

TERM *ḤADĪTH* DALAM AL-QUR'AN
(Studi Kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*
Karya Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī 224-310 H/839-923 M)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh
Mohammad Subhan Zamzami
NIM. FO5531334

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini saya:

Nama : Mohammad Subhan Zamzami

NIM : FO5531334

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN SunanAmpel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah asli hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 01 Juli 2019

Saya yang menyatakan,



Mohammad Subhan Zamzami

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Term *Ḥadīth* dalam al-Qur’an (Studi Kitab *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* Karya Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī 224-310 H.)” yang ditulis oleh Mohammad Subhan Zamzami ini telah disetujui pada tanggal 01

Juli 2019

Oleh

PROMOTOR,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.

PROMOTOR,



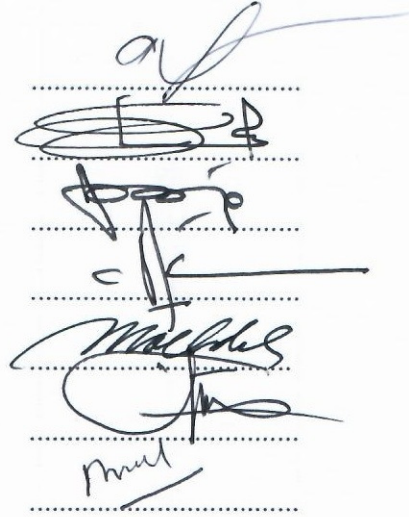
Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi Mohammad Subhan Zamzami ini telah diuji dalam tahap ujian tertutup pada tanggal 26 Agustus 2019

Tim Penguji:

1. Dr. Ahmad Nur Fuad, MA.
2. Dr. H. Muhammad Arif, Lc., MA.
3. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
4. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.
5. Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M. Ag.
6. Prof. Dr. H. Abu Azzam Al Hadi, M.Ag.
7. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA.



Surabaya, 25 September 2019

Direktur,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Mohammad Subhan Zamzami
NIM : F05531339
Fakultas/Jurusan : PASASARBUANG (S3) / ILMU AL-QUR'AN & TAFSIR
E-mail address : mszamzami@iainmasdura.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

TERM HADITH DALAM AL-QUR'AN (Studi kitab Jami' al-Bayān
'an Tawīl Āy al-Qur'ān karya Muhammad Ibn Jarīr al-Tabarī
224-310 H/ 839-923 M)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis

Mohammad Subhan Zamzami
nama terang dan tanda tangan

مُلَخَّصُ البَحْثِ

الحديث مصطلح مهم في الإسلام. وقبل استخدامه تحديداً كمصطلح خاص في علم الحديث، كان يستخدم في اتصال العرب في الجاهلية وفي القرآن بمعانٍ مختلفة وتحويلات كبيرة في الاتجاه. لكن المفسرين لم يدرسوها بشكل شامل، لذلك لم يصبح مفهوماً قرآنياً كاملاً. يهدف هذا البحث إلى معرفة مفهوم الحديث في جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري ٢٢٤-٣١٠ هجرية، والتي صيغت في تركيب المشاكل الثلاث التالية: (١) كيف فسر الطبري مصطلح الحديث في جامع البيان؟؛ (٢) ما نُهج الطبري في تفسير مصطلح الحديث في جامع البيان؟؛ (٣) كيف التحليل الدلالي لتفسير الطبري عن مصطلح الحديث في جامع البيان؟ للحصول على إجابات المشاكل الثلاث المذكورة أعلاه، استخدم الباحث نهجاً متعدد التخصصات من خلال دمج النهج اللغوي بنهج التفسير القرآني لوصف تفسير الطبري عن مصطلح الحديث، ونُهج الطبري في تفسير مصطلح الحديث، والتحليل الدلالي لتفسير الطبري عن مصطلح الحديث في جامع البيان. مصدر البيانات المستخدم هو جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري بالإضافة إلى مصادر أخرى تناسب موضوع البحث. تم تحليل البيانات بشكل وصفي بواسطة طريقة التفسير الموضوعي للمصطلحات القرآنية والطريقة الدلالية لتوشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) استناداً إلى نظرية المعنى، ونظرية الوجوه والنظائر، ونظرية وحدة الموضوع القرآني.

النتائج المحسولة عليها في هذا البحث هي: (١) لا يستند الطبري في تفسير مصطلح الحديث في جامع البيان على معنى كلمة فحسب، ولكن يستند أيضاً على بنيتها في الآية. لذلك، لا يشمل تفسيره لمصطلح الحديث معانيه الأساسية فحسب وهي القول والخبر والتجديد، ولكنه يثير أيضاً معانٍ جديدة كمعانيه العلائقية، وهي القرآن، الشكر، الحلم، والأحدوث؛ (٢) يتألف نهج الطبري في تفسير مصطلح الحديث في جامع البيان من ستة نهج التفسير، وهي التفسير المبني على العلاقات بين الآيات؛ والتفسير المبني على أسباب النزول؛ والتفسير المبني على حديث النبي؛ والتفسير المبني على رأي علماء السلف؛ والتفسير المبني على القواعد العربية؛ والتفسير المبني على الإجتهد؛ (٣) التحليل الدلالي لتفسير الطبري عن مصطلح الحديث في جامع البيان يظهر تحولا دلاليا لهذا المصطلح من اتجاهه التأنيسي في الجاهلية إلى اتجاهه التوحيدى في القرآن. الآثار النظرية لهذا البحث هي نظرية عدم التماثل ونظرية التحول الدلالي للمصطلحات في القرآن، أي أنه لا توجد كلمة في القرآن لها مرادفات حقيقية، سواء في معناها الأساسي أو في معناها العلائقي. تحتوي كل كلمة في القرآن على معنى خاص يختلف عن محتويات معنى الكلمات الأخرى، بحيث لا يمكن استبدالها بكلمة أخرى في استخدامها في القرآن. بالإضافة إلى ذلك، فإن دلالة المصطلحات في القرآن ليست ثابتة، لأن اتجاهها يتحول أثناء الوحي.

2.	Latar Sosio-Kultural Penafsiran al-Ṭabarī	50
3.	Pemikiran dan Karya al-Ṭabarī.....	64
B.	Tafsir <i>Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān</i>	75
1.	Sistematika Penulisan <i>Jāmi' al-Bayān</i>	77
2.	Karakteristik <i>Jāmi' al-Bayān</i>	80
3.	Pengaruh <i>Jāmi' al-Bayān</i>	91
BAB III: TERM <i>ḤADĪTH</i> DALAM AL-QUR'AN		
A.	Macam-macam Pengungkapan <i>Ḥadīth</i>	99
1.	<i>Ḥadīth</i> Berdasarkan Jenis Kata.....	100
2.	<i>Ḥadīth</i> Berdasarkan Masa Turun Ayat.....	112
B.	Makna <i>Ḥadīth</i>	113
1.	Makna Dasar <i>Ḥadīth</i>	129
2.	Makna Relasional <i>Ḥadīth</i>	131
C.	Term yang Identik dengan Term <i>Ḥadīth</i>	133
D.	Term yang Berlawanan dengan Term <i>Ḥadīth</i>	140
BAB IV: PENAFSIRAN AL-ṬABARĪ TENTANG TERM <i>ḤADĪTH</i> DALAM <i>JĀMI' AL-BAYĀN 'AN TA'WĪL ĀY AL-QUR'ĀN</i>		
A.	Penafsiran al-Ṭabarī tentang Term <i>Ḥadīth</i>	142
1.	Penafsiran <i>Ḥadīth</i> sebagai Perkataan	143
2.	Penafsiran <i>Ḥadīth</i> sebagai Kabar	183
3.	Penafsiran <i>Ḥadīth</i> sebagai Pembaruan	200
B.	Pendekatan Penafsiran al-Ṭabarī tentang Term <i>Ḥadīth</i>	206
1.	Penafsiran Berdasarkan Interelasi Ayat	209

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pemaknaan atas kosakata dalam al-Qur'an merupakan persoalan penting dalam proses penafsiran al-Qur'an, karena keabsahan penafsiran al-Qur'an tergantung pada keabsahan pemaknaan kosakatanya. Semua mufasir dituntut teliti dalam memaknai kosakata dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an teliti dalam diksinya. Setiap kata dalam al-Qur'an memiliki fungsi khusus dalam gaya penuturan dan penentuan makna yang tidak bisa diwakili oleh kata lain, karena setiap kata dalam al-Qur'an digunakan secara khusus pada posisinya, sehingga kosakata dalam al-Qur'an tidak memiliki sinonim hakiki.¹ Dalam al-Qur'an, sebuah kata bisa mengandung banyak makna (*wujūh*), sedangkan sejumlah kata berbeda hanya menunjukkan satu makna (*naẓā'ir*).²

Penentuan makna dari kosakata dalam al-Qur'an, terutama kosakata yang multimakna atau kosakata berbeda yang hanya menunjukkan satu makna, bisa ditempuh dengan cara memerhatikan kondisinya dalam fenomena kebahasaan, memerhatikan pengaruh struktur pemikiran sosial-keislaman, dan memerhatikan

¹ Ṣalāh 'Abd al-Fattāh al-Khālidi, *I'jāz al-Qur'ān al-Bayānī wa Dalā'il Maṣdarīh al-Rabbānī* (Oman: Dār 'Ammār, 2000), 172; dan Muḥammad Nūr al-Dīn al-Munajjid, *al-Tarāduf fī al-Qur'ān al-Karīm bayna al-Nazarīyah wa al-Taṭbīq* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 254-255. Muḥammad Nūr al-Dīn al-Munajjid berkata, "*Lughat al-Qur'ān al-karīm lā tafāwuta fī faṣāḥah muftadātihā, fa qad ukhtīrat kull kalimah fih bi ḥikmah ilāhīyah, fa lā yaqūm ḡhayruhā fī maqāmihā, wa dhālika i'jāz min naw' jadīd, ḡhāba 'an al-'arab idrākuh fī 'aṣr al-wahy.*"

² Sulaymān ibn Ṣāliḥ al-Qar'āwī, *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Muwāzanah* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1990), 3.

pengaruh penggunaannya dalam al-Qur'an,³ karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab⁴ dan *setting* sosial-budaya Arab abad ke-7 M.⁵

Menjelang al-Qur'an turun, ragam aksara dan bahasa Arab *fuṣḥā* telah sempurna dalam bentuknya yang terakhir pada awal abad ke-6 M. Hal ini berdasarkan teks-teks syair Jahiliyah paling awal yang keberadaannya dapat dilacak sejak akhir abad ke-5 M.,⁶ sebagai akibat dari proses penyatuan beragam dialek kabilah-kabilah Arab ke dalam dialek Quraish,⁷ terutama di kalangan pujangga Arab.⁸ Fenomena ini wajar, karena perubahan merupakan sifat bahasa, termasuk bahasa Arab yang mengalami perubahan dari segi kosakata dan pemaknaannya sebagaimana bahasa lain pada umumnya, sebagai konstruksi masyarakat penuturnya yang silih berganti menggunakannya. Para pakar bahasa sepakat bahwa al-Qur'an menggunakan beragam dialek bahasa Arab yang telah mengalami penyatuan tersebut di bawah dominasi dialek kabilah Quraysh.⁹

³ Salwā Muḥammad al-'Awwā, *al-Wujūh wa al-Naẓā'r fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1998), 15.

⁴ al-Qur'an, 16: 103, al-Qur'an, 26: 195, al-Qur'an, 41: 3 dan 44, al-Qur'an, 12: 2, al-Qur'an, 13: 37, al-Qur'an, 20: 113, al-Qur'an, 39: 28, al-Qur'an, 42: 7, al-Qur'an, 43: 7, dan al-Qur'an, 46: 3. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1364 H.), 456.

⁵ Hasbi Ash-Shiddiqy, *Sejarah & Pengantar Ilmu al-Qur'an & Tafsir* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012), 43.

⁶ Penjelasan tentang eksistensi syair Jahiliyah, awal dan akhir masa Jahiliyah dan kaitannya dengan Islam bisa dibaca dalam Shawqī Dayf, *al-'Aṣr al-Jāhili* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 38-39; Zayn al-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn al-'Irāqī, *Alfiyah al-Sīrah al-Nabawīyah al-Musammāh Naẓm al-Durar al-Sanīyah fī al-Sīrah al-Zakīyah* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2005), 35; Aḥmad Amīn, *Yawm al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1952), 47; dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977), 50.

⁷ Dayf, *al-'Aṣr*, 120.

⁸ Sugeng Sugiyono, *Lisān dan Kalām: Kajian Semantik al-Qur'ān* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2009), 66.

⁹ 'Udah Khalīl Abū 'Udah, *al-Taṭawwur al-Dalālī bayna Lughah al-Shi'r al-Jāhili wa Lughah al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Dalālīyah Muqāranah* (Zarqa-Yordania: Maktabah al-Manār, 1985), 45-48.

Karena al-Qur'an menggunakan bahasa Arab yang telah digunakan oleh orang Arab pada masa Jahiliah, ia juga menggunakan sebagian kosakata yang telah mereka kenal pada masa itu, seperti kata *mu'min*, *muslim*, *kāfir*, *munāfiq*, *fisq*, *ḥajj*, *sujūd*, *ṣawm*, *zakāh*,¹⁰ *Allāh*, *islām*, *nabī*, *īmān*, dan *kāfir*.¹¹ Al-Qur'an menambah makna baru pada kosakata tersebut dengan nilai-nilai Islam, tetapi makna dasarnya¹² sebagaimana dikenal pada masa Jahiliah tetap bertahan.¹³ Oleh karena itu, untuk memahami perubahan maknanya dengan baik, kosakata tersebut harus dipahami secara sinkronis, diakronis, sintagmatis, dan paradigmatis.¹⁴

Kesadaran akan metode pemahaman tentang makna kosakata seperti ini terlihat jelas dalam khazanah tafsir al-Qur'an sejak masa klasik hingga masa modern.¹⁵ Sebelum menafsirkan sebagian ayat al-Qur'an, sebagian mufasir sering

¹⁰ Ibid., 22-23. Al-Suyūfī (849-911 H.) mencatat beragam dialek bahasa Arab dalam al-Qur'an dalam *al-Itqān*. Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. II (Kerajaan Arab Saudi: Wizārah al-Shu'ūn al-Islāmīyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, t.th.), 89-120.

¹¹ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 4.

¹² Makna dasar adalah makna yang melekat pada sebuah kata lintas ruang dan waktu, sedangkan makna relasional adalah makna konotatif yang ditambahkan pada makna dasar berdasarkan posisinya dalam kalimat dan penggunaannya pada masa tertentu. Ibid., 12.

¹³ Ibid., 9.

¹⁴ Metode sinkronik adalah meneliti suatu kosakata dari sudut pandang tertentu yang terbatas hanya pada satu masa tertentu, sedangkan metode diakronik adalah meneliti perkembangan bahasa dari satu masa ke masa lain. Ibid., 32-33; dan Ismatillah, Ahmad Faqih Hasyim, dan M. Maimun, "Makna Wali dan Auliya' dalam al-Qur'an: Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu", *Diya al-Afkar*, Vol. 4, No. 02 (Desember, 2016), 44-51. Metode sintagmatik adalah meneliti relasi sebuah kata dengan kata lain yang berada di depan dan di belakangnya dalam sebuah kalimat. Sugiyono, *Lisān*, 33. Metode paradigmatis adalah meneliti sebuah konsep atau makna dari suatu kata dengan cara mengaitkannya dengan pelbagai konsep atau makna dari pelbagai kata lain yang mirip atau berlawanan. Mia Fitriah Elkarimah, "Sintagmatik-Paradigmatik Syahrur dalam Teks al-Qur'an", *Lingua*, Vol. 11, No. 2 (Desember, 2016), 121.

¹⁵ Harun Nasution membagi periodisasi sejarah perkembangan pemikiran Islam menjadi tiga periode, yaitu: (1) Periode klasik (650-1250 M.); (2) Periode pertengahan (1250-1800 M.); dan (3) Periode modern (1800-sekarang). Muhammad Saleh Tajuddin, Mohd. Azizuddin Mohd. Sani, dan Andi Tenri Yeyeng, "Dunia Islam dalam Lintasan Sejarah dan Realitasnya di Era Kontemporer", *Al-Fikr*, Vol. 20, No. 2 (Desember, 2016), 347.

mengutip kosakata yang digunakan dalam syair Arab Jahiliah dan kebiasaan orang Arab dalam menggunakannya sebagai legitimasi penafsiran mereka. Hal ini dilakukan, misalnya, oleh Ibn ‘Abbās (620-687 M.), al-Farrā’ (761-822 M.), Ibn Qutaybah (828-889 M.), al-Ṭabarī (838-923 M.), al-Qurṭubī (1214-1273 M.), al-Suyūfī (1445-1505 M.),¹⁶ dan Riḍā (1865-1935 M.).¹⁷ Pengutipan ini biasanya dilakukan pada tahap awal proses penafsiran dan lebih tertuju pada kosakata muskil agar makna ayat semakin jelas. Metode ini digunakan, karena sebagian kosakata dalam al-Qur’an berasal dari masa pra-Islam dan mengandung banyak makna karena sebagian ayat al-Qur’an bersifat *mutashābihāt*.¹⁸

Kata *ḥadīth* merupakan sebuah kata multimakna dalam al-Qur’an yang telah digunakan oleh orang Arab pada masa Jahiliah dan tetap digunakan pasca-pewahyuan al-Qur’an hingga sekarang. Sebelum kata ini digunakan secara khusus dalam ilmu hadis, ia telah digunakan oleh orang Arab pada masa Jahiliah, baik dalam percakapan sehari-hari maupun dalam syair gubahan mereka.¹⁹ Kemudian al-Qur’an menggunakan kata *ḥadīth* dan kosakata lain yang berasal dari kata dasar yang sama dengannya, yaitu *ḥ-d-th* (حدث).²⁰

¹⁶ Wā’il ‘Abd Allāh Ḥusayn Abū Muḥy al-Dīn, “Dalālah al-Naṣṣ al-Shi’rī fi Tafsīr al-Naṣṣ al-Qur’ānī: Dirāsah fi al-Dalālah al-Naṣṣīyah li al-Qur’ān al-Karīm” (Tesis -- An-Najah National University, Nablus, 2004), 86-101.

¹⁷ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, Vol. I (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 21-22.

¹⁸ al-Qur’an, 3: 7. Ayat al-Qur’an dari segi kejelasan dan kesamaran maknanya dibagi dua. *Pertama*, ayat *muhkamāt*, yaitu ayat yang maknanya jelas dan tidak samar, yang mencakup *naṣṣ* dan *zāhir*. *Kedua*, ayat *mutashābihāt*, yaitu ayat yang maknanya tidak jelas, yang mencakup *mujmal*, *mu’awwal*, dan *mushkil*. al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith*, 282.

¹⁹ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuh: ‘Arḍ wa Dirāsah* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984), 4; Ḥusayn al-Ḥāj Ḥasan, “Naqd al-Ḥadīth fi ‘Ilm al-Riwāyah wa ‘Ilm al-Dirāyah” (Disertasi -- Saint Joseph University, Lebanon, 1975), 75; dan al-Zawzanī, *al-Mu’allaqāt al-Sab’ ma’a al-Hawāshī al-Mufīdah li al-Zawzanī* (Karaci: Maktabah al-Bushrā, 2011), 80.

²⁰ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 194-195. Dalam disertasi ini, kalimat “kata *ḥadīth* dan kosakata lain yang berasal dari kata dasar *ḥ-d-th* (حدث)” selanjutnya hanya akan disebut “term *ḥadīth*”. Ini berbeda

Hanya saja, term ini tidak ditafsirkan secara memadai dalam sebagian kitab tafsir yang menggunakan metode tafsir analitis (*tafsīr taḥlīfī*), baik dalam kitab *al-tafsīr bi al-ma'thūr* seperti *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*²¹ dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*²² maupun dalam kitab *al-tafsīr bi al-ra'y* seperti *al-Kashshāf*,²³ *Mafātīḥ al-Ghayb*,²⁴ *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*,²⁵ *Rūḥ al-Ma'ānī*,²⁶ *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*,²⁷ *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*,²⁸ dan *Tafsir Al-Mishbah*.²⁹ Selain itu, term ini juga tidak ditafsirkan secara memadai dalam sebagian kitab tafsir yang menggunakan metode tafsir tematik (*tafsīr mawḍū'ī*), seperti *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*,³⁰ *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*,³¹ dan *al-Mu'jam al-Mawḍū'ī li Āyāt al-Qur'ān al-Karīm*.³²

Dengan demikian, term *ḥadīth* dalam al-Qur'an perlu dianalisis lebih mendalam. Secara etimologis, kata *ḥadīth* merupakan kata benda berupa objek

dengan “kata *ḥadīth*”, yaitu jika hanya disebutkan “kata *ḥadīth*”, maka maksudnya adalah kata *ḥadīth* itu sendiri, bukan kata *ḥadīth* dan kosakata lain yang berasal dari kata dasar itu sebagaimana maksud “term *ḥadīth*”. Ini dilakukan untuk alasan teknis, yaitu demi mempermudah penulisan.

²¹ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. VII (Giza-Mesir: Dār Hajr, 2001), 40-45.

²² Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. II (Riyad: Dār Ṭayyibah, 1999), 307-308.

²³ Jar Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol. II (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1998), 78-80.

²⁴ Fakhr al-Dīn Muḥammad al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. X (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 108-110.

²⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. VI (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2006), 327-328.

²⁶ Abū al-Fayḍ Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa al-Sab' al-Mathānī*, Vol. V (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 37-38.

²⁷ Riḍā, *Tafsīr*, Vol. V, 111-112.

²⁸ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. V (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984), 56-60.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah*, Vol. II (Tangerang: Lentera Hati, 2005), 427.

³⁰ Al-Mutqin, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Bahrain: Ḥirā', 2008), 85.

³¹ Muṣṭafā Muslim, et al., *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. II (Sharjah-Uni Emirat Arab: Jāmi'ah al-Shāriqah, 2010), 116.

³² Ṣubḥī 'Abd al-Ra'ūf 'Aṣṣar, *al-Mu'jam al-Mawḍū'ī li Āyāt al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Faḍīlah, 1990)

(*ism maf'ūl*) yang berasal dari kata kerja (*fi'l*) *ḥadatha-yaḥduth*.³³ Secara leksikal, kata *ḥadīth* bermakna “perkataan” dan “kabar”.³⁴ Sebagai makna dasar, dalam sudut pandang semantik, makna *ḥadīth* sebagai “perkataan” dan “kabar” tetap bertahan sejak masa Jahiliah hingga saat ini, tetapi karena ia digunakan lintas generasi penutur dalam konteks berbeda, ia juga mengalami perkembangan dari segi pemaknaan, sehingga menjadi sebuah kata yang multimakna.

Orang Arab pada masa Jahiliah telah menggunakan term *ḥadīth*. Bahkan para penyair dalam sebagian syair *mu'allaqāt* pun menggunakannya,³⁵ seperti Zuhayr ibn Abū Sulmā (530-627 M.) yang menggunakan kata *ḥadīth*,³⁶ Ṭarafah ibn al-'Abdī al-Bakrī (543-569 M.) yang menggunakan kata *ḥadath*, *aḥdatha*, dan *muḥdath*,³⁷ 'Amrū ibn Kulthūm (526-584 M.) yang menggunakan kata *ḥudditha*,³⁸ dan al-Ḥārith ibn Ḥillazah (w. 580 M.) yang menggunakan kata *ḥawādith*.³⁹ Pada masa ini, term *ḥadīth* identik dengan kabar tentang peristiwa besar yang terjadi di kalangan orang Arab, karena menurut al-Balādhurī (w. 297 H./892 M.) dan al-Aṣḥafānī (897-967 M.), mereka mengenal term *ḥadīth* yang

³³ Kata *ḥadīth* merupakan objek (*ism maf'ūl*) dari kata kerja *ḥadatha-yaḥduth* yang mengikuti rumus (*wazn*) *fa'ala-yaf'ul*. *Taṣrīf* lengkap kata *ḥadīth* adalah sebagai berikut: *ḥadatha-yaḥduth-ḥudūth-ḥadāthah-ḥādith-maḥdūth-ḥadīth-uḥduth-la taḥduth-maḥdath-miḥdath*. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AD%D8%AF%D8%AB/> (Diakses pada tanggal 12 April 2018 jam 14.15 WIB)

³⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. II (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 796-797.

³⁵ Syair *mu'allaqāt* adalah syair-syair yang berkualitas tinggi pada masa Jahiliah. Kata *mu'allaqāt* berasal dari kata *'ilq* yang bermakna *naḥīs* (sangat berharga). Menurut Shawqī Ḍayf, Ḥammād al-Rāwīyah (694-772 M.) menyebut para penyair pemilik syair *mu'allaqāt* berjumlah tujuh orang, yaitu Imru' al-Qays, Zuhayr, Ṭarafah, Labīd, 'Amrū ibn Kulthūm, al-Ḥārith ibn Ḥillazah, dan 'Anṭarah. Sedangkan Ibn Durayd (837-933 M.), penulis *al-Jamharah*, tidak memasukkan al-Ḥārith ibn Ḥillazah dan 'Anṭarah ke dalam tujuh penyair tersebut, tetapi mengganti mereka berdua dengan dua penyair lain, yaitu al-A'shā dan al-Nābighah. Ḍayf, *al-'Aṣr*, 176. Penggunaan term *ḥadīth* dalam sebagian syair *mu'allaqāt* secara lebih detail akan dijelaskan pada bab III dan bab IV dalam disertasi ini.

³⁶ al-Zawzanī, *al-Mu'allaqāt*, 80.

³⁷ *Ibid.*, 64.

³⁸ *Ibid.*, 126.

³⁹ *Ibid.*, 157.

bermakna “pemberitaan” (*ikhbār*) sejak mereka menamakan hari-hari besar mereka dengan *aḥādīth*.⁴⁰

Kemudian al-Qur’an menggunakan term *ḥadīth* dalam dua jenis kata, yaitu kata benda (*ism*) dan kata kerja (*fi’l*). Dalam jenis kata benda, al-Qur’an menggunakan kata *ḥadīth*, *aḥādīth*, dan *muḥdath*, sedangkan dalam jenis kata kerja, ia menggunakan kata *tuhaddith*, *tuhaddithūna*, *ḥaddith*, *uḥdith*, dan *yuhdith*.⁴¹ Dalam al-Qur’an, makna dasarnya sebagai “kabar” terdapat dalam surah al-Baqarah [2]: 76⁴² dan Saba’ [34]: 19,⁴³ sedangkan makna dasarnya sebagai “perkataan” terdapat dalam surah al-Nisā’ [4]: 78 dan 87,⁴⁴ al-Taḥrīm [66]: 3, dan al-Ghāshīyah [88]: 1.⁴⁵

Selain itu, al-Qur’an juga menggunakannya dengan memperkenalkan makna lain, yaitu al-Qur’an, kitab-kitab mitos, pelajaran, pembaruan, syukur, dan kisah. Beragam makna ini terdapat dalam sebagian literatur *al-wujūh wa al-naẓā’ir*, seperti *Wujūh al-Qur’ān* karya al-Ḥayrī (361-431 H.),⁴⁶ *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* karya al-Aṣfahānī (w. 425 H.),⁴⁷ *Qāmūs al-Qur’ān* karya al-Dāmaghānī (w. 478 H.),⁴⁸ *Nuzhah al-A’yun al-Nawāzīr fī ‘Ilm al-Wujūh wa al-Naẓā’ir* karya

⁴⁰ al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, 4; Ḥasan, *Naqd al-Ḥadīth*, 75.

⁴¹ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 194-195. Untuk sementara, kosakata tersebut memang tidak dimaknai, karena maknanya beragam sesuai dengan strukturnya dalam al-Qur’an, sebagaimana akan diungkap dalam pembahasan berikutnya.

⁴² Al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Dāmaghānī, *Qāmūs al-Qur’ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā’ir fī al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1983), 119; dan Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya’qūb al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir Dhawī al-Tamyīz fī Laṭā’if al-Qur’ān al-‘Azīz*, Vol. II (Kairo: al-Majlis al-A’lā li al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1996), 439.

⁴³ Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 223.

⁴⁴ Abū ‘Abd al-Raḥmān Ismā’īl ibn Aḥmad al-Ḥayrī al-Naysābūrī, *Wujūh al-Qur’ān* (Masyhad-Iran: Majma’ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1422 H.), 214; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 439.

⁴⁵ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 222-223.

⁴⁶ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214-215.

⁴⁷ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 222-223.

⁴⁸ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 119-120.

sepenuhnya bisa lepas dari pemaknaan atas kosakata dalam al-Qur'an. Hal ini karena sebeb-bebasnya penafsiran, ia masih berada dalam ruang lingkup pemaknaan.⁵⁵ Namun pemaknaan atas sebagian kosakata dalam al-Qur'an yang dilakukan oleh sebagian kaum sufi, seperti al-Tustarī (203-283 H.), al-Sulamī (325-412 H.), dan al-Sakandarī (1250-1309 M.), bersifat intuitif dan tidak dilakukan secara sinkronis, diakronis, sintagmatis, dan paradigmatis, sehingga dianggap tidak memenuhi syarat penafsiran⁵⁶ yang berkembang di dunia Islam yang didominasi oleh epistemologi *bayānī*.⁵⁷

Para penulis *al-wujūh wa al-naẓā'ir* klasik hanya menyajikan “bahan jadi” berupa beragam makna dari kosakata dalam al-Qur'an tanpa penjelasan tentang langkah konkret untuk mengetahui faktor perubahan dan keragaman makna tersebut. Meski demikian, kekurangan ini bisa diatasi dengan cara merujuk pada kitab-kitab tafsir yang memuat banyak perbedaan pendapat tentang penentuan makna kosakata dalam al-Qur'an, yang bisa diketahui berdasarkan dua hal. *Pertama*, kebiasaan orang Arab dalam menggunakannya. *Kedua*, strukturnya dalam al-Qur'an, baik dalam struktur kebahasaan, pemikiran, maupun sosial yang berbeda dengan masa sebelumnya, sehingga terjadi pergeseran makna berupa perluasan, penyempitan, dan perubahan.⁵⁸

⁵⁵ Hal ini berdasarkan pendapat Aḥmad ibn Yaḥyā bahwa makna sama dengan tafsir dan takwil. Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. II, 3147.

⁵⁶ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. II (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 264-271.

⁵⁷ *Bayānī* adalah epistemologi yang menggunakan teks, ijmak, dan ijtihad sebagai referensi utama untuk memperoleh ilmu pengetahuan. al-Jābirī, *Bunyah*, 383-384.

⁵⁸ *Ibid.*, 14-15.

*Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta‘wīl Āy al-Qur‘ān*⁵⁹ karya Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (224-310 H./838-923 M.) merupakan kitab tafsir klasik otoritatif yang menyajikan beragam makna kosakata dalam al-Qur’an dengan kriteria tersebut. Di kalangan Suni, kitab tafsir ini merupakan tafsir terbaik dan terpenting, terutama dalam kategori *al-tafsīr bi al-ma‘thūr*. Bahkan Ignaz Goldziher (1850-1921 M.), orientalis asal Hongaria, menyebutnya sebagai karya puncak tafsir dari aliran tradisional.⁶⁰

Al-Ṭabarī adalah seorang imam mujtahid yang memiliki mazhab sendiri dan pengikut. Dia menguasai seluk-beluk al-Qur’an, sunah, pendapat sahabat dan tabiin, dan sejarah, sehingga pendapatnya dijadikan rujukan dan sandaran hukum. Dalam kitab tafsirnya, al-Ṭabarī menganalisis sebagian makna kosakata dalam al-Qur’an dengan merujuk pada syair Arab pra-Islam dan penggunaannya dalam bahasa Arab, memerhatikan *setting* sosio-kultural ayat, menafsirkan ayat dengan ayat lain, merujuk pada hadis, pendapat sahabat, tabiin, dan pakar bahasa Arab, serta menganalisis kosakata berdasarkan strukturnya dalam ayat dan perbedaan cara baca al-Qur’an (*qirā’ah*).⁶¹

Beragam makna term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* sebagai berikut: *pertama*, kata *ḥadīth* bermakna “perkataan”,⁶² “kabar” atau “kisah”,⁶³ “hakikat

⁵⁹ Dalam disertasi ini, nama *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta‘wīl Āy al-Qur‘ān* selanjutnya hanya akan disebut *Jāmi‘ al-Bayān*, karena alasan teknis untuk mempermudah penulisan.

⁶⁰ Ignaz Goldziher membagi karya tafsir al-Qur’an menjadi lima aliran: (1) tradisional; (2) dogmatis; (3) mistik; (4) sektarian; dan (5) modernis. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), 406.

⁶¹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 147-159.

⁶² al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. VII, 40-45; 279-280; dan 602; Vol. IX, 313-314; Vol. XIX, 160-166; Vol. XVIII, 533-539; Vol. XIII, 403; dan Vol. XXIII, 91.

⁶³ *Ibid.*, Vol. XVI, 18; Vol. XXI, 525; Vol. XXIV, 285 dan 326-327; dan Vol. XXIV, 78.

kabar”;⁶⁴ “perkataan yang bernada menakut-nakuti (*takhwīf*), memperingatkan (*taḥdhīr*), dan mengancam (*tarhīb*)”;⁶⁵ “al-Qur’an”;⁶⁶ dan “kabar dalam al-Qur’an”.⁶⁷ Kedua, kata *aḥādīth* bermakna “mimpi” (*ru’yā*)⁶⁸ dan “contoh teladan” (*mathal*).⁶⁹ Ketiga, kata *muḥdath* bermakna “al-Qur’an”.⁷⁰ Keempat, kata *tuhaddith* bermakna “memberitahukan” (*tukhbīr*)⁷¹ dan “menjelaskan” (*tubayyin*).⁷² Kelima, kata *ḥaddith* bermakna “sebutkan!” (*udhkur*).⁷³ Keenam, kata *uḥdith* bermakna “menyebutkan” (*adhkur*), “menjelaskan” (*ubayyin*), dan “memulai untuk memberitakan kabar” (*abtadi’ bi al-khabar*).⁷⁴ Ketujuh, kata *yuhdith* bermakna “membarukan”.⁷⁵

Sebagian makna term *ḥadīth* yang diungkap oleh al-Ṭabarī tersebut berbeda dengan sebagian makna yang diungkap oleh sebagian ulama penulis kitab *al-wujūh wa al-naẓā’ir*, baik dari segi jumlah makna,⁷⁶ detail penafsiran,⁷⁷

⁶⁴ Ibid., Vol. VII, 240.

⁶⁵ Ibid., Vol. X, 603.

⁶⁶ Ibid., Vol. XV, 149-150; Vol. XX, 190; Vol. XXI, 75; Vol. XXI, 596; Vol. XXII, 96; Vol. XXII, 367-368; dan Vol. XXIII, 198.

⁶⁷ Ibid., Vol. XXIII, 614.

⁶⁸ Ibid., Vol. XIII, 15-16; 65; dan 364-367.

⁶⁹ Ibid., Vol. XVII, 50; dan Vol. XIX, 266-268.

⁷⁰ Ibid., Vol. XVI, 222; dan Vol. XVII, 549.

⁷¹ Ibid., Vol. II, 146-151.

⁷² Ibid., Vol. XXIV, 559-561.

⁷³ Ibid., Vol. XXIV, 490-491.

⁷⁴ Ibid., Vol. XV, 334-335.

⁷⁵ Ibid., Vol. XVI, 178-179; dan Vol. XXIII, 37-39.

⁷⁶ Al-Ṭabarī menyuguhkan sepuluh makna, al-Aṣfahānī menyuguhkan lima makna, al-Ḥayrī menyuguhkan tujuh makna, al-Dāmaghānī menyuguhkan lima makna, Ibn al-Jawzī menyuguhkan empat makna, dan al-Fayrūzābādī menyuguhkan lima makna. al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 222-223; al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214-215; al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 119-120; Ibn al-Jawzī, *Nuzḥah al-A’yun*, 248-249; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, 439.

⁷⁷ Al-Ṭabarī lebih detail memaknai term *ḥadīth* dibanding al-Aṣfahānī, al-Ḥayrī, al-Dāmaghānī, Ibn al-Jawzī, dan al-Fayrūzābādī, karena dia menyebutkan makna lain sebagai makna pelengkap bagi sepuluh makna yang dia sebut.

maupun penentuan makna berdasarkan ayatnya.⁷⁸ Berdasarkan uraian di atas, term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān* menarik untuk diteliti lebih jauh, karena lima faktor berikut.

Pertama, ada perbedaan antara al-Ṭabarī dan para penulis kitab *al-wujūh wa al-naẓā'ir* dalam pemaknaan term *ḥadīth* dalam al-Qur'an. Penafsiran al-Ṭabarī tentang term ini lebih variatif, sehingga bisa menyempurnakan kekurangan literatur *al-wujūh wa al-naẓā'ir* dan memperkaya khazanah tafsir al-Qur'an. Apalagi penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dirujuk oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010 M.) sebagai pijakan analisis semantiknya tentang kata takwil dan konsep kultural teks.⁷⁹ Abū Zayd merupakan pakar linguistik al-Qur'an kontemporer yang berpengaruh luas, terutama di kalangan peneliti al-Qur'an di Indonesia.

Kedua, kosakata dalam bahasa Arab pada umumnya memiliki dasar tiga huruf (*binā' thulāthī*), yang darinya bisa terbentuk berbagai bentuk kata dengan makna berbeda, tetapi semuanya mengandung makna dasar yang menyatukan.⁸⁰ Oleh karena itu, semua makna term *ḥadīth* diasumsikan memiliki makna dasar yang menyatukan, sehingga perlu diteliti lebih jauh.

⁷⁸ Bandingkan antara: (a) al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XX, 190 dan al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214; (b) al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XXI, 75 dan al-Asfahānī, *Mufradāt*, 223; (c) al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XXI, 596, al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 223, al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 120, dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā'ir*, Vol. II, 439; dan al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XXII, 96 dan al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 223; (d) al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XVIII, 533-539 dan al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214; (e) al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XVII, 50 dan al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214; serta al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XIX, 266-268; al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā'ir*, Vol. II, 439; (f) al-Naysābūrī, *Wujūh*, 215 dan al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XXIV, 490-491; dan (g) al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 120; al-Jawzī, *Nuzhah*, 249, al-Fayrūzābādī, *Baṣā'ir*, Vol. II, 439, dan al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XX, 190.

⁷⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 191-197.

⁸⁰ Islah Gusmian, "Lompatan Stilistik dan Transformasi Makna al-Qur'an", *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. II, No. 2 (2007), 439.

Ketiga, kosakata dalam al-Qur'an merepresentasikan detail-detail makna yang dibangun,⁸¹ karena keistimewaan bahasa al-Qur'an terletak pada ketepatan diksinya. Menurut Toshihiko Izutsu (1914-1993 M.), di balik perubahan makna dari kosakata dalam al-Qur'an terdapat pandangan hidup Qur'ani yang berbeda dari pandangan hidup orang Arab Jahiliyah yang hendak dikukuhkan oleh al-Qur'an. Bahkan al-Qur'an sering mengubah struktur makna kata secara drastis.⁸² Seirama dengan Izutsu, 'Udah Khafil Abū 'Udah menyatakan bahwa al-Qur'an menciptakan makna-makna *islāmī* di balik perubahan makna kosakatanya, yang sebagiannya dapat dipahami dengan memerhatikan penggunaannya dalam al-Qur'an. Bahkan al-Qur'an menciptakan makna baru yang sebelumnya tidak dikenal pada masa Jahiliyah.⁸³ Oleh karena itu, penggunaan term *ḥadīth* dalam al-Qur'an perlu diteliti lebih jauh.

Keempat, *Jāmi' al-Bayān* merupakan kitab tafsir cetak terbaik sepanjang masa yang ditulis pada masa pengkodifikasian semua disiplin keilmuan Islam. Kriteria keabsahan dan ketidakabsahan sesuatu dalam semua disiplin keilmuan Islam dikokohkan pada masa ini, yang kemudian menjadi patokan rujukan bagi generasi setelahnya.⁸⁴ Dengan demikian, kajian tentang kitab tafsir ini diasumsikan telah merepresentasikan kajian tentang kitab tafsir lainnya, yang sebagian penulisnya merujuk kepada kitab tafsir ini dalam penafsirannya.

⁸¹ Ibid., 447.

⁸² Izutsu, *Relasi*, 4-5.

⁸³ Abū 'Udah, *al-Taṭawwur*, 24.

⁸⁴ Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2006), 56-71.

ayatnya dalam mushaf, padahal term ini saling berkaitan satu sama lain karena diikat oleh makna dasar yang menyatukan, sehingga penafsiran mereka tentang term *ḥadīth* dalam al-Qur'an tidak komprehensif.

- c. Beberapa penulis kitab tafsir yang menggunakan metode *tafsīr mawḍū'ī* tidak menafsirkan term *ḥadīth* dalam al-Qur'an secara tematik, padahal term *ḥadīth* termasuk term penting dalam al-Qur'an, sehingga penafsiran tentang term *ḥadīth* dalam al-Qur'an masih belum jelas.
- d. Beberapa penulis kitab *al-wujūh wa al-naẓā'ir* telah menyebutkan beragam makna term *ḥadīth* dalam al-Qur'an, tetapi mereka tidak menjelaskan metode dan teknik mereka dalam menentukan maknanya. Selain itu, mereka berbeda-beda dalam penentuan makna dan ayatnya. Padahal perbedaan ini bisa dipahami dengan baik bila disertai dengan penjelasan tentang metode dan tekniknya, sehingga beragam makna term *ḥadīth* masih menyisakan persoalan untuk dideskripsikan secara sempurna.
- e. Keterbatasan literatur *al-wujūh wa al-naẓā'ir* dalam penafsiran tentang term *ḥadīth* dalam al-Qur'an disinyalir dapat diatasi dengan merujuk pada literatur tafsir yang berisi banyak perbedaan pendapat ulama tentang penentuan makna dari kosakata dalam al-Qur'an. Namun kenyataannya, penentuan makna term *ḥadīth* dalam literatur tafsir tersebut dilakukan secara terpisah sesuai urutan ayatnya dalam mushaf, sehingga masih perlu direkonstruksi dalam sebuah penelitian khusus untuk mendeskripsikan term *ḥadīth* secara utuh dalam al-Qur'an.

f. *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī dianggap sebagai kitab tafsir terbaik di kalangan Suni yang mengutip banyak perbedaan pendapat ulama tentang penentuan makna dari kosakata dalam al-Qur'an, sehingga diharapkan bisa digunakan untuk memperjelas dan menyempurnakan penafsiran tentang term *ḥadīth* dalam al-Qur'an, yang sebagian maknanya telah diungkap dalam literatur *al-wujūh wa al-naẓā'ir*. Namun kenyataannya, al-Ṭabarī menafsirkan term *ḥadīth* secara terpisah sesuai urutan ayatnya dalam mushaf, sehingga term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān* tidak akan terungkap secara jelas tanpa mengetahui metode penafsiran al-Ṭabarī dan merekonstruksinya dalam sebuah penelitian khusus tentang term *ḥadīth* dalam kitab tafsir ini.

2. Batasan Masalah

Dari identifikasi masalah tersebut, penelitian ini dibatasi sebagai berikut.

- a. Penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*;
- b. Pendekatan al-Ṭabarī dalam menafsirkan term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*;
- c. Analisis semantik atas penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*.

1. Secara teoretis

- a. Penelitian ini memperkuat kemukjizatan bahasa al-Qur'an di balik ketepatan dan konsistensi diksi al-Qur'an;
- b. Penelitian ini memberikan gambaran komprehensif mengenai penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*;
- c. Penelitian ini memberikan gambaran komprehensif mengenai pendekatan al-Ṭabarī dalam menafsirkan term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*;
- d. Penelitian ini memberikan gambaran komprehensif mengenai analisis semantik atas penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*.

2. Secara praktis

- a. Penelitian ini bermanfaat bagi para peneliti al-Qur'an sebagai pijakan bagi penelitian mereka selanjutnya;
- b. Penelitian ini bermanfaat untuk memperkokoh keimanan umat Islam tentang kemukjizatan bahasa al-Qur'an.

F. Kerangka Teori dan Konsep

1. Teori

Kegiatan penelitian biasanya dilakukan berdasarkan teori⁸⁵ yang dikemukakan oleh para ahli yang sesuai dengan tema penelitian. Penelitian

⁸⁵ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, teori didefinisikan sebagai: (a) pendapat yang didasarkan pada penelitian dan penemuan, didukung oleh data dan argumentasi; (b) penyelidikan eksperimental yang mampu menghasilkan fakta berdasarkan ilmu pasti, logika, metodologi, dan argumentasi; (c) asas dan hukum umum yang menjadi dasar suatu kesenian atau ilmu pengetahuan; dan (d) pendapat, cara, dan aturan untuk melakukan sesuatu. Tim Redaksi Kamus

ini dilakukan berdasarkan teori lingustik dan teori tafsir al-Qur'an, karena penelitian ini terkait dengan pemaknaan atas kosakata dalam al-Qur'an. Beragam teori tersebut disusun dalam kerangka teori sebagai pijakan analisis terhadap masalah yang akan diteliti.⁸⁶ Penelitian ini menggunakan tiga teori, yaitu: (a) teori makna; (b) teori *al-wujūh wa al-naẓā'ir* dalam al-Qur'an; dan (c) teori kesatuan tema (*al-wahdah al-mawḍū'iyah*) dalam al-Qur'an.

a. Teori Makna

Dalam bahasa Indonesia, makna berarti “arti”, “maksud pembicara atau penulis”, dan “pengertian yang diberikan kepada suatu bentuk kebahasaan”.⁸⁷ Dalam bahasa Arab, makna berarti “maksud” dan “keadaan”. Ahmad ibn Yahyā menyamakan makna dengan tafsir dan takwil.⁸⁸ Pengertian “makna” bisa disejajarkan dengan “arti, gagasan, konsep, pernyataan, pesan, informasi, maksud, firasat, isi, dan pikiran”.⁸⁹

Ada tiga teori makna dalam semantik. *Pertama*, teori referensial, yang memandang makna terkait dengan acuannya di dunia luar (referen). *Kedua*, teori ideasional, yang memandang makna terkait dengan dunia ide tanpa harus memiliki referen tetapi disepakati oleh para penuturnya, sehingga mereka sama-sama memahaminya. *Ketiga*, teori behavioral, yang

Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 1444.

⁸⁶ Menurut John W. Creswell, teori berfungsi sebagai perspektif bagi penelitian. John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), xii.

⁸⁷ Tim Redaksi, *Kamus*, 864.

⁸⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. II, 3147.

⁸⁹ Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi tentang Makna* (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2015), 50.

b. Teori *al-Wujūh wa al-Nazā'ir* dalam al-Qur'an

Kata *wujūh* merupakan bentuk kata jamak dari kata *wajh* yang bermakna “wajah”,⁹⁴ sedangkan kata *nazā'ir* merupakan bentuk kata jamak dari kata *nazīrah* yang bermakna “kesamaan dan keserupaan dalam bentuk, akhlak, tindakan, dan perkataan”.⁹⁵ Dua kata ini identik dengan ‘ilm *al-wujūh wa al-nazā'ir* dalam kajian al-Qur'an yang secara khusus mengkaji setiap kata dalam al-Qur'an yang disebutkan dalam ayat berbeda dengan makna berbeda.⁹⁶

Kata *wujūh* digunakan untuk kata ambigu yang mengandung beberapa makna, sedangkan kata *nazā'ir* digunakan untuk beberapa kata yang mirip.⁹⁷ Dengan kata lain, kata *wujūh* digunakan untuk satu kata yang menunjukkan banyak makna, sedangkan kata *nazā'ir* digunakan untuk beberapa kata yang menunjukkan satu makna yang sama. Hal ini karena kosakata dalam al-Qur'an berdasarkan struktur dan konteksnya bisa dibagi menjadi tiga jenis, yaitu: (a) kosakata yang bermakna satu; (b) kosakata yang bermakna dua; dan (c) kosakata yang multimakna.⁹⁸

Generasi awal umat Islam telah menyadari adanya keragaman makna dari kosakata dalam al-Qur'an.⁹⁹ Bahkan sebagian ulama telah

⁹⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. VI, 4775.

⁹⁵ *Ibid.*, 4468.

⁹⁶ al-Qar'āwī, *al-Wujūh*, 10.

⁹⁷ al-Suyūfī, *al-Itqān*, Vol. II, 121.

⁹⁸ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 177.

⁹⁹ al-Qar'āwī, *al-Wujūh*, 20-23; dan al-'Awwā, *al-Wujūh*, 14.

menghimpunnya dalam karya khusus, sehingga Nur Kholis Setiawan menyimpulkan bahwa kesadaran semantis dalam kajian al-Qur'an di dunia Islam sudah dimulai sejak abad II H., yaitu pada masa Muqātil ibn Sulaymān (w. 150 H/767 M.) melalui karyanya *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm* yang kemudian disusul dan disempurnakan oleh ulama lain setelahnya.¹⁰⁰ Ia kemudian menjadi cabang ilmu al-Qur'an tersendiri yang berbeda dengan cabang ilmu al-Qur'an yang lain.¹⁰¹

c. Teori Kesatuan Tema (*al-Wahdah al-Mawḍū'iyah*) dalam al-Qur'an

Kesatuan adalah perihal satu, keesaan, dan sifat tunggal.¹⁰² Tema adalah pokok pikiran.¹⁰³ Dengan demikian, kesatuan tema menunjukkan kesamaan pokok pikiran. Teori kesatuan tema dalam al-Qur'an merupakan fondasi tafsir tematik (*tafsīr mawḍū'ī*). Teori ini berdasarkan dogma "*al-Qur'ān yufassir ba'duh ba'd*" (ayat al-Qur'an menafsirkan ayat yang lain). Teks al-Qur'an dipandang merupakan satu kesatuan yang saling menguatkan dan menafsirkan. Kesatuan tema al-Qur'an ini mencakup kesatuan tema yang dikandung oleh kosakata, surah, dan seluruh ayat al-Qur'an dalam

¹⁰⁰ Setiawan, *Al-Qur'an*, 168-176.

¹⁰¹ Menurut al-Qar'awī, *al-wujūh wa al-nazā'ir* berbeda dengan penafsiran kosakata (*tafsīr al-mufradāt*). Istilah *al-wujūh wa al-nazā'ir* secara khusus berkaitan dengan satu macam kosakata yang mengandung beberapa makna dalam semua ayat berdasarkan strukturnya, baik dengan cara menyebutkan semua ayat maupun sebagiannya. Sedangkan *tafsīr al-mufradāt* mengkaji satu kata dalam al-Qur'an dengan cara menyebutkan satu makna atau beberapa maknanya mengikuti metode penulis kamus berdasarkan bahasa atau penafsiran ulama tafsir tanpa menyebut kata *wujūh*. al-Qar'awī, *al-Wujūh*, 14.

¹⁰² Tim Redaksi, *Kamus*, 1231.

¹⁰³ *Ibid.*, 1429.

berbagai aspek, baik keterpaduan, keserasian, dan kesesuaiannya satu sama lain maupun penguatan dan penafsiran satu sama lain.¹⁰⁴

Pembagian tafsir tematik menjadi tafsir tematik term (*al-tafsīr mawḍū'ī li al-muṣṭalaḥāt al-qur'ānīyah*), tafsir tematik surah (*al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-suwar al-qur'ānīyah*), dan tafsir tematik untuk tema tertentu dalam al-Qur'an (*al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-mawḍū'āt al-qur'ānīyah*) berdasarkan teori ini. Meski tiga macam tafsir tematik ini memiliki teknik analisis berbeda, semuanya bergerak dalam ruang lingkup kesatuan tema al-Qur'an.

2. Konsep

Konsep adalah istilah atau kata yang diberi makna tertentu.¹⁰⁵ Penelitian ini menggunakan beberapa konsep inti yang disusun dalam kerangka konsep. Kerangka konsep disusun sebagai definisi operasional agar tidak terjadi penafsiran ganda atau kesalahpahaman tentang istilah yang digunakan dalam penelitian ini. Konsep-konsep inti dalam penelitian ini mencakup: (a) konsep term; (b) konsep *ḥadīth*; dan (c) konsep tafsir tematik (*tafsīr mawḍū'ī*).

¹⁰⁴ Sāmīr 'Abd al-Raḥmān Shawwāfi, *Manhaj al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Naqḍīyah* (Aleppo: Dār al-Multaqā, 2009), 61.

¹⁰⁵ Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma Profetik, Mungkinkah, Perlukah?", *Makalah Sarasehan Profetik 2011* (Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta tanggal 10 Februari 2011), 14. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, konsep didefinisikan sebagai: (a) rancangan atau buram surat; (b) ide atau pengertian yang diabstrakkan dari peristiwa konkret; dan (c) gambaran mental dari objek, proses, atau apa pun yang ada di luar bahasa, yang digunakan oleh akal budi untuk memahami hal-hal lain. Tim Redaksi, *Kamus*, 725.

a. Konsep Term

Dalam bahasa Arab, ada tujuh konsep yang mirip, tetapi berbeda satu sama lain, yaitu: *ḥarf*, *iṣṭilāḥ*, *lafẓ*, *kalimah*, *kalim*, *kalām*, dan *qawl*. *Ḥarf* adalah huruf yang dikenal dalam aksara Arab. *Ḥarf* adalah alat pengikat yang mengikat kata benda (*ism*) dengan kata benda dan kata kerja (*fi‘l*) dengan kata kerja, seperti *ḥattā*, *hal*, *bal*, dan *la‘alla*. Terkait dengan al-Qur’an, *ḥarf* adalah *qirā’ah*, yaitu setiap *kalimah* al-Qur’an yang dibaca dengan bacaan yang beragam.¹⁰⁶ *Iṣṭilāḥ* adalah kesepakatan komunitas tertentu tentang penggunaan sebuah kata.¹⁰⁷ *Lafẓ* adalah pengucapan sesuatu dari mulut.¹⁰⁸ Menurut orang Hijaz, *kalimah* adalah *lafẓ*. Ia merupakan bentuk tunggal dari bentuk jamak *kalim*. Sedangkan menurut suku Tamim, bentuk jamaknya adalah *kilam*. Al-Farrā’ menyamakan *kalimah*, *kilmah*, dan *kalmah*. Menurut Abū al-Ḥasan, *kalām* terdiri dari susunan beberapa kata. Ibn Sīdah menyamakan antara *kalām* dengan *qawl*, tetapi sebagian orang membedakannya; *kalām* adalah sesuatu yang sudah bisa dipahami secara sempurna dengan sendirinya, sedangkan *qawl* adalah sesuatu yang tidak bisa dipahami secara sempurna dengan sendirinya karena ia merupakan bagian dari *kalām*. Menurut Sībawayh (148-180 H.), bukti terkuat yang

¹⁰⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. II, 837.

¹⁰⁷ Luwīs Ma’lūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-‘Ulūm* (Beirut: Maṭba‘ah Kāthūlīkiyah, 1956), 432.

¹⁰⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. V, 4053.

membedakan antara *kalām* dan *qawl* adalah konsensus umat Islam bahwa al-Qur'an adalah *kalām* Allah bukan *qawl* Allah.¹⁰⁹

Dalam bahasa Indonesia, ada lima konsep yang mirip, tetapi berbeda satu sama lain, yaitu kata, term, istilah, lafal, dan kalimat. Kata dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* didefinisikan sebagai “unsur bahasa yang diucapkan atau dituliskan yang merupakan perwujudan kesatuan perasaan dan pikiran yang dapat digunakan dalam berbahasa”, “ujar atau bicara”, dan “morfem atau kombinasi morfem yang oleh bahasawan dianggap sebagai satuan terkecil yang dapat diujarkan sebagai bentuk yang bebas”.¹¹⁰ Term adalah “istilah”.¹¹¹ Istilah adalah “kata atau gabungan kata yang dengan cermat mengungkapkan makna konsep, proses, keadaan, atau sifat khas dalam bidang tertentu.”¹¹² Lafal adalah “cara seseorang atau sekelompok orang dalam suatu masyarakat bahasa mengucapkan bunyi bahasa”.¹¹³ Kalimat adalah “kesatuan ujar yang mengungkapkan suatu konsep pikiran dan perasaan”, “perkataan”, dan “satuan bahasa yang secara relatif berdiri sendiri, mempunyai pola intonasi final dan secara aktual ataupun potensial terdiri dari klausa”.¹¹⁴ Penelitian ini mengkaji *ḥadīth* sebagai term atau istilah, bukan sebagai kata, lafal, kalimat, *kalām*, dan *qawl*.

¹⁰⁹ Ibid., 3921-3922.

¹¹⁰ Tim Redaksi, *Kamus*, 633.

¹¹¹ Ibid., 1453.

¹¹² Ibid., 552.

¹¹³ Ibid., 770.

¹¹⁴ Ibid., 609.

b. Konsep *Ḥadīth*

Hadis dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* didefinisikan sebagai “sabda, perbuatan, takrir (ketetapan) Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan atau diceritakan oleh sahabat untuk menjelaskan dan menetapkan hukum Islam” dan “sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur’an”.¹¹⁵ Sedangkan dalam *Lisān al-‘Arab* kata *ḥadīth* secara etimologis didefinisikan sebagai “sesuatu yang baru”, “kabar yang sedikit atau banyak”, “sesuatu yang dibicarakan oleh seorang pembicara secara jelas”, dan “sesuatu yang dibicarakan oleh orang tentang sifat tumbuhan dan penyebutannya”. Meski secara terminologis kata *ḥadīth* tidak didefinisikan secara eskplisit, Ibn Manẓūr secara implisit mendefinisikannya dengan dua definisi, yaitu “al-Qur’an” dan “hadis yang dikenal dalam ilmu hadis”.¹¹⁶

Sebenarnya konsep *ḥadīth* berbeda-beda sesuai dengan konteksnya. Term *ḥadīth* bermakna “perkataan” dan “kabar”, yang identik dengan peristiwa besar pada masa Jahiliah.¹¹⁷ Kemudian makna term ini berkembang pada masa pewahyuan al-Qur’an. Al-Qur’an menggunakan term *ḥadīth* dalam makna yang beragam, yaitu “pembicaraan” (*kalām*), “al-Qur’an”, “kabar”, “kitab-kitab mitos”, “pelajaran”, “pembaruan”, “syukur”, “perkataan” (*qawḥ*), dan “kisah”. Kemudian pada masa pasca-pewahyuan al-Qur’an, term *ḥadīth* identik dengan ilmu hadis, yaitu “semua yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw., baik berupa perkataan,

¹¹⁵ Ibid., 472.

¹¹⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. II, 897-898.

¹¹⁷ al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, 4; Ḥasan, *Naqd al-Ḥadīth*, 75.

perbuatan, ketetapan, maupun deskripsi tentang fisik dan sifatnya, serta semua yang dinisbahkan kepada sahabat dan tabiin”.¹¹⁸ Karena konsep *ḥadīth* beragam, penelitian ini hanya menggunakan konsep *ḥadīth* dalam al-Qur’an, sedangkan konsep *ḥadīth* pada masa Jahiliah dan pada masa pasca-pewahyuan al-Qur’an hanya dijadikan sebagai konsep pelengkap.

c. Konsep Tafsir Tematik (*Tafsīr Mawḍū‘ī*)

Tafsir tematik (*tafsīr mawḍū‘ī*) merupakan frasa yang terdiri dari kata “tafsir” (*tafsīr*) dan “tematik” (*mawḍū‘ī*). Kata “tafsir” merupakan sebuah kata serapan dalam bahasa Indonesia yang berasal dari kata *tafsīr* dalam bahasa Arab. Ia berasal dari kata *fāsr* yang bermakna *ibānah* (penjelasan) dan *kashf* (penyingkapan), sehingga tafsir bermakna “penyingkapan kata yang muskil”. Selain kata “tafsir”, kata “takwil” juga sering digunakan dalam penafsiran al-Qur’an. Kata “takwil” juga merupakan kata serapan dalam bahasa Indonesia yang berasal dari kata *ta’wīl* dalam bahasa Arab. Ia berasal dari kata *awl* yang bermakna *rujū‘* (kembali). Menurut ulama salaf, kata “tafsir” dan “takwil” merupakan sinonim, yaitu “penafsiran dan penjelasan tentang pembicaraan, baik sesuai dengan zahirnya maupun tidak”. Sedangkan menurut ulama *muta’akhirīn*¹¹⁹ tafsir lebih umum dari takwil, karena takwil adalah pengalihan kata dari maknanya

¹¹⁸ Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2008), 26-27.

¹¹⁹ Istilah *mutaqaddimīn* dan *muta’akhirīn* masih diperdebatkan oleh ulama. Penjelasan lebih detail tentang dua istilah ini bisa dibaca dalam: Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dhahabī, *Mizān al-‘Iḍāl fi Naqd al-Rijāl*, Vol. I (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.), 4; dan Ḥamzah ‘Abd Allāh al-Malībārī, *al-Muwāzanah bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhirīn fi Taṣḥīḥ al-Aḥādīth wa Ta‘fīlīhā* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001), 18.

mengungkap rahasia, makna, dan petunjuknya. *Kedua*, tafsir tematik surah, yaitu tafsir tematik yang secara khusus mengkaji tentang sebuah surah, menjelaskan kesatuan temanya, memerhatikan tujuan dan maksudnya, memeriksa kandungannya, dan kemudian menganalisisnya secara tematik. *Ketiga*, tafsir tematik untuk tema tertentu dalam al-Qur'an, yaitu tafsir tematik yang secara khusus mengkaji tentang sebuah tema dari pelbagai tema dalam al-Qur'an dengan cara mengumpulkan semua ayat yang berkaitan dengan tema tersebut dengan beragam bentuk dan kosakatanya.¹²⁴ Karena objek penelitian ini adalah term *ḥadīth* dalam al-Qur'an, penelitian ini hanya menggunakan tafsir tematik term.

G. Penelitian Terdahulu

Sebagai tafsir klasik paling otoritatif yang berpengaruh luas, secara kuantitas penelitian tentang *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī banyak dengan aneka ragam pendekatan dan tema. Oleh karena itu, peneliti hanya menyebutkan sebagian penelitian yang terlacak dan paling relevan dengan penelitian ini, yang diurut sesuai dengan kadar relevansinya secara deskriptif-analitis sebagai berikut:

1. Muḥammad al-Mālikī dalam *Dirāsāt al-Ṭabarī li al-Ma'nā min Khilāl Tafsīrih Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*.¹²⁵ Penelitian ini merupakan disertasi yang diajukan oleh al-Mālikī untuk memperoleh gelar doktor dari Université Mohammed V De Rabat di Maroko. Dalam penelitian ini, al-Mālikī meneliti

¹²⁴ Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *al-Tafsīr wa al-Ta'wīl fi al-Qur'ān* (Oman: Dār al-Nafā'is, 1996), 14-16.

¹²⁵ Muḥammad al-Mālikī, *Dirāsāt al-Ṭabarī li al-Ma'nā min Khilāl Tafsīrih Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Kerajaan Saudi Arabia: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1996)

tentang metode al-Ṭabarī dalam pemaknaan kosakata dalam al-Qur'an yang meliputi *naqlīyah*, bahasa, dan usul fikih. Dia menyimpulkan bahwa al-Ṭabarī menganalisis konsep-konsep *naqlīyah*, kebahasaan, *uṣūlīyah*, dan penalaran berdasarkan analisis hubungan objektif-ilmiah antara mufasir, teks, dan pembaca. Analisis hubungan ini menjadikannya mampu dan layak menafsirkan al-Qur'an, sehingga dia berbeda dengan para mufasir lain yang banyak terjebak pada makna dan penafsiran yang tidak sesuai dengan maksud al-Qur'an.

2. Nāyif Sa'īd al-Zahrānī dalam *al-Istidlāl fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Manhaj Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī al-Istidlāl 'alā al-Ma'ānī fī al-Tafsīr*.¹²⁶ Penelitian ini merupakan disertasi yang diajukan oleh al-Zahrānī untuk memperoleh gelar doktor dari Universitas Umm al-Qurā di Saudi Arabia. Dalam penelitian ini, al-Zahrānī meneliti tentang pandangan, usaha, metode, dan pengaruh al-Ṭabarī dalam *al-istidlāl 'alā al-ma'ānī* dalam *Jāmi' al-Bayān*. Dia menyimpulkan bahwa analisis al-Ṭabarī tentang makna kosakata dalam al-Qur'an secara garis besar berdasarkan dua sumber. *Pertama*, sumber *naqlī*, yang mencakup al-Qur'an, *qirā'āt*, sunah, ijmak, pendapat ulama salaf, bahasa Arab, konteks pewahyuan, dan riwayat *isrā'īlīyāt*. *Kedua*, sumber *'aqlī*, yang mencakup sejumlah kata berbeda yang bermakna sama (*naẓā'ir*), konteks, dan penalaran akal. Pendapat ulama salaf merupakan sumber yang paling dominan di antara 11 sumber ini. Al-Ṭabarī menganalisis makna berdasarkan dua sumber ini dalam 11337 tempat, yaitu dalam 9295 tempat atau 82% di

¹²⁶ Nāyif Sa'īd al-Zahrānī, *al-Istidlāl fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Manhaj Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī al-Istidlāl 'alā al-Ma'ānī fī al-Tafsīr* (Riyad: Markaz Tafsīr li al-Dirāsāt al-Qur'ānīyah, 2015)

antaranya berdasarkan sumber *naqlī* dan dalam 2042 tempat atau 18% di antaranya berdasarkan sumber *‘aqlī*.

3. Ḥusām ibn Ḥasan Ṣarṣūr dalam *Āyāt al-Ṣifāt wa Manhaj Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī Tafsīr Ma‘ānīhā Muqāranan bi Ārā’ Ghayrih min al-‘Ulamā’*.¹²⁷ Penelitian ini merupakan disertasi yang diajukan oleh Ṣarṣūr untuk memperoleh gelar doktor dari Universitas Nidhamiyah di India pada tahun 2001. Dalam penelitian ini, Ṣarṣūr meneliti tentang metode penafsiran atau pemaknaan al-Ṭabarī tentang ayat-ayat *mutashābihāt* mengenai sifat Allah dalam pelbagai karyanya, terutama *Jāmi‘ al-Bayān* dan *Ṣarīḥ al-Sunnah*. Dia menyimpulkan bahwa al-Ṭabarī menakwilkan mayoritas ayat *mutashābihāt* tentang sifat Allah dan tidak menakwilkan sebagian ayat *mutashābihāt* lainnya. Mayoritas pendapat ulama abad I, II, dan III H yang disebutkan oleh al-Ṭabarī termasuk dalam kategori takwil terminologis.
4. Sarḥān Jawhar Sarḥān dalam *Taḥqīq Jānib Mushkilah al-Rabṭ bayn al-Āyāt wa al-Suwar fī Tafsīr al-Ṭabarī*.¹²⁸ Penelitian ini merupakan disertasi yang diajukan oleh Sarḥān untuk memperoleh gelar doktor dari Universitas Punjab di Lahore Pakistan pada tahun 1996. Dalam penelitian ini, Sarḥān meneliti tentang metode al-Ṭabarī dalam mengaitkan (*rabṭ*) beragam ayat dan surah al-Qur’an, definisi dan faedah *munāsabah*, pendapat ulama tentang keterkaitan (*irtibāt*) tersebut dan macam-macamnya, serta keterpengaruhan dan pengaruh *Jāmi‘ al-Bayān*. Dia menyimpulkan bahwa al-Ṭabarī menganalisis ungkapan-

¹²⁷ Ḥusām ibn Ḥasan Ṣarṣūr, *Āyāt al-Ṣifāt wa Manhaj Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī Tafsīr Ma‘ānīhā Muqāranan bi Ārā’ Ghayrih min al-‘Ulamā’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004)

¹²⁸ Sarḥān Jawhar Sarḥān, “Taḥqīq Jānib Mushkilah al-Rabṭ bayn al-Āyāt wa al-Suwar fī Tafsīr al-Ṭabarī” (Disertasi – Universitas Punjab, Lahore, Pakistan, 1996)

ungkapan yang samar berdasarkan bahasa Arab dan sumber-sumber *naqlī*. Selain itu, dia memilih pendapat yang paling benar dan melakukan *istinbāṭ* (penggalian hukum), sehingga penafsirannya mengungguli penafsiran ulama terdahulu.

5. ‘Abd al-Muḥsin Aḥmad al-Ṭabṭabā’ī dalam *Ta‘addud al-Tawjīh al-Naḥwī ‘inda al-Ṭabarī fi Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*.¹²⁹ Penelitian ini merupakan tesis yang diajukan oleh al-Ṭabṭabā’ī untuk memperoleh gelar magister dari Universitas Kairo di Mesir pada tahun 2001. Dalam penelitian ini, al-Ṭabṭabā’ī meneliti tentang fenomena, faktor penyebab, dan implikasi varian tata bahasa (*tawjīh naḥwī*) dalam perspektif al-Ṭabarī yang meliputi persoalan fikih, bahasa, dan akidah. Dia menyimpulkan bahwa intonasi (*taghnīm*) merupakan sebab terpenting dan pokok dalam varian penentuan *tawjīh naḥwī*. Seluruh implikasi teoretik dari varian *tawjīh naḥwī* mengacu pada unsur-unsur semantis. Oleh karena itu, tidak unsur yang bisa dijadikan patokan untuk mengubah hukum fikih dalam ayat, meragukan akidah, dan memengaruhi kefasihan al-Qur’an kecuali jika unsur tersebut merupakan unsur murni semantik.
6. Ra‘d Māmūk Ḥusayn ‘Abd dalam *Shawāhid al-Shi‘r al-Jāhili fi Tafsīr al-Ṭabarī (w. 310 H): Dirāsah fi al-Qiyam al-Fannīyah wa al-Tawzīf al-Tafsīrī*.¹³⁰ Penelitian ini merupakan tesis yang diajukan oleh Ḥusayn ‘Abd untuk

¹²⁹ ‘Abd al-Muḥsin Aḥmad al-Ṭabṭabā’ī, “*Ta‘addud al-Tawjīh al-Naḥwī ‘inda al-Ṭabarī fi Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*” (Tesis – Universitas Kairo, Mesir, 2001)

¹³⁰ Ra‘d Māmūk Ḥusayn ‘Abd, “*Shawāhid al-Shi‘r al-Jāhili fi Tafsīr al-Ṭabarī (w. 310 H): Dirāsah fi al-Qiyam al-Fannīyah wa al-Tawzīf al-Tafsīrī*” (Tesis – Universitas Diyala Ba‘qubah Irak, 2013)

memperoleh gelar magister dari Universitas Diyala di Irak pada tahun 2013. Dalam penelitian ini, Ḥusayn ‘Abd meneliti tentang karakteristik syair Arab Jahiliyah, faktor penyebab dan metode al-Ṭabarī dalam menganalisis makna kosakata dalam al-Qur’an dengan syair Arab Jahiliyah, keterkaitan al-Qur’an dengan syair Arab Jahiliyah, dan nilai sastra syair Arab Jahiliyah dalam kitab tafsir al-Ṭabarī. Dia menyimpulkan bahwa tema syair Arab Jahiliyah bermacam-macam, yaitu *waṣf* (keistimewaan), *maḍīh* (pujian), *ghazal* (cinta), *fakhr* (kebanggaan), *hijā’* (celaan), dan *rathā’* (ratapan). Dalam menafsirkan al-Qur’an, al-Ṭabarī lebih sering merujuk pada syair Arab Jahiliyah yang berpola panjang (*baḥr ṭawīl*) dibanding *baḥr* lain. Dia lebih sering merujuk pada syair yang berirama (*qāfiyah*) *rā’* dibanding irama lain dan tidak merujuk pada syair yang berirama *thā’*, *shīn*, *zā’*, dan *ghayn*.

Semua peneliti di atas tidak meneliti term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* secara komprehensif, sehingga masih menyisakan ruang bagi peneliti untuk meneliti term *ḥadīth dalam Jāmi‘ al-Bayān*. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian di atas bisa digambarkan secara lebih jelas melalui tabel berikut.

Tabel 1.1

Perbedaan Penelitian

No	Tahun	Peneliti	Judul Penelitian	Isi Penelitian	Perbedaan Penelitian Terdahulu dengan Penelitian Ini
1	1996	Muḥamad al-Mālikī	<i>Dirāsah al-Ṭabarī</i>	1. Kriteria pemahaman teks	Penelitian al-Mālikī tidak

		Ṭabṭabā'ī	<i>'inda al-Ṭabarī fi Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān</i>	<p><i>tawjīh naḥwī</i> dalam perspektif al-Ṭabarī;</p> <p>2. Fenomena beragamnya <i>tawjīh naḥwī</i> dalam perspektif al-Ṭabarī;</p> <p>3. Pengaruh beragamnya <i>tawjīh naḥwī</i> dalam perspektif al-Ṭabarī tentang persoalan fikih, bahasa, dan akidah.</p>	secara spesifik-holistik tentang perbedaan makna term <i>ḥadīth</i> yang disebutkan berkali-kali dalam al-Qur'an berdasarkan perbedaan <i>i'rāb</i> -nya.
6	2013	Ra'd Māmūk Ḥusayn 'Abd	<i>Shawāhid al-Shi'r al-Jāhili fi Tafsīr al-Ṭabarī (w. 310 H): Dirāsah fi al-Qiyam al-Fanniyah wa al-Tawzīf al-Tafsīrī</i>	<p>1. Biografi al-Ṭabarī;</p> <p>2. Keutamaan kitab tafsir al-Ṭabarī dibanding kitab tafsir lainnya;</p> <p>3. Sumber penafsiran al-Ṭabarī</p> <p>4. Faktor penyebab al-Ṭabarī menggunakan syair dalam penafsirannya;</p> <p>5. Keterkaitan al-Qur'an dengan syair Arab Jahiliyah;</p> <p>6. Nilai-nilai sastra syair Arab Jahiliyah dalam kitab tafsir al-Ṭabarī.</p>	Penelitian Ḥusayn 'Abd tidak mengkaji secara komprehensif pemaknaan term <i>ḥadīth</i> dalam al-Qur'an dengan syair Arab Jahiliyah dalam kitab tafsirnya.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini berusaha meneliti term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* karya al-Ṭabarī dengan memanfaatkan dan mengembangkan hasil penelitian sebelumnya, sehingga penelitian ini dapat melengkapi celah dan kekurangan penelitian sebelumnya dengan temuan baru.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif, karena datanya berupa data verbal seperti buku, disertasi, tesis, dan artikel jurnal ilmiah yang berkaitan dengan tema penelitian. Penelitian ini bersifat deskriptif, karena berusaha mendeskripsikan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* karya al-Ṭabarī.

2. Data Penelitian

Penelitian ini berusaha menganalisis secara mendalam term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* karya al-Ṭabarī. Oleh karena itu, data penelitian ini terdiri dari dua jenis data. *Pertama*, data primer, berupa kitab tafsir *Jāmi‘ al-Bayān* karya al-Ṭabarī. *Kedua*, data sekunder, berupa literatur *al-wujūh wa al-naẓā’ir*, literatur ilmu al-Qur’an dan tafsir, literatur hadis, dan literatur lain yang berkaitan dengan tema penelitian sebagai penyempurna penelitian ini.

4. Prosedur Penelitian

Prosedur penelitian ini diupayakan sesuai dengan metode yang digunakan, yaitu metode semantik Toshihiko Izutsu dan metode tafsir tematik term, yaitu sebagai berikut.

- a. Menetapkan permasalahan, yaitu term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī yang akan diteliti secara tematis dan semantis;
- b. Melacak dan menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang mengandung term *ḥadīth* serta term lain yang relevan dengan tema penelitian;
- c. Menyusun semua ayat tersebut secara kronologis dengan memerhatikan sebab-sebab turunnya (*asbāb al-nuzūl*) dan korelasi (*munāsabah*) antarayat dan antarsurah dalam al-Qur'an;
- d. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (*outline*);
- e. Menganalisis term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī secara sinkronis, diakronis, sintagmatis, dan paradigmatis dengan memerhatikan:
 - (i) konteks penggunaan term *ḥadīth* pada masa Jahiliah, pada masa pewahyuan al-Qur'an, dan pada masa pasca-pewahyuan al-Qur'an; dan
 - (ii) kaidah bahasa Arab. Selain itu, analisis dilakukan dengan cara mengumpulkan hadis dan pendapat ulama yang relevan;
- f. Menyusun dan merumuskan term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī secara utuh berdasarkan penelitian yang telah dilakukan;

Muhammad ‘Azzah Darwazah,¹³⁶ serta memerhatikan *munāsabah* antarayat dan antarsurah dalam al-Qur’an. *Keempat*, menganalisis semua term dalam semua ayat tersebut dengan cara: (1) mengembalikan ke bentuk dasarnya dalam *binā’ thulāthī*-nya, yaitu *ḥadatha*; (2) mencari makna derivatif dari term *ḥadīth* dalam kamus bahasa Arab dan literatur *al-wujūh wa al-naẓā’ir*; (3) melihat asal-usul (*ishtiqaq*) dan perubahan (*taṣīf*) term *ḥadīth* dalam al-Qur’an, menelusuri, mencatat, menyusun, serta memerhatikan petunjuknya; (4) menghubungkan maknanya yang didapat dalam kamus-kamus bahasa Arab dan literatur *al-wujūh wa al-naẓā’ir* dengan maknanya berdasarkan strukturnya dalam al-Qur’an; (5) melihat penafsiran al-Ṭabarī dan metodenya dalam *Jāmi‘ al-Bayān*; dan (6) memerhatikan hadis serta pendapat sahabat, tabiin, dan ulama yang terkait dengan term *ḥadīth*. *Kelima*, menyimpulkan hasil analisis.¹³⁷

Metode semantik Toshihiko Izutsu digunakan untuk memahami term *ḥadīth* dalam al-Qur’an secara sinkronis, diakronis, sintagmatis, dan paradigmatis, sehingga perbedaan antara term *ḥadīth* pada masa sebelum pewahyuan al-Qur’an, pada masa pewahyuan al-Qur’an, dan pada masa pasca-pewahyuan al-Qur’an bisa diungkap. Kerangka kerja metode ini adalah sebagai berikut: *pertama*, menentukan term *ḥadīth* sebagai term yang maknanya akan diteliti. Kemudian term tersebut dijadikan sebagai kata fokus yang dikelilingi oleh kata-kata kunci, sehingga membentuk medan

¹³⁶ Muhammad ‘Azzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. I (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000), 14-16.

¹³⁷ al-Khālīdī, *al-Tafsīr*, 17-18.

semantik.¹³⁸ *Kedua*, mengungkapkan makna dasar dan makna relasional dari term *ḥadīth* sebagai kata fokus dengan merujuk pada syair Arab Jahiliah, kamus-kamus bahasa Arab dan literatur *al-wujūh wa al-naẓā'ir*. *Ketiga*, menganalisis penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*.¹³⁹

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari lima bab dengan sistematika sebagai berikut. Bab pertama adalah Pendahuluan. Dalam bab ini dipaparkan tentang: (a) latar belakang masalah; (b) identifikasi dan batasan masalah; (c) rumusan masalah; (d) tujuan penelitian; (e) kegunaan penelitian; (f) kerangka teori dan konsep; (g) penelitian terdahulu; (h) metode penelitian; dan (i) sistematika pembahasan.

Bab kedua adalah Al-Ṭabarī dan Kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Dalam bab ini dipaparkan tentang: (a) al-Ṭabarī, yang meliputi biografi al-Ṭabarī, latar sosio-kultural penafsiran al-Ṭabarī, serta pemikiran dan karya al-Ṭabarī; dan (b) *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, yang meliputi sistematika penulisan *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, karakteristik *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, dan pengaruh *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*.

¹³⁸ Kata kunci adalah kata-kata yang berperan dalam menentukan penyusunan struktur konseptual dasar pandangan dunia al-Qur'an. Kata fokus adalah kata kunci yang secara khusus menunjukkan dan membatasi suatu bidang konseptual yang relatif independen dan berbeda dengan sejumlah kata kunci yang mengitarinya, karena ia merupakan pusat konseptual dari sejumlah kata kunci tersebut. Medan semantik adalah wilayah yang dibentuk oleh bermacam relasi antarkata dalam sebuah bahasa. Ismatillah, "Makna Wali", 43-44.

¹³⁹ Muhammad Muhsinin, "Kajian Non-Muslim terhadap Islam: Kajian Semantik Toshihiko Izutsu terhadap al-Qur'an", *Islam Kontemporer: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 1 (tanpa bulan, 2016), tanpa halaman.

Bab ketiga adalah Term *Ḥadīth* dalam al-Qur'an. Dalam bab ini dipaparkan tentang: (a) macam-macam pengungkapan *ḥadīth*, yang meliputi *ḥadīth* berdasarkan jenis kata dan *ḥadīth* berdasarkan masa turun ayat; (b) makna *ḥadīth*, yang meliputi makna dasar *ḥadīth* dan makna relasional *ḥadīth*; (c) term yang identik dengan *ḥadīth*, dan (d) term yang berlawanan dengan *ḥadīth*.

Bab keempat adalah Penafsiran al-Ṭabarī tentang Term *Ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Dalam bab ini dipaparkan tentang: (a) penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*; (b) pendekatan penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*; dan (c) analisis semantik atas penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*.

Bab kelima adalah Penutup. Dalam bab ini dipaparkan tentang: (a) kesimpulan; (b) implikasi teoretik; (c) keterbatasan studi; dan diakhiri dengan rekomendasi dari penelitian ini.

BAB II

AL-ṬABARĪ DAN *JĀMI‘ AL-BAYĀN ‘AN TA’WĪL ĀY AL-QUR’ĀN*

A. Al-Ṭabarī

1. Biografi al-Ṭabarī

Berdasarkan penelusuran literatur sejarah, terdapat dua silsilah nasab al-Ṭabarī yang berbeda, yaitu: (a) Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Khālīd al-Ṭabarī; dan (b) Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālīb. Perbedaan dua jalur nasab ini terletak pada sosok Yazīd; Yazīd adalah putra Khālīd atau Yazīd adalah putra Kathīr. Al-Warrāq (w. 385 H./995 M.) menyebut jalur nasab pertama,¹ Ibn Khallikān (608-681 H.) menyebut jalur nasab pertama tetapi juga menyertakan jalur nasab kedua,² sedangkan al-Baghdādī (392-463 H.),³ al-Rūmī (574-626 H./1179-1229 M.),⁴ al-Dhahabī (w. 748 H./1374 M.),⁵ al-Suyūṭī (849-911 H.),⁶ dan al-Dāwūdī (w. 945 H.)⁷ menyebut jalur nasab kedua. Penyebab perbedaan ini disinyalir karena al-Ṭabarī kurang memerhatikan nasabnya.⁸

¹ Abū al-Faraj Muḥammad ibn Abū Ya‘qūb Ishāq al-Warrāq, *al-Fihrist* (t.t.: t.p., t.th.), 291.

² Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abū Bakr ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā‘ Abnā‘ al-Zamān*, Vol. IV (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1978), 191.

³ Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Akhbār Muḥaddithihā wa Dhikr Quṭṭānihā al-‘Ulamā‘ min ḡhayr Ahlihā wa Wāridihā*, Vol. II (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001), 548.

⁴ Yāqūt al-Ḥamawī al-Rūmī, *Mu‘jam al-Udabā‘: Irshād al-Arīb ilā Ma‘rifah al-Adīb*, Vol. V (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 2441.

⁵ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 267; dan Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt Mashāhīr wa al-A‘lām*, Vol. VII (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), 160.

⁶ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), 95.

⁷ Shams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Aḥmad al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), 110.

⁸ Ṣarṣūr, *Āyāt al-Ṣifāt*, 14.

Selain tidak memastikan nasabnya, al-Ṭabarī juga tidak memastikan tanggal kelahirannya, karena masyarakat di sekitarnya biasa mencatat sejarah berdasarkan terjadinya peristiwa, bukan berdasarkan tahun. Meski demikian, Ibn Kāmil (w. 350 H.), muridnya, dan sejarawan lain seperti al-Warrāq,⁹ Ibn Khallikān,¹⁰ dan al-Dhahabī¹¹ mencatat al-Ṭabarī dilahirkan pada tahun 224 H. di Amul, Tabaristan, yang bertepatan dengan tahun 839 M.¹² Kota Amul merupakan kota terbesar di Tabaristan, yang saat ini secara administratif terletak di Iran bagian utara. Banyak ulama berasal dari Tabaristan dan menggunakan “al-Ṭabarī” sebagai nama nisbah mereka, termasuk Muḥammad ibn Jarīr.¹³

Dia berasal dari keluarga berdarah asli Persia¹⁴ yang religius dan cinta ilmu pengetahuan. Bapakny pernah bermimpi berada di hadapan Rasulullah saw. sambil membawa kantong penuh dengan kerikil. Dia melemparkan

⁹ al-Warrāq, *al-Fihrist*, 291.

¹⁰ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2445; dan Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Vol. IV, 192.

¹¹ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Siyar A'lam al-Nubalā'*, Vol. XIV (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996), 267; dan al-Dhahabī, *Tārīkh*, Vol. VII, 161.

¹² Fuat Sezgin, *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*, Vol. I (Kerajaan Arab Saudi: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Su'ūd al-Islāmīyah, 1991), 159. Dalam tradisi intelektual Islam, ada dua nama nisbah yang mirip, yaitu al-Ṭabarī dan al-Ṭabrānī yang menempel pada nama sejumlah ulama besar. Nama al-Ṭabarī merupakan nama yang dinisbahkan pada kota Tabaristan, sedangkan nama al-Ṭabrānī merupakan nama yang dinisbahkan pada kota Tabariah. Lihat catatan kaki dalam Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Vol. IV, 192. Secara administratif, Tabaristan saat ini berada di Iran, sedangkan Tabariah saat ini berada di Palestina yang sedang dijajah Israel dan dikenal dengan Tiberias.

¹³ Lihat catatan kaki dalam al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 267. Di antara mereka adalah Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Shaybānī al-Ṭabarī (492-533 H.), Abū Ḥāmid Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Marwazī yang dikenal dengan Ibn al-Ṭabarī (w. 377 H.), dan Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad ibn Yazdād ibn Rustum al-Ṭabarī. 'Adil Nuwayhid, *Mu'jam al-Mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām hattā al-'Aṣr al-Ḥādir*, Vol. I (t.t.: Mu'assasah Nuwayhid al-Thaqāfiyah, 1988), 16, 34, 58, 293, dan 374.

¹⁴ Carl Brockelman, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī*, Vol. III (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1991), 45; dan Muḥammad al-Zuhaylī, *al-Imām al-Ṭabarī: Shaykh al-Mufasssīrīn, 'Umdah al-Mu'arrikhīn wa Muqaddam al-Fuqahā' al-Muḥaddithīn Ṣāhib al-Madhhab al-Jarīrī (224 H-310 H.)* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1999), 116.

kerikil itu di hadapan beliau. Takwil mimpinya yaitu al-Ṭabarī kelak akan mencintai dan memegang teguh syariat Rasulullah saw. Setelah bermimpi, bapaknya giat membantunya menuntut ilmu sejak dia kecil. Dia hafal al-Qur'an sejak berumur tujuh tahun, mengimami salat sejak berumur delapan tahun, dan menulis hadis sejak berumur sembilan tahun.¹⁵

Sejak kecil hingga wafatnya, al-Ṭabarī tidak hanya menekuni tafsir, hadis, fikih, dan sejarah yang menjadikannya lebih dikenal sebagai ahli tafsir, ahli hadis, dan sejarawan karena beragam karya masyhurnya terkait dengan bidang tersebut, tetapi dia juga menekuni nahu, akhlak, matematika, dan kedokteran.¹⁶ Dia mulai menuntut ilmu sejak berumur 12 tahun, yaitu pada tahun 236 H. saat ayahnya membolehkannya pergi menuntut ilmu. Dia berkelana ke berbagai daerah Islam untuk belajar dan bertemu dengan ulama.¹⁷ Dia pertama kali pergi ke Ray, kemudian pindah ke Baghdad, Basrah, Kufah, Syam, dan Mesir.¹⁸

Pada awalnya, dia menekuni hadis di kampung halamannya. Setelah itu, dia belajar tafsir, hadis, dan sejarah kepada banyak ulama di Ray dan daerah lain di sekitarnya, terutama kepada Muḥammad ibn Ḥumayd al-Rāzī (w. 248 H.), al-Muthannā ibn Ibrāhīm al-Ubālī, dan Aḥmad ibn Ḥammād al-Dūlābī. Dia mencatat lebih dari 100.000 hadis dari Ibn Ḥamīd al-Rāzī. Kemudian dia pindah ke Baghdad untuk belajar kepada Aḥmad ibn Ḥanbal

¹⁵ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2446

¹⁶ Sezgin, *Tārīkh*, Vol. I, 159.

¹⁷ 'Abd al-Fattāh Abū Ghuddah, *al-'Ulamā' al-'Uzzāb alladhīna Ātharū al-'Ilm 'alā al-Zawāj* (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmīyah, 1982), 37. Akram ibn Muḥammad Ziyādah al-Fālūjī al-Atharī menulis semua guru al-Ṭabarī secara khusus dalam karyanya. Akram ibn Muḥammad Ziyādah al-Fālūjī al-Atharī, *Mu'jam Shuyūkh al-Ṭabarī* (Oman: al-Dār al-Atharīyah, 2005)

¹⁸ Sezgin, *Tārīkh*, Vol. I, 159.

(w. 241 H.), tetapi sang imam wafat sebelum dia sampai ke kota ini. Meski demikian, dia tetap belajar kepada banyak ulama di sana.¹⁹

Setelah itu, dia belajar kepada Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥarashī (w. 248 H.), ‘Imrān ibn Mūsā al-Qazzāz (w. 240 H.), dan lainnya di Basrah. Kemudian dia pergi ke Kufah untuk belajar kepada Muḥammad ibn al-‘Alā’ al-Hamdānī (w. 247 H.), Hannād ibn al-Surrī (w. 243 H.), dan lainnya. Dia mendengar lebih dari 100.000 hadis dari al-Hamdānī. Kemudian dia kembali ke Baghdad untuk mendalami fikih dan ilmu al-Qur’an. Setelah itu, dia pergi ke Mesir untuk mendalami ilmu Mālik, al-Shāfi‘ī, Ibn Wahb, dan lainnya. Kemudian dia kembali ke Syam dan kembali lagi ke Mesir.²⁰

Pada saat ke Mesir, dia pergi bersama Muḥammad ibn Ishāq ibn Khuzaymah (w. 311 H.), Muḥammad ibn Naṣr al-Marwazī (w. 294 H.), dan Muḥammad ibn Hārūn al-Rūyānī (w. 307 H.).²¹ Dia mendapatkan *al-asānīd al-‘āliyah*²² di berbagai daerah tersebut.²³ Dia meriwayatkan dari 474 guru. Guru utamanya adalah Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī.²⁴ Keahliannya di bidang al-Qur’an, fikih, hadis, bahasa, nahu, dan syair mulai tampak setelah dia kembali ke Mesir kedua kalinya. Kemudian dia semakin terkenal sejak menetap di Baghdad hingga wafatnya.²⁵ Dia tidak pernah menuntut ilmu di

¹⁹ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2446-2447; dan Abū Ghuddah, *al-Ulamā’*, 39-40.

²⁰ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2447-2448; dan Abū Ghuddah, *al-Ulamā’*, 39-40.

²¹ al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 111.

²² Istilah *al-asānīd al-‘āliyah* merupakan jamak dari *al-isnād al-‘ālī*. Istilah ini merupakan istilah dalam ilmu hadis yang menunjukkan sedikitnya periwayat hadis dalam sanad suatu hadis. ‘Abd al-Raḥmān ibn Ibrāhīm al-Khumaysī, *Mu‘jam ‘Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī* (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā’, t.th.), 21.

²³ al-Warrāq, *al-Fihrist*, 291.

²⁴ al-Atharī, *Mu‘jam*, 47.

²⁵ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2448-2450.

Mekah dan Madinah.²⁶ Selain belajar kepada sejumlah ulama besar, al-Ṭabarī juga memiliki banyak murid, seperti Aḥmad ibn Kāmil (w. 350 H.), Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabrānī (260-360 H.), ‘Abd Allāh ibn ‘Adī al-Jurjānī (277-365 H.),²⁷ dan al-Mu‘āfi ibn Zakariyyā al-Nahrawānī (w. 390 H.).²⁸

Keluasan ilmu al-Ṭabarī mengantarkannya mencapai gelar imam mujtahid, sebuah gelar yang hanya dimiliki oleh segelintir umat Islam, yang diakui oleh banyak orang. Al-Baghdādī menyebutnya sebagai seorang imam yang pendapatnya dijadikan sebagai rujukan hukum.²⁹ Al-Warrāq menyebutnya sebagai seorang ilmuwan besar, imam, dan ahli fikih.³⁰ Ibn Khallikān mengategorikannya sebagai seorang imam mujtahid yang tidak taklid pada siapa pun. Statusnya sebagai imam meliputi banyak bidang ilmu, seperti tafsir, hadis, fikih, dan sejarah.³¹ Al-Rūmī menyebutnya sebagai ahli hadis, ahli fikih, ahli bacaan al-Qur’an (*qirā’āt*), dan sejarawan.³² Al-Dhahabī menyebutnya sebagai seorang mujtahid, *ḥāfiẓ*, imam ahli tafsir, imam dalam bidang fikih, ijmak, dan perbedaan pendapat dalam fikih, sejarawan, ahli *qirā’āt*, dan ahli bahasa.³³ Al-Suyūṭī menyebutnya sebagai ahli tafsir paling

²⁶ ‘Afi ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Afi al-Shibl, “Al-Dirāsah”, dalam Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabarī, *Kitāb fih Tabsīr Ūlī al-Nuhā wa Ma‘ālim al-Hudā* (Riyad: Dār al-‘Aṣimah, 1996), 14.

²⁷ ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, “Muqaddimah al-Taḥqīq”, dalam al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, Vol. I, 36-38.

²⁸ ‘Afi ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Afi al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn wa al-Muḥaddithīn wa al-Mu‘arrikhīn Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī: Sīratuh, ‘Aqīdatuh, wa Mu‘allafātuh* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2004), 33.

²⁹ al-Baghdādī, *Tārīkh*, Vol. II, 549.

³⁰ al-Warrāq, *al-Fihrist*, 291.

³¹ Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Vol. IV, 191.

³² al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2441.

³³ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 267-270.

agung secara mutlak, ahli hadis, dan sejarawan.³⁴ Al-Dāwūdī (w. 945 H.) menyebutnya sebagai seorang imam dan penulis banyak kitab terkenal.³⁵

Al-Ṭabarī wafat pada bulan Syawal 310 H. di Baghdad,³⁶ yang bertepatan dengan tahun 923 M.³⁷ pada masa kekhalifahan al-Muqtadir bi Allāh.³⁸ Dia dikuburkan di Baghdad.³⁹ Banyak orang menghadiri pemakaman jenazahnya. Kuburannya disalati pada siang dan malam selama berbulan-bulan. Ulama berambut dan berjenggot yang didominasi oleh warna hitam, berkulit sawo matang, berperawakan tinggi langsing, dan berlisian fasih ini⁴⁰ wafat pada usia 86 tahun dalam keadaan bujang, tidak punya istri dan anak. Meski demikian, dia meninggalkan banyak karya⁴¹ dalam beragam disiplin ilmu. Sesaat sebelum rohnya berpisah dari jasadnya, dia sempat berwasiat agar isi semua karyanya diamalkan.⁴²

2. Latar Sosio-Kultural Penafsiran al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī hidup selama 86 tahun, yaitu sejak tahun 224 H. atau 839 M. hingga 310 H. atau 923 M. Dia hidup pada dua babakan masa Dinasti Abbasiyah,⁴³ karena dia dilahirkan pada masa kekhalifahan al-Mu‘taṣim

³⁴ al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt*, 95.

³⁵ al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 110.

³⁶ Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Vol. IV, 192.

³⁷ Sezgin, *Tārīkh*, Vol. I, 159.

³⁸ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2469.

³⁹ Ibn Khallikān pernah melihat sebuah kuburan yang di atas batu nisannya tertulis “*hadhā qabr Ibn Jarīr al-Ṭabarī*” (ini adalah kuburan Ibn Jarīr al-Ṭabarī)” di Muqāṭṭam, Mesir, tetapi kuburan itu salah, karena sebenarnya kuburan al-Ṭabarī berada di Baghdad. Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Vol. IV, 192.

⁴⁰ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 282; dan al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 117.

⁴¹ Abū Ghuddah, *al-‘Ulamā’*, 47.

⁴² al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 276.

⁴³ Periodisasi sejarah Dinasti Abbasiyah dibagi menjadi dua. *Pertama*, periode pertama Dinasti Abassiah, yang disebut sebagai masa keemasan Dinasti Abbasiyah. Periode ini dimulai sejak masa

sebagai khalifah ke-8 yang memerintah sejak tahun 218 H. hingga 226 H., dan wafat pada masa kekhilafahan al-Muqtadir bi Allāh sebagai khalifah ke-18 yang memerintah sejak tahun 295 H. hingga 320 H. Dengan demikian, dia hidup pada masa keemasan dan kemunduran Dinasti Abbasiyah sepanjang kekuasaan 11 khalifah berbeda, yaitu al-Mu'tasim (179-227 H.), al-Wāthiq (190-232 H.), al-Mutawakkil (205-247 H.), al-Muntaṣir (222-248 H.), al-Musta'in (220-252 H.), al-Mu'taz (231-255 H.), al-Muhtadī (219-256 H.), al-Mu'tamid (229-279 H.), al-Mu'tadid (242-289 H.), al-Muktafi (264-295 H.), dan terakhir al-Muqtadir (282-320 H.).

Sebelum al-Ṭabarī dilahirkan, dunia Islam telah berkembang pesat dalam aspek keilmuan dan wilayah kekuasaan. Pada saat itu, proses kodifikasi ilmu pengetahuan di dunia Islam sedang berkembang pesat, baik dalam kajian al-Qur'an, hadis, fikih, kalam, maupun filsafat. Pada satu sisi, pesatnya perkembangan tradisi keilmuan ini berdampak positif terhadap kejayaan peradaban Arab-Islam, tetapi pada sisi lain ia justru memecah umat Islam dalam berbagai mazhab fikih dan kalam, seperti mazhab Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Ḥanbalī dalam fikih serta Jabariyah, Qadariyah, Jahmiyah, Murji'ah, Shī'ah, Khawārij, Mu'tazilah, Ash'ariyah, dan

Abū al-'Abbās al-Saffāh tahun 132 H. hingga wafatnya al-Wāthiq bi Allāh pada tahun 232 H. *Kedua*, periode kedua Dinasti Abbasiyah, yang disebut sebagai masa kemunduran Dinasti Abbasiyah. Periode ini dimulai sejak al-Wāthiq wafat hingga runtuhnya Dinasti Abbasiyah di tangan Mongol pada tahun 656 H. Masa kewafatan al-Wāthiq merupakan garis pemisah antara dua periode ini dalam aspek politik, sosial, ekonomi, dan peradaban. Samī ibn 'Abd Allāh ibn Aḥmad al-Maghlūth, *Atlas Tārīkh al-Dawlah al-'Abbāsīyah* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 2012), 34.

Māturīdīyah dalam kalam. Keadaan ini memengaruhi situasi politik di kalangan mereka.

Salah satu wujud konkret dari pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan pada waktu itu adalah Bayt al-Ḥikmah yang didirikan oleh Hārūn al-Rashīd (w. 193 H.), khalifah ke-6 Dinasti Abbasiyah. Kemudian al-Ma'mūn (w. 218 H./833 M.), putra al-Rashīd dan khalifah ke-7 Dinasti Abbasiyah, mengembangkan Bayt al-Ḥikmah dengan menambah koleksi berbagai buku ilmu pengetahuan yang didatangkan dari India, Romawi, Persia, dan daerah lain. Di sana, ulama berkumpul untuk menerjemahkan, mengarang, dan mengajar, sehingga masa al-Ma'mūn dianggap sebagai masa terbaik sepanjang sejarah Dinasti Abbasiyah dalam pengembangan ilmu pengetahuan.⁴⁴

Di balik prestasi gemilang tersebut, masa al-Ma'mūn meninggalkan catatan hitam berupa malapetaka (*miḥnah*) yang menelan korban sejumlah ulama, terutama Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H./855 M.), karena al-Ma'mūn mengeluarkan keputusan resmi tentang kemakhlukan al-Qur'an (*khalq al-Qur'ān*) dan menghukum pengingkarnya,⁴⁵ sebagai konsekuensi dari kebijakan politiknya yang menjadikan ideologi Muktazilah sebagai ideologi resmi negara. *Miḥnah* ini terjadi sekitar empat atau lima tahun menjelang al-Ṭabarī dilahirkan.

⁴⁴ 'Alī Ibrāhīm Ḥasan, *al-Tārīkh al-Islāmī al-'Ām: al-Jāhiliyyah, al-Dawlah al-'Arabīyah, al-Dawlah al-'Abbāsīyah* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, t.th.), 402.

⁴⁵ Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, Vol. II (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2003), 162-163.

Sekitar 14 bulan pasca-*mihnah*, al-Ma'mūn wafat dan al-Mu'tasim, saudaranya, menggantikannya sebagai khalifah. Pada masa al-Mu'tasim, ibukota kekhalifahan dipindahkan dari Baghdad ke Samara. Setelah al-Mu'tasim wafat, putranya yaitu al-Wāthiq menggantikannya sebagai khalifah. Pada masa dua khalifah ini, Muktaẓilah masih bercokol di pusat kekuasaan, bahkan *mihnah* kian menjadi-jadi. Pada masa ini, Dinasti Abbasiyah mulai melemah dan kekuasaan berada di bawah kendali para prajurit Turki.⁴⁶ Sejumlah ulama wafat pada masa al-Mu'tasim, seperti Khallād (w. 217 H.), al-Madā'inī (132-224 H.), al-Qāsim ibn Sallām (157-224 H.),⁴⁷ dan al-'Allāf (w. 227 H.). Masa kekhalifahan al-Wāthiq didominasi oleh unsur Persia dan kebebasan berpikir.⁴⁸

Al-Wāthiq merupakan khalifah yang cinta ilmu pengetahuan. Dia membangun tempat khusus untuk berdebat di dalam istananya, sehingga dia dijuluki sebagai "al-Ma'mūn kecil". Sejumlah ilmuwan besar hidup pada masanya, seperti al-Kindī, Ḥunayn ibn Iṣḥāq (w. 260 H.), dan al-Balādhurī,⁴⁹ sedangkan ulama yang wafat pada masa ini adalah al-Bazzār (150-229 H.), Muḥammad ibn Sa'd, dan al-Buwayṭī.⁵⁰ Setelah al-Wāthiq, tampuk kekhalifahan beralih ke tangan putranya yaitu al-Mutawakkil, yang membalik kebijakan politik dengan menyingkirkan Muktaẓilah secara politis, menghentikan *mihnah*, melarang perdebatan tentang al-Qur'an, dan

⁴⁶ 'Umar Farrūkh, *Tārīkh al-Fikr al-'Arabī ilā Ayyām Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1983), 290-291.

⁴⁷ Jalāl Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2013), 528.

⁴⁸ Amīn, *Duḥā*, Vol. I, 10.

⁴⁹ Ḥasan, *al-Tārīkh*, 418.

⁵⁰ al-Suyūṭī, *Tārīkh*, 534-535.

memberi kebebasan kepada para ahli fikih dan ahli hadis dari kalangan Suni serta menjalin hubungan baik dengan mereka.⁵¹ Dia memberi hadiah kepada para pujangga, memuliakan Dhū al-Nūn al-Miṣrī (w. 246 H.), dan mengagumi serta mengikuti mazhab al-Shāfi‘ī.⁵²

Pada masa al-Mutawakkil yang memerintah sejak 232 H./846 M. hingga 247 H./861 M. ini, al-Ṭabarī mulai menuntut ilmu ke luar kampung halamannya, tepatnya pada tahun 236 H. Masa al-Mutawakkil merupakan fase awal kemunduran Dinasti Abbasiyah hingga akhirnya jatuh ke tangan Mongol pada tahun 656 H., karena para khalifah berada di bawah kendali orang Turki, Bani Buwaihi, dan Saljuk.⁵³ Sejumlah ulama wafat pada masa ini, seperti Aḥmad ibn Ḥanbal (164-241 H.), Ishāq ibn Rāhawayh (161-238 H.), Ishāq al-Nadīm (w. 235 H.), dan al-Ḥārith al-Muḥāsibī (w. 243 H.).⁵⁴

Setelah al-Mutawakkil, putranya yaitu al-Muntaṣir menggantikannya sebagai khalifah. Dia merupakan khalifah yang baik, sedikit berlaku zalim, serta baik kepada kelompok ‘Alawīyūn dengan menjalin silaturahmi, melindungi, membolehkan ziarah, dan mengembalikan hak mereka. Setelah al-Muntaṣir, al-Musta‘īn mengantikannya sebagai khalifah yang kemudian dikudeta oleh al-Mu‘taz, khalifah setelahnya, sehingga terjadi perang saudara yang membuat harga barang meninggi dan terjadi banyak bencana.

⁵¹ Farrūkh, *Tārīkh*, 291.

⁵² al-Suyūṭī, *Tārīkh*, 541, 543, dan 545-546.

⁵³ Ḥasan, *al-Tārīkh*, 420.

⁵⁴ al-Suyūṭī, *Tārīkh*, 551-552.

Sejumlah ulama wafat pada masanya, seperti ‘Abd ibn Ḥumayd, Abū Ḥātim al-Sijistānī, dan al-Jāhiz.⁵⁵

Setelah al-Musta‘īn mengundurkan diri, al-Mu‘taz naik tahta. Pada masa kekhalifahannya, konflik internal terjadi yang membuatnya tersingkir dan terbunuh. Sejumlah ulama wafat pada masanya, seperti al-Sarī al-Saqāfī (w. 253 H.) dan al-Dārimī (w. 255 H.). Setelah al-Mu‘taz, al-Muhtadī menggantikannya sebagai khalifah. Dia merupakan khalifah yang warak, adil, kuat, dan pemberani, tetapi tidak memiliki koalisi yang dapat membantunya, sehingga dia disebut sebagai “Umar ibn ‘Abd al-Azīz kedua”. Dia mengharamkan nyanyian, memantau administrasi, dan menindak dengan tegas para pemimpin.⁵⁶

Setelah al-Muhtadī terbunuh, al-Mu‘tamid menggantikannya sebagai khalifah. Selain melakukan peperangan ke luar daerah, konflik internal juga terjadi pada masanya. Sejumlah ulama wafat pada masa ini, seperti al-Bukhārī (w. 256 H.), Muslim (w. 261 H.), Abū Dāwūd (w. 275 H.), al-Tirmidhī (w. 297 H.), Ibn Mājah, al-Rabī‘ al-Murādī (174-270 H.), al-Muzannī (175-264 H.), Yūnus ibn ‘Abd al-A‘lā (170-264 H.),⁵⁷ al-Sūsī (w. 261 H.), dan Dāwūd al-Zāhirī (w. 270 H.).⁵⁸

Setelah al-Mu‘tamid, al-Mu‘taḍid menggantikannya sebagai khalifah.

Dia merupakan khalifah pemberani yang berwibawa, pintar, dan kuat seks,

⁵⁵ Ibid., 553-556.

⁵⁶ al-Suyūfī, *Tārīkh*, 557-563.

⁵⁷ Dia adalah seorang imam ahli *qirā’ah*, fikih, dan hadis yang merupakan murid Warsh dan guru al-Ṭabarī. Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dhahabī, *Ṭabaqāt al-Qurrā’*, Vol. I (Riyad: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1997), 217-218.

⁵⁸ al-Suyūfī, *Tārīkh*, 564-570.

dan tanpa ampun. Oleh karena itu, dia disebut sebagai “al-Saffāh kedua” yang membarui kerajaan Bani Abbas yang mulai melemah dan kacau sejak wafatnya al-Mutawakkil. Dia melarang jual-beli buku-buku filsafat serta melarang tukang dongeng dan ahli bintang duduk di jalan. Sejumlah ulama wafat pada masanya, seperti Ibn Abū al-Dunyā, al-Kharrāz, dan al-Buḥṭarī. Setelah al-Muʿtaḍid, putranya yaitu al-Muktafi menggantikannya sebagai khalifah. Dia mengubah sebagian kebijakan bapaknya, sehingga rakyat menyukainya. Sejumlah ulama wafat pada masa ini, seperti ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal, Qunbul (195-291 H.), dan al-Bazzār.⁵⁹

Al-Ṭabarī sudah dikenal luas pada masa al-Muktafi sebagai seorang ulama besar, bahkan kemasyhurannya sudah sampai ke lingkungan istana, sehingga terjadi kontak antara al-Ṭabarī sebagai ulama dengan al-Muktafi sebagai umara. Al-Muktafi pernah meminta al-Ṭabarī menulis tentang wakaf yang disepakati oleh ulama. Dia pun menulis sebuah kitab tentang persoalan tersebut. Lalu al-Muktafi memberinya hadiah, tetapi dia menolaknya. Selain al-Muktafi, ada seorang wazir yang juga memintanya menulis sebuah kitab fikih. Al-Ṭabarī pun menulis sebuah kitab untuknya, yaitu *al-Khafif*, lalu si wazir memberinya hadiah uang 1000 dinar, tetapi dia juga menolaknya.⁶⁰

Kontak seperti ini pun berlanjut hingga masa al-Muqtadir. Pada suatu hari, al-Muqtadir ingin menulis sebuah kitab tentang wakaf yang syarat-

⁵⁹ al-Suyūṭī, *Tārīkh*, 553-583; dan Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Mas‘ūdī, *Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*, Vol. IV (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2005), 105-243.

⁶⁰ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 270 dan 272. Nama wazir ini adalah al-‘Abbās ibn al-Ḥasan (w. 296 H.). Dia merupakan wazir al-Muktafi. Muḥammad Amḥāzūn, *Tahqīq Mawāqif al-Ṣaḥābah fī al-Fitnah min Riwāyah al-Imām al-Ṭabarī wa al-Muḥaddithīn* (Kairo: Dār al-Salām, 2007), 114.

syaratnya disepakati oleh ulama. Kemudian dia meminta al-Ṭabarī menuliskannya. Setelah menulis, al-Ṭabarī dipanggil ke hadapannya untuk diberi hadiah, tetapi dia menolaknya.⁶¹ Bahkan al-Ṭabarī menolak pemberian uang dan jabatan sebagai hakim (*qāḍī*) yang ditawarkan oleh al-Khāqānī (w. 312 H.), wazir al-Muqtadir, kepadanya.⁶² Selain itu, al-Faḍl ibn al-Furāt (w. 327 H.), wazir al-Muqtadir, pernah mengikuti majlis ilmu al-Ṭabarī.⁶³

Berdasarkan data sejarah di atas, al-Ṭabarī hidup pada akhir masa keemasan sekaligus awal masa kemunduran Dinasti Abbasiyah. Dia menetap di Baghdad yang merupakan ibukota Dinasti Abbasiyah serta pusat ilmu pengetahuan dan ulama.⁶⁴ Masa ini diliputi oleh perluasan kekuasaan Islam ke daerah lain, konflik internal umat Islam terutama di lingkungan Dinasti Abbasiyah, menguatnya unsur Turki, Bani Buwaihi, dan Saljuk yang berperan dominan di lingkaran kekuasaan, perselisihan sektarian yang melibatkan Suni, Mu'tazilah, Shī'ah,⁶⁵ dan penguasa, serta perkembangan ilmu pengetahuan.

Meski al-Ṭabarī hidup pada saat Dinasti Abbasiyah lemah secara politik, tetapi situasi ini tidak memengaruhi perkembangan ilmu pengetahuan. Pada masa tersebut, penulisan karya ilmiah, riwayat, dan

⁶¹ Abū al-Fidā' al-Ḥāfiẓ ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. XI (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1991), 146.

⁶² Tāj al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfi al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, Vol. III (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.), 125.

⁶³ Amḥazūn, *Tahqīq*, 116.

⁶⁴ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 40.

⁶⁵ Menurut al-Shibl, pada masa al-Ṭabarī terjadi perselisihan antara Suni dengan Mu'tazilah, Jahmīyah, Shī'ah Rāfiḍah di Tabaristan. Saat itu, ada juga Bāṭinīyah, Murji'ah dan Khawārij. Sedangkan Kilābīyah, Ash'arīyah, dan Māturīdīyah belum tersebar luas, karena penyebarannya masih pada tahap permulaan dan terbatas. al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn*, 13-14.

kodifikasi pendapat utama dalam empat mazhab fikih, bahasa, dan sastra marak dilakukan.⁶⁶ Sebagian ulama besar hidup semasa dengan al-Ṭabarī, baik ulama yang ahli al-Qur'an, *qirā'ah*,⁶⁷ hadis, fikih, bahasa Arab, sejarah, kalam, maupun filsafat. Al-Ṭabarī belajar kepada mereka, belajar bersama mereka, mengajar mereka, serta berdiskusi dan berpolemik dengan mereka.

Al-Ṭabarī belajar al-Qur'an kepada Sulaymān ibn 'Abd al-Rahmān al-Ṭalhī.⁶⁸ Dia belajar *qirā'ah* kepada beberapa guru. Di antaranya dia belajar *qirā'ah* Nāfi' dari Yūnus ibn 'Abd al-A'lā, belajar *qirā'ah* Ibn 'Āmir kepada al-'Abbās ibn al-Wafīd (w. 270 H.) di Beirut,⁶⁹ dan belajar *qirā'ah* kepada Ahmad ibn Yūsuf al-Taghlabī (w. 277 H.).⁷⁰ Dia meriwayatkan *qirā'ah* dari

⁶⁶ Yūsuf ibn Ḥamūd al-Ḥawshān, *al-Āthār al-Wāridah 'an al-Salaf fi al-Yahūd fi Tafsiṛ al-Ṭabarī* (Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1434 H.), 16-17.

⁶⁷ *Qirā'ah* adalah pilihan tata cara baca al-Qur'an yang dinisbahkan kepada seorang imam dari sepuluh imam sebagaimana dia menerimanya secara oral dengan sanadnya yang bersambung kepada Rasulullah saw. Ada empat macam *qirā'ah*, yaitu *mutawātirah*, *āḥādīyah*, *shawādh*, dan *mudrajah*. Dari segi periwayatannya, *qirā'ah* dibagi menjadi dua, yaitu *qirā'ah mutawātirah* dan *qirā'ah āḥādīyah* yang mencakup *qirā'ah mashhūrah* dan *qirā'ah ghayr mashhūrah*. Dari segi penerimaan dan penolakannya, *qirā'ah* dibagi menjadi tiga, yaitu *al-qirā'āt al-maqbūlah*, *al-qirā'āt al-mardūdah*, dan *al-qirā'āt al-mutawaqqaf fihā*. Ada dua macam *al-qirā'āt al-maqbūlah*, yaitu *al-qirā'ah al-mutawātirah* dan *al-qirā'ah al-ṣaḥīḥah*. Ada tujuh imam *qirā'ah* terkenal, yaitu: *pertama*, Nāfi' al-Madanī (70-169 H.) yang memiliki dua riwayat, yaitu Qālūn (120-220 H.) dan Warsh (110-197 H.); *kedua*, Ibn Kathīr al-Makkī (45-120 H.) yang memiliki dua riwayat, yaitu al-Bazzī (170-250 H.) dan Qunbul (195-291 H.); *ketiga*, Abū 'Amrū al-Baṣrī (68-154 H.) yang memiliki dua riwayat, yaitu al-Dūrī (150-246 H.) dan al-Sūsī (171-261 H.); *empat*, Ibn 'Āmir al-Shāmī (8-118 H.) yang memiliki dua riwayat, yaitu Hishām (245-253 H.) dan Ibn Dhakwān (242-273 H.); *kelima*, 'Āṣim al-Kūfī (80-127 H.) yang memiliki dua riwayat, yaitu Shu'bah (95-193 H.) dan Ḥafṣ (90-180 H.); *keenam*, Ḥamzah al-Kūfī (80-156 H.) yang memiliki dua riwayat, yaitu Khalaf (150-229 H.) dan Khallād (119-220 H.); dan *ketujuh*, al-Kisā'ī (119-189 H.) yang memiliki dua riwayat, yaitu Abū al-Ḥārith (119-240 H.) dan al-Dūrī (150-246 H.). Amānī binti Muḥammad 'Ashūr, *al-Uṣūl al-Nayyirāt fi al-Qirā'āt* (t.t.: Madār al-Waṭan, 2011), 52-72.

⁶⁸ al-Subkī, *Ṭabaqāt*, Vol. III, 121.

⁶⁹ al-Dhahabī, *Ṭabaqāt*, Vol. I, 328; al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 110; dan al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 270.

⁷⁰ Amḥazūn, *Tahqīq*, 111.

al-‘Abbās ibn al-Wafid, Yūnus ibn ‘Abd al-A‘lā, Muḥammad ibn al-‘Alā’, dan Aḥmad ibn Yūsuf al-Taghlabī.⁷¹

Dia membaca al-Qur’an pertama kali dengan *qirā’ah* Ḥamzah (w. 156 H.), tetapi kemudian menggunakan *qirā’ah* lain khusus untuk dirinya.⁷² Al-Ṭabarī memiliki dua sanad *qirā’ah* Ḥamzah. *Pertama*, sanad al-Ṭabarī dari Sulaymān ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭalhī dari Khallād ibn Khālīd al-Kūfī dari Saḥīm ibn ‘Isā al-Kūfī dari Ḥamzah.⁷³ *Kedua*, sanad al-Ṭabarī dari Yūnus ibn ‘Abd al-A‘lā dari ‘Alī ibn Kīṣah dari Sālim dari Ḥamzah.⁷⁴ Selain *qirā’ah* Ḥamzah, al-Ṭabarī juga meriwayatkan *qirā’ah* Warsh dari Yūnus ibn ‘Abd al-A‘lā dari Nāfi‘ dari Warsh.⁷⁵

Dia terkenal sebagai qari al-Qur’an yang ulung, sehingga para qari lain datang dari tempat yang jauh untuk salat di belakangnya serta mendengarkan bacaan dan tajwidnya. Bahkan menurut Aḥmad ibn Mūsā al-Baghdādī, guru para qari pada zamannya, tidak seorang pun yang lebih mahir membaca al-Qur’an di mihrab daripada al-Ṭabarī.⁷⁶ Di antara ulama yang meriwayatkan *qirā’ah* darinya adalah Muḥammad ibn Aḥmad al-Dājūnī,

⁷¹ Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Jazrī al-Dimashqī al-Shāfi‘ī, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqah al-Qurrā’*, Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006), 96.

⁷² Nayif ibn Sa‘īd ibn Jam‘ān al-Zahrānī, “Ruwāḥ al-Isrā’īliyyāt fī Tafsīr Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Miqdār Marwiyātihim”, *Majallah Jāmi‘ah al-Bāḥah li al-‘Ulūm al-Insāniyah* (1436 H./2015 M.), 20.

⁷³ al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 113.

⁷⁴ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2455.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Abū Ghuddah, *al-‘Ulāmā’*, 42; dan al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2454-2455.

‘Abd al-Wāḥid ibn ‘Umar, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-Farghānī, dan Ibn Mujāhid.⁷⁷

Dia belajar tafsir kepada Muḥammad ibn Ḥumayd al-Rāzī.⁷⁸ Al-Rāzī termasuk gurunya yang paling sering dia rujuk dalam kitab tafsirnya.⁷⁹ Sebagian ulama ahli tafsir dan *qirā’ah* lintas mazhab kalam hidup sezaman dengannya. *Pertama*, dari Suni, yaitu Abū Bakr al-Naqqāsh (266-351 H.), ‘Abd Allāh ibn Abū Dāwud al-Sijistānī (230-316 H.), dan Abū Bakr Muḥammad Ibrāhīm al-Naysābūrī (w. 318 H.).⁸⁰ *Kedua*, dari Muktaẓilah, yaitu Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb al-Jubbā’ī (w. 303 H.)⁸¹ dan Muḥammad ibn Baḥr al-Aṣbahānī (w. 322 H.).⁸² *Ketiga*, dari Syiah, yaitu Qutaybah ibn Aḥmad al-Bukhārī (w. 316 H.).⁸³ Dengan demikian, al-Ṭabarī hidup pada saat penafsiran al-Qur’an marak dilakukan di berbagai daerah di bawah kekuasaan Dinasti Abbasiyah, yang melibatkan ulama ahli tafsir dan ahli *qirā’ah* lintas mazhab kalam.

Pada awalnya, ketika masih kecil, ide untuk menafsirkan al-Qur’an muncul di benaknya. Tiga tahun sebelum menafsirkan al-Qur’an, dia istikharah dan mohon pertolongan kepada Allah. Namun tahun dia mulai menulis dan menyelesaikan penulisan *Jāmi’ al-Bayān* tidak bisa ditentukan secara pasti. Abū Bakr ibn Kāmil hanya menyebutkan al-Ṭabarī mendiktekan

⁷⁷ al-Jazrī, *Ghāyah*, Vol. II, 96.

⁷⁸ al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 39.

⁷⁹ al-Hawshān, *al-Āthār*, 18.

⁸⁰ al-Suyūṭī, *al-Ṭabaqāt*, 91.

⁸¹ al-Dhahabī, *al-Ṭabaqāt*, Vol. I, 103.

⁸² al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 109-110.

⁸³ al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt*, 90.

kitab tafsirnya pada tahun 270 H.,⁸⁴ dan sejak itu kitab tafsirnya mulai terkenal. Naskah tafsir al-Ṭabarī terdiri dari empat ribu halaman.⁸⁵ Dia menulis karyanya, terutama kitab tafsirnya di Baghdad.⁸⁶

Penafsiran al-Ṭabarī mencerminkan kecenderungan penafsiran al-Qur'an pada zamannya. Dia menyeleksi penafsiran yang ada hingga masanya; mengambil sebagian penafsiran yang terpercaya dan meninggalkan sebagian lain yang tidak terpercaya. Dia mengambil sebagian besar penafsiran yang berasal dari Ibn 'Abbās, Sa'īd ibn Jubayr, Mujāhid ibn Jabar, Qatādah ibn Di'āmah, al-Ḥasan al-Baṣrī, 'Abd al-Raḥmān ibn Zayd, Ibn Jurayj, dan Muqātil, serta meninggalkan penafsiran al-Kalbī, Muqātil ibn Sulaymān, dan al-Wāqidi. Meski demikian, dia tetap profesional dengan tetap merujuk pada data sejarah yang berasal dari tiga orang yang disebut terakhir.⁸⁷

Sebagai kitab *al-tafsīr bi al-ma'thūr*, kitab tafsirnya juga dilengkapi dengan sebagian besar hadis tentang tafsir, baik sahih maupun daif, dan *athar* tafsir yang berasal dari sahabat dan tabiin. Selain itu, untuk melacak dan menentukan makna kosakata ayat al-Qur'an, dia mengutip kitab-kitab *ma'ānī al-qur'ān*, seperti karya al-Kisā'ī, al-Farrā', al-Akhfash, dan Quṭrub,

⁸⁴ Pendapat Abū Bakr ibn Kāmil bahwa al-Ṭabarī mendiktekan kitab tafsir pada tahun 270 H. berbeda dengan pendapat al-Qāḍī Abū 'Umar 'Ubayd Allāh ibn Aḥmad al-Simsār dan Abū al-Qāsim ibn 'Aqīl al-Warrāq. Menurut mereka berdua, al-Ṭabarī mendiktekan kitab tafsirnya selama tujuh tahun, yaitu sejak tahun 283 H. hingga 290 H. Abū Ghuddah, *al-'Ulamā'*, 38.

⁸⁵ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2452-2454.

⁸⁶ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī min Kitābih Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, Vol. I (ed. Bashār Awwād Ma'rūf dan 'Iṣām Fāris al-Ḥarastānī) (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), 11.

⁸⁷ *Ibid.*, 17.

menyertakan perbedaan *qirā'ah*, perbedaan ahli nahu Basrah dan Kufah, dan sering merujuk syair Arab Jahiliah.⁸⁸

Selain mengutip pendapat ulama lain, dia juga menambahkan ilmu yang berkembang pada zamannya, seperti *i'rāb* (perubahan bentuk kata berkenaan dengan perbedaan, posisi, waktu, persona, dan jumlah dalam kalimat) dan *istinbāṭ* (penggalian hukum) dalam kitab tafsirnya. Bahkan dia menukil pelbagai hukum fikih dan pendapat para teolog tentang takdir dan semacamnya. Namun karena seluk-beluk kalam bukan keahliannya, dia jarang mengutip pendapat para teolog pada zamannya, terutama Mu'tazilah, sehingga pengutipan dan sanggahannya terhadap diskursus teologis berdasarkan metode ahli hadis.⁸⁹

Berdasarkan periodisasi era ide penafsiran al-Qur'an yang digagas oleh Abdul Mustaqim, karakteristik penafsiran al-Ṭabarī mencerminkan kecenderungan penafsiran al-Qur'an era formatif dengan nalar mitis atau nalar quasi kritis dalam banyak hal, tetapi tidak dalam semua aspek. Hal ini berbeda dengan kecenderungan penafsiran al-Qur'an era afirmatif dengan nalar ideologis dan era reformatif dengan nalar kritis. Mustaqim menguraikan struktur dasar penafsiran al-Qur'an era formatif dengan nalar mitis yang dimulai sejak masa Nabi Muhammad Saw. hingga abad II H. berdasarkan sumber, metode, validitas, karakteristik, dan tujuan penafsirannya.⁹⁰

⁸⁸ Ibid., 17-18.

⁸⁹ Amīn, *Duḥā*, Vol. II, 149-150.

⁹⁰ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 34-58.

para mufasir yang hanya memilih satu pendapat dari pendapat lain, seperti al-Maḥallī (791-864 H.) dan al-Suyūfī.⁹³

3. Pemikiran dan Karya al-Ṭabarī

a. Pemikiran al-Ṭabarī

Perjalanan karir intelektual al-Ṭabarī sebagai imam mazhab fikih dimulai secara gradual, yaitu belajar fikih hingga menjadi ahli fikih, kemudian menjadi ahli fikih mujtahid, kemudian menjadi mujtahid mutlak, dan kemudian menjadi imam mazhab independen⁹⁴ yang dikenal dengan mazhab al-Jarīrī.⁹⁵ Pada awalnya, al-Ṭabarī mengikuti mazhab al-Shāfi'ī selama 20 tahun di Baghdad. Oleh karena itu, al-Subkī (727-771 H.) mengategorikannya sebagai seorang ulama Shāfi'iyah.⁹⁶ Namun setelah berilmu luas, dia kemudian berijtihad sendiri. Hal ini berdasarkan pendapatnya yang dia tulis dalam pelbagai karyanya.⁹⁷

Ijtihad al-Ṭabarī tampak dalam karyanya yang berjudul *Kitāb Aḥkām Sharāi' al-Islām*.⁹⁸ Isi kitab ini merupakan mazhab yang dipilih, disempurnakan, dan dijadikan argumentasi oleh al-Ṭabarī. Selain kitab ini, dia menulis banyak kitab *uṣūl* dan *furū'* serta memiliki banyak

⁹³ 'Uthmān Aḥmad 'Abd al-Raḥīm, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr: Naẓrah fī al-Mathūm wa al-Ḍawābiḥ* (Kuwait: al-Maṭba'ah al-'Aṣriyah, t.th.), 30-31.

⁹⁴ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 144.

⁹⁵ al-Ḥawshān, *al-Athār*, 25.

⁹⁶ al-Subkī, *Ṭabaqāt*, Vol. XIV, 120-128.

⁹⁷ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 275.

⁹⁸ al-Subkī, *Ṭabaqāt*, Vol. XIV, 121. Judul kitab ini adalah *Laṭīf al-Qawl fī Aḥkām Sharāi' al-Islām* yang kemudian diringkas menjadi *al-Khafīf fī Aḥkām Sharāi' al-Islām*. al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 273; dan al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2458-2459.

pengikut.⁹⁹ Di antara para pengikut mazhabnya adalah ‘Alī ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Dūlābī, Aḥmad ibn Yaḥyā (w. 300 H.), Abū al-Ḥusayn ibn Yūnus, dan al-Mu‘āfi ibn Zakarīyā (w. 390 H.).¹⁰⁰

Al-Ṭabarī hidup pada abad ke-3 H. Pada abad ini, pelbagai mazhab fikih yang muncul pada abad ke-2 H. disebarkan ke seluruh penjuru dan landasan serta argumentasinya dikukuhkan oleh para pengikutnya.¹⁰¹ Semasa hidupnya, dia mempelajari empat mazhab fikih, yaitu mazhab Ḥanafī,¹⁰² Mālikī, Shāfi‘ī, dan Zāhiriī langsung dari ulama mazhab tersebut, terutama mazhab Zāhiriī yang dia pelajari langsung dari imam mazhabnya, Dāwud ibn ‘Alī al-Zāhiriī (w. 270 H.).¹⁰³ Al-Ṭabarī berdebat dengan para imam dan ulama dari mazhab lain, berlomba-lomba dengan para ahli hadis dalam koleksi sanad dan pemahaman hadis, serta mengemukakan pendapat, dalil, dan argumentasinya.¹⁰⁴ Dia rendah hati di hadapan para lawannya, seperti mengutamakan dan ramah kepada al-Muzannī, lawan debatnya, serta menyanjung ibadahnya.¹⁰⁵

Sebagai seorang imam mujtahid yang mendirikan mazhab fikih tersendiri, dia memiliki kaidah usul fikih dan metode ijtihad tertentu

⁹⁹ al-Suyūfī, *Ṭabaqāt*, 96.

¹⁰⁰ al-Warrāq, *al-Fihrist*, 292-293.

¹⁰¹ al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 147-148.

¹⁰² al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn*, 22.

¹⁰³ al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 149-151. Menurut al-Shibl, al-Ṭabarī tidak mempelajari mazhab Ḥanafī karena tiga faktor, yaitu: (1) Dia sezaman dengan Aḥmad ibn Ḥanbal, meski mereka tidak pernah bertemu; (2) Mazhab ini belum stabil dan belum dikodifikasi; dan (3) Dia menganggap Aḥmad sebagai ahli hadis dan bukan ahli fikih, sehingga dia tidak menyebut mazhabnya dalam karyanya, *Ikhtilāf al-Fuqahā’*, sebagaimana mazhab lain. Lihat catatan kaki dalam al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn*, 47

¹⁰⁴ al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 56.

¹⁰⁵ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2449.

untuk *istinbāṭ* (penggalian hukum) dan *istidlal* (penarikan kesimpulan), yang berbeda dengan imam mazhab lain. Dalam hal ini, dia mengarang kitab usul fikih untuk menjelaskan kaidah dan metodenya, seperti *al-Mūjaz fī al-Uṣūl*, *al-Ādar fī al-Uṣūl*, *al-Qiyās*, dan *al-Risālah*. Namun kaidah dan metodenya tidak bisa dijelaskan secara detail, karena mayoritas karya fikihnya hilang, terutama yang berkaitan dengan mazhabnya. Berdasarkan karyanya yang masih ada, kaidah dan sumber hukum, metode *istinbāṭ*, serta kaidah ijihad al-Ṭabarī mencakup al-Qur'an, sunah, ijmak, kias, *maqāṣid al-sharī'ah* (maksud syariat), dan *'urf* (adat kebiasaan).¹⁰⁶

Dia memilah-milah pendapat fukaha dan memiliki pelbagai produk ijihad tersendiri.¹⁰⁷ Di antara ijihad fikihnya yang berbeda dengan ulama mazhab lain, yaitu: *pertama*, orang yang berwudu, kemudian satu anggota tubuhnya yang wajib wudu terpotong, maka dia wajib menyucikannya. *Kedua*, perempuan boleh menjadi hakim dalam semua persoalan hukum. *Ketiga*, mualaf tetap diberi zakat, meski mereka kaya demi kebaikan dan kekuatan Islam. *Keempat*, boleh mengusap dua kaki saat wudu dan tidak wajib membasuhnya.¹⁰⁸ Ijihadnya tentang mengusap dua kaki saat wudu

¹⁰⁶ al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 169-174.

¹⁰⁷ al-Baghdādī, *Tārīkh*, Vol. II, 550; al-Dhahabī, *Ṭabaqāt*, Vol. I, 329; al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 270; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, Vol. XI, 145-146; al-Jazī, *Ghāyah*, Vol. II, 97; dan al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 113.

¹⁰⁸ Menurut al-Zuḥayfī, kasus tentang mengusap dua kaki tersebut bukan pendapat al-Ṭabarī ulama Suni ini, tetapi al-Ṭabarī tokoh Shī'ah Rāfiḍah, yaitu Muḥammad ibn Ja'far ibn Rustum karena Shī'ah berpendapat demikian. al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 179-182. Ṣarṣūr menyebutkan 18 contoh ijihad al-Ṭabarī yang berbeda dengan mazhab al-Shāfi'ī. Ṣarṣūr, *Ayāt*

ini¹⁰⁹ merupakan satu dari tiga penyebab dia dituduh sebagai orang Shī‘ah. Dua penyebab lainnya adalah karena dia menulis sebuah karya yang mensahihkan hadis Ghadīr Khumm dan dianggap mengarang kitab *Bishārah al-Muṣṭafā*.¹¹⁰

Aḥmad ibn ‘Alī al-Sulaymānī menuduhnya secara keji sebagai orang Shī‘ah. Menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (773-852 H.), tuduhan al-Sulaymānī salah, karena mungkin yang dia maksud adalah Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr ibn Rustum al-Ṭabarī yang memang seorang ulama Shī‘ah Rāfiḍah. Menurut al-‘Asqalānī, al-Ṭabarī sedikit condong dan loyal ke Shī‘ah (*fīh tashayyu‘ yasīr wa muwālāh lā tuḍīr*),¹¹¹ sedangkan menurut al-Dhahabī dia sedikit condong ke Shī‘ah (*fīh tashayyu‘ qalīl*).¹¹²

Menurut Ibn Kathīr, tuduhan kepada al-Ṭabarī sebagai orang Shī‘ah Rāfiḍah dituduhkan oleh sebagian orang awam pengikut mazhab Ḥanbalī.¹¹³ Para pengikut mazhab ini menzaliminya dengan melarang orang lain bertemu dengannya.¹¹⁴ Bahkan melarang jenazahnya dikuburkan pada siang hari,¹¹⁵ sehingga dia dikuburkan pada malam hari

al-Ṣifāt, 80-86. Muḥammad Rawās Qal‘ajī telah mengumpulkan ijhtihad fikih al-Ṭabarī dalam *Fiqh al-Ṭabarī*. Lihat catatan kaki: Ibid., 179.

¹⁰⁹ Menurut al-Dhahabī, pendapat al-Ṭabarī tentang mengusap dua kaki saat wudu tidak ditemukan dalam pelbagai karya al-Ṭabarī. al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 277.

¹¹⁰ al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn*, 86.

¹¹¹ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, Vol. VII (Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, 2002), 25-29.

¹¹² al-Dhahabī, *Ṭabaqāt*, Vol. I, 329.

¹¹³ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, Vol. XI, 146.

¹¹⁴ al-Baghdādī, *Tārīkh*, Vol. II, 551.

¹¹⁵ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, Vol. XI, 146.

karena takut terjadi amuk massa akibat tuduhan sebagai orang Shī‘ah yang dilontarkan kepadanya.¹¹⁶

Perstereruannya dengan para pengikut mazhab Ḥanbalī berawal dari diskusinya dengan ‘Abd Allāh ibn Ḥamdān di Dainur tentang bab *Janā’iz* dalam kitab *al-Ikhtilāf*. Pada saat itu, al-Ṭabarī menyebut 83 hadis yang janggal menurut Ibn Ḥamdān, sedangkan Ibn Ḥamdān menyebut 18 hadis yang janggal menurut al-Ṭabarī. Namun hadis janggal yang disebutkan oleh Ibn Ḥamdān lebih parah daripada hadis yang disebutkan oleh al-Ṭabarī. Selain itu, al-Ṭabarī menjelaskan aspek kesalahan hadis yang disebutkan oleh Ibn Ḥamdān, sehingga wajah Ibn Ḥamdān memerah karena malu dan tidak berkutik.¹¹⁷

Setelah al-Ṭabarī kembali ke Baghdād, para pengikut mazhab Ḥanbalī bertanya kepada tentang Aḥmad ibn Ḥanbal dan hadis tentang persemayaman Allah di ‘*Arsh*. Menurutnya, perbedaan pendapat yang dikemukakan oleh Ibn Ḥanbal tidak perlu diperhitungkan dan hadis tentang persemayaman Allah di ‘*Arsh* adalah mustahil. Setelah mendengar jawabannya, mereka dan para ahli hadis pun beranjak dan melemparinya. Kemudian al-Ṭabarī pulang ke rumahnya dan mereka melempari rumahnya dengan batu, sehingga banyak tumpukan batu di depan pintu rumahnya.¹¹⁸

¹¹⁶ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2441.

¹¹⁷ Ibid., 2450.

¹¹⁸ Ibid., 2450-2451.

‘Abd Allāh ibn Abū Dāwud al-Sijistānī pernah berseteru dengan al-Ṭabarī. Perseteruan mereka bermula saat al-Ṭabarī mendengar al-Sijistānī berbicara tentang hadis Ghadīr Khumm. Kemudian al-Ṭabarī menulis kitab *al-Faḍā’il*. Dalam kitab ini, dia berbicara tentang keutamaan Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān, dan ‘Alī serta mensahihkan hadis Ghadīr Khumm dan mempertahankan kesahihannya.¹¹⁹ Mereka tidak pernah akur. Apalagi al-Sijistānī sekelompok dengan para pengikut mazhab Ḥanbalī.¹²⁰ Bahkan, menurut Ibn Kathīr, mereka menuduhnya secara keji dan sebagai orang Shī‘ah semata-mata karena taklid pada al-Sijistānī. Tidak hanya itu, sebagian orang secara bodoh menuduhnya sebagai ateis.¹²¹

Semua tuduhan tersebut ditepis oleh para penulis biografinya, seperti Ibn Khallikān,¹²² al-Baghdādī,¹²³ al-Rūmī,¹²⁴ al-Dhahabī,¹²⁵ al-Subkī,¹²⁶ Ibn Kathīr,¹²⁷ al-Jazrī,¹²⁸ al-Suyūṭī,¹²⁹ dan al-Dāwūdī.¹³⁰ Mereka semua mengategorikan al-Ṭabarī sebagai ulama besar Suni. Bahkan,

¹¹⁹ al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 116-117.

¹²⁰ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 277.

¹²¹ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, Vol. XI, 146-147.

¹²² Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Vol. IV, 191-192.

¹²³ al-Baghdādī, *Tārīkh*, Vol. II, 548-556.

¹²⁴ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2441-2469.

¹²⁵ al-Dhahabī, *Ṭabaqāt*, Vol. I, 328-330; al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 267-28; dan al-Dhahabī, *Tārīkh*, Vol. VII, 160-165.

¹²⁶ al-Subkī, *Ṭabaqāt*, Vol. III, 120-130.

¹²⁷ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, Vol. XI, 145-147.

¹²⁸ al-Jazrī, *Ghāyah*, Vol. II, 96-97.

¹²⁹ al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt*, 95-97.

¹³⁰ al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. 110-118.

menurut Friedrich Kern, semua penulis kitab *ṭabaqāt* (biografi tokoh) sepakat bahwa dia merupakan seorang mujtahid mutlak.¹³¹

Ironisnya, mazhab fikih al-Ṭabarī yang berisi pemikirannya dan pemikiran para pengikutnya telah lama punah. Padahal mazhab fikihnya pernah tersebar luas di Baghdad, memiliki banyak pengikut, dan banyak ulama yang mengkaji serta menulis banyak buku tentang mazhab al-Jarīrī ini.¹³² Namun ia hanya mampu bertahan selama satu abad lebih,¹³³ yaitu sejak al-Ṭabarī hidup hingga pertengahan abad ke-5 H., sehingga mazhab ini hanya terekam dalam lembaran buku.¹³⁴ Kekurangan pengikut dan kelemahan mereka dalam menyebarkan mazhab ini merupakan penyebab kepunahannya.¹³⁵

b. Karya al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī merupakan penulis produktif yang menulis banyak buku dalam pelbagai disiplin keilmuan, yaitu tafsir dan *qirā'ah*, hadis, fikih, usul fikih, kalam, akhlak, dan sejarah. Dia menulis buku atas inisiatif pribadinya dan permintaan orang lain. Sebagian selesai ditulis pada masa hidupnya, sedangkan sisanya belum selesai ditulis hingga dia wafat. Dia menulis setiap hari, yaitu di sela waktu antara salat Zuhur dan Asar.

¹³¹ Friedrich Kern, “Muqaddimah Muṣaḥḥiḥ al-Kitāb”, dalam Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Ikhtilāf al-Fuqahā’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 18.

¹³² Amḥazūn, *Tahqīq*, 125-126.

¹³³ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 56.

¹³⁴ Ibid., 164-165.

¹³⁵ Ibid., 144.

Jumlah seluruh tulisannya sekitar 400.000 lembar atau sekitar 800 jilid tebal.¹³⁶

Berdasarkan disiplin keilmuannya, di antara karya al-Ṭabarī adalah sebagai berikut: (1) Bidang tafsir, yaitu *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*; (2) Bidang usul fikih, yaitu *al-Mūjaz fī al-Uṣūl* dan *al-Qiyās*; (4) Bidang Fikih, yaitu *Ikhtilāf ‘Ulamā’* dan *Basīṭ al-Qawṭ*; (5) Bidang sejarah, yaitu *Dhayl al-Mudhayyal* dan *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*; (6) Bidang hadis, yaitu *Tahdhīb al-Āthār*, *al-Musnad al-Mujarrad*, dan *Faḍā’il ‘Alī ibn Abī Ṭālib*; (7) Bidang *qirā’ah*, yaitu *al-Qirā’āt wa Tanzīl al-Qur’ān*; (8) Bidang kalam, yaitu *Ṣarīḥ al-Sunnah* dan *al-‘Adad wa al-Tanzīl*; dan (9) Bidang akhlak, yaitu *al-Mūjaz fī al-Uṣūl* dan *Kitāb Ādāb al-Nufūs*.¹³⁷

Sebagian karya al-Ṭabarī masih ada dan dikaji hingga saat ini, tetapi sebagian besarnya hilang ditelan zaman,¹³⁸ sehingga tidak bisa diketahui kandungannya. Carl Brockelman menyebut delapan karya al-Ṭabarī yang tersisa hingga saat ini, yaitu *Akhbār al-Rusul wa al-Mulūk*, *Dhayl al-Mudhayyal*, *Tahdhīb al-Āthār*, *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr (Ta’wīl) al-Qur’ān*, *Ikhtilāf al-Fuqahā’*, *Tabṣīr Ūlī al-Nuhā wa Ma‘ālim al-Hudā*,

¹³⁶ al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn*, 94.

¹³⁷ Ṣarṣūr, *Āyāt al-Ṣifāt*, 29-63. Sebagian peneliti seperti al-Turkī, Sarḥān, dan al-Shibl menyebut karya al-Ṭabarī lainnya, yang sebagiannya merupakan nama lain dan pecahan dari buku yang sama. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, “Muqaddimah al-Taḥqīq”, dalam al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 40-46; Sarḥān, *Tahqīq Jānib*, 73-78; dan al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn*, 103-118.

¹³⁸ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 148.

*Sharḥ al-Sunnah, Bishārah al-Muṣṭafā, dan Risālah fī Ṣinā'ah al-Qawāsīn wa Ramy al-Sihām.*¹³⁹ Kandungan sebagian karyanya sebagai berikut:

1. *Ikhtilāf al-Fuqahā'*

Kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* merupakan kitab pertama yang ditulis oleh al-Ṭabarī.¹⁴⁰ Judul lengkapnya adalah *Ikhtilāf 'Ulamā' al-Amsār fī Aḥkām Sharāi' al-Islām*. Secara garis besar, kandungan kitab ini mencakup: (a) Perbedaan pendapat ulama mujtahid selain Aḥmad, seperti Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shāfi'ī, al-Awzā'ī, dan al-Layth; dan (b) Perincian dalil setiap pendapat dan pendapat terpilih,¹⁴¹ yang berkenaan dengan persoalan budak (*mudabbar*), jual beli inden, pertanian, perampasan harta orang lain, jaminan, dan pemindahan hutang.¹⁴²

2. *Akḥbār al-Rusul wa al-Mulūk*

Brockelman menyebut al-Ṭabarī sebagai sejarawan pertama yang menulis sejarah sejak awal penciptaan dunia hingga masanya dalam bahasa Arab secara sempurna¹⁴³ melalui kitab *Akḥbār al-Rusul wa al-Mulūk* ini. Selain dikenal dengan *Akḥbār al-Rusul wa al-Mulūk*, kitab ini juga dikenal dengan *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Secara garis besar, kandungan kitab ini mencakup: (a) Penciptaan dan esensi zaman; (b) Penciptaan makhluk secara kronologis; (c) Sejarah para nabi dan rasul

¹³⁹ Brockelman, *Tārīkh*, Vol. III, 46-50.

¹⁴⁰ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2458.

¹⁴¹ al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn*, 101-102.

¹⁴² al-Ṭabarī, *Ikhtilāf*, 23-305.

¹⁴³ Brockelman, *Tārīkh*, Vol. III, 45.

sejak Nabi Adam as. hingga Nabi Muhammad saw.; (d) Sejarah para raja dan penguasa, seperti pimpinan etnis, kaisar Persia, dan kaisar Romawi; (e) *Sīrah* Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya; (f) Para penguasa Muslim, seperti *al-khulafā' al-rāshidūn*, Bani Umayyah, dan Bani Abbasiyah hingga masa kekhalifahan al-Muqtadir;¹⁴⁴ dan (g) Peristiwa penting dalam setiap zaman.¹⁴⁵

3. *Dhayl al-Mudhayyal min Tārīkh al-Ṣaḥābah wa al-Tābi'īn*

Al-Ṭabarī selesai menulis *Dhayl al-Mudhayyal* pada tanggal 27 Rabiulakhir 303 H.¹⁴⁶ Secara garis besar, kandungan kitab ini mencakup:

(a) Biografi para sahabat Rasulullah saw. yang wafat pada masa beliau atau sesudahnya berdasarkan kedekatan kekerabatan mereka dengan beliau; (b) Biografi tabiin serta ulama salaf dan khalaf hingga para gurunya; (c) Pleidoi terhadap sebagian ulama yang dituduh dengan tuduhan salah sasaran; dan (d) Biografi para periwayat.¹⁴⁷

4. *Tadhīb al-Āthār*

Tadhīb al-Āthār termasuk karya al-Ṭabarī yang belum tuntas ditulis hingga wafatnya.¹⁴⁸ Ia disusun dengan metode *musnad*, tetapi berbeda dengan kitab *musnad* lain karena keistimewaan dan pemaparan

¹⁴⁴ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2456-2457.

¹⁴⁵ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* (Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawfiyah, t.th.)

¹⁴⁶ Brockelman, *Tārīkh*, Vol. III, 47.

¹⁴⁷ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2457.

¹⁴⁸ Brockelman, *Tārīkh*, Vol. III, 49.

penalaran, ‘*illah*, dan hukum yang tidak bisa dilakukan oleh ulama lain.¹⁴⁹

Secara garis besar, kandungan kitab ini mencakup: (a) *Musnad* sepuluh sahabat yang dijamin masuk surga, ahlulbait, para budak (*mawālī*), dan sebagian *musnad* Ibn ‘Abbās; (b) Komentar tentang kualitas setiap hadis, kandungan, dan perbedaan serta argumentasi ulama; dan (c) Sanggahan kepada para ateis.¹⁵⁰

5. *Sharḥ al-Sunnah*

Secara garis besar, kandungan kitab *Sharḥ al-Sunnah* atau *Ṣarīḥ al-Sunnah* ini mencakup mazhab akidah al-Ṭabarī,¹⁵¹ seperti tentang nama dan sifat Allah, Nabi Muhammad saw., dan pelbagai persoalan akidah lainnya yang diyakini olehnya.¹⁵² Di antara persoalan akidah tersebut, yaitu: (a) Al-Qur’an adalah kalam Allah; (b) Keabsahan melihat Allah pada hari kiamat; (c) Perbuatan baik dan buruk manusia; (d) Para sahabat Rasulullah saw.; (e) Pasang surut iman; (f) Pelafalan al-Qur’an; dan (g) Peringatan terhadap orang yang menisbahkan perkataan kepada orang lain yang tidak pernah mengatakannya.¹⁵³

¹⁴⁹ al-Shibl, “Al-Dirāsah”, 45.

¹⁵⁰ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 273; al-Subkī, *Ṭabaqāt*, Vol. III, 121; dan al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 262-264.

¹⁵¹ al-Rūmī, *Mu‘jam*, Vol. V, 2462.

¹⁵² al-Shibl, *Imām al-Mufasssīrīn*, 109.

¹⁵³ Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Ṣarīḥ al-Sunnah* (Rahab-Kuwait: Maktabah Ahl al-Athar, 2005), 24-44.

6. *Kitāb fih Tabṣīr Ūlī al-Nuhā wa Ma‘ālim al-Hudā*

Al-Ṭabarī menulis *Kitāb fih Tabṣīr Ūlī al-Nuhā wa Ma‘ālim al-Hudā* atau *al-Tabṣīr fī Ma‘ālim al-Dīn* atas permintaan penduduk Amul, Tabaristan.¹⁵⁴ Secara garis besar, kandungan kitab ini mencakup: (a) Motif penulisan kitab ini; (b) Persoalan *al-ism* dan *al-musammā*; (c) Pengetahuan berdasarkan indra dan penalaran tentang persoalan agama; (d) Perbedaan antara mujtahid yang salah dan mujtahid yang menyimpang serta bantahan terhadapnya; (e) Kewajiban mukalaf mengetahui tauhid; (f) Kewajiban beriman bagi orang yang mengetahui Allah; dan (g) Pemikiran Mu‘tazilah, Khawārij, dan Ahli Sunah.¹⁵⁵

7. *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr (Ta’wīl) al-Qur’ān*

Kandungan *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* akan dideskripsikan secara khusus mulai dari sistematika penulisan, karakteristik, dan pengaruhnya dalam subbab berikut.

B. Tafsir *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*

Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān merupakan karya utama al-Ṭabarī.¹⁵⁶ Dia sendiri yang menamai¹⁵⁷ dan menulisnya atas inisiatif pribadinya yang muncul sejak usia belia. Dia merasa heran akan seseorang yang merasa nikmat saat membaca al-Qur’an, padahal dia tidak mengetahui takwilnya.

¹⁵⁴ al-Ṭabarī, *Kitāb fih Tabṣīr*, 103.

¹⁵⁵ Ibid., 103-225.

¹⁵⁶ al-Shibl, “al-Dirāsah”, 54.

¹⁵⁷ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 100.

Informasi paling awal tentang tafsir ini dikemukakan oleh Abū Bakr ibn Kāmil, murid al-Ṭabarī. Menurutnya, pada tahun 270 H., al-Ṭabarī mendiktekan kitab tafsir sebanyak 150 ayat kepada para muridnya, kemudian menyempurnakannya hingga akhir al-Qur'an. Setelah itu, kitab tafsir ini semakin dikenal, dibawa ke mana-mana, dibaca oleh ulama pada masanya, dan dipuji oleh mereka.¹⁵⁸

Dalam sejarahnya, *Jāmi' al-Bayān* pernah hilang. Bahkan Ḥājī Khalfah (1609-1657 M.) tidak menemukannya.¹⁵⁹ Setelah meneliti sisa kepingannya pada tahun 1860 M., Theodor Nöldeke (1836-1930 M.) menyayangkan lenyapnya kitab ini. Dalam hal ini, dia berkata,

“Kalau kita bisa mendapatkan kitab ini, kita pasti tidak membutuhkan semua kitab tafsir yang ditulis setelahnya, tapi sayang kitab ini tampaknya musnah tak tersisa. Ia seperti kitab sejarahnya yang besar, yang merupakan rujukan utama bagi orang-orang setelahnya.”¹⁶⁰

Berdasarkan kenyataan ini, cetakan utuh kitab ini sebanyak 30 jilid dan tebalnya sekitar 5200 halaman di Kairo mengejutkan jagat intelektual di Timur dan Barat. Cetakan ini berdasarkan manuskrip utuh koleksi pribadi Amir Ḥamūd putra Amir 'Abd al-Rashīd, seorang amir Nejed. Kemudian ia dicetak kembali pada tahun 1911 M.¹⁶¹ Selain manuskrip ini, ada dua manuskrip lain, yaitu satu manuskrip di Dār al-Kutub al-Miṣrīyah dan satu manuskrip di Dār al-Kutub al-Aḥmadiyah di Aleppo.¹⁶²

¹⁵⁸ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2452-2453.

¹⁵⁹ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 110.

¹⁶⁰ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Kairo: Maktabah al-Khānījī, 1955), 107-108; dan al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 149-150.

¹⁶¹ Goldziher, *Madhāhib*, 108-109; al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 149-150; dan Nurjanah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 87.

¹⁶² al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 111.

Menurut Brockelman, manuskrip kitab ini ada di Berlin 733, Hagia Sophia 100-102, Nuruosmaniye 149-156, Dāmād Zādah 111-121, dan Perputakaan Qarawiyin di Fez 98-107 dan 140. Ia dicetak sebanyak 30 jilid di percetakan Maymanīyah di Kairo pada tahun 1321 H.¹⁶³ Cetakan ini merupakan cetakan pertama¹⁶⁴ berdasarkan tiga manuskrip di atas.¹⁶⁵ Kemudian dicetak kembali dengan cetakan yang lebih bagus di percetakan El Amiriya di Bulaq, Kairo sejak tahun 1322 hingga 1330 H. Kitab ini diterjemahkan ke bahasa Persia atas perintah Manṣūr ibn Nūḥ al-Sāmānī yang kemudian disimpan di The British Museum 8, 9 dan diterjemahkan juga ke bahasa Turki yang kemudian disimpan di Hagia Sophia 87.¹⁶⁶

Penelitian ini menggunakan *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* yang disunting oleh ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī berdasarkan pelbagai manuskrip sebelumnya. Cetakan ini merupakan cetakan pertama hasil kerja sama antara al-Turkī dengan Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabīyah wa al-Islāmīyah pada Dār Hijr Giza, Kairo, Mesir, yang diterbitkan pada tahun 2001 sebanyak 26 jilid.

1. Sistematika Penulisan *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*

Jāmi‘ al-Bayān merupakan kitab *al-tafsīr bi al-ma’thūr* yang ditulis dengan metode *taḥlīlī-tafsīlī* (analitis-komprehensif). Dengan demikian, ia ditulis berdasarkan urutan ayat dalam *Muṣḥaf ‘Uthmānī (tartīb muṣḥafī)*. Secara umum,

¹⁶³ Brockelman, *Tārīkh*, Vol. III, 49.

¹⁶⁴ al-Turkī, “Muqaddimah al-Taḥqīq”, 57.

¹⁶⁵ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 112.

¹⁶⁶ Brockelman, *Tārīkh*, Vol. III, 49.

al-Ṭabarī mengungkapkan penulisan kitab ini sebagai berikut: (a) menulis sebuah kitab yang mencakup semua ilmu yang dibutuhkan oleh manusia, sehingga mereka tidak lagi membutuhkan kitab lain; (b) menyebutkan semua *hujjah* yang disepakati dan diperselisihkan hingga pada masanya; (c) menjelaskan pelbagai ‘illah setiap mazhab; dan (d) menjelaskan pendapat yang menurutnya benar seringkasnya.¹⁶⁷

Sebelum menafsirkan al-Qur’an, al-Ṭabarī memulai kitab tafsirnya dengan kata pengantar yang memuat 13 persoalan inti, yang mencerminkan pandangannya tentang latar belakang, metode, dan contoh penafsirannya, yaitu: (a) pujian kepada Allah; (b) keistimewaan para rasul; (c) keistimewaan Nabi Muhammad saw.; (d) keistimewaan al-Qur’an sebagai hakikat kenabian Nabi Muhammad saw.; (e) metode penafsiran al-Ṭabarī dalam *Jāmi’ al-Bayān*; (f) karakteristik bahasa al-Qur’an yang mencakup persoalan bahasa Arab atau bahasa non-Arab dan *qirā’ah*; (g) macam-macam penafsiran; (h) larangan menafsirkan al-Qur’an menggunakan *ra’y* (akal); (i) anjuran mempelajari tafsir, merenungkan, serta menafsirkan al-Qur’an dan bantahan terhadap larangan menafsirkan al-Qur’an; (j) para penafsir salaf yang terpuji dan tercela; (k) penafsiran nama al-Qur’an, surah, dan ayat; (l) tafsir *isti’ādhah*; dan (m) tafsir *basmalah*. Dalam hal ini, dia mengutip ayat al-Qur’an, hadis, dan pendapat ulama.¹⁶⁸

Setelah itu, al-Ṭabarī menafsirkan seluruh ayat al-Qur’an dari surah al-Fātiḥah hingga surah al-Nās, yaitu dengan cara: *pertama*, menyebutkan satu atau

¹⁶⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, Vol. I, 7.

¹⁶⁸ Ibid., 3-134.

beberapa ayat. *Kedua*, mengomentarnya dengan menyertakan pelbagai pendapat terkenal dari para sahabat dan tabiin tentang tafsirnya. *Ketiga*, menyebutkan riwayat-riwayat lain yang kualitasnya berbeda-beda tentang seluruh ayat atau sebagiannya berdasarkan perbedaan *qirā'ah* atau penafsiran. *Kecmpat*, mengomentari semua poin tersebut dengan memilih riwayat terkuat. *Kelima*, pindah ke ayat lain dengan menggunakan metode yang sama; mendeskripsikan, mengkritik, lalu memilih pendapat terkuat.¹⁶⁹

Dalam kitab tafsirnya, al-Ṭabarī menjelaskan hukum, *nāsikh-mansūkh*, kata muskil dan aneh, makna, perbedaan pendapat ahli tafsir dan ulama, pendapat yang menurutnya benar, perubahan bentuk kata (*i'rāb*), sanggahan terhadap para ateis, kisah dan sejarah, kiamat, dan lainnya kata demi kata dan ayat demi ayat.¹⁷⁰ Al-Rūmī mengungkapkan sistematika penulisan *Jāmi' al-Bayān* secara singkat sebagai berikut:

“Al-Ṭabarī memulainya dengan khotbah dan risalah tentang tafsir, yang menunjukkan keistimewaan al-Qur'an yang dianugerahkan oleh Allah berupa keindahan, mukjizat, dan kefasihan yang menafikan seluruh perkataan. Kemudian dia menyebutkan mukadimah tentang tafsir, ragam bentuk takwil al-Qur'an, takwil yang bisa diketahui, dalil tentang kebolehan dan larangan tafsir, uraian tentang sabda Nabi Muhammad saw. “*unzila al-qur'an 'alā sab'ah aḥruf*”, bahasa al-Qur'an, dan bantahan terhadap orang yang berpendapat ada bahasa selain bahasa Arab di dalamnya, tafsir tentang nama al-Qur'an, surah, dan lain-lain. Kemudian dia menafsirkan al-Qur'an huruf demi huruf dengan menyebutkan: (a) pendapat para sahabat, tabiin, *atbā' al-tābi'in*, dan ahli gramatika dari Kufah dan Basrah; (b) *qirā'āt*; (c) perbedaan *qirā'ah* yang mengandung pelbagai sumber, bahasa, bentuk jamak, dan bentuk *tathnīyah* (dua); (d) *nāsikh* dan *mansūkh*; (e) hukum dan perbedaan pendapat tentangnya; dan

¹⁶⁹ al-Ḥawshān, *al-Āthār al-Wāridah*, 29.

¹⁷⁰ al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 114.

(f) bantahan terhadap ahli *bid'ah* berdasarkan mazhab ahli hadis hingga akhir al-Qur'an."¹⁷¹

2. Karakteristik *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*

a. Hakikat Penafsiran

Penafsiran identik dengan pemaknaan karena pemaknaan termasuk tahap dan syarat awal penafsiran, sedangkan pemaknaan identik dengan lafal dalam sebuah bahasa yang maknanya kadang berbeda dengan bahasa lainnya. Menurut al-Ṭabarī, Allah mengutus setiap rasul-Nya kepada sebuah kaum dengan bahasa kaum tersebut serta menurunkan kitab dan risalah-Nya kepada seorang nabi dengan bahasanya, termasuk Nabi Muhammad saw. Karena bahasa Nabi Muhammad saw. adalah bahasa Arab, maka bahasa al-Qur'an adalah bahasa Arab. Oleh karena itu, makna al-Qur'an harus benar-benar sesuai dengan makna bahasa Arab.¹⁷² Untuk memperkuat pendapatnya, dia menjelaskan dua persoalan penting, yaitu: *pertama*, bahasa lain selain bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an; dan *kedua*, dialek bahasa Arab yang digunakan dalam al-Qur'an.

Pada persoalan pertama, dia mengakui ada kosakata yang digunakan oleh dua jenis bahasa atau lebih dengan makna yang sama seperti *kiflān*, *nāshī'ah*, *awwibī*, *qaswarah*, *sijjīl*, *dirham*, *dīnār*, *dawāh*, *qalam*, dan *qirṭās*. Namun tidak berarti penutur sebuah bahasa bisa mengklaimnya sebagai kata yang hanya berasal dari bahasanya dan paling berhak menggunakannya, karena itu tidak dapat dibuktikan secara pasti. Dia menolak kosakata tersebut

¹⁷¹ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2453.

¹⁷² al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān*, Vol. I, 11-12.

Ketiga, penafsiran yang diketahui oleh setiap orang yang mengerti bahasa al-Qur'an.¹⁷⁵

Tiga macam penafsiran ini merupakan modifikasi al-Ṭabarī atas empat macam penafsiran yang dilontarkan oleh Ibn 'Abbās, yaitu: *pertama*, penafsiran yang diketahui oleh orang Arab melalui bahasa mereka. *Kedua*, penafsiran yang harus diketahui oleh semua orang. *Ketiga*, penafsiran yang diketahui oleh ulama. *Keempat*, penafsiran yang hanya diketahui oleh Allah. Menurut al-Ṭabarī, penafsiran yang harus diketahui oleh semua orang pada poin kedua bukan berarti mereka harus menafsirkan al-Qur'an secara detail, tetapi ia hanya keterangan bahwa ada penafsiran tentang aspek tertentu dalam al-Qur'an yang harus mereka ketahui.¹⁷⁶

Menurut al-Ṭabarī, penafsiran al-Qur'an dianjurkan agar al-Qur'an bisa dijadikan sebagai bahan pelajaran dan perenungan. Ayat-ayat al-Qur'an yang berisi perintah untuk mengambil pelajaran, hikmah, teladan, dan nasihat bisa dipahami dengan dua cara. *Pertama*, perintah itu tertuju pada orang yang dapat memahami makna al-Qur'an dan bahasa Arab. *Kedua*, perintah itu tertuju pada orang yang tidak memahami bahasa Arab agar dia mempelajarinya, sehingga bisa merenungkannya dan mengambil pelajaran darinya. Oleh karena itu, dia menolak pandangan orang yang mengingkari penafsiran al-Qur'an yang telah dilakukan oleh para mufasir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Ibid., 68-69.

¹⁷⁶ Ibid., 70.

¹⁷⁷ Ibid., 76-78.

Al-Ṭabarī konsisten menggunakan kata takwil dalam kitab tafsirnya,¹⁷⁸ sebagaimana ulama salaf biasa menggunakannya. Dalam pandangan mereka, termasuk al-Ṭabarī, kata takwil bermakna “penafsiran pembicaraan dan penjelasan maknanya, baik sesuai dengan zahirnya maupun tidak”. Dengan demikian, mereka menyamakan takwil dengan tafsir. Berbeda dengan mereka, dalam pandangan ulama khalaf takwil adalah “pengalihan kata dari maknanya yang jelas ke makna yang tidak jelas karena ada dalil yang mengiringinya”. Dengan demikian, tafsir lebih umum daripada takwil.¹⁷⁹

Dalam *Jāmi‘ al-Bayān*, selain konsisten menggunakan kata “takwil” di awal penafsirannya atas ayat al-Qur’an dan frasa “*ahl al-ta’wīl*” di sela-sela penafsirannya, dia juga menggunakan kata “tafsir” dan “*mufassirīn*” pada kesempatan lain. Untuk mengetahui pandangannya tentang makna takwil dan tafsir, maka penafsirannya atas dua kata ini perlu diungkap. Kata takwil disebutkan tujuh belas kali dalam al-Qur’an yang di antaranya dalam surah Āl ‘Imrān [3]: 7 dua kali, Yūsuf [12]: 6, 21, 100, dan 101, dan al-Kahf [18]: 82,¹⁸⁰ sedangkan kata tafsir disebutkan satu kali dalam al-Qur’an yaitu dalam surah al-Furqān [25]: 33.¹⁸¹

Dia menafsirkan kata “takwil” dalam surah Āl ‘Imrān [3]: 7 sebagai “pengetahuan”,¹⁸² dalam surah Yūsuf [12]: 6,¹⁸³ 21,¹⁸⁴ 100,¹⁸⁵ dan 101¹⁸⁶

¹⁷⁸ Muḥammad al-Fāḍil ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijālūh* (Kairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1970), 32.

¹⁷⁹ al-Dhahabī, *‘Ilm al-Tafsīr*, 7.

¹⁸⁰ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 97.

¹⁸¹ Ibid., 519.

¹⁸² al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. V, 216-217.

sebagai “penjelasan (*ta‘bīr*) dan pengungkapan (*‘ibārah*)”, dan surah al-Kahf [18]: 82 sebagai “keterangan”,¹⁸⁷ sedangkan kata “tafsir” dalam surah al-Furqān [25]: 33 dia menafsirkannya sebagai “penjelasan (*bayān*) dan perincian (*tafṣīl*)”.¹⁸⁸ Dengan demikian, kata “takwil” dan “tafsir” dalam pandangan al-Ṭabarī sama-sama terkait dengan penjelasan tentang sesuatu.

Berbeda dengan uraian di atas, al-Zuḥayfī berpendapat bahwa al-Ṭabarī menggunakan kata “takwil” dan bukan kata “tafsir” sebagai nama kitabnya menunjukkan bahwa sebenarnya dia membedakan antara “takwil” dan “tafsir”; tafsir merupakan pintu takwil. Tafsir adalah penjelasan tentang maksud lafal yang diriwayatkan dari para sahabat dan tabiin, sedangkan takwil adalah penjelasan tentang pelbagai makna lafal al-Qur’an yang berbeda-beda sebagaimana yang diriwayatkan dari ulama salaf, kemudian dia berpatokan pada pemilihan pendapat terkuat, perbandingan, kritik sanad, penggunaan bahasa dan *i‘rāb* dalam penjelasan tentang makna yang dimaksud, bukti sejarah, dan penggalan hukum.¹⁸⁹

Dengan demikian, dalam pandangan al-Ṭabarī, takwil lebih mendalam daripada tafsir, yaitu usaha sungguh-sungguh untuk menjelaskan tentang ‘sebagian’ makna al-Qur’an, baik sesuai dengan zahirnya maupun tidak, yang harus sesuai dengan syariat Islam, bahasa Arab, dan penalaran terpuji. Kata

¹⁸³ Ibid., Vol. XIII, 15.

¹⁸⁴ Ibid., 65.

¹⁸⁵ Ibid., 357.

¹⁸⁶ Ibid., 364.

¹⁸⁷ Ibid., Vol. XV, 367.

¹⁸⁸ Ibid., Vol. XVII, 448.

¹⁸⁹ al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 100-101.

“sebagian” ditegaskan, karena dia memandang ada sebagian ayat al-Qur’an yang detail penafsirannya hanya diketahui oleh Allah, sehingga semua orang tidak bisa menafsirkannya secara keseluruhan termasuk Nabi Muhammad saw.

b. Sumber Penafsiran

Al-Ṭabarī hidup pada saat dunia Islam mengalami perkembangan pesat, baik secara intelektual maupun politik. Dia juga bukan mufasir yang pertama kali menafsirkan al-Qur’an, sehingga dia memanfaatkan pelbagai sumber yang ada pada masanya untuk menafsirkan al-Qur’an.¹⁹⁰ Dia mengumpulkan pelbagai sumber berupa ilmu keislaman, bahasa, pemikiran, dan sejarah dari ulama sebelumnya sebagai sumber penafsirannya.¹⁹¹

Dia merujuk sebagian besar hadis-hadis tafsir, baik sahih maupun daif. Dari kalangan sahabat dan tabiin, dia merujuk pada pendapat Ibn ‘Abbās, Ibn Mas‘ūd, Sa‘īd ibn Jubayr, Mujāhid ibn Jabr, Qatādah ibn Di‘āmah, al-Ḥasan al-Baṣrī, ‘Ikrimah, al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Zayd, Ibn Jurayj, dan Muqātil ibn Ḥayyān.¹⁹² Dari kalangan *atbā‘ al-tābi‘īn* dan ulama abad ke-2 Hijriah, dia merujuk pada Sufyān ibn ‘Uyaynah, Wakī‘ ibn al-Jarrāḥ, Shu‘bah ibn al-Ḥajjāj, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām al-Ṣan‘ānī, Ādam

¹⁹⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. I, 7.

¹⁹¹ al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 102.

¹⁹² ‘Abd, *Shawāhid*, 10-11; al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 102-103; al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 17-18; dan al-Ḥawshān, *al-Āthār al-Wāridah*, 29-30.

ibn Iyās, Ishāq ibn Rahawayh, Rawḥ ibn ‘Ubādah, ‘Abd ibn Ḥumayd, Sa‘īd ibn Bashīr al-Shāmī, Abū Bakr ibn Abū Shaybah, dan lainnya.¹⁹³

Dari kalangan ahli sejarah, dia merujuk data sejarah dari Abū Ishāq, Wahb ibn Munabbih,¹⁹⁴ al-Kalbī, Ibn Hishām, al-Wāqidī, dan lainnya.¹⁹⁵ Dari kalangan ahli bahasa, dia merujuk pada ahli dari bahasa Basrah dan Kufah, seperti al-Kisā‘ī, al-Farrā’, al-Akhfash, Qūṭrub.¹⁹⁶ Selain mengutip banyak perbedaan *qirā’ah*¹⁹⁷ serta syair Arab-Jahiliah dan syair Arab-Islam,¹⁹⁸ al-Ṭabarī juga mengutip pendapat ahli fikih dan kalam.¹⁹⁹

Berdasarkan data tersebut, al-Ṭabarī menggunakan ayat al-Qur’an, *qirā’ah*, hadis, pendapat sahabat, tabiin, *atbā’ al-tābi‘īn*, dan ulama ahli tafsir, fikih, kalam, sejarah, dan bahasa, serta syair Arab-Jahiliah dan syair Arab-Islam sebagai sumber penafsirannya. Dia menggunakan semua sumber tersebut tergantung pada kebutuhannya dalam menafsirkan al-Qur’an.

c. Metode Penafsiran

Dalam menafsirkan al-Qur’an, al-Ṭabarī menggunakan metode dan teknik yang jelas. Selain itu, dia menggambarkan garis-garis besar dan kaidah penafsiran al-Qur’an yang benar.²⁰⁰ Ada dua poin utama terkait metode

¹⁹³ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 103.

¹⁹⁴ ‘Abd, *Shawāhid*, 11.

¹⁹⁵ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 103.

¹⁹⁶ ‘Abd, *Shawāhid*, 11; al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 103; dan al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 17-18.

¹⁹⁷ al-Turkī, “Muqaddimah al-Taḥqīq”, 57.

¹⁹⁸ al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 18.

¹⁹⁹ Amīn, *Duḥā*, Vol. II, 150.

²⁰⁰ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 121.

penafsiran al-Ṭabarī, yaitu: (1) metode analisis ayat al-Qur'an; dan (2) metode penyajian tafsir. Pada poin pertama, terkait metode analisis ayat al-Qur'an, dia menjelaskan bahwa mufasir yang paling benar dalam menafsirkan al-Qur'an adalah mufasir yang menafsirkan berdasarkan penjelasan dari Rasulullah saw. yang diriwayatkan secara sahih, kaidah bahasa Arab termasuk di antaranya adalah syair Arab, pendapat ulama salaf seperti para sahabat dan para imam, dan pendapat ulama khalaf seperti tabiin dan ulama.²⁰¹

Sarḥān merinci metode penafsiran al-Ṭabarī tersebut dalam 18 poin, yaitu: (1) berpegangteguh pada riwayat, baik berasal dari Nabi, para sahabat, maupun tabiin; (2) menjauhkan diri dari penafsiran akal semata; (3) teliti dalam penggunaan sanad; (4) menggunakan ilmu bahasa; (5) meriwayatkan banyak hadis; (6) menyebutkan syair; (7) menyebutkan *qirā'ah*; (8) menggunakan *i'rāb*; (9) mendiskusikan pendapat seputar persoalan fikih; (10) membela pendapat ulama salaf; (11) sering mengemukakan pendapat pribadinya dengan menolak suatu pendapat dan memperkuat pendapat lain dengan menyebutkan bukti penolakan dan pembenarannya; (12) sedikit meriwayatkan mitos; (13) menyebutkan riwayat dari Nabi, para sahabat, dan tabiin dengan sanadnya; (14) mengumpulkan pelbagai pendapat tanpa memberi catatan; (15) menyebutkan pelbagai pendapat dengan menggiringnya dan memilih yang terkuat; (16) menyimpulkan pelbagai hukum yang bisa diperoleh dari ayat; (17) menyebutkan varian *i'rāb* jika diperlukan; dan (18)

²⁰¹ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. I, 88-89.

menggunakan kata “takwil” dalam pengertian penafsiran (*tafsīr*) dan penjelasan (*bayān*).²⁰²

Dalam mengkritik dan memilih pendapat yang terkuat, dia berpatokan pada dua kriteria. *Pertama*, kriteria kesejarahan, yaitu kuat atau lemahnya kualitas para periwayat. *Kedua*, kriteria keilmuan dan seni, yaitu dengan merujuk pada: (a) bahasa Arab, baik teks maupun syair para pujanganya; (b) kuat dan lemahnya suatu *qirā’ah*; (c) dasar-dasar akidah dan hukum yang telah disepakati oleh ulama; dan (d) pengetahuan lain yang dikuasai olehnya.²⁰³

Pada poin kedua, terkait metode penyajian penafsiran, al-Ṭabarī menjelaskan bahwa dia menyusun kitab tafsirnya dengan menyebutkan semua hal yang ingin diketahui oleh manusia tentang tafsir. Dia menyebutkan semua *hujjah* yang sampai kepadanya, baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan, dengan menjelaskan *‘illah* setiap mazhab dan menjelaskan pendapat yang menurutnya benar seringkas-ringkasnya.²⁰⁴

Secara teknis, al-Ṭabarī memulai tafsirnya dengan menyebutkan nama surah. Jika nama surah lebih dari satu, dia menyebut riwayat tentang nama-namanya. Jika ada riwayat tentang sabab al-nuzūl ayat atau surah, dia menjelaskannya, tetapi tidak menjelaskan status *makkī* atau *madani*-nya. Kemudian dia mulai menafsirkannya dengan menyebutkan satu atau beberapa

²⁰² Sarhān, *Tahqīq*, 78-85; al-Turkī, “Muqaddimah al-Taḥqīq”, 49-56; Ṣarsūr, *Āyāt al-Ṣifāt*, 69-70; dan ‘Alī ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Alī al-Shibl, “al-Dirāsah,” dalam Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabarī, *al-Tabṣīr fī Ma‘ālim al-Dīn* (Riyad: Dār al-‘Āshimah, 1996), 43.

²⁰³ al-Ḥawshān, *al-Aḥbār al-Wāridah*, 29; al-Zuḥayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 122; dan Ṣarsūr, *Āyāt al-Ṣifāt*, 71.

²⁰⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. I, 7; dan al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 51-52.

ayat al-Qur'an, lalu berkata, "Pendapat tentang firman-Nya yaitu begini dan begini," dan menjelaskan maknanya secara global dengan mengacu pada struktur ayat serta analisis lafal dan kandungan maknanya, baik makna asli maupun makna sekunder, berdasarkan riwayat dan syair Arab.²⁰⁵

Dia juga menyebutkan ayat, hadis, dan pendapat termasyhur di kalangan sahabat dan tabiin tentang tafsir ayat tersebut. Kemudian dia menyebutkan semua atau sebagian riwayat lain yang kualitasnya berbeda-beda tergantung pada perbedaan *qirā'ah* dan penafsiran. Dia memperkuat setiap pendapat dengan meriwayatkan pendapat para sahabat dan tabiin. Dia tidak hanya meriwayatkan, tetapi juga berusaha menggiring semua pendapat tersebut dan memilih yang terkuat. Dia juga menyebutkan *i'rāb* jika diperlukan dan *nāsikh-mansūkh*, menyimpulkan hukum yang bisa diperoleh dari ayat dengan menggiring dalil-dalil, dan memperkuat pendapat yang dia pilih. Kemudian dia pindah ke ayat lain dengan menggunakan metode yang sama; mengungkapkan, mengkritik, dan memilih pendapat yang terkuat.²⁰⁶

Berdasarkan uraian di atas, ulama berbeda pendapat tentang metode penafsiran al-Ṭabarī dalam tiga pendapat. *Pertama*, sebagian ulama mengategorikan *Jāmi' al-Bayān* sebagai kitab tafsir yang menggunakan

²⁰⁵ Al-Sayyid Muḥammad 'Alī Ayāzī, *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manḥajuhum*, Vol. II (Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1386 H.), 714-716; Ibn 'Ashūr, *al-Tafsīr*, 33-36; al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. V, 2453-2454; al-Ḥawshān, *al-Āthār al-Wāridah*, 29; Sarḥān, *Tahqīq*, 11-12; al-Zuhaylī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 121-122, dan 125; al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 151; dan al-Turkī, "Muqaddimah al-Taḥqīq", 47-48.

²⁰⁶ Ibid.

metode *al-tafsīr bi al-ma'thūr*, seperti Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī,²⁰⁷ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ,²⁰⁸ dan Maḥmūd al-Naqrāshī.²⁰⁹ Sebagian ulama mengategorikannya sebagai kitab tafsir yang menggabungkan antara metode *al-tafsīr bi al-ma'thūr* dan metode *al-tafsīr bi al-ra'y*, seperti al-Suyūṭī,²¹⁰ al-Zuhayfī²¹¹ dan al-Turkī.²¹² Ketiga, sebagian ulama mengategorikannya sebagai kitab tafsir yang menggunakan metode penafsiran ilmiah, seperti Ibn 'Ashūr.²¹³

Selain mengacu pada bukti (*ḥujjah*), menggali hukum (*istinbāt*), dan menyimpulkan (*istidlāl*), al-Ṭabarī juga menggunakan penalaran dengan kemampuan, pemikiran, dan ijtihadnya. Di balik penyelidikan pelbagai riwayat, *athar*, dan pendapat tentang ayat al-Qur'an, dia bertujuan untuk menjelaskan makna lafal, kalimat, atau ayat. Selain itu, dia menyertainya dengan kritik, pengujian, pemilihan pendapat terkuat, dan penolakan dengan menunjukkan: (a) bukti atas pemilihannya terhadap pendapat terkuat atau penolakannya secara meyakinkan; (b) objektivitas; dan (c) kritik terhadap pendapat yang menurutnya lemah siapa pun orang dan sumbernya. Oleh karena itu, dia memberi judul kitab tafsirnya dengan kata “takwil”, bukan kata “tafsir”.²¹⁴

²⁰⁷ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 147-161.

²⁰⁸ al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith*, 291.

²⁰⁹ Maḥmūd al-Naqrāshī al-Sayyid 'Alī, *Manāḥij al-Mufasssīrīn min al-'Aṣr al-Awwāl ilā al-'Aṣr al-Ḥadīth* (Buraidah: Maktabah al-Nahḍah, 1986), 69-70.

²¹⁰ al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt*, 96.

²¹¹ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 127.

²¹² al-Turkī, “Muqaddimah al-Taḥqīq”, 47.

²¹³ Ibn 'Ashūr, *al-Tafsīr*, 36-37.

²¹⁴ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 127-128.

juga memengaruhi animo kajian dan penafsiran al-Qur'an pada periode berikutnya hingga saat ini.

a. Pujian terhadap *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*

Banyak sarjana, baik sarjana-Muslim maupun sarjana non-Muslim, memuji *Jāmi' al-Bayān* dari segi metode dan kandungannya. Secara hiperbolis, al-Suyūṭī menyatakan bahwa seluruh ulama mengakui kitab tafsir ini sebagai kitab tafsir terbaik yang tiadaandingannya, termasuk dirinya.²¹⁷ Selain al-Suyūṭī, sejumlah ulama memuji kitab tafsir ini, baik ulama yang sezaman dengannya maupun ulama setelahnya. Di antara mereka adalah Ibn Khuzaymah (w. 311 H.), Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī (w. 406 H.), al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H.), al-Nawawī (w. 676 H.), al-Qifṭī,²¹⁸ Abū Muḥammad al-Farghānī (w. 362 H.),²¹⁹ Ibn al-'Arabī (w. 543 H.),²²⁰ dan Ibn Taymīyah (w. 728 H.).²²¹

Ibnu Khuzaymah, misalnya, berkata, “Saya melihat kitab tafsirnya dari awal hingga akhir. Saya tidak mengetahui orang yang lebih pintar dari Ibn Jarīr.” Al-Isfarāyīnī berkata, “Jika seseorang pergi ke Cina, maka dia tidak akan mendapatkan banyak hal hingga dia membaca tafsir Ibn Jarīr.” Al-Baghdādī berkata, “Dia memiliki kitab tafsir yang tiadaandingannya.” Al-Nawawī berkata, “Umat sepakat bahwa belum ada karya kitab tafsir yang kualitasnya seperti tafsir al-Ṭabarī.” Al-Qifṭī berkata, “Dia mengarang pelbagai karya besar,

²¹⁷ al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt*, 96.

²¹⁸ Ṣarṣūr, *Āyāt al-Ṣifāt*, 70-71; al-Baghdādī, *Tārīkh*, Vol. II, 550; dan al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 112-113.

²¹⁹ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 273; dan al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 114.

²²⁰ al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 55.

²²¹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 150.

termasuk tafsir al-Qur'an. Tidak ada kitab tafsir lain yang faedahnyanya lebih besar dan lebih banyak darinya."²²²

Al-Farghānī berkata, "Salah satu kitab Muḥammad ibn Jarīr yang selesai ditulis adalah kitab tafsirnya. Jika ada seorang ulama mengklaim bisa mengarang sepuluh kitab darinya, dan setiap kitab berisi salah satu disiplin keilmuan secara komprehensif, niscaya dia bisa melakukannya."²²³ Ibn al-‘Arabī berkata, "Tidak ada seorang pun yang mengarang tentang hukum-hukum al-Qur'an secara komprehensif kecuali Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī. Dia mengarang secara menakjubkan, membentangkan intisarinnya, dan membuka pintu bagi orang setelahnya. Setiap orang menggayung darinya sesuai dengan bejananya, dan tidak kekurangan air setetes pun."²²⁴ Ibn Taymīyah berkata, "Sedangkan kitab-kitab tafsir yang ada, yang paling sahih adalah tafsir Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Dia menyebutkan pelbagai pendapat ulama salaf dengan sanad terpercaya, tidak mengandung *bid'ah*, dan tidak mengutip dari orang-orang yang tertuduh seperti Muqātil ibn Bakīr dan al-Kalbī."²²⁵

Saat al-Ṭabarī masih hidup, orang-orang berlomba-lomba menyalin dan mencarinya kitab tafsirnya.²²⁶ Ia dibawa ke belahan timur dan barat, dan semua ulama membaca serta memujinya.²²⁷ Selain merupakan kitab tafsir termasyhur dan induknya,²²⁸ ia juga merupakan kitab tafsir yang paling komprehensif dan

²²² Ṣarṣūr, *Āyāt al-Ṣifāt*, 70-71; al-Baghdādī, *Tārīkh*, Vol. II, 550; dan al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 112-113.

²²³ al-Dhahabī, *Siyar*, Vol. XIV, 273; dan al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Vol. II, 114.

²²⁴ al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 55.

²²⁵ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 150.

²²⁶ al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 54.

²²⁷ al-Rūmī, *Mu'jam*, Vol. IV, 2452.

²²⁸ Ayāzī, *al-Mufasssīrūn*, Vol. II, 713.

paling besar yang berhasil dicetak,²²⁹ sehingga menjadi standar acuan untuk menilai kitab-kitab tafsir yang ada.²³⁰ Ia merupakan referensi utama bagi para mufasir yang menggeluti *al-tafsīr bi al-ma'thūr*. Pada saat yang sama, ia juga termasuk referensi penting bagi *al-tafsīr bi al-ra'y*.²³¹ Dengan demikian, seorang penuntut ilmu yang menekuni tafsir al-Qur'an tidak boleh melewatkannya.²³²

Keutamaan *Jāmi' al-Bayān* mencakup tiga aspek. *Pertama*, aspek kesejarahan, yaitu ia merupakan kitab tafsir pertama dari tiga abad pertama Hijriah yang bertahan hingga sekarang, yang menampung kitab-kitab tafsir sebelumnya dan pendapat sahabat, tabiin, dan *atbā' al-tābi'in*, sehingga tanpa adanya kitab tafsir ini niscaya banyak pendapat dan ilmu hilang serta kebenaran menjadi rancu. *Kedua*, aspek keilmuan dan objektivitas, yaitu ia berisi pelbagai macam disiplin keilmuan, seperti ilmu al-Qur'an, hadis, bahasa, sejarah, kalam, usul fikih, dan fikih, yang disajikan secara elaboratif, kritis, dan objektif. *Ketiga*, aspek kepusakaan (*turāth*), yaitu ia merupakan pusaka peradaban dan ilmu pengetahuan, sehingga ia menjadi rujukan bagi generasi berikutnya.²³³

Karena keutamaannya, semua peneliti dan penafsir al-Qur'an tergantung padanya, sehingga ia mewarnai semua penafsiran lintas mazhab dan tipologinya pada generasi setelahnya.²³⁴ Dalam hal ini, Ibn 'Ashūr berkata,²³⁵

“Orang yang membandingkan antara tafsir al-Ṭabarī dan tafsir-tafsir lain setelahnya, mulai Ibn 'Aṭīyah dan al-Zamakhsharī hingga al-Fakhr al-Rāzī dan al-Bayḍawī serta mereka yang mengikuti langkah dan mengakui

²²⁹ al-Shibl, “al-Dirāsah”, 43.

²³⁰ al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 54.

²³¹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 149.

²³² al-Shibl, “al-Dirāsah”, 43.

²³³ al-Zuhayfī, *al-Istidlāl*, 104-107.

²³⁴ Ṣarṣūr, *Āyāt al-Ṣifāt*, 69; dan al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 104.

²³⁵ Ibn 'Ashūr, *al-Tafsīr*, 32.

keluasan ilmunya, mulai Ibn ‘Arafah hingga Abū al-Su‘ūd atau para pengikut mereka yang tidak mengikuti mereka dengan sengaja berinovasi dan berpikir mandiri, mulai Ibn Taymīyah dan Ibn al-Qayyim hingga Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā, niscaya dia akan menemukan kesamaan metode dan kemiripan teknik selama seribu tahun lebih antara al-Ṭabarī dan generasi setelahnya, yang tidak ada dalam disiplin keilmuan lain antara kondisi pada abad ketiga dan kondisi pada abad-abad berikutnya mulai abad keenam hingga abad keempat belas.”

Selain sarjana Muslim, sebagian sarjana non-Muslim juga memuji *Jāmi‘ al-Bayān*, seperti Theodor Nöldeke²³⁶ dan Ignaz Goldziher.²³⁷ Nöldeke berkata, “Kalau kita bisa mendapatkan kitab ini, kita pasti tidak membutuhkan semua kitab tafsir yang ditulis setelahnya, tetapi sayang kitab ini tampaknya musnah tak tersisa.”²³⁸ Goldziher berkata, “Karya besar al-Ṭabarī dalam tafsir al-Qur’an merupakan kumpulan dan karya puncak dari *al-tafsīr bi al-ma‘thūr*.”²³⁹ Pernyataan dua orientalis ini kemudian menggugah orientalis lainnya di seluruh penjuru dunia untuk mencari dan meneliti *Jāmi‘ al-Bayān*. Bahkan Académie des Beaux-Arts di Paris mengadakan sayembara untuk mengkajinya pada tahun 1900 M.²⁴⁰

Sekitar empat tahun setelah sayembara ini, tepatnya pada tahun 1904 M./1321 H., penerbit Maymanīyah di Kairo menerbitkan tafsir al-Ṭabarī lengkap 30 juz untuk pertama kalinya yang, menurut Goldziher, mengagetkan jagat intelektual di Timur dan Barat.²⁴¹ Gerakan orientalis dalam mencari manuskrip

²³⁶ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 150; dan Goldziher, *Madhāhib*, 108.

²³⁷ Ibid., 115.

²³⁸ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 150; dan Goldziher, *Madhāhib*, 108.

²³⁹ Goldziher, *Madhāhib*, 115.

²⁴⁰ ‘Imād Ḥasan Marzūq, “Athar al-Mustashriqīn fi al-‘Ināyah bi Taḥqīq Tafsīr al-Ṭabarī”, *Majallah al-Azhar* (Maret-April, 2016), 1190-1192.

²⁴¹ Ibid.; dan Goldziher, *Madhāhib*, 108-109.

tafsir al-Ṭabarī yang dinyatakan hilang menginspirasi para sarjana Muslim-Arab untuk mencari dan menerbitkannya, baik di Nejed, Aleppo, maupun di Kairo.²⁴²

b. Kritik terhadap *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*

Selain memuji, sebagian ulama juga mengkritik *Jāmi‘ al-Bayān*. Di antara kritik mereka adalah sebagai berikut: (1) al-Ṭabarī kadang menyebutkan sebuah masalah dan pelbagai pendapat tentangnya, tetapi dia membiarkannya tanpa memilih pendapat terkuat; (2) dia banyak meriwayatkan riwayat *isrā’īliyah*, *naṣrānīyah*, mitos, khurafat, dan kisah imajinatif; (3) dia menolak sebagian *qirā’ah sab‘ah*;²⁴³ (4) dia tidak menerapkan metode kritisnya terhadap seluruh sanad, tetapi dia hanya menerapkannya pada sebagian riwayat; (5) ada sebagian riwayat dari Ibn ‘Abbās yang kontradiktif, tetapi dia tidak menjelaskan riwayat yang terkuat; (6) dia tidak menyebutkan nama sebagian ahli bahasa yang dia rujuk secara jelas;²⁴⁴ (7) dia tidak menjelaskan kualitas riwayat, baik sahih maupun daifnya; dan (8) dia meriwayatkan riwayat lemah, mungkar, dan palsu, seperti hadis tentang fitnah, kisah para nabi, dan kisah pernikahan Nabi dengan Zaynab binti Jahsh.²⁴⁵

Sebenarnya, kritik ini tidak terkait dengan kesalahan al-Ṭabarī dalam persoalan akidah, nas dan hukum *qaṭ‘ī*, dan ijmak,²⁴⁶ tetapi lebih bersifat metodologis berupa konsistensi penerapan metode penafsirannya dalam analisis sanad, pemilihan pendapat terkuat, dan pemilihan rerefensi. Selain itu, di antara

²⁴² Marzūq, “Athar al-Mustashriqīn”, 1193-1194.

²⁴³ Ṣarṣūr, *Āyāt al-Ṣifāt*, 72-75.

²⁴⁴ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 138-139.

²⁴⁵ Ayāzī, *al-Mufasssīrūn*, Vol. II, 716-717.

²⁴⁶ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 139.

materi kritik tersebut sebenarnya masih diperselisihkan di kalangan ulama, sehingga sebagian ulama menyanggahnya.

Dalam analisis sanad, misalnya, dia memang tidak menjelaskan kualitas riwayat secara detail, bahkan sering meriwayatkan riwayat *isrā'īliyyāt*, sehingga mengurangi kualitas kitab tafsirnya. Dia termasuk ahli hadis yang berpatokan pada kaidah dalam ilmu hadis, yaitu “barang siapa yang meriwayatkan hadis dengan sanadnya, maka dia telah menggiringmu pada penelitian tentang para periwayatnya dan pengetahuan tentang keadilan dan kedaifannya”, sehingga dia berpandangan bahwa hadis boleh disebutkan tanpa penjelasan tentang kualitasnya. Dengan demikian, kritik ini tidak berlaku baginya.²⁴⁷

Pada sisi lain, sebagian ulama mengkritik penolakannya terhadap sebagian *qirā'ah sab'ah*, seperti al-Shāṭibī (w. 790 H.), Ibn al-Jawzī (w. 597 H.), Ibn al-Jazarī (w. 833 H.), al-Sakhāwī (w. 902 H.), dan al-Kawtharī (w. 1371 H.). Menurut al-Kawtharī, penolakan al-Ṭabarī terhadap sebagian *qirā'ah sab'ah* disebabkan dua hal. *Pertama*, dia dipandang bukan ulama spesialis *qirā'ah*. *Kedua*, dia menggunakan kitab Abū 'Ubayd tentang perbedaan lima ahli *qirā'ah* sebagai referensi, padahal Abū 'Ubayd bukan ulama spesialis *qirā'ah*. Dengan demikian, kesalahan al-Ṭabarī merupakan imbas dari kesalahan Abū 'Ubayd, sehingga tidak menjadikannya kafir seperti orang yang sengaja menolak *qirā'ah sab'ah*.²⁴⁸

Di sisi berseberangan, Sāmī Muḥammad Sa'īd 'Abd al-Shakūr menolak tuduhan tersebut. Menurutnya, selain mensyaratkan tiga syarat kesahihan *qirā'ah*

²⁴⁷ Ayāzī, *al-Mufasssīrūn*, Vol. II, 716; dan al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. I, 152.

²⁴⁸ Şarsūr, *Āyāt al-Şifāt*, 72-75.

sebagaimana ulama lain, yaitu: (a) kesahihan sanad, (b) kesesuaian dengan bahasa Arab, (c) dan kesesuaian dengan *rasm ‘uthmānī*, al-Ṭabarī juga menambah syarat lain, yaitu: (a) konsensus *qurrā’* dan kemasyhurannya di kalangan mereka, (b) kesesuaian riwayat dengan khat mushaf, (c) kesesuaian pelbagai makna di antara riwayat yang berbeda-beda, dan (d) kesahihan bahasa. Hal ini karena pada masanya *qirā’ah* dan riwayat belum stabil, orang-orang kadang menggunakan *qirā’ah* yang sesuai dan tidak sesuai dengan bahasa, dan kadang menyalahi mushaf. Oleh karena itu, dia ingin menyajikan riwayat yang terbaik dan terkenal pada umat Islam.²⁴⁹

Uraian di atas menunjukkan bahwa *Jāmi‘ al-Bayān* merupakan kitab tafsir paling otoritatif di kalangan Suni, terutama dalam *al-tafsīr bi al-ma’thūr*, karena mendeskripsikan potret emas generasi salaf abad pertama dan kedua Hijriah²⁵⁰ serta perkembangan pelbagai disiplin keilmuan yang berkembang hingga pada masanya yang dikemas dengan metode brilian ala al-Ṭabarī.²⁵¹ Metode penafsirannya berbeda dengan metode penafsiran pada generasi sebelumnya dan memengaruhi metode penafsiran pada generasi setelahnya hingga saat ini.²⁵²

²⁴⁹ Sāmī Muḥammad Sa‘īd ‘Abd al-Shakūr, “Ṭabri’ah al-Imām al-Ṭabarī al-Mufassir min al-Ṭa‘n fi al-Qirā’at”, *Majallah al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah*, Vol. 152 (tanpa bulan, tanpa tahun), 34-45.

²⁵⁰ al-Zuhayfī, *al-Imām al-Ṭabarī*, 104.

²⁵¹ Ayāzī, *al-Mufassirūn*, Vol. II, 717.

²⁵² Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr*, 32.

dua klasifikasi, yaitu jenis kata dan masa turun ayat atau surah,⁴ baik *makkīyah* maupun *madanīyah*-nya.⁵

1. *Ḥadīth* Berdasarkan Jenis Kata

Berdasarkan perubahan kata dari sebuah bentuk ke bentuk yang lain (*taṣrīf*) dalam morfologi bahasa Arab (*‘ilm al-ṣarf*),⁶ kata *ḥadīth* merupakan kata benda berupa objek (*ism maf’ūl*)⁷ yang berasal dari kata kerja *ḥadatha-yahduth*, yang mengikuti rumus (*wazn*) *fa’ala-yaf’ul*.⁸ Secara garis besar, term *ḥadīth*

⁴ Sebagian ulama telah menyusun kitab tafsir al-Qur’an berdasarkan kronologi surah, yaitu ‘Abd al-Qādir Mullā Ḥuwaysh dalam *Tafsīr Bayān al-Ma’ānī*, Muḥammad ‘Azzah Darwazah dalam *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, dan ‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥasan Ḥabannakah al-Maydānī dalam *Ma’ārij al-Tafakkur wa Daqā’iq al-Tadabbur*. Muṣṭafā Muslim, “al-Tafāsīr ḥasaba Tartīb al-Nuzūl fī al-Mizān”, dalam https://vb.tafsir.net/tafsir28935/W8_Y5hB9jIU (Diakses tanggal 24 Oktober 2018 jam 09.47 WIB). Selain ulama tafsir tradisional ini, Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, seorang filsuf kontemporer asal Maroko, juga menafsirkan al-Qur’an berdasarkan kronologi surah dalam karyanya *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasaba Tartīb al-Nuzūl* sebanyak tiga jilid. Dalam disertasi ini, *tartīb nuzūlī* surah berdasarkan pada *al-Tafsīr al-Ḥadīth* karya Muḥammad ‘Azzah Darwazah, karena tafsir ini lebih komprehensif. Al-Maydānī dalam *Ma’ārij al-Tafakkur*, misalnya, tidak menafsirkan seluruh al-Qur’an, tetapi hanya menafsirkan 87 surah. Darwazah, *al-Tafsīr*, Vol. I, 15-18.

⁵ Menurut mayoritas ulama, *makkīyah* adalah ayat atau surah al-Qur’an yang diwahyukan pada periode Mekah, sedangkan *madanīyah* adalah ayat atau surah al-Qur’an yang diwahyukan pada periode Madinah. Surah *madanīyah* berjumlah 29 surah, sedangkan sisanya adalah surah *makkīyah*. Nūr al-Dīn ‘Itr, *‘Ulūm al-Qur’ān al-Karīm* (Damaskus: al-Ṣabāḥ, 1993), 55-57. Dalam disertasi ini, status *makkīyah* dan *madanīyah* berdasarkan pada ayat, bukan surah. Dalam hal ini, status ayat tersebut berdasarkan *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm* karya Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. al-Bāqī, *al-Mu’jam*, Vol. I, z. Hal ini karena sebagian ayat *makkīyah* berada dalam surah *madanīyah* dan sebagian ayat *madanīyah* berada dalam surah *makkīyah*, seperti surah al-Wāqī’ah yang merupakan surah *makkīyah*, tetapi ayat 81-82 di dalamnya merupakan ayat *madanīyah*. ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah al-Maydānī, *Ma’ārij al-Tafakkur wa Daqā’iq al-Tadabbur*, Vol. VIII (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 421; dan Darwazah, *al-Tafsīr*, Vol. III, 225.

⁶ Muḥammad Faḍīl al-Sāmurrā’ī, *al-Ṣarf al-‘Arabī* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2013), 9.

⁷ *Ism maf’ūl* adalah sifat yang diambil dari *fi’l majhūl* untuk menunjukkan sesuatu yang terjadi pada objek yang disifati pada saat kejadian yang bersifat temporal serta bukan bersifat statis dan selamanya. Muṣṭafā al-Ghalāyīnī, *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabīyah*, Vol. I (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 1994), 182.

⁸ <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AD%D8%AF%D8%AB/> (Diakses pada tanggal 12 April 2018 jam 14.15 WIB).

dalam al-Qur'an berjenis kata kerja (*fi'*) dan kata benda (*ism*)⁹ dengan perincian sebagai berikut:¹⁰

a. Bentuk *fi' l muḍāri'*

- 1) Kata *uḥdith* (أُحْدِثُ) disebutkan sekali dalam al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Kahf [18]: 70 sebagai berikut:¹¹

قَالَ فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا

“Dia berkata: “Jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang sesuatu apa pun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu.”¹²

- 2) Kata *yuhdith* (يُحْدِثُ) disebutkan dua kali dalam al-Qur'an, yaitu dalam surah Ṭaha [20]: 113 dan al-Ṭalāq [65]: 1 sebagai berikut:¹³

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا

“Dan demikianlah Kami menurunkan al-Qur'an dalam bahasa Arab, dan Kami telah menerangkan dengan berulang kali di dalamnya sebagian dari ancaman, agar mereka bertakwa atau (agar) al-Qur'an itu menimbulkan pengajaran bagi mereka.”¹⁴ (Surah Ṭaha [20]: 113)

⁹ Kata kerja (*fi'*) adalah setiap kata bermakna yang terkait dengan waktu tertentu; masa lampau, sekarang, dan masa yang akan datang. Kata kerja (*fi'*) dibagi menjadi tiga, yaitu: (a) *al-fi' l māḍī*, yaitu kata yang menunjukkan suatu kejadian pada masa lampau; (b) *al-fi' l al-muḍāri'*, yaitu kata yang menunjukkan suatu kejadian pada masa sekarang dan masa yang akan datang; (c) *fi' l al-amr*, yaitu kata kerja perintah. Sedangkan kata benda (*ism*) adalah kata yang menunjukkan sesuatu yang konkret dan abstrak. ‘Abd Allāh Muḥammad al-Naqrāṭ, *al-Shāmil fī al-Lughah al-‘Arabīyah* (Benghazi: Dār Qutaybah, 2003), 12-13.

¹⁰ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 194-195.

¹¹ Ibid., 194.

¹² Tim Penerjemah Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd, 1418 H.), 454. Teks Arab seluruh ayat al-Qur'an dalam disertasi ini menggunakan program QuranInMsWord.3.0, sedangkan seluruh terjemahannya berdasarkan pada *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang diterbitkan oleh Majma‘ al-Malik Fahd ini.

¹³ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

¹⁴ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 489.

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ
 مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفُحْشَةٍ مُبِينَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ
 فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan mereka keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah dan barang siapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru.”¹⁵ (Surah al-Ṭalāq [65]: 1)

- 3) Kata *tuhaddith* (تُحَدِّثُ) disebutkan sekali dalam al-Qur’an, yaitu dalam surah al-Zalzalah [99]: 4 sebagai berikut:¹⁶

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا

“Pada hari itu bumi menceritakan beritanya.”¹⁷

- 4) Kata *tuhaddithūna* (تُحَدِّثُونَا) disebutkan sekali dalam al-Qur’an, yaitu dalam surah al-Baqarah [2]: 76 sebagai berikut:¹⁸

وَإِذَا لَفُوا الدِّينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُّهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَنُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ
 عَلَيْكُمُ لِيُخَاجِبُوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

“Dan apabila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka berkata: “Kami pun telah beriman,” tetapi apabila mereka berada sesama mereka saja, lalu mereka berkata: “Apakah kamu menceritakan kepada mereka (orang-orang mukmin) apa yang telah diterangkan Allah kepadamu, supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujahmu di hadapan Tuhanmu; tidakkah kamu mengerti?”¹⁹

¹⁵ Ibid., 945.

¹⁶ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 194.

¹⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 1087.

¹⁸ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 194.

¹⁹ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 22.

- b. Bentuk *fi' l al-amr* dengan menggunakan kata *ḥaddīth* (حَدَّثَ) yang disebutkan sekali dalam al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Ḍuḥā [93]: 11 sebagai berikut:²⁰

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

“Dan terhadap nikmat Tuhanmu, maka hendaklah kamu menyebut-nyebutnya (dengan bersyukur).”²¹

- c. Bentuk *ism al-maf'ūl*

- 1) Kata *muḥdath* (مُحَدَّثٌ) disebutkan dua kali dalam al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Anbiyā' [21]: 2 dan al-Shu'arā' [26]: 5 sebagai berikut:²²

مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ

“Tidak datang kepada mereka suatu ayat al-Quran pun yang baru (diturunkan) dari Tuhan mereka, melainkan mereka mendengarnya, sedang mereka bermain-main.”²³ (Surah al-Anbiyā' [21]: 2)

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُّعْرِضِينَ

“Dan sekali-kali tidak datang kepada mereka suatu peringatan baru dari Tuhan Yang Maha Pemurah, melainkan mereka selalu berpaling daripadanya.”²⁴ (Surah al-Shu'arā' [26]: 5)

- 2) Kata *ḥadīth* (حَدِيثٌ) disebutkan 23 kali dalam al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Nisā' [4]: 42, 78, 87, dan 140, al-An'am [6]: 68, al-A'rāf [7]: 185, Yūsuf [12]: 111, al-Kahf [18]: 6, Ṭaha [20]: 9, Luqmān [31]: 6, al-Aḥzāb [33]: 53, al-Zumar [39]: 23, al-Jāthiyah [45]: 6, al-Dhāriyāt [51]: 24, al-Ṭūr [52]: 34, al-Najm [53]: 59, al-Wāqī'ah [56]: 81, al-Taḥrīm [66]: 3, al-Qalam [68]: 44,

²⁰ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 194.

²¹ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 1071.

²² al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 195.

²³ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 495.

²⁴ Ibid., 572.

al-Mursalāt [77]: 50, al-Nāzi‘āt [79]: 15, al-Burūj [85]: 17, dan al-Ghāshīyah [88]: 1 sebagai berikut:²⁵

يَوْمَئِذٍ يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا

“Di hari itu orang-orang kafir dan orang-orang yang mendurhakai rasul, ingin supaya mereka disamaratakan dengan tanah, dan mereka tidak dapat menyembunyikan (dari Allah) sesuatu kejadian pun.”²⁶ (Surah al-Nisā’ [4]: 42)

أَيَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ۚ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۚ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

“Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, kendatipun kamu di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh, dan jika mereka memperoleh kebaikan, mereka mengatakan: “Ini adalah dari sisi Allah,” dan kalau mereka ditimpa sesuatu bencana mereka mengatakan: “Ini (datangnya) dari sisi kamu (Muhammad).” Katakanlah: “Semuanya (datang) dari sisi Allah.” Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikit pun?”²⁷ (Surah al-Nisā’ [4]: 78)

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا

“Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Sesungguhnya Dia akan mengumpulkan kamu di hari kiamat, yang tidak ada keraguan terjadinya. Dan siapakah orang yang lebih benar perkataan(nya) daripada Allah?”²⁸ (Surah al-Nisā’ [4]: 87)

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا

²⁵ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

²⁶ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 125.

²⁷ Ibid., 131-132.

²⁸ Ibid., 133.

“Maka (apakah) barangkali kamu akan membunuh dirimu karena bersedih hati sesudah mereka berpaling, sekiranya mereka tidak beriman kepada keterangan ini (al-Qur’an).”³³ (Surah al-Kahf [18]: 6)

وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ

“Dan apakah telah sampai kepadamu kisah Musa?”³⁴ (Surah Ṭaha [20]: 9)

وَمَنْ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لِهَيْبَةِ اللَّهِ عِلْمًا وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ

“Dan di antara manusia (ada) orang yang mempergunakan perkataan yang tidak berguna untuk menyesatkan (manusia) dari jalan Allah tanpa pengetahuan dan menjadikan jalan Allah itu olok-olokan. Mereka itu akan memperoleh azab yang menghinakan.”³⁵ (Surah Luqman [31]: 6)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرٍ نَّظِيرِهَا إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَسِينِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ دُلكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِيهِ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِيهِ مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ ۗ دُلكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُوجَهُ مِنْ بَعْدِهِ ۗ أَبَدًا ۗ إِنَّ دُلكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu ke luar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selama-lamanya sesudah dia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah.”³⁶ (Surah al-Aḥzāb [33]: 53)

³³ Ibid., 443.

³⁴ Ibid., 477.

³⁵ Ibid., 653.

³⁶ Ibid., 677.

“Maka apakah kamu menganggap remeh saja al-Qur’an ini?”⁴² (Surah al-Wāqī‘ah [56]: 81)

وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيِّ إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ ۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ

“Dan ingatlah ketika Nabi membicarakan secara rahasia kepada salah seorang istri-istrinya (Hafsah) suatu peristiwa. Maka tatkala (Hafsah) menceritakan peristiwa itu (kepada Aisyah) dan Allah memberitahukan hal itu (semua pembicaraan antara Hafsah dengan Aisyah) kepada Muhammad lalu Muhammad memberitahukan sebagian (yang diberitakan Allah kepadanya) dan menyembunyikan sebagian yang lain (kepada Hafsah). Maka tatkala (Muhammad) memberitahukan pembicaraan (antara Hafsah dan Aisyah) lalu Hafsah bertanya, “Siapakah yang telah memberitahukan hal ini kepadamu?” Nabi menjawab, “Telah diberitakan kepadaku oleh Allah yang Maha Mengetahui lagi Mahan Mengetal.”⁴³ (Surah al-Tahrim [66]: 3)

فَدَرَنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

“Maka serahkanlah (ya Muhammad) kepada-Ku (urusan) orang-orang yang mendustakan perkataan ini (al-Qur’an). Nanti Kami akan menarik mereka dengan berangsur-angsur (ke arah kebinasaan) dari arah yang tidak mereka ketahui.”⁴⁴ (Surah al-Qalam [68]: 44)

فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ

“Maka kepada perkataan apakah selain al-Qur’an ini mereka akan beriman?”⁴⁵ (Surah al-Mursalāt [77]: 50)

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ

“Sudah sampailah kepadamu (ya Muhammad) kisah Musa?”⁴⁶ (Surah al-Nāzi‘āt [79]: 15)

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ

“Sudahkah datang kepadamu berita kaum-kaum penentang?”⁴⁷ (Surah al-Burūj [85]: 17)

⁴² Ibid., 897.

⁴³ Ibid., 950.

⁴⁴ Ibid., 964.

⁴⁵ Ibid., 1011.

⁴⁶ Ibid., 1020.

“Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kerajaan dan telah mengajarkan kepadaku sebagian *ta'bir* mimpi. (Ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi, Engkau lah pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkan lah aku dalam keadaan Islam dan gabungkan lah aku dengan orang-orang yang salch.”⁵² (Surah Yūsuf [12]: 101)

ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلًّا مَّا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ

“Kemudian Kami utus (kepada umat-umat itu) rasul-rasul Kami berturut-turut. Tiap-tiap seorang rasul datang kepada umatnya, umat itu mendustakannya, maka Kami perikutkan sebagian mereka dengan sebagian yang lain. Dan Kami jadikan mereka buah tutur (manusia), maka kebinasaanlah bagi orang-orang yang tidak beriman.”⁵³ (Surah al-Mu'minūn [23]: 44)

فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيِّنَاتٍ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

“Maka mereka berkata, “Ya Tuhan kami jauhkanlah jarak perjalanan kami,” dan mereka menganiaya diri mereka sendiri; maka Kami jadikan mereka buah mulut dan Kami hancurkan mereka sehancur-hancurnya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi setiap orang yang sabar lagi bersyukur.”⁵⁴ (Surah Saba' [34]: 19)

Uraian di atas menunjukkan bahwa al-Qur'an menggunakan term *ḥadīth* dalam jenis kata kerja (*fi'īl*) dan kata benda (*ism*). Dalam jenis kata kerja (*fi'īl*), ia berbentuk *fi'īl muḍāri'* dan *fi'īl al-amr*. Dalam bentuk *fi'īl muḍāri'*, al-Qur'an menggunakan empat variasi kata, yaitu kata *uḥdith* satu kali, kata *yuhdith* dua kali, kata *tuhaddith* satu kali, dan kata *tuhaddithūna* satu kali. Dalam bentuk *fi'īl al-amr*, al-Qur'an menggunakan satu kata, yaitu kata *ḥaddith* satu kali. Dalam jenis kata benda (*ism*), ia berbentuk kata benda berupa objek (*ism maf'ūl*). Dalam

⁵² Ibid., 364.

⁵³ Ibid., 531.

⁵⁴ Ibid., 686.

hal ini, al-Qur'an menggunakan tiga variasi kata, yaitu kata *muḥdath* dua kali, kata *ḥadīth* sebanyak 23 kali, dan kata *aḥādīth* lima kali. Term *ḥadīth* dalam al-Qur'an dapat dideskripsikan secara lebih jelas melalui tabel 3.1 pada lampiran.

Dengan demikian, al-Qur'an menggunakan delapan variasi kata, yaitu *uḥdith*, *yuhdith*, *tuhaddith*, *tuhaddithūna*, *ḥaddith*, *muḥdath*, *ḥadīth*, dan *aḥādīth* sebanyak 36 kata pada 36 ayat dalam 28 surah, dengan 26 ayat di antaranya berkedudukan sebagai ayat *makkīyah* dan 10 ayat di antaranya berkedudukan sebagai ayat *madanīyah*. Oleh karena itu, term *ḥadīth* dalam al-Qur'an bisa diklasifikasikan menjadi tiga klasifikasi sebagai berikut:

Pertama, berdasarkan pada jenis kata. Al-Qur'an menggunakan dua jenis kata, yaitu: (a) kata kerja (*fi'īl*) sebanyak enam kali yaitu berupa *fi'īl muḍāri'* sebanyak lima kali dan *fi'īl al-amr* satu kali; dan (b) kata benda (*ism*) berupa objek (*ism maf'ūl*) sebanyak 30 kali.

Kedua, berdasarkan pada kuantitas bentuk kata. Secara berurutan, kata *ḥadīth* adalah kata yang paling sering digunakan yaitu sebanyak 23 kali, kemudian kata *aḥādīth* yang digunakan sebanyak lima kali, kemudian kata *yuhdith* dan *muḥdath* yang masing-masing digunakan sebanyak dua kali, dan terakhir adalah kata *uḥdith*, *tuhaddith*, *tuhaddithūna*, dan *ḥaddith* yang masing-masing hanya digunakan satu kali.

Ketiga, berdasarkan pada statusnya sebagai ayat *makkīyah* dan ayat *madanīyah*, yaitu 26 ayat adalah ayat *makkīyah*, sedangkan 10 ayat lainnya adalah ayat *madanīyah* dengan perincian sebagai berikut: (a) kata *uḥdith* satu ayat yang merupakan ayat *makkīyah*; (b) kata *yuhdith* sebanyak dua ayat, yang

satu di antaranya merupakan ayat *makkīyah*, sedangkan satunya lagi merupakan ayat *madanīyah*; (c) kata *tuhaddith* satu ayat yang merupakan ayat *madanīyah*; (d) kata *tuhaddithūna* satu ayat yang merupakan ayat *madanīyah*; (e) kata *haddith* satu ayat yang merupakan ayat *makkīyah*; (f) kata *muḥdath* sebanyak dua ayat yang semuanya merupakan ayat *makkīyah*; (g) kata *ḥadīth* sebanyak 23 ayat, yang 16 ayat di antaranya merupakan ayat *makkīyah*, sedangkan tujuh ayat lainnya merupakan ayat *madanīyah*; dan (h) kata *aḥādīth* sebanyak lima ayat yang semuanya merupakan ayat *makkīyah*. Klasifikasi term *ḥadīth* dalam al-Qur'an berdasarkan pada jenis kata, kuantitas bentuk kata, dan statusnya sebagai ayat *makkīyah* dan ayat *madanīyah* dapat dideskripsikan secara lebih jelas melalui tabel 3.2 pada lampiran.

2. *Ḥadīth* Berdasarkan Masa Turun Ayat

Penelitian ini menggunakan metode tafsir tematik. Salah satu teknik dalam metode ini adalah merangkai ayat atau surah berdasarkan urutan pewahyuannya secara kronologis. Teknik ini digunakan untuk menyingkap nilai-nilai historis dari ayat atau surah yang diteliti, baik dari segi relasinya dengan ayat atau surah yang lain maupun dari segi kandungannya. Oleh karena itu, term *ḥadīth* dalam al-Qur'an juga perlu diungkap berdasarkan kronologi pewahyuannya.

Term *ḥadīth* dalam al-Qur'an berdasarkan masa turun ayatnya secara berurutan sebagai berikut: surah al-Qalam [68]: 44, al-Ḍuḥā [93]: 11, al-Najm [53]: 59, al-Burūj [85]: 17, al-Mursalāt [77]: 50, al-A'rāf [7]: 185, Ṭaha [20]: 9 dan 113, al-Shu'arā' [26]: 5, Yūsuf [12]: 6, 21, 101, dan 111, al-An'ām [6]: 68,

Luqmān [31]: 6, Saba' [34]: 19, al-Zumar [39]: 23, al-Jāthīyah [45]: 6, al-Dhāriyāt [51]: 24, al-Ghāshīyah [88]: 1, al-Kahf [18]: 6 dan 70, al-Anbiyā' [21]: 2, al-Mu'minūn [23]: 44, al-Ṭūr [52]: 34, dan al-Nāzi'āt [79]: 15. Semua ayat ini merupakan ayat *makkīyah*. Kemudian disusul oleh ayat-ayat *madanīyah* yang secara berurutan sebagai berikut: surah al-Wāqī'ah [56]: 81, al-Zalzalah [99]: 4, al-Baqarah [2]: 76, al-Aḥzāb [33]: 53, al-Nisā' [4]: 42, 78, 87, dan 140, al-Ṭalāq [65]: 1, dan al-Taḥrīm [66]: 3. Term *ḥadīth* dalam al-Qur'an berdasarkan pada masa turun ayatnya ini bisa digambarkan secara lebih jelas melalui tabel 3.3 pada lampiran.

B. Makna *Ḥadīth*

Kosakata dalam al-Qur'an merupakan intisari, penengah, dan kemuliaan bahasa orang Arab.⁵⁵ Al-Qur'an tidak hanya menggunakan kosakata bahasa Arab sebagaimana dipahami oleh orang Arab pada masa Jahiliah, tetapi ia juga merubah makna sebagian kosakatanya dengan nilai-nilai Islam.⁵⁶ Hal tersebut tampak jelas, misalnya, pada satu kata dari 17.622 kata yang digunakan dalam al-Qur'an, yaitu kata *ḥadīth*. Kata ini mengalami perubahan dan perkembangan makna dalam tiga periode, yaitu pra-pewahyuan al-Qur'an, masa pewahyuan al-Qur'an, dan pasca-pewahyuan al-Qur'an.

⁵⁵ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 55.

⁵⁶ Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, *al-Ṣāhibī fī Fiqh al-Lughah al-'Arabīyah wa Masā'ilihā wa Sunan al-'Arab fī Kalāmihā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 44-46. Selain Aḥmad ibn Fāris, sejumlah sarjana telah meneliti perubahan dan perkembangan makna sebagian kosakata bahasa Arab yang digunakan dalam al-Qur'an, seperti 'Udah Khafīl Abū 'Udah dalam *al-Taṭawwur al-Dalālī bayna Lughah al-Shi'r al-Jāhili wa Lughah al-Qur'an al-Karīm: Dirāsah Dalā'ilah Muqāranah*, Sugeng Sugiyono dalam *Lisān dan Kalām: Kajian Semantik al-Qur'an*, dan Toshihiko Izutsu dalam *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*.

Secara teoretis, perubahan dan perkembangan makna dari sebagian kosakata dalam al-Qur'an berimplikasi pada dua klasifikasi makna, yaitu makna dasar dan makna relasional. Makna dasar adalah makna yang melekat pada sebuah kata lintas ruang dan waktu, sedangkan makna relasional adalah makna konotatif yang ditambahkan pada makna dasar berdasarkan posisinya dalam kalimat dan penggunaannya dalam masa tertentu.⁵⁷ Makna dasar dan makna relasional bisa diidentifikasi melalui metode sinkronik, diakronik, sintagmatik, dan paradigmatis yang mengacu pada syair Arab Jahiliyah, al-Qur'an, hadis, dan kamus bahasa Arab.

Pada masa Jahiliyah, orang Arab telah mengenal dan menggunakan term *ḥadīth*. Term ini identik dengan kabar tentang peristiwa besar yang terjadi di kalangan mereka. Hal ini berdasarkan pendapat al-Balādhūrī (w. 297 H./892 M.) dan al-Aṣfahānī (897-967 M.) bahwa mereka mengenal term *ḥadīth* yang bermakna “pemberitaan” (*ikhbār*) sejak mereka menamakan hari-hari besar mereka dengan *aḥādīth*.⁵⁸ Selain itu, hal ini juga berdasarkan penggunaan term ini dalam sebagian syair *mu'allaqāt* sebagai berikut.

Pertama, Zuhayr ibn Abū Sulmā menggunakan kata *ḥadīth* dalam *mu'allaqah*-nya sebagai berikut:⁵⁹

وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَدُقْتُمْ # وَمَاهُو عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمُرْجَمِ

مَنْ تَبَعْتُوهَا تَبَعْتُوهَا دَمِيمَةً # وَتَضَرَّ إِذَا ضَرَّيْتُمْوهَا فَتَضَرَّ

⁵⁷ Izutsu, *Relasi*, 12.

⁵⁸ al-Ṣāliḥ, *'Ulūm*, 4; dan Ḥasan, *Naqd*, 75.

⁵⁹ al-Zawzanī, *al-Mu'allaqāt*, 80.

“Tidaklah perang kecuali seperti yang kalian tahu dan rasakan dan pengetahuannya bukan kabar angin. Kapan pun kalian membangkitkannya maka terkutuklah perang itu, dan membinasakan serta membakar habis ketika kalian mengobarkannya.”

Muflihah menerjemahkan kata *ḥadīth* dalam syair ini sebagai “perkataan”,⁶⁰ sedangkan al-Anbārī (271-328 H.) menerjemahkannya sebagai “kabar” (*khābar*).⁶¹ Namun berdasarkan struktur kalimatnya, kata ini lebih pantas diterjemahkan sebagai “kabar”.⁶²

Kedua, Ṭarafah ibn ‘Abdī al-Bakrī menggunakan kata *ḥadath*, *aḥdatha*, dan *muḥdath* dalam *mu‘allaqah*-nya sebagai berikut:⁶³

وَأِنْ يَفْدُوهُ بِالْقَدْحِ عَرَضَكَ أَسْقِهِمْ # بِكَأْسِ حِيَاضِ الْمَوْتِ قَبْلَ التَّهْدُدِ
بِلَا حَدَثٍ أَحَدْتُهُ وَكَمْ حَدَثٌ # هِجَائِي وَقَدْنِي بِالشُّكَاةِ وَمُطْرَدِي

“Dan jika mereka merusak harga dirimu, maka siramilah mereka dengan air kolam kematian sebelum ancaman dariku. Dia menjauhiku sekalipun aku tidak melakukan kesalahan; aku diejek, dituduh, dan diusir seolah-olah aku seorang pendosa.”

Al-Anbārī secara implisit menerjemahkan kata *aḥdatha* dalam syair ini sebagai “menciptakan sesuatu” dan kata *muḥdath* dengan “perkara besar”.⁶⁴

Ketiga, ‘Amrū ibn Kulthūm menggunakan kata *ḥudditha* dalam *mu‘allaqah*-nya sebagai berikut:⁶⁵

فَهَلْ حَدَّثْتَ فِي جِشْمِ بْنِ بَكْرٍ # بِنَقْصٍ فِي حُطُوبِ الْأَوْيُنَا

⁶⁰ Muflihah, “Analisa Terhadap Puisi Syair Karya Abi Sulma,” *Arabia*, Vol. 5, No. 1 (Januari-Juni, 2013), 58.

⁶¹ Abū Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim al-Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭiwāl al-Jāhiliyyāt* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 267-268.

⁶² Zayn al-Dīn ‘Abd al-Qādir ibn Aḥmad al-Fākihī, *Faṭḥ al-Mughallaqāt li Abyāt al-Sab' al-Mu‘allaqāt*, Vol. II (Madinah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, 2010), 1125-1128.

⁶³ al-Zawzanī, *al-Mu‘allaqāt*, 64.

⁶⁴ al-Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id*, 206-207.

⁶⁵ al-Zawzanī, *al-Mu‘allaqāt*, 126.

وَرثْنَا مَجْدَ عَلْقَمَةَ بْنِ سَيْفٍ # أَبَاحَ لَنَا حُصُونَهُ الْمَجْدِ دِينَنَا

“Apakah Anda mendengar cerita tentang Jusham ibn Bakr memiliki aib kekurangan dahulu kala. Kami mewarisi kejayaan dari ‘Alqamah ibn Sayf; dia telah menganugerahkan istana-istana kejayaan hingga kami dipatuhi.”

Al-Anbārī menerjemahkan secara implisit kata *ḥudditha* dalam syair ini sebagai “dikabari”.⁶⁶

Kecmpat, al-Ḥārith ibn Ḥillazah menggunakan kata *ḥawādith* dalam *mu‘allaqah*-nya sebagai berikut.⁶⁷

فَكَأَنَّ الْمُنُونَ تَرْدِي بِنَا أَر # عَن جَوْنًا يَنْجَابُ عَنْهُ الْعَمَاءُ
مُكْفَهْرًا عَلَى الْحَوَادِثِ لَا تَر # تُوهُ لِلدَّهْرِ مُؤَيِّدٌ صَمَاءُ

“Kematian yang menimpa kita tidak berdampak bagaikan puncak gunung yang tidak bisa digapai oleh awan; tegak menghadapi bencana-bencana, tidak goyah meski diterpa bencana besar yang tidak pandang bulu.”

Pemaknaan kata *ḥawādith* dalam syair ini sebagai “bencana-bencana” sesuai dengan al-Anbārī yang menerjemahkannya secara implisit sebagai “bencana-bencana”.⁶⁸

Kedudukan syair penting dalam Islam. Hal ini berdasarkan penamaan sebuah surah dalam al-Qur’an yaitu surah al-Shu‘arā’, hadis, dan *athar*. Dalam sebuah hadis, Nabi menyatakan sebagian syair mengandung hikmah, sebagaimana hadis riwayat al-Bukhārī (194-256 H.) sebagai berikut:⁶⁹

⁶⁶ al-Anbārī, *Sharḥ*, 405.

⁶⁷ al-Zawzanī, *al-Mu‘allaqāt*, 157.

⁶⁸ al-Anbārī, *Sharḥ*, 460-464.

⁶⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2002), 1535.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ مَرْوَانَ
 بْنَ الْحَكَمِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْأَسْوَدِ بْنَ عَبْدِ يَعُوثَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبِي بْنَ كَعْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ
 رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً.

Abū al-Yamān mengabari kami, Shu‘ayb mengabari kami dari al-Zuhri, dia berkata, “Abū Bakr ibn ‘Abd al-Rahmān mengabariku bahwa Marwān ibn al-Ḥakam mengabarinya bahwa ‘Abd al-Rahmān ibn al-Aswad ibn ‘Abd Yaghūth mengabarinya bahwa Ubay ibn Ka‘b mengabarinya bahwa Rasulullah saw. bersabda, ‘Sungguh, pada sebagian syair itu terdapat hikmah.’”

‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (584-644 M.) memandang syair Arab sebagai catatan singkat tentang orang Arab yang bisa dijadikan acuan dalam penafsiran al-Qur’an dan pemaknaan atas pembicaraan orang Arab di sekitarnya, sehingga dia mengharuskan mereka mengacu padanya agar tidak sesat.⁷⁰ Ibn ‘Abbās berpandangan sama, yaitu syair merupakan catatan singkat tentang orang Arab, sehingga dia merujuk padanya saat kesulitan memahami ayat al-Qur’an. Bahkan dia menganjurkan orang lain agar merujuk padanya untuk mengetahui makna ayat yang muskil.⁷¹

Sebagaimana orang Arab pada masa Jahiliah, al-Qur’an juga menggunakan term *ḥadīth* sebagaimana telah disebutkan di atas.⁷² Dalam al-Qur’an, term *ḥadīth* mengandung delapan makna berbeda, yaitu: kabar, perkataan, al-Qur’an, kitab-kitab mitos, pelajaran, pembaharuan, syukur, dan kisah. Secara detail, delapan makna tersebut adalah sebagai berikut.

⁷⁰ al-Zuhayfī, *a-Imām al-Ṭabarī*, 94.

⁷¹ Imīl Ya‘qūb, *al-Ma‘ājim al-Lughawīyah al-‘Arabīyah: Badā’atuhā wa Ṭaṭawwuruhā* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1985), 24.

⁷² al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 194-195.

Pertama, term *ḥadīth* bermakna “kabar”, yang menurut al-Dāmaghānī (w. 478 H.) terdapat dalam surah al-Baqarah [2]: 76⁷³ dan menurut al-Rāghib al-Aṣfahānī (w. 425 H.) terdapat dalam surah Saba’ [34]: 19.⁷⁴ *Kedua*, term *ḥadīth* bermakna “perkataan”, yang menurut al-Ḥayrī (361-431 H.) terdapat dalam surah al-Nisā’ [4]: 78 dan 87;⁷⁵ dan menurut al-Aṣfahānī terdapat dalam surah al-Taḥrīm [66]: 3, dan al-Ghāshīyah [88]: 1.⁷⁶

Ketiga, term *ḥadīth* bermakna “al-Qur’an”, yang menurut al-Aṣfahānī terdapat dalam surah al-Ṭūr [52]: 34, al-Najm [53]: 59, al-Nisā’ [4]: 78 dan 87, al-An‘ām [6]: 68, dan al-Jāthīyah [45]: 6;⁷⁷ menurut al-Ḥayrī terdapat dalam surah al-Zumar [39]: 23;⁷⁸ menurut al-Dāmaghānī terdapat dalam surah al-Ṭūr [52]: 34, al-Mursalāt [77]: 50, dan al-Jāthīyah [45]: 6;⁷⁹ dan menurut al-Fayrūzābādī (w. 817 H.) terdapat dalam surah al-Ṭūr [52]: 34 dan al-Mursalāt [77]: 50.⁸⁰

Keempat, term *ḥadīth* bermakna “kitab-kitab mitos”, yang menurut al-Ḥayrī terdapat dalam surah Luqmān [31]: 6.⁸¹ *Kelima*, term *ḥadīth* bermakna “pelajaran”, yang menurut al-Ḥayrī terdapat dalam surah al-Mu’minūn [23]: 44 dan Saba’ [34]: 19;⁸² dan menurut al-Fayrūzābādī terdapat dalam surah Saba’

⁷³ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 119; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, 439.

⁷⁴ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 223.

⁷⁵ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 439.

⁷⁶ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 222-223.

⁷⁷ Ibid., 223.

⁷⁸ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214.

⁷⁹ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 120.

⁸⁰ al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 439.

⁸¹ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214.

⁸² Ibid.

[34]: 19.⁸³ *Kecnam*, term *ḥadīth* bermakna “pembaharuan”, yang menurut al-Ḥayrī terdapat dalam surah al-Ṭalāq [65]: 1.⁸⁴ *Ketujuh*, term *ḥadīth* bermakna “syukur”, yang menurut al-Ḥayrī terdapat dalam surah al-Ḍuḥā [93]: 11.⁸⁵ *Kedelapan*, term *ḥadīth* bermakna “kisah”, yang menurut al-Dāmaghānī,⁸⁶ sebagian ahli tafsir sebagaimana dikutip oleh Ibn al-Jawzī (w. 597 H.),⁸⁷ dan al-Fayrūzābādī⁸⁸ terdapat dalam surah al-Zumar [39]: 23.

Sezaman dengan al-Qur’an, Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya juga menggunakan term *ḥadīth* dalam hadis. Berdasarkan pada *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī*, mereka menggunakan pelbagai macam diksi, yaitu *ḥadatha*, *ḥaddatha*, *muḥaddath*, *aḥdatha*, *muḥdathah*, *taḥaddatha*, *ḥadath*, *ḥadīth*, *ḥadīthah*, *aḥādīth*, *ḥuddāth*, *aḥdāth*, *ḥudathā’*, *ḥidthān*, *ḥadāthah*, *aḥdath*, dan *ḥudthā*.⁸⁹

Terkait dengan term *ḥadīth* yang terdapat dalam literatur hadis tersebut, Ibn al-Athīr (544-606 H.) memaknainya sebagai berikut. Dia memaknai *ḥadīth* sebagai antonim *qadīm* (lama), kabar, dekat, sesuatu yang dibicarakan orang tentang sifat dan penyebutan tumbuh-tumbuhan, *ḥuddāth* sebagai sekelompok orang yang berbicara, *muḥaddath* sebagai orang yang diberi ilham, *ḥidthān* sebagai awal, *ḥadīthah* dan *ḥadāthah* sebagai metafora tentang pemuda dan usia dini, *ḥudthā* sebagai perempuan yang dinikahi setelah pernikahannya yang

⁸³ al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 439.

⁸⁴ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214.

⁸⁵ Ibid., 215.

⁸⁶ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 120.

⁸⁷ Ibn al-Jawzī, *Nuzḥah*, 249.

⁸⁸ al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 439.

⁸⁹ A.J. Wensinck, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī*, Vol. I (Leiden: Brill, 1936), 433-437.

pertama, *ḥadath* sebagai perkara baru yang mungkar, tidak biasa, dan tidak ada dalam sunah, *muḥdith* sebagai orang yang membantu pelaku kriminal dari musuhnya, *muḥdath* sebagai perkara yang dibuat-buat, *muḥdathah* sebagai sesuatu yang tidak ada dalam al-Qur'an, sunah, dan ijmak, dan *ḥādatha* sebagai mengkilapkan.⁹⁰

Penting dicatat, Nabi sendirilah yang menamakan sabdanya sebagai *ḥadīth*.⁹¹ Hal ini berdasarkan hadis riwayat al-Bukhārī sebagai berikut:⁹²

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوْلُ مِنْكَ، لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ.

Qutaybah ibn Sa'īd mengabarkan kepada kami, Ismā'īl ibn Ja'far mengabarkan kepada kami dari 'Amrū dari Sa'īd ibn Abū Sa'īd al-Maqburī dari Abū Hurayrah ra. bahwa dia berkata, "Aku bertanya, 'Wahai Rasulullah, siapakah manusia yang paling beruntung mendapatkan syafaatmu pada hari kiamat?' Beliau menjawab, 'Sungguh aku telah menduga, wahai Abū Hurayrah, bahwa tidak akan ada seorang pun yang bertanya kepadaku tentang hadis ini lebih awal darimu, karena aku melihat keuletanmu atas hadis. Manusia yang paling beruntung mendapatkan syafaatku pada hari kiamat adalah orang yang mengucapkan *lā ilāha illā Allāh* (tiada Tuhan selain Allah) dengan ikhlas dari dalam dirinya.'"

Selain bisa ditelusuri dalam syair Arab, al-Qur'an, dan hadis, makna term *ḥadīth* juga bisa ditelusuri dalam kamus-kamus bahasa Arab lintas generasi dan

⁹⁰ Majd al-Dīn Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī ibn al-Athīr, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar* (Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawfiyah, 2003), 189-190.

⁹¹ al-Ṣāliḥ, 'Ulūm, 5.

⁹² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1629-1630.

genre, baik yang disusun oleh sarjana Muslim maupun sarjana non-Muslim, sejak masa klasik pada abad II H. hingga masa modern-kontemporer sebagai berikut.⁹³

Pertama, dalam kamus bahasa Arab yang disusun pada abad II H., seperti *Kitāb al-‘Ayn* karya al-Khafīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (w. 170 H.), penyusun kamus bahasa Arab paling awal, kata *ḥadīth* dimaknai sebagai sesuatu yang baru, *uḥdūthah* sebagai buah bibir dan pembicaraan, *shābb ḥadath* sebagai pemuda, dan *rajul ḥidth* sebagai orang yang banyak bicara, dan *ḥadāth* sebagai penciptaan (*ibdā’*).⁹⁴

Kedua, dalam kamus bahasa Arab yang disusun pada abad III H. dan IV H., seperti *Tadhīb al-Lughah* karya Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī (282-370 H.), *al-Muḥīṭ fī al-Lughah* karya al-Ṣāhib Ismā‘īl ibn ‘Abbād (326-385 H.), *al-Ṣiḥāh* karya Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jawharī (w. 393 H.), dan *Mu‘jam Maqāyīs*

⁹³ Menurut Imīl Ya‘qūb, orang yang pertama kali menyusun kamus bahasa Arab adalah al-Khafīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (w. 170 H.). Dia memprakarsai metode penyusunan kamus yang kemudian disusul oleh kamus lain. Selain kamus karya al-Khafīl, kamus bahasa Arab terpenting adalah *al-Ḥurūf* karya Abū ‘Amrū al-Shaybānī (713-821 M.), *al-Gharīb al-Muṣannaf* karya Abū ‘Ubayd al-Qasīm ibn Salām al-Harawī (774-838 M.), *al-Alfāz* karya Ibn al-Sikkīt (802-858 M.), *al-Jīm* karya Abū ‘Amrū Ishaq ibn Murād al-Shaybānī (713-821 M.), *al-Munjid* karya Kurā‘ al-Naml (w. 921 M.), *al-Jamharah* karya Ibn Durayd (838-933 M.), *Dīwān al-Adab* karya al-Fārābī (w. 961 M.), *al-Bārī’* karya al-Qāfī (901-967 M.), *Tadhīb al-Lughah* karya al-Azharī (895-981 M.), *Mukhtaṣar al-‘Ayn* karya al-Zubaydī (928-989 M.), *al-Muḥīṭ* karya al-Ṣāhib ibn ‘Abbād (938-995 M.), *al-Ṣiḥāh* karya al-Jawharī (w. 1003 M.), *Maqāyīs al-Lughah* dan *al-Mujmal* karya Ibn Fāris (941-1004 M.), *al-Muḥkam* dan *al-Mukhaṣṣas* karya Ibn Sidah (1007-1066 M.), *Asās al-Balāghah* karya al-Zamaksharī (1075-1144 M.), *al-‘Ubāb* karya al-Ṣāghānī (1181-1252 M.), *Mukhtār al-Ṣiḥāh* karya al-Rāzī (w. 1268 M.), *Lisān al-‘Arab* karya Ibn Manẓūr (1232-1311 M.), *al-Miṣbāḥ al-Munīr* karya al-Fayyūmī (w. 1368 M.), *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* karya al-Fayrūzābādī (1349-1415 M.), *Tāj al-‘Arūs* karya al-Zabīdī (1732-1790 M.), *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* dan *Qaṭr al-Muḥīṭ* karya Buṭrus al-Bustānī (1819-1883 M.), *Aqrab al-Mawārid fī al-Faṣīḥ wa al-Shawārid* karya Sa‘īd al-Shartūnī (1849-1912 M.), *al-Munjid* karya Luwīs Ma‘lūf (1867-1946 M.), *al-Bustān* dan *Fākīhah al-Bustān* karya ‘Abd Allāh al-Bustānī (1854-1930 M.), *Matn al-Lughah* karya Aḥmad Riḍā (1872-1953 M.), *al-Mu‘jam al-Wasīṭ* dan *al-Mu‘jam al-Kabīr* karya Tim Majma‘ al-Lughah al-‘Arabīyah Kairo, *al-Mu‘jam* dan *al-Marja’* karya ‘Abd Allāh al-‘Alāyifī, *al-Rā’id* karya Jubrān Mas‘ūd, dan *Lārūs* karya Khafīl al-Jar. Ya‘qūb, *al-Ma‘ājim al-Lughawīyah*, 29-30. Berdasarkan penelusuran peneliti, tidak semua kamus ini memuat materi *ḥ-d-th* (حدث), sehingga disertasi ini hanya berdasarkan kamus yang memuat materi tersebut.

⁹⁴ Al-Khafīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘Ayn*, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 292-293.

al-Lughah karya Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris (w. 395 H.) term *ḥadīth* dimaknai sebagai berikut.

Al-Azharī memaknai *ḥadīth* sebagai sesuatu yang benar-benar dibicarakan oleh pembicara dan sesuatu yang baru, *rajul ḥidh* sebagai orang yang banyak bicara, *shābb ḥadath* sebagai pemuda, *uḥdūthah* sebagai buah bibir, *ḥadath* sebagai penciptaan (*ibdā'*), dan *aḥdatha* sebagai berzina dan melemparkan.⁹⁵ Ibn 'Abbād memaknai *ḥadath* sebagai penciptaan (*ibdā'*), *uḥdūthah* sebagai buah bibir, *rajul ḥadath* sebagai orang yang banyak bicara, *muḥdath* sebagai sesuatu yang baru, dan *aḥdatha* sebagai menciptakan (*abda'a*). Sayangnya, dia tidak memaknai *ḥadīth* secara eksplisit, tetapi hanya menyatakan bahwa makna kata ini telah diketahui.⁹⁶ Namun berdasarkan uraiannya tentang kosakata lain yang berasal dari kata dasar *ḥ-d-th*, dia cenderung memaknai *ḥadīth* sebagai pembicaraan.

Kemudian al-Jawharī memaknai *ḥadīth* sebagai antonim *qadīm* (lama) dan kabar baik sedikit maupun banyak, *ḥudūth* sebagai sesuatu yang belum terjadi, *ḥadatha* sebagai terjadi (*waqa'a*), *rajul ḥadath* sebagai pemuda, dan *uḥdūthah* sebagai objek pembicaraan.⁹⁷ Terakhir, Ibn Fāris memaknai *ḥadīth* sebagai perkataan (*kalām*) yang muncul satu persatu, *ḥadath* sebagai sesuatu

⁹⁵ Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, Vol. IV (Kairo: Dār al-Qawmīyah al-'Arabīyah, 1964), 405-406.

⁹⁶ Al-Ṣāhib Ismā'īl ibn 'Abbād, *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*, Vol. III (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1994), 33-34.

⁹⁷ Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Ṣiḥāḥ*, Vol. I (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1979), 278-279.

yang belum terjadi, *rajul ḥadath* sebagai pemuda, dan *rajul ḥadith* sebagai orang yang berbicara baik.⁹⁸

Ketiga, dalam kamus bahasa Arab yang disusun pada abad IV H. hingga abad VI H., seperti *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A‘zam* karya ‘Alī ibn Ismā‘īl ibn Sīdah al-Mursī (w. 398-458 H.) dan *Asās al-Balāghah* karya Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Aḥmad al-Zamakhsharī (467-538 H.), term *ḥadīth* dimaknai sebagai berikut. Al-Mursī memaknai *ḥadīth* sebagai sesuatu yang baru dan kabar, *ḥudūth* sebagai antonim *qudmah* (lama), *uḥdūthah* sebagai objek pembicaraan, *rajul ḥadith* sebagai orang yang banyak bicara, *ḥadath* sebagai penciptaan (*ibdā’*).⁹⁹ Al-Zamakhsharī memaknai *ḥadath* sebagai kejadian, *istahdatha* sebagai mengambail faedah (*istafāda*), *ḥiddīth* sebagai orang yang banyak bicara, dan *rajul ḥadith* sebagai orang yang berbicara baik. Sayangnya, dia tidak memaknai *ḥadīth* secara eksplisit, tetapi berdasarkan uraiannya tentang *ḥaddatha*, *taḥaddatha*, dan *ḥādatha* dia cenderung memaknai *ḥadīth* sebagai pembicaraan.¹⁰⁰

Kecmpat, dalam kamus bahasa Arab yang disusun pada abad VII H., seperti *Lisān al-‘Arab* karya Ibnu Manẓūr (630-711 H.) term *ḥadīth* dimaknai sebagai berikut. Kata *ḥadīth* dimaknai sebagai antonim *qadīm* (lama), sesuatu yang baru, kabar baik sedikit maupun banyak, dan sesuatu yang benar-benar dibicarakan oleh pembicara, *ḥudūth* sebagai antonim *qudmah* (lama) dan sesuatu yang belum terjadi, *istahdatha* sebagai menemukan sesuatu yang baru, *ḥidṭhān*

⁹⁸ Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 36; dan Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā al-Lughawī, *Mujmal al-Lughah*, Vol. I (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1986), 223.

⁹⁹ Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl ibn Sīdah al-Mursī, *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A‘zam*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000), 252-254.

¹⁰⁰ Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Aḥmad al-Zamakhsharī, *Asās al-Balāghah*, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), 172-173.

sebagai awal, *ḥadathān*, *ḥādīth*, dan *ḥadath* sebagai kejadian, *aḥdāth* sebagai hujan yang turun di awal tahun, *uḥdūthah* sebagai objek pembicaraan, *rajul ḥādīth* sebagai orang yang banyak bicara, *ḥadath* sebagai penciptaan (*ibdā'*), dan *aḥdatha* sebagai berzina.¹⁰¹

Kelima, dalam kamus bahasa Arab yang disusun pada abad VIII H. hingga abad IX H., seperti *al-Miṣbāh al-Munīr* karya Aḥmad ibn Muḥammad al-Fayyūmī (w. 770 H.) dan *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* karya Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī (729-817 H.), term *ḥādīth* dimaknai sebagai berikut. Al-Fayyūmī memaknai *ḥadatha* sebagai sesuatu menjadi baru lagi yang sebelumnya belum ada, *ḥadath* sebagai hadas, dan *ḥādīth* sebagai sesuatu yang dibicarakan dan dinukil seperti hadis Nabi, sesuatu yang dekat, dan orang muda.¹⁰² Al-Fayrūzābādī memaknai *ḥādīth* sebagai sesuatu yang baru dan kabar, *ḥadatha* sebagai antonim *qaduma* (lama), *ḥidhān* sebagai awal dan permulaan, *aḥdāth* sebagai hujan pada awal tahun, *ḥadath* sebagai penciptaan (*ibdā'*), *aḥdatha* sebagai berzina, dan *uḥdūthah* sebagai objek pembicaraan.¹⁰³

Kecnam, dalam kamus bahasa Arab yang disusun pada abad XIII H. dan XIV H., seperti *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* karya Buṭrus al-Bustānī (1234-1300 H./1819-1883 M.), *Aqrab al-Mawārid fī Fuṣaḥ al-'Arabīyah wa al-Shawārid* karya Sa'īd al-Khūrī al-Shartūnī (1849-1912 M.), *al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-*

¹⁰¹ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. IX, 796-798.

¹⁰² Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Fayyūmī al-Muqri', *al-Miṣbāh al-Munīr* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1987), 48.

¹⁰³ Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005), 167.

'*Ulūm* karya Luwīs Ma'lūf (1867-1946 M.), dan *Mu'jam Matn al-Lughah* karya Aḥmad Riḍa (1872-1953 M.), term *ḥadīth* dimaknai sebagai berikut.

Al-Bustānī memaknai *ḥadīth* sebagai sesuatu yang baru, kabar baik sedikit maupun banyak, dan setiap perkataan yang sampai kepada manusia yang berasal dari pendengaran dan wahyu dalam keadaan terjaga atau tidur, *ḥadatha* sebagai antonim *qaduma* (lama), terjadi (*waqa'a*), dan ada (*wajada*), *ḥādatha* sebagai berbicara (*kālama*), *aḥdatha* sebagai berzina dan menciptakan, *ḥadāthah* dan *ḥidhān* sebagai awal dan permulaan, *ḥadath* sebagai penciptaan (*ibdā'*) dan kotoran (*ghā'it*), *ḥudūth* sebagai antonim *qadam* (lama) dan muncul dari ketiadaan menjadi ada, *aḥdāth* sebagai hujan pada awal tahun, dan *uḥdūthah* sebagai objek pembicaraan.¹⁰⁴

Selain itu, al-Bustānī memaknai istilah-istilah teknis dalam tiga disiplin keilmuan yaitu bahasa Arab, fikih, filsafat, dan hadis yang berasal dari kata kerja *ḥadatha*, seperti term *ḥadath* dalam bahasa Arab dan fikih, term *ḥudūth* dalam bahasa Arab dan filsafat, *muḥdath* pada *'ilm al-'arūḍ* dalam bahasa Arab dan filsafat, dan term *ḥadīth*, *taḥdīth*, dan *muḥaddith* dalam ilmu hadis. Dalam bahasa Arab *ḥadath* adalah sesuatu yang ada karena yang lain, sedangkan dalam fikih ia adalah najis. Dalam bahasa Arab term *ḥudūth* adalah sesuatu menjadi baru lagi dalam suatu masa bagi pelakunya, sedangkan dalam filsafat ia dibagi menjadi *ḥudūth dhātī* (keberadaan sesuatu tergantung pada yang lain), *ḥudūth*

¹⁰⁴ Buṭrus al-Bustānī, *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1987), 152-153.

zamānī (sesuatu didahului oleh masa ketiadaan), dan *ḥudūth idāfī* (masa keberadaan sesuatu lebih dahulu lebih sedikit dari masa keberadaan yang lain).¹⁰⁵

Term *muhdath* dalam *‘ilm al-‘arūḍ* adalah nama *bahr*, sedangkan dalam filsafat ia adalah sesuatu yang baru yang tidak bisa berdiri sendiri. Dalam ilmu hadis, term *ḥadīth* adalah perkataan Nabi dan cerita tentang perbuatan dan ketetapan atau pendapat sahabat dan tabiin, *taḥdīth* adalah pengabaran khusus tentang sesuatu yang didengar dari lafal guru, dan *muhaddith* adalah periwayat dan pengkaji hadis serta orang yang memiliki prasangka dan firasat yang benar dan yang menerima ilham dari Allah.¹⁰⁶

Al-Shartūnī memaknai *ḥadīth* sebagai sesuatu yang baru dan kabar baik sedikit maupun banyak, *ḥadatha* sebagai antonim *qaduma* (lama) dan ada (*wajada*), *ḥaddatha* sebagai mengabarkan (*takhbīr*), *ḥādatha* sebagai berbicara (*kālama*) dan mengkilap (*jalā*), *aḥdatha* dan *istahdatha* sebagai memulai dan menciptakan dari ketiadaan, *taḥaddatha* sebagai berbicara (*takallama*) dan mengabarkan (*akhbara*), *ḥadāthah* dan *ḥidhān* sebagai awal dan permulaan, *rajul ḥadīth* sebagai orang yang berbicara baik, *ḥiddīth* sebagai orang yang banyak bicara, *rajul ḥadath* sebagai pemuda, *ḥudūth* sebagai antonim *qidam* (lama), *aḥdāth* sebagai hujan pada awal tahun, *uḥdūthah* sebagai objek pembicaraan, dan *muhdath* sebagai sesuatu yang tidak ada dalam al-Qur’an, sunah, dan ijmak.¹⁰⁷

Ma‘lūf memaknai *ḥadīth* sebagai kabar, *taḥdīth* sebagai pengabaran (*ikhbār*), *ḥadatha* sebagai terjadi (*waqa‘a*) dan antonim *qaduma* (lama), *ḥādithah*

¹⁰⁵ Ibid., 153.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Sa‘īd al-Khūrī al-Shartūnī al-Lubnānī, *Aqrab al-Mawārid fī Fuṣaḥ al-‘Arabīyah wa al-Shawārid*, Vol. I (Qum: Maktabah Ayah Allāh al-‘Uzmā al-Mur‘ishī al-Najafī, 1403 H.), 169-170.

sebagai bencana, *aḥdatha* dan *istahdatha* sebagai menciptakan, *ḥadāthah*, *hudūthah*, dan *hidhān* sebagai awal dan permulaan, *ḥaddatha* sebagai meriwayatkan dan mengabarkan hadis, *ḥādatha* sebagai berbicara (*kālama*), *taḥaddatha* sebagai berbicara (*takallama*) dan mengabarkan (*akhbara*), *ḥadith* dan *ḥaduth* sebagai orang yang berbicara baik, *ḥiddīth* sebagai orang yang banyak bicara, dan *uḥdūthah* sebagai objek pembicaraan. Selain itu, dia mendefinisikan ilmu hadis sebagai ilmu tentang perkataan, perbuatan, dan keadaan Nabi.¹⁰⁸

Riḍā memaknai *ḥadīth* sebagai kabar baik banyak maupun sedikit yang dibicarakan dan dinukil, setiap sesuatu yang masanya dekat dan antonim *qadīm* (lama), dan umur, *ḥadatha* sebagai sesuatu yang ada yang sebelumnya tidak ada, antonim *qaduma* (lama), dan terjadi (*waqa'a*), *ḥaddatha* sebagai mengabarkan dan meriwayatkan, *aḥdatha* sebagai menciptakan dari ketiadaan, *ḥadath* sebagai penciptaan (*ibdā'*) dan hadas, *ḥudūth* sebagai antonim *qidam* yaitu keberadaan sesuatu dari ketiadaan, *hidhān* dan *ḥadāthah* sebagai permulaan dan awal, *uḥdūthah* sebagai ketakjuban yang sering dibicarakan di tengah publik, dan *muḥdathah* sebagai sesuatu yang tidak ada dalam al-Qur'an, sunah, dan ijmak.¹⁰⁹

Ketujuh, dalam kamus bahasa Arab yang disusun pada abad XV H., seperti *al-Mu'jam al-Wasīf* karya Tim Majma' al-Lughah al-'Arabīyah dan *Mu'jam al-Lughah al-'Arabīyah al-Mu'āṣirah* karya Aḥmad Mukhtār 'Umar, term *ḥadīth* dimaknai sebagai berikut. Tim Majma' al-Lughah al-'Arabīyah memaknai *ḥadīth* sebagai setiap sesuatu yang dibicarakan berupa perkataan dan berita, sabda Nabi, dan sesuatu yang baru, *ḥadatha* sebagai antonim *qaduma*

¹⁰⁸ Ma'lūf, *al-Munjid*, 121.

¹⁰⁹ Aḥmad Riḍā, *Mu'jam Matn al-Lughah*, Vol. II (Beirut: Maktabah al-Ḥayāh, 1958), 40-41.

(lama), *aḥdatha* sebagai berhadad, menciptakan, dan mengkilapkan, *ḥādatha* sebagai berbicara (*kālama*), *ḥaddatha* sebagai berbicara dan mengabarkan, *aḥdāth* sebagai hujan pada awal tahun, *uḥdūthah* sebagai sesuatu yang dibicarakan, *ḥadāthah* sebagai masa muda, *ḥadath* sebagai usia kecil dan hadas, *ḥidth* dan *ḥiddith* sebagai orang yang banyak bicara, *ḥadathāni* sebagai siang dan malam, dan *ḥadathān* sebagai bencana.¹¹⁰

Selain itu, terkait dengan term yang berkaitan dengan Islam, mereka juga memaknai *muḥdath* sebagai sesuatu yang tidak ada dalam al-Qur'an, sunah, dan ijmak, *muḥdith* sebagai pembaharu dalam ilmu, *muḥdathūna* sebagai ulama dan penyair *muta'akkhirīn*, *muḥaddith* sebagai perawi hadis, *muḥaddath* sebagai orang yang memiliki dugaan yang benar yang kemudian terjadi, dan ilmu hadis sebagai ilmu tentang perkataan, perbuatan, dan keadaan Nabi.

'Umar memaknai *ḥadīth* sebagai setiap sesuatu yang dibicarakan berupa perkataan dan kabar, sesuatu yang baru, dan antonim *qadīm* (lama), *ḥadatha* sebagai terjadi (*waqa'a wa ḥaṣala*), *aḥdatha* sebagai berhadad dan menciptakan (*ibtada'a wa ibtakara*), *istahdatha* sebagai menciptakan (*ibtada'a wa ibtakara*), *taḥaddatha* sebagai berbicara (*takallama*), *ḥādatha* sebagai berbicara (*kālama*), *ḥaddatha* sebagai meriwayatkan hadis, mengabarkan, berbicara, menjadikan baru, *uḥdūthah* sebagai sesuatu yang sering dibicarakan di tengah publik dan cerita pendek, *ḥādith* sebagai setiap sesuatu yang baru dan terjadi secara tiba-tiba dan bencana, *ḥadāthah* sebagai kebaruan dan usia kecil, *ḥadath* sebagai usia kecil,

¹¹⁰ Tim Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, *al-Mu'jam al-Wasīf* (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2004), 159-160.

digunakan, baik pada masa Jahiliah, masa pewahyuan al-Qur'an, maupun masa pasca-pewahyuan al-Qur'an hingga sekarang dengan perincian sebagai berikut.

Pertama, makna dasar *ḥadīth* sebagai “kabar atau berita” terdapat dalam syair Zuhayr ibn Sulmā,¹¹³ surah Saba' [34]: 19,¹¹⁴ hadis,¹¹⁵ kamus *al-Ṣiḥāḥ*,¹¹⁶ *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'zam*,¹¹⁷ *Lisān al-'Arab*,¹¹⁸ *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*,¹¹⁹ *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*,¹²⁰ *Aqrab al-Mawārid*,¹²¹ *al-Munjid*,¹²² *Mu'jam Matn al-Lughah*,¹²³ *al-Mu'jam al-Wasīṭ*,¹²⁴ dan *Mu'jam al-Lughah al-'Arabīyah al-Mu'āṣirah*.¹²⁵

Kedua, makna dasar *ḥadīth* sebagai “perkataan atau pembicaraan” terdapat dalam surah al-Nisā' [4]: 78 dan 87,¹²⁶ al-Taḥrīm [66]: 3, al-Ghāshīyah [88]: 1,¹²⁷ hadis,¹²⁸ kamus *Tadhhīb al-Lughah*,¹²⁹ *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*,¹³⁰

¹¹³ al-Zawzanī, *al-Mu'allaqāt*, 80; Muflīhah, “Analisis Terhadap Puisi”, 58; dan al-Anbārī, *Sharḥ al-Qasā'id*, 267-268.

¹¹⁴ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 223.

¹¹⁵ Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah*, 189-190.

¹¹⁶ al-Jawharī, *al-Ṣiḥāḥ*, Vol. I, 278-279.

¹¹⁷ al-Mursī, *al-Muḥkam*, Vol. III, 252-254.

¹¹⁸ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. IX, 796-798.

¹¹⁹ al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs*, 167.

¹²⁰ al-Bustānī, *Muḥīṭ*, 152-153.

¹²¹ al-Lubnānī, *Aqrab*, Vol. I, 169-170.

¹²² Ma'lūf, *al-Munjid*, 121.

¹²³ Riḍā, *Mu'jam*, Vol. II, 40-41.

¹²⁴ Tim Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, *al-Mu'jam*, 159-160.

¹²⁵ 'Umar, *Mu'jam*, Vol. I, 452-455.

¹²⁶ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214.

¹²⁷ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 222-223.

¹²⁸ Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah*, 189-190.

¹²⁹ al-Azharī, *Tadhhīb*, Vol. IV, 405-406.

¹³⁰ Ibn Zakarīyā, *Mu'jam*, Vol. II, 36.

Lisān al-‘Arab,¹³¹ *al-Miṣbāḥ al-Munīr*,¹³² *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*,¹³³ *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*,¹³⁴ dan *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabīyah*.¹³⁵

Ketiga, makna dasar *ḥadīth* sebagai “sesuatu yang baru atau antonim lama” terdapat dalam hadis,¹³⁶ kamus *Kitāb al-‘Ayn*,¹³⁷ *Tadhhīb al-Lughah*,¹³⁸ *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A‘ẓam*,¹³⁹ *Lisān al-‘Arab*,¹⁴⁰ *al-Miṣbāḥ al-Munīr*,¹⁴¹ *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*,¹⁴² *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*,¹⁴³ *Aqrab al-Mawārid*,¹⁴⁴ *Mu‘jam Matn al-Lughah*,¹⁴⁵ *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*,¹⁴⁶ dan *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabīyah al-Mu‘āṣirah*.¹⁴⁷

2. Makna Relasional *Ḥadīth*

Seiring dengan perubahan ruang dan waktu, makna term *ḥadīth* kemudian berkembang, sehingga tidak hanya bermakna kabar atau berita, perkataan atau pembicaraan, dan sesuatu yang baru atau antonim lama, tetapi juga bermakna lain seiring dengan penggunaannya dalam al-Qur’an dan kamus bahasa Arab. Dalam al-Qur’an, makna relasional term *ḥadīth* mencakup al-Qur’an, kitab mitos, pelajaran, dan kisah, sedangkan dalam kamus bahasa Arab mencakup anak muda,

¹³¹ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. IX, 796-798.

¹³² al-Muqri’, *al-Miṣbāḥ*, 48.

¹³³ al-Bustānī, *Muḥīṭ*, 152-153.

¹³⁴ Tim Majma’ al-Lughah al-‘Arabīyah, *al-Mu‘jam*, 159-160.

¹³⁵ ‘Umar, *Mu‘jam*, Vol. I, 452-455.

¹³⁶ Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah*, 189-190.

¹³⁷ al-Farāhidī, *Kitāb*, Vol. I, 292-293.

¹³⁸ al-Azharī, *Tadhhīb*, Vol. IV, 405-406.

¹³⁹ al-Mursī, *al-Muḥkam*, Vol. III, 252-254.

¹⁴⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. IX, 796-798.

¹⁴¹ al-Muqri’, *al-Miṣbāḥ*, 48.

¹⁴² al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs*, 167.

¹⁴³ al-Bustānī, *Muḥīṭ*, 152-153.

¹⁴⁴ al-Lubnānī, *Aqrab*, Vol. I, 169-170.

¹⁴⁵ Riḍā, *Mu‘jam*, Vol. II, 40-41.

¹⁴⁶ Tim al-Majma’ al-Lughah al-‘Arabīyah, *al-Mu‘jam*, 159-160.

¹⁴⁷ ‘Umar, *Mu‘jam*, Vol. I, 452-455.

sesuatu yang dekat, umur, dan perkataan Nabi, sahabat, dan tabiin dengan perincian sebagai berikut.

Pertama, makna relasional *ḥadīth* sebagai “al-Qur’an” terdapat dalam surah al-Ṭūr [52]: 34, al-Najm [53]: 59, al-Nisā’ [4]: 78 dan 87, al-An‘ām [6]: 68, al-Jāthiyah [45]: 6,¹⁴⁸ al-Zumar [39]: 23,¹⁴⁹ dan al-Mursalāt [77]: 50.¹⁵⁰ *Kedua*, makna relasional *ḥadīth* sebagai “kitab mitos” terdapat dalam surah Luqmān [31]: 36.¹⁵¹ *Ketiga*, makna relasional *ḥadīth* sebagai “pelajaran” (*‘ibrah*) terdapat dalam surah al-Mu‘minūn [23]: 44 dan Saba’ [34]: 19.¹⁵² *Keempat*, makna relasional *ḥadīth* sebagai “kisah” terdapat dalam surah al-Zumar [39]: 23.¹⁵³

Kelima, makna relasional *ḥadīth* sebagai “anak muda” terdapat dalam kamus *al-Miṣbāḥ al-Munīr*.¹⁵⁴ *Keenam*, makna relasional *ḥadīth* sebagai “sesuatu yang dekat” terdapat dalam hadis,¹⁵⁵ kamus *al-Miṣbāḥ al-Munīr*,¹⁵⁶ dan *Mu‘jam Matn al-Lughah*.¹⁵⁷ *Ketujuh*, makna relasional *ḥadīth* sebagai “umur” terdapat dalam kamus *Mu‘jam Matn al-Lughah*.¹⁵⁸ *Kedelapan*, makna relasional *ḥadīth* sebagai “perkataan Nabi, sahabat, dan tabiin” terdapat dalam hadis,¹⁵⁹ kamus *al-Miṣbāḥ al-Munīr*,¹⁶⁰ *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*,¹⁶¹ dan *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*.¹⁶²

¹⁴⁸ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 223.

¹⁴⁹ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214.

¹⁵⁰ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 120; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 439.

¹⁵¹ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 214.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 120; Ibn al-Jawzī, *Nuzḥah*, 249; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 439.

¹⁵⁴ al-Muqri’, *al-Miṣbāḥ*, 48.

¹⁵⁵ Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah*, 189-190.

¹⁵⁶ al-Muqri’, *al-Miṣbāḥ*, 48.

¹⁵⁷ Riḍā, *Mu‘jam*, Vol. II, 40-41.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 1629-1630.

¹⁶⁰ al-Muqri’, *al-Miṣbāḥ*, 48.

¹⁶¹ al-Bustānī, *Muḥīṭ*, 153.

Jika diperhatikan secara seksama, di balik perkembangan makna *ḥadīth* terdapat nilai-nilai Islam yang mewarnainya, terutama maknanya sebagai perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi serta sahabat dan tabi'in yang terdapat dalam kamus bahasa Arab. Hal ini, salah satunya, karena eksistensi ilmu pengetahuan dan sastra Arab adalah untuk mengabdikan pada al-Qur'an dan hadis.¹⁶³ Bahkan motif pengumpulan dan penyusunan kamus bahasa Arab adalah kebutuhan orang Arab untuk menafsirkan dan menjaga al-Qur'an.¹⁶⁴

C. Term yang Identik dengan Term *Ḥadīth*

Berdasarkan makna dasar term *ḥadīth* di atas, ada term lain dalam al-Qur'an yang identik dengan term *ḥadīth*, yaitu *khābar*, *naba'*, *qawl*, *kalām*, *nuṭq*, *qiṣṣah*, dan *jadīd* dengan perincian sebagai berikut.

1. *Khābar*

Kata *khābar* merupakan masdar yang berasal dari kata kerja *khābara*. Kata ini merupakan bentuk kata tunggal yang bentuk jamaknya adalah *akhbār*. Secara leksikal, ia dianggap sebagai sinonim kata *naba'* yang bermakna “kabar” atau “berita”.¹⁶⁵ Al-Qur'an menggunakan term ini hanya dalam jenis kata benda (*ism*), baik dalam bentuk kata tunggal maupun jamak, yaitu *khubr*, *khābar*, *akhbār*, dan *khābīr*. Al-Qur'an menyebutkannya sebanyak 52 kali, yaitu 21 ayat darinya merupakan ayat *makkīyah* dan 31 darinya merupakan ayat *madaniyah*.¹⁶⁶

¹⁶² Tim Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, *al-Mu'jam*, 159-160.

¹⁶³ Muḥammad al-Ṣabbāgh, *al-Ḥadīth al-Nabawī: Muṣṭalahuh, Balāghatuh, Kutubuh* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981), 17; dan al-Mālikī, *Dirāsāt al-Ṭabarī*, 21-22.

¹⁶⁴ Ya'qūb, *al-Ma'ājim*, 26-27.

¹⁶⁵ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. II, 1090.

¹⁶⁶ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 226-227.

Menurut al-Fayrūzābādī, kata *khubr* bermakna “pengetahuan tentang sesuatu”, yaitu dalam surah al-Kahfi [18]: 68, kata *khābīr* bermakna “pihak yang mengetahui”, yaitu dalam surah al-Mujādalah [58]: 13, dan kata *akhbār* sebagai “kabar tentang pelbagai keadaan”, yaitu dalam surah al-Tawbah [9]: 94.¹⁶⁷ Menurut Aḥmad Mukhtār ‘Umar, kata *khābar* bermakna “sesuatu yang dinukil dan dibicarakan oleh manusia”, kata *khubr* bermakna “ilmu dan pengetahuan tentang perkara batin”, dan kata *khābīr* bermakna “orang yang mengetahui perkara batin dan zahir”.¹⁶⁸ Secara keseluruhan, makna kata *khubr*, *khābar*, *akhbār*, dan *khābīr* dalam al-Qur’an berkisar pada makna “ilmu tentang hakikat”.¹⁶⁹

2. *Naba’*

Kata *naba’* merupakan masdar yang berasal dari kata kerja *naba’a*. Kata ini merupakan bentuk kata tunggal yang bentuk jamaknya adalah *anbā’*. Secara leksikal, ia dianggap sebagai sinonim kata *khābar* yang bermakna “kabar” atau “berita”.¹⁷⁰ Al-Qur’an menggunakan term ini dalam jenis kata kerja (*fi’l*) dan kata benda (*ism*) sebanyak 78 kali, yaitu 49 darinya merupakan ayat *makkīyah* dan 29 darinya merupakan ayat *madaniyah*.¹⁷¹

Dalam al-Qur’an, makna term *naba’* berkisar pada “kabar tersembunyi”. Jabal membedakan antara *naba’* dan *khābar*; *naba’* adalah pengabaran tentang

¹⁶⁷ al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 523-524.

¹⁶⁸ Aḥmad Mukhtār ‘Umar, *al-Mu’jam al-Mawsū’ī li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm wa Qirā’atih* (Riyad: Mu’assasah Suṭūr al-Ma’rifah, 2002), 159-160.

¹⁶⁹ Muḥammad Ḥasan Ḥasan Jabal, *al-Mu’jam al-Ishtiqāqī al-Muwaṣṣil li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Vol. I (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 2010), 524-525.

¹⁷⁰ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. VI, 4315.

¹⁷¹ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 685-686.

sesuatu yang belum diketahui oleh audiens, sedangkan *khobar* adalah pengabaran tentang sesuatu yang sudah diketahui atau belum diketahui oleh audiens.¹⁷² Dengan kata lain, makna *naba'* bukan sekadar kabar atau berita biasa, tetapi “kabar, berita, atau kisah penting” seperti dalam surah *Ṣād* [38]: 67 dan 88.¹⁷³

Terkait dengan hal ini, penggunaan kata *nabī* identik dengan kata *naba'*, karena *nabī* adalah orang yang dikabari oleh Allah (*munba'*) dan mengabarkan dari-Nya (*munbi*).¹⁷⁴ Ini terkait dengan kata *nubuwah* yang bermakna “penengah antara Allah dan manusia yang berakal untuk menghilangkan kekurangan mereka dalam urusan akhirat dan dunia”.¹⁷⁵ Dengan demikian, kata *nabī* bermakna “pembawa berita, kabar, atau kisah penting dari Allah kepada manusia”.

3. *Qawl*

Kata *qawl* merupakan masdar yang berasal dari kata kerja *qawala* atau *qāla*. Kata ini merupakan bentuk kata tunggal yang bentuk jamaknya adalah *aqwāl*. Secara leksikal, ia bermakna “setiap lafal yang diucapkan oleh lisan baik secara sempurna maupun tidak”.¹⁷⁶ Al-Qur'an menggunakan term ini dalam jenis kata kerja (*fi'l*) dan kata benda (*ism*) yang mencakup ayat *makkīyah* dan ayat *madanīyah*. Dalam jenis kata kerja (*fi'l*), ia berbentuk *fi'l māḍī*, *fi'l muḍāri'*, dan *fi'l al-amr*, sedangkan dalam jenis kata benda ia berbentuk kata tunggal dan kata jamak.¹⁷⁷

¹⁷² Jabal, *al-Mu'jam al-Ishtiqāqī*, Vol. IV, 2146-2147; dan al-Aṣḥānī, *Mufradāt*, 273.

¹⁷³ 'Umar, *al-Mu'jam al-Mawsū'ī*, 433.

¹⁷⁴ Jabal, *al-Mu'jam*, Vol. IV, 2147.

¹⁷⁵ al-Fayrūzābādī, *Baṣā'ir*, Vol. V, 15.

¹⁷⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. V, 3777-3780.

¹⁷⁷ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 554-578.

Dalam al-Qur'an, menurut al-Ḥayrī term *qawl* memiliki tujuh makna, yaitu: (a) ucapan logis, yaitu dalam surah al-Baqarah [2]: 204; (b) urusan, yaitu dalam surah al-Baqarah [2]: 59 dan al-Nisā' [4]: 81; (c) perkataan, yaitu dalam surah al-Baqarah [2]: 30 dan al-A'rāf [7]: 161; (d) al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Mu'minūn [23]: 68; (e) azab, yaitu dalam surah al-Naml [27]: 85, Yāsīn [36]: 7, dan al-Ṣaffāt [37]: 31; (f) penjelasan, yaitu dalam surah al-Aḥzāb [33]: 4; dan (g) keadaan, yaitu dalam surah Fuṣṣilat [41]: 11.¹⁷⁸ Menurut sebagian ulama tafsir, term *qawl* memiliki lima makna, yaitu: (a) al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Zumar [39]: 18; (b) dua kalimat syahadat, yaitu dalam surah Ibrāhīm [14]: 27; (c) ilmu terdahulu, yaitu dalam surah al-Sajdah [32]: 13; (d) azab, yaitu dalam surah al-Naml [27]: 82; dan (e) perkataan, yaitu dalam surah al-Baqarah [2]: 59.¹⁷⁹

Terlepas dari perbedaan ulama tentang makna *qawl* dalam al-Qur'an, makna semua term *qawl* dalam al-Qur'an terkait dengan upaya Allah untuk meneguhkan hati Nabi agar tidak berbelaskasihan pada ketamakan orang-orang kafir.¹⁸⁰ Dalam al-Qur'an, term *qawl* merupakan term yang paling umum digunakan dalam proses komunikasi antara Allah dengan makhluk-Nya dan antarsesama makhluk.¹⁸¹

4. *Kalām*

Kata *kalām* merupakan masdar yang berasal dari kata dasar *kalm*. Kata ini merupakan bentuk kata tunggal. Secara leksikal, ia bermakna “pembicaraan”

¹⁷⁸ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 467-468.

¹⁷⁹ Ibn al-Jawzī, *Nuzhah*, 488.

¹⁸⁰ Jabal, *al-Mu'jam*, Vol. IV, 1825.

¹⁸¹ Sugiyono, *Lisan*, 265.

atau “kalimat sempurna”. *Kalām* adalah pembicaraan berupa kalimat sempurna, sedangkan *qawl* adalah perkataan yang bisa berupa kalimat sempurna atau hanya bagian dari kalimat sempurna. Meski sama-sama merujuk pada makna “pembicaraan” atau “perkataan”, *kalām* lebih khusus daripada *qawl*; setiap *kalām* adalah *qawl*, tetapi tidak semua *qawl* adalah *kalām*.¹⁸² Al-Qur’an menggunakan term ini dalam jenis kata kerja (*fi’l*) dan kata benda (*ism*) yang terdiri dari ayat *makkīyah* dan *madanīyah*.¹⁸³

Dalam al-Qur’an, term *kalām* menurut al-Dāmaghānī memiliki tiga makna, yaitu: (a) pembicaraan yang diwahyukan oleh Allah kepada hamba-Nya tanpa perantara, yaitu dalam surah al-Baqarah [2]: 75 dan al-Nisā’ [4]: 164; (b) al-Qur’an, yaitu dalam surah al-Tawbah [9]: 6 dan al-Fatḥ [48]: 15; dan (c) tanda-tanda kekuasaan Allah, yaitu dalam surah al-Kahf [18]: 109 dan Luqmān [31]: 27.¹⁸⁴

5. *Nuṭq*

Kata *nuṭq* merupakan masdar yang berasal dari kata kerja *naṭaqa*. Secara leksikal, ia bermakna “pembicaraan” (*kalām*).¹⁸⁵ Al-Qur’an menggunakan term ini dalam jenis kata kerja (*fi’l*) dan kata benda (*ism*) sebanyak sebelas kali, yang semuanya merupakan ayat *makkīyah*.¹⁸⁶ Dalam jenis kata benda (*ism*), ia berbentuk kata tunggal dalam satu varian kata, yaitu *manṭiq* dalam surah al-

¹⁸² Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. V, 3922; dan Ibn al-Jawzī, *Nuzḥah*, 486-487.

¹⁸³ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 620-621.

¹⁸⁴ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 407. Sebagian penulis *al-wujūh wa al-nazā’ir* seperti al-Ḥayrī, Ibn al-Jawzī, dan al-Fayrūzābādī tidak menyebutkan makna *kalām* dalam al-Qur’an, tetapi hanya menyebutkan makna *kalimah* dalam al-Qur’an. A-Ḥayrī, *Wujūh*, 492-494; Ibn al-Jawzī, *Nuzḥah*, 522-525; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. IV, 377-380.

¹⁸⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. XLIX, 4462-4463.

¹⁸⁶ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 705.

Naml [27]: 16.¹⁸⁷ Dalam al-Qur'an, menurut al-Fayrūzābādī, kata *nuṭq* bermakna “lafal yang bermakna”.¹⁸⁸ Semua term *nuṭq* dalam al-Qur'an, menurut Jabal, terkait dengan “lafal yang berbunyi dan bermakna”.¹⁸⁹ Al-Qur'an menggunakan semua kosakata tersebut terkait dengan firman Allah, perkataan manusia, perkataan burung, kulit, berhala, dan kitab.¹⁹⁰

6. *Qiṣṣah*

Kata *qiṣṣah* merupakan bentuk infinitif yang berasal dari kata dasar *q-ṣ-ṣ*. Secara leksikal, ia bermakna “kabar” (*khbar*) yaitu kabar yang diceritakan, “cerita” (*qaṣaṣ*), “perkara” (*amr*), dan “pembicaraan” (*ḥadīth*). Ia merupakan bentuk kata tunggal yang bentuk kata jamaknya adalah *qiṣaṣ*.¹⁹¹ Al-Qur'an menggunakan term ini dalam jenis kata kerja (*fi'l*) dan jenis kata benda (*ism*) sebanyak 30 kali, yang terdiri dari ayat *makkīyah* dan ayat *madanīyah*.¹⁹²

Dalam al-Qur'an, menurut al-Ḥayrī, term *qaṣaṣ* memiliki enam makna, yaitu: (a) kebaikan (*khayr*), yaitu dalam surah *Āl 'Imrān* [3]: 62; (b) penyebutan nama, yaitu dalam surah *al-Nisā* [4]: 164; (c) al-Qur'an, yaitu dalam surah *al-A'rāf* [7]: 176; (d) bekas jejak, yaitu dalam surah *al-Kahf* [18]: 64; (e) mengikuti, yaitu dalam surah *al-Qaṣaṣ* [28]: 11; dan (f) cerita, yaitu dalam surah *al-Qaṣaṣ* [28]: 25.¹⁹³ Menurut al-Dāmaghānī, term *qaṣaṣ* memiliki enam makna, yaitu: (a) penyebutan nama, yaitu dalam surah *al-Nisā'* [4]: 164; (b) bacaan, yaitu dalam

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ al-Fayrūzābādī, *Baṣā'ir*, Vol. V, 80-81.

¹⁸⁹ Jabal, *al-Mu'jam*, Vol. V, 2218-2219.

¹⁹⁰ Sugiyono, *Lisan*, 269.

¹⁹¹ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. XL, 3650-3651.

¹⁹² al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 546.

¹⁹³ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 472-473.

surah al-A‘rāf [7]: 176; (c) penjelasan, yaitu dalam surah Hūd [11]: 120; (d) mencari jejak, yaitu dalam surah al-Kahf [18]: 64; (e) kabar, yaitu dalam surah Yūsuf [12]: 5; dan (f) mewahyukan, yaitu dalam surah Ṭaha [20]: 99.¹⁹⁴

Menurut sebagian ahli tafsir, term *qaṣaṣ* memiliki tujuh makna, yaitu: (a) bacaan, yaitu dalam surah al-A‘rāf [7]: 176; (b) penjelasan, yaitu dalam surah Hūd [11]: 120; (c) mencari jejak, yaitu dalam surah al-Kahf [18]: 64; (d) kabar, yaitu dalam surah Yūsuf [12]: 5; (e) mewahyukan, yaitu dalam surah Yūsuf [12]: 3; (f) mengikuti jejak, yaitu dalam surah al-Qaṣaṣ [28]: 11; dan (g) penyebutan nama, yaitu dalam surah al-Nisā’ [4]: 164.¹⁹⁵ Semua kosakata yang berasal dari kata dasar yang sama dengan kata *qiṣṣah* dalam al-Qur’an bermakna “kisah”, yaitu kabar yang berentetan, kecuali kata yang bermakna “mencari atau mengikuti jejak” seperti dalam surah al-Kahf [18]: 64 dan al-Qaṣaṣ [28]: 11 serta kata *qiṣāṣ*.¹⁹⁶

7. *Jadīd*

Kata *jadīd* merupakan bentuk *ism al-fā’il* yang berasal dari kata kerja *jadda*, sedangkan masdarnya adalah *jiddah*. Kata ini merupakan kata tunggal yang bentuk jamaknya adalah *judud*. Secara leksikal, ia bermakna “sesuatu yang baru”.¹⁹⁷ Al-Qur’an menggunakan term ini hanya dalam jenis kata benda (*ism*), yaitu *jadd*, *jadīd*, dan *judad* sebanyak 10 kali, yang terdiri dari sembilan ayat *makkīyah* dan satu ayat *madanīyah* dengan perincian sebagai berikut: *jadd* dalam

¹⁹⁴ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 382-383.

¹⁹⁵ Ibn al-Jawzī, *Nuzhah*, 491-492.

¹⁹⁶ Jabal, *al-Mu‘jam*, Vol. IV, 1790-1791.

¹⁹⁷ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. I, 562-563.

surah al-Jin [72]: 3, *jadīd* dalam surah al-Ra‘d [13]: 5, dan *judad* dalam surah Fāṭir [35]: 27.¹⁹⁸

Dalam al-Qur’an, menurut al-Dāmaghānī, *jadīd* bermakna “sesuatu yang baru”, yaitu dalam surah al-Ra‘d [13]: 5, sedangkan kata *judad* bermakna “jalan”, yaitu dalam surah Fāṭir [35]: 27.¹⁹⁹ Menurut al-Fayrūzābādī, kata *jadīd* bermakna “sesuatu yang baru”, yaitu dalam surah Qāf [50]: 15, kata *judad* bermakna “jalan”, yaitu dalam surah Fāṭir [35]: 27, dan kata *jadd* bermakna “anugerah yang melimpah” dan “kemahamuliaan”, yaitu dalam surah al-Jin [72]: 3.²⁰⁰

D. Term yang Berlawanan dengan Term *Ḥadīth*

Berdasarkan uraian tentang makna dasar dan makna relasional term *ḥadīth* serta term-term yang identik dengannya di atas, term yang berlawanan dengan term *ḥadīth* hanya term *qadīm*. Kata *qadīm* merupakan bentuk *ism al-fā‘il* yang berasal dari kata dasar *qadam*. Kata ini mengikuti rumus (*wazn*) *fa‘ulayaf‘ul*. Kata *qadīm* merupakan bentuk kata tunggal yang memiliki bentuk kata jamak *qudamā’* dan *qudamā*. Secara leksikal, ia bermakna “sesuatu yang telah berlalu atau lama”.²⁰¹

Al-Qur’an menggunakan term *qadīm* dalam jenis kata kerja (*fi‘l*) dan kata benda (*ism*) sebanyak 48 kali, yang terdiri dari 28 ayat *makkīyah* dan 20 ayat

¹⁹⁸ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 165. Ayat yang disebutkan di sini hanya sebagian dari seluruh ayat yang terkait dengan term *jadīd*. Uraian lebih lengkap bisa merujuk pada *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm*.

¹⁹⁹ al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 102.

²⁰⁰ al-Fayrūzābādī, *Baṣā‘ir*, 370; dan ‘Umar, *al-Mu‘jam*, 122.

²⁰¹ *Taṣrīf* kata *qadīm* sebagai berikut: *qaduma-yaqдумu-qidam-wa qadāmah-wa huwa qadīm*. Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. V, 3552.

madanīyah.²⁰² Dalam al-Qur'an, kata *qadīm* bermakna “sesuatu yang telah berlalu” yang identik dengan waktu sebagai antonim *ḥadīth*, seperti dalam surah Yāsīn [36]: 39. Relasi kata *qadīm* dengan kata *yaqḍum*, *tuqaddimū*, *qadam*, *qaddamat*, *qaddamtu*, *yastaqdimūna*, *qaddamū* yang disebutkan dalam al-Qur'an terletak pada dimensi waktu yang telah berlalu; kata *qadam* bermakna “urusan yang telah berlalu”, *tuqaddimū* bermakna “mendahului”, dan *qaddama* bermakna “mengerjakan sesuatu sebelum waktunya” dan “telah melakukan sebelumnya”.²⁰³

Penjelasan tentang makna dasar dan makna relasional term *ḥadīth*, makna term-term yang identik dan term-term yang berlawanan dengan term *ḥadīth*, dan posisi setiap term dalam al-Qur'an penting dilakukan sebagai syarat penerapan metode semantik Toshihiko Izutsu dalam penafsiran term *ḥadīth*. Apalagi selain al-Qur'an secara eksplisit menyandingkan term *ḥadīth* dengan kata *qaṣaṣ*,²⁰⁴ *anba'a*,²⁰⁵ dan *akḥbār*,²⁰⁶ al-Ṭabarī juga secara eksplisit menggunakan sebagian term tersebut dalam menafsirkan term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*, yaitu *qawl*,²⁰⁷ *qiṣṣah*,²⁰⁸ *khbar*,²⁰⁹ *kalām*,²¹⁰ *nuṭq*,²¹¹ dan *naba'*.²¹²

²⁰² al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 538-539.

²⁰³ al-Fayrūzābādī, *Baṣā'ir*, Vol. IV, 248-249; dan Jabal, *al-Mu'jam*, Vol. IV, 1748-1751. Sebagian penulis *al-wujūh wa al-naẓā'ir* seperti al-Ḥayrī, al-Dāmaghānī, dan Ibn al-Jawzī tidak menjelaskan makna *qadīm* secara spesifik, tetapi hanya menjelaskan kosakata lain yang terkait dengannya, seperti *qaddamat*, *qadam*, dan *aqḍām*. al-Ḥayrī, *Wujūh*, 462-463; al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 373; dan al-Fayrūzābādī, *Nuẓḥah*, 485-486.

²⁰⁴ al-Qur'an, 12: 111.

²⁰⁵ al-Qur'an, 66: 3.

²⁰⁶ al-Qur'an, 99: 4.

²⁰⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XXIII, 91; dan Vol. XXIV, 560.

²⁰⁸ Ibid., Vol. XXIV, 326.

²⁰⁹ Ibid., 78 dan 326.

²¹⁰ Ibid., Vol. XXIV, 560.

²¹¹ Ibid. Vol. VII, 280

²¹² Ibid., Vol. XXIV, 560.

BAB IV

PENAFSIRAN AL-ṬABARĪ TENTANG TERM ḤADĪTH

DALAM *JĀMI‘ AL-BAYĀN ‘AN TA’WĪL ĀY AL-QUR’ĀN*

A. Penafsiran al-Ṭabarī tentang Term Ḥadīth dalam *Jāmi‘ al-Bayān*

Secara garis besar, makna term ḥadīth yang berjumlah 36 kata dalam 28 surah¹ dalam *Jāmi‘ al-Bayān* bisa dikelompokkan menjadi tiga makna utama, yaitu perkataan, kabar, dan pembaruan.² Dari tiga makna dasar ini, hanya dalam lingkup makna dasarnya sebagai “perkataan” yang mengandung makna relasional, yaitu makna “al-Qur’an”, “syukur”, “mimpi”, dan “buah bibir”,³ sedangkan dalam lingkup makna dasarnya sebagai “kabar” dan “pembaruan” tidak demikian.

Penafsiran al-Ṭabarī tentang term ḥadīth dalam *Jāmi‘ al-Bayān* dideskripsikan dengan dua teknik. *Pertama*, semua ayat tersebut dikelompokkan berdasarkan makna dasarnya secara kronologis sesuai *tartīb nuzūlī* ayat pertama pada setiap makna utama, sehingga bisa diketahui makna yang paling awal digunakan oleh al-Qur’an dibandingkan dengan makna lainnya secara berurutan.

¹ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 194-195.

² Pembaruan di sini adalah “menimbulkan, menjadikan, dan menciptakan sesuatu yang baru”, bukan pembaruan pemikiran sebagai proses pengembangan kebudayaan sebagaimana dikenal dalam studi Islam.

³ Semua makna term ḥadīth dalam al-Qur’an berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī dalam *Jāmi‘ al-Bayān* telah diuraikan pada Bab I.

Kedua, kelompok ayat tersebut disusun dan dideskripsikan berdasarkan makna utama dan makna relasionalnya secara kronologis satu persatu hingga tuntas.⁴

1. Penafsiran *Hadīth* sebagai Perkataan

Secara garis besar, makna dasar *ḥadīth* sebagai “perkataan” dalam *Jāmi‘ al-Bayān* secara kronologis bisa diklasifikasikan pada lima makna, yaitu al-Qur’an, syukur, pembicaraan, mimpi, dan buah bibir sebagai berikut.

a. *Ḥadīth* Bermakna al-Qur’an

Dalam al-Qur’an, *ḥadīth* bermakna “al-Qur’an” diklasifikasikan dalam makna “perkataan”, karena al-Qur’an didefinisikan sebagai “perkataan Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw., ditulis dalam mushaf, diriwayatkan secara mutawatir, membacanya dikategorikan sebagai ibadah, dan mengandung mukjizat yang dapat melemahkan pihak lain untuk membuat seperti halnya semisal satu surah dengannya”.⁵

Secara kronologis, ayat al-Qur’an yang menunjukkan term *ḥadīth* bermakna al-Qur’an dalam *Jāmi‘ al-Bayān* yaitu surah al-Qalam [68]: 44, al-Najm [53]: 59, al-

⁴ Sebagai contoh konkretnya, *ḥadīth* bermakna “perkataan” dalam *Jāmi‘ al-Bayān* lebih awal digunakan dibandingkan dengan *ḥadīth* bermakna “kabar” atau “kisah”. Hal ini karena *ḥadīth* bermakna “al-Qur’an” yang termasuk dalam lingkup makna “perkataan” yang terdapat dalam surah al-Qalam [68]: 44 lebih awal diwahyukan daripada *ḥadīth* bermakna “kabar” atau “kisah” yang terdapat dalam surah al-Burūj [85]: 17. Dalam lingkup *ḥadīth* bermakna dasar “perkataan” yang kemudian mengandung makna relasional juga demikian; *ḥadīth* bermakna “al-Qur’an” yang terdapat dalam surah al-Qalam [68]: 44 lebih awal diwahyukan daripada *ḥadīth* bermakna “syukur” yang terdapat dalam surah al-Duḥā [93]: 11, “pembicaraan” yang terdapat surah al-Mursalāt [77]: 50, “mimpi” yang terdapat dalam surah Yūsuf [12]: 6, dan “buah bibir” yang terdapat dalam surah Saba’ [34]: 19. Darwazah, *al-Tafsīr*, Vol. I, 15-18.

⁵ ‘Itr, *Ulūm*, 10.

Shu‘arā’ [26]: 5, Yūsuf [12]: 111, al-Zumar [39]: 23, al-Kahf [18]: 6, al-Anbiyā’ [21]: 2, dan al-Ṭūr [52]: 34. Delapan ayat ini merupakan ayat *makkīyah*. Kemudian disusul oleh satu ayat *madanīyah*, yaitu surah al-Wāqī‘ah [56]: 81. Dalam hal ini, al-Qur’an menggunakan dua kata, yaitu *ḥadīth* dan *muhdath*.

Secara kronologis, kata *ḥadīth* merupakan kata pertama yang digunakan dari seluruh term yang seakar kata dengannya dalam al-Qur’an, yaitu dalam surah al-Qalam [68]: 44 dalam bentuk *ism ma‘rifah*⁶ sebagai berikut:

فَدَّرِينِي وَمَنْ يُكَدِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

“Maka serahkanlah (ya Muhammad) kepada-Ku (urusan) orang-orang yang mendustakan perkataan ini (al-Qur’an). Nanti Kami akan menarik mereka dengan berangsur-angsur (ke arah kebinasaan) dari arah yang tidak mereka ketahui.”⁷

Al-Ṭabarī secara eksplisit menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini sebagai “al-Qur’an” (*al-qur’ān*).⁸ Ayat *makkīyah*⁹ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹⁰

⁶ *Ism ma‘rifah* adalah kata benda yang menunjukkan pada sesuatu tertentu. *Ism ma‘rifah* mencakup tujuh macam kata benda, yaitu: kata ganti (*ḍamīr*), nama (*‘alam*), kata tunjuk (*ism al-ishārah*), kata sambung (*ism mawṣūl*), kata benda yang menggunakan “*al*”, kata benda yang dinisbahkan pada *ism ma‘rifah*, sesuatu yang dipanggil (*al-munādā al-maqṣūd bi al-nidā*). al-Ghalāyīnī, *Jāmi‘ al-Durūs*, Vol. I, 147.

⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 964.

⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XXIII, 198.

⁹ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

¹⁰ Abū al-Hasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī al-Naysābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Dammam: Dār al-Ṣalāh, 1992), 443; Jalāl al-Dīn Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 2002), 272; Abū ‘Abd al-Raḥmān Muqbil ibn Hādī al-Wādī‘ī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (Sana‘a: Maktabah al-Ṣan‘ā’ al-Athariyah, 2004); ‘Iṣām ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ min Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Mu’assasah al-Rayyān, 1999); Khālīd ibn Sulaymān al-Mazīnī, *al-Muḥarrar fī Asbāb Nuzūl al-Qur’ān min Khilāl al-Kutub al-Tis‘ah* (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1427 H.); Ibn Khalīfah ‘Alayuwī, *Jāmi‘ al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl wa Sharḥ Ayātihā*, Vol. II (t.t.: t.p., 1404 H.), 319-320; Muḥammad Ḥasan Muḥammad al-Khūfī, *Sharḥ Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Disertasi, University of South Africa, 2014), 450-453; Khālīd ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ik, *Tashīl al-Wuṣūl ilā Ma‘rifah Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1998), 367; dan Ḥasan ibn Muḥammad ibn ‘Alī Shabālāh al-Balūṭ, “Asbāb al-Nuzūl al-Wāridah fī Kitāb

pelajaran. Meski al-Ṭabarī secara eksplisit menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini sebagai “perkataan” (*qawḥ*), namun secara implisit perkataan ini secara khusus bermakna “al-Qur’an”, karena dia menafsirkan sisa ayat ini terkait dengan karakteristik dan fungsi al-Qur’an,²⁵ yaitu: (a) al-Qur’an bukan perkataan bohong yang dibuat-buat; (b) al-Qur’an merupakan pembenar bagi kitab-kitab Allah sebelumnya yang diturunkan kepada para nabi-Nya, seperti Taurat, Injil, dan Zabur; (c) penjelasan tentang semua hajat hamba-Nya, seperti perintah, larangan, halal, haram, taat, dan maksiat; dan (d) al-Qur’an merupakan petunjuk dan rahmat bagi orang yang mengimani al-Qur’an.²⁶

Kemudian Allah semakin memperjelas karakteristik dan fungsi al-Qur’an lainnya dalam surah al-Zumar [39]: 23, yang menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism ma‘rifah* sebagai berikut.

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَقَشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكِ هَدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ

“Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) al-Qur’an yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barang siapa yang disesatkan Allah, maka tidak ada seorang pun pemberi petunjuk baginya.”²⁷

²⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XIII, 401-403.

²⁶ Ibid., 403-404.

²⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 749.

Ayat *makkīyah* ini²⁸ diwahyukan kepada Nabi karena setelah al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi dan beliau menyampaikannya kepada para sahabatnya dalam beberapa kesempatan tentang kisah orang terdahulu, mereka memintanya kembali untuk bercerita.²⁹

Al-Ṭabarī menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini sebagai “al-Qur'an” (*al-qur'ān*), yang memiliki karakteristik dan fungsi sebagai berikut: (a) al-Qur'an merupakan perkataan terbaik; (b) sebagian ayatnya mirip dengan ayat lain; (c) tidak ada perbedaan dan kontradiksi di dalamnya; (d) al-Qur'an berisi pengulangan berita, ketetapan, hukum, dan argumentasi; dan (e) al-Qur'an menggetarkan kulit para pendengarnya yang takut kepada Tuhannya, sehingga kulit dan hati mereka tenang untuk mengamalkan isinya dan mengimaninya. Dengan demikian, al-Qur'an merupakan petunjuk bagi orang yang dikehendaki oleh Allah, sehingga orang yang tidak mengimani al-Qur'an adalah orang tersesat yang tiada seorang pun bisa memberinya petunjuk.³⁰

Sikap orang yang tersesat karena tidak mengimani al-Qur'an dalam surah al-Zumar [39]: 23 tersebut kemudian memengaruhi psikologi Nabi Muhammad saw.

²⁸ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 195.

²⁹ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 369; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 150; al-Wādi'ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 136; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 277; 'Alayuwī, *Jāmi'*, Vol. II, 283; al-Khūfī, *Sharḥ*, 262; al-'Ik, *Tashīl*, 295-296; al-Balūṭ, *Asbāb*, 787; dan al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XX, 193.

³⁰ *Ibid.*, 190-194. Penafsiran ini sesuai dengan ayat sebelum dan sesudahnya; ayat sebelumnya, yaitu surah al-Zumar [39]: 22, berisi tentang perbedaan antara hati orang yang beriman seperti Ḥamzah dan 'Alī dengan hati orang yang tersesat seperti Abū Lahab dan anaknya. al-Wāḥidī, *Asbāb*, 369; dan al-'Ik, *Tashīl*, 295. Sedangkan ayat setelahnya, yaitu surah al-Zumar [39]: 24, berisi tentang azab bagi orang yang tersesat karena tidak mengimani al-Qur'an sebagaimana dimaksud dalam surah al-Zumar [39]: 23.

Hal ini tampak dalam surah al-Kahf [18]: 6, yang juga menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism ma‘rifah* sebagai berikut.

فَلَعَلَّكَ بُحْغٌ نَّفْسِكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا

“Maka (apakah) barangkali kamu akan membunuh dirimu karena bersedih hati sesudah mereka berpaling, sekiranya mereka tidak beriman kepada keterangan ini (al-Qur’an).”³¹

Ayat *makkīyah* ini³² diwahyukan kepada Nabi karena beliau terlampau sedih melihat perselisihan dan pengingkaran kaum musyrik Mekah terhadap dakwahnya.³³

Al-Ṭabarī menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini sebagai “kitab” (*kitāb*) yaitu al-Qur’an. Menurutnya, Nabi terlampau sedih, sehingga dia akan bunuh diri karena kaumnya membangkang tidak mau mengimani al-Qur’an yang diwahyukan oleh Allah kepadanya.³⁴ Pembangkangan mereka terhadap al-Qur’an membuat kesedihan Nabi memuncak, karena sebelumnya Nabi juga bersedih karena mereka menjauhinya atas dakwahnya untuk beriman kepada Allah dan meninggalkan para sekutu-Nya, sebagaimana tampak pada ayat sebelumnya, yaitu ayat 4 dan 5. Oleh karena itu, ayat ini merupakan teguran Allah kepada beliau.³⁵

Kesedihan Nabi beralasan, karena meski mereka tidak lagi berpaling secara total setiap al-Qur’an disampaikan kepada kaum musyrik Mekah sebagaimana

³¹ Tim Penetjemah, *Al-Qur’an*, 443.

³² al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

³³ al-Suyūṭī, *Lubāb*, 168; al-Khūfī, *Sharḥ*, 290; dan al-‘Ik, *Tashīl*, 214-215.

³⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XV, 148-150.

³⁵ Al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini dengan “*fa la‘allaka yā Muḥammad qātil nafsaka wa muhlikuhā ‘alā āthār qawmika*” tanpa menjelaskan maksud kalimat “Nabi bunuh diri”. Dia hanya menjelaskan ayat ini merupakan teguran Allah kepadanya. Oleh karena itu, kalimat “Nabi bunuh diri” merupakan kalimat kiasan. *Ibid.*, 146-151.

digambarkan dalam surah al-Shu‘arā’ [26]: 5 sebelumnya, tetapi mereka tetap saja meremehkan al-Qur’an; mendengarkannya sambil bermain-bermain. Hal ini digambarkan dalam surah al-Anbiyā’ [21]: 2, yang menggunakan kata *muḥdath* dalam bentuk *ism nakirah* sebagai berikut.

مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ

“Tidak datang kepada mereka suatu ayat al-Qur’an pun yang baru (diturunkan) dari Tuhan mereka, melainkan mereka mendengarnya, sedang mereka bermain-main.”³⁶

Al-Ṭabarī secara implisit menafsirkan kata *muḥdath* dalam ayat *makkīyah*³⁷ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl*³⁸ ini sebagai “al-Qur’an”, yaitu sesuatu yang diwahyukan oleh Allah dari ayat al-Qur’an untuk mengingatkan dan menasihati manusia (*ma yuḥdith Allah min tanzīl shay’ min hādihā al-qur’ān*). Menurutnya, pada saat Allah mewahyukan al-Qur’an untuk mengingatkan dan menasihati manusia, kaum musyrik Mekah hanya mendengarkannya sambil bermain-main; tidak mengambil pelajaran darinya serta tidak mempertimbangkan janji dan ancaman yang ada di dalamnya.³⁹ Karena mereka tetap membangkang dan meremehkan al-Qur’an, kemudian Allah menantang mereka untuk membuat perkataan yang sama dengan al-Qur’an dalam surah al-Ṭūr [52]: 34. Ayat ini juga menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism nakirah* sebagai berikut.

³⁶ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 495.

³⁷ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 195.

³⁸ al-Wāhidī, *Asbāb*, 305-306; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 175; al-Wādi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 150-153; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 236-237; ‘Alayuwī, *Jāmi’*, Vol. II, 218-221; al-Khūfī, *Sharḥ*, 297-299; al-‘Ik, *Tashīl*, 222-223; dan al-Balūṭ, *Asbāb*, 851-852.

³⁹ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XVI, 222.

فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

“Maka hendaklah mereka mendatangkan kalimat yang semisal al-Qur’an itu jika mereka orang-orang yang benar.”⁴⁰

Ayat *makkīyah* ini⁴¹ tidak memiliki *sabab al-nuzūl*.⁴² Namun berdasarkan *sabab al-nuzūl* ayat 30 sebelumnya, ayat 34 ini merupakan respons terhadap kaum musyrik Mekah yang menyamakan Nabi Muhammad saw. dengan para penyair Arab, seperti Zuhayr dan al-Nābighah.⁴³ Al-Ṭabarī menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini secara eksplisit sebagai “al-Qur’an” (*al-qur’ān*). Menurutnya, Allah memerintahkan kepada kaum musyrik Mekah yang menuduh Nabi Muhammad saw. sebagai penyair dan pengarang al-Qur’an untuk membuat perkataan yang sama dengan al-Qur’an, karena mereka menggunakan bahasa yang sama dengan bahasa Nabi sebagai pembuktian atas kebenaran tuduhan mereka bahwa Nabi yang mengarang al-Qur’an.⁴⁴

Pandangan negatif terhadap al-Qur’an tidak hanya terjadi pada periode Mekah yang dilakukan oleh kaum musyrik Mekah dari suku Quraisy, tetapi tetap berlanjut hingga periode Madinah setelah umat Islam hijrah ke kota ini. Hal ini tampak dalam surah al-Wāqī‘ah [56]: 81 yang diwahyukan pada periode Madinah. Ayat ini juga menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism ma‘rifah* sebagai berikut.

⁴⁰ Tim Penterjemah, *Al-Qur’an*, 868.

⁴¹ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

⁴² al-Wāhidī, *Asbāb*, 397-398; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 246; al-Wādi‘ī, *al-Saḥīḥ*, 228-229; al-Ḥumaydān, *al-Saḥīḥ*, 300-301; ‘Alayuwī, *Jāmi‘*, Vol. II, 302-303; al-Khūfī, *Sharḥ*, 410; al-‘Ik, *Tashīl*, 331; dan al-Balūṭ, *Asbāb*, 1036.

⁴³ al-Suyūṭī, *Lubāb*, 246; ‘Alayuwī, *Jāmi‘*, Vol. II, 302-303; al-Khūfī, 410; al-‘Ik, *Tashīl*, 331; dan al-Balūṭ, *Asbāb*, 1036.

⁴⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XXI, 596.

أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ

“Maka apakah kamu menganggap remeh saja al-Qur’an ini?”⁴⁵

Allah mewahyukan ayat *madanīyah* ini⁴⁶ kepada Nabi bersamaan dengan tujuh ayat lainnya dalam surah al-Wāqī‘ah, yaitu ayat 75 hingga ayat 82. Delapan ayat ini memiliki tiga *sabab al-nuzūl*. *Pertama*, Ibn ‘Abbās mengisahkan bahwa hujan turun pada masa Nabi. Lalu beliau bersabda, “Sebagian manusia bersyukur dan sebagian lainnya kufur. Mereka berkata, ‘Hujan ini merupakan rahmat yang diturunkan oleh Allah’, dan sebagian lainnya berkata, ‘Bulan ini dan itu benar-benar merupakan bulan masa turunnya hujan.’” Lalu turunlah ayat-ayat ini. Menurut Ibn al-Ṣalāh (577-643 H.), *sabab al-nuzūl* ini hanya berlaku bagi ayat 82 surah al-Wāqī‘ah.⁴⁷

Kedua, ayat-ayat ini turun kepada beberapa laki-laki dari Ansor pada saat perang Tabuk. Saat itu, mereka masuk ke daerah pegunungan. Lalu Nabi memerintahkan mereka agar tidak membawa air dari daerah tersebut. Kemudian mereka pergi ke daerah lain hingga kehabisan air. Mereka pun mengadukannya pada Nabi. Kemudian Nabi salat dua rakaat dan berdoa. Kemudian Allah mengirim awan dan hujan pun turun kepada mereka, sehingga mereka bisa meminum darinya. Lalu seorang laki-laki dari Ansor yang munafik berkata kepada kaumnya, “Celakalah kamu! Kapan kamu melihat Nabi saw. berdoa sesuatu, lalu Allah menurunkan hujan

⁴⁵ Ibid., 897.

⁴⁶ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

⁴⁷ al-Wādi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 234; al-Wāḥidī, *Asbāb*, 404-405; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 252; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 303; ‘Alayuwī, *Jāmi‘*; Vol. II, 305; al-Khūfī, *Sharḥ*, 417; dan al-‘Ik, *Tashīl*, 337-338.

b. *Ḥadīth* Bermakna Syukur

Selanjutnya, berdasarkan kronologi ayat al-Qur'an yang menggunakan term *ḥadīth* dalam lingkup makna “perkataan”, al-Qur'an menggunakan term *ḥaddith*, yaitu perintah untuk mensyukuri nikmat dalam surah al-Ḍuḥā [93]: 11. *Ḥadīth* bermakna “syukur” diklasifikasikan dalam ruang lingkup makna “perkataan”, karena makna kata “bersyukur” terkait dengan “perkataan” dan “pengucapan”, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Indonesia. Dalam bahasa Arab, kata *shukr* bermakna “membalas nikmat dengan perkataan, perbuatan, dan niat”,⁵³ sedangkan dalam bahasa Indonesia kata “bersyukur” bermakna “mengucapkan syukur”.⁵⁴ Makna ini terdapat dalam surah al-Ḍuḥā [93]: 11 sebagai berikut.

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

“Dan terhadap nikmat Tuhanmu, maka hendaklah kamu menyebut-nyebutnya (dengan bersyukur).”⁵⁵

Meski literatur *asbāb al-nuzūl* hanya menyebutkan *sabab al-nuzūl* ayat 1 hingga ayat 6,⁵⁶ tetapi al-Ṭabarī menyebutkan surah al-Ḍuḥā diwahyukan kepada Rasulullah saw. sebagai bantahan terhadap orang Quraisy yang mengatakan, “Muhammad telah ditinggalkan dan dibenci oleh Tuhannya,” pada saat wahyu lama

⁵³ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. XXIV, 2305.

⁵⁴ Tim Redaksi, *Kamus*, 1369.

⁵⁵ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 1071.

⁵⁶ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 457-459; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 296-297; al-Wādi'ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 267-268; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 341-343; 'Alayuwī, *Jāmi'*; Vol. II, 332-333; al-Khūfī, *Sharḥ*, 479-480; al-'Ik, *Tashīl*, 388-389; dan al-Balūṭ, *Asbāb*, 1132-1137.

memercayai sesuatu yang luput dari penglihatan mereka karena adanya bukti, seharusnya mereka juga memercayai al-Qur'an.⁶³

Pembicaraan yang bernada menakut-nakuti, memperingatkan, dan mengancam terhadap para pengingkar al-Qur'an ditegaskan kembali dalam surah al-A'raf [7]: 185. Aya ini juga menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism nakirah* sebagai berikut.

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ وَّأَنْ عَسَىٰ اَنْ يَكُوْنَ قَدْ
اَفْتَرَبَ اَجْلُهُمْ فَبِآيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُوْنَ

“Dan apakah mereka tidak memerhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan kemungkinan telah dekatnya kebinasaan mereka? Maka kepada berita manakah lagi mereka akan beriman selain kepada al-Qur'an itu?”⁶⁴

Ayat *makkīyah*⁶⁵ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini⁶⁶ terkait erat dengan surah al-Mursalāt [77]: 50 sebelumnya, yaitu sama-sama mencibir para pengingkar al-Qur'an dan ayat kauniah Allah, karena mereka masih saja mendustakan dua tanda kebesaran Allah tersebut, padahal buktinya jelas. Al-Ṭabarī menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini sebagai “pembicaraan yang bernada menakut-nakuti (*takhwīf*), memperingatkan (*taḥdhīr*), dan mengancam (*tarhīb*).⁶⁷ Menurutnnya, dalam ayat ini,

⁶³ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XXIII, 614.

⁶⁴ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 252.

⁶⁵ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 195.

⁶⁶ al-Wāhidī, *Asbāb*, 225-230; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 119-120; al-Wādi'ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 108-109; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 186-188; al-Khūfī, *Sharḥ*, 214-217; al-'Ik, *Tashīl*, 152-155; dan al-Balūṭ, 647-655.

⁶⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. X, 603. Penafsiran al-Ṭabarī ini berbeda dengan Tim Penerjemah Departemen Agama RI yang menerjemahkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini sebagai “berita”. Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 252.

dalam surah Luqmān [31]: 6. Ayat ini menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism ma'rifah* berupa *muḍāf ilayh* dalam frasa *lahw al-ḥadīth* sebagai berikut.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِعَبْرٍ عَلِيمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ
عَذَابٌ مُّهِينٌ

“Dan di antara manusia (ada) orang yang mempergunakan perkataan yang tidak berguna untuk menyesatkan (manusia) dari jalan Allah tanpa pengetahuan dan menjadikan jalan Allah itu olok-olokan. Mereka itu akan memperoleh azab yang menghinakan.”⁷⁵

Ayat *makkīyah* ini⁷⁶ diwahyukan kepada Nabi terkait dengan al-Naḍr ibn al-Ḥārith. Menurut al-Kalbī dan Muqātil, pada saat pergi berdagang ke Persia, al-Naḍr ibn al-Ḥārith menyerap berita-berita orang non-Arab, lalu dia meriwayatkan dan menceritakannya kepada kaum Quraysh, dan berkata, “Sesungguhnya Muhammad saw. menceritakan kaum ‘Ād dan Thamūd kepada kalian, sedangkan saya akan menceritakan Rustam, Isfandiyār, dan para kiswa kepada kalian.” Kaum Quraysh pun menganggap baik cerita al-Naḍr dan tidak mau mendengarkan al-Qur’an. Kemudian ayat ini diwahyukan sebagai respons atas sikap mereka.⁷⁷

Menurut Ibn ‘Abbās, ayat ini diwahyukan terkait dengan al-Naḍr ibn al-Ḥārith. Dia membeli seorang budak perempuan. Setiap dia mendengar ada orang yang ingin masuk Islam, dia membawanya ke budak perempuannya. Lalu dia berkata kepada budaknya, “Berilah dia makan dan minum, dan bernyanyilah bersamanya! Itu

⁷⁵ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 653.

⁷⁶ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 194.

⁷⁷ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 345-346; ‘Alayuwī, *Jāmi’*, Vol. II, 268-269; dan al-‘Ik, *Tashīl*, 263.

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Ṭabarī meriwayatkan tiga hadis yang semuanya diriwayatkan oleh Abū Umāmah al-Bāhilī dengan redaksi berbeda tetapi substansinya sama. Salah satunya sebagai berikut:⁸²

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ, قَالَ: ثَنَا وَقَعٌ عَنْ خَالِدِ الصَّفَّارِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ زَحْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدٍ عَنْ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ, قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا يَحِلُّ بَيْعُ الْمُعْتَبَاتِ وَلَا شِرَاؤُهُنَّ وَلَا التَّجَارَةُ فِيهِنَّ وَلَا أُمَّتَهُنَّ, وَفِيهِنَّ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثُ.

Abū Kurayb meriwayatkan kepada kami seraya berkata, “Wāki‘ meriwayatkan kepada kami dari Khallād al-Ṣaffār dari ‘Ubayd Allāh ibn Zaḥr dari ‘Alī ibn ibn Yazīd dari al-Qāsim dari Abū Umāmah yang berkata, ‘Rasulullah saw. bersabda, ‘Tidak boleh menjual, membeli, memperdagangkan, dan membayar para biduanita.’ Dan ayat “*dan di antara manusia (ada) orang yang mempergunakan perkataan yang tidak berguna*” turun kepada mereka.”

Allah tidak hanya memerintahkan Nabi agar memalingkan wajahnya dari kaum musyrik Mekah yang mengolok-ngolok al-Qur’an seperti dalam surah al-An‘ām [6]: 68 serta menggunakan perkataan batil untuk menyesatkan manusia dan mengolok-ngolok ayat-ayat Allah seperti dalam surah Luqmān [31]: 6, tetapi Dia juga meneguhkan hati beliau bahwa al-Qur’an benar-benar berasal dari-Nya. Hal ini

⁸² ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, penahkik *Jāmi‘ al-Bayān*, menuturkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Aḥmad (V/525), al-Ṭabarānī (7862), al-Bayhaqī (VI/14-15) dari jalur Wāki‘, al-Ḥumaydī (910), al-Tirmidhī (1282 dan 3195), Ibn Abū al-Dunyā dalam *Dhamm al-Malāhī* (24) yang dari jalurnya Ibn al-Jawzī dalam *al-‘Ilal al-Mutanāhīyah* (II/298) dan al-Ṭabarānī (7755) juga meriwayatkannya, al-Bayhaqī (VI/14), al-Wāḥidī dalam *Asbāb al-Nuzūl* (halaman 260), al-Baghawī dalam kitab tafsirnya (VI/284) dari jalur ‘Ubayd Allāh ibn Zaḥr, Ibn Mardawayh sebagaimana dalam *Takhrīj al-Kashshāf* karya al-Zayla‘ī (III/68) dari jalur ‘Alī ibn Yazīd, al-Ṭabarānī (7753), Ibn ‘Addī dalam *al-Kāmil* (VI/2315) dari jalur al-Qāsim, dan al-Suyūṭī dalam *al-Durr al-Manthūr* (V/159) menyandarkannya pada Sa‘īd ibn Maṣṣūr, Ibn al-Mundhir, dan Ibn Abū Ḥātim. Seorang periwayat yang bernama ‘Alī ibn Yazīd tidak disebutkan dalam sanad al-Ḥumaydī, Ibn Abū al-Dunyā, dan Ibn al-Jawzī. Ibid., 532-533.

tampak dalam surah al-Jāthiyah [45]: 6, yang juga menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism nakirah* sebagai berikut.

تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَءَايَاتِهِ يُؤْمِنُونَ

“Itulah ayat-ayat Allah yang Kami membacakannya kepadamu dengan sebenarnya; maka dengan perkataan manakah lagi mereka akan beriman sesudah (kalam) Allah dan keterangan-keterangan-Nya.”⁸³

Al-Ṭabarī tidak menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat *makkīyah*⁸⁴ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini⁸⁵ dengan kata lain, tetapi dia tetap menggunakan kata *ḥadīth* sebagai tafsirnya. Berdasarkan penafsirannya atas ayat ini, kata *ḥadīth* ditafsirkan secara implisit sebagai “perkataan” yang terkait dengan al-Qur’an. Menurutnya, dalam ayat ini, Allah menjelaskan bahwa Dia mewahyukan al-Qur’an, yang di antaranya berisi ayat kauniah, kepada Nabi secara hak, bukan seperti orang-orang musyrik dari kaumnya yang mengabarkan dari tuhan-tuhan mereka secara batil bahwa tuhan-tuhan mereka bisa mendekati mereka kepada Allah. Oleh karena itu, Dia menegaskan kepada mereka: jenis perkataan apa lagi yang akan mereka percaya, jika mereka masih saja mendustakan al-Qur’an dan ayat kauniah-Nya, padahal Dia telah membacakannya kepada mereka dengan bukti-bukti yang menunjukkan keesaan-Nya dan tiada tuhan selain-Nya.⁸⁶

⁸³ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 815.

⁸⁴ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 195.

⁸⁵ al-Wāhidī, *Asbāb*, 378-379; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 231; al-Wādi’ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 205-206; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 285; ‘Alayuwī, *Jāmi’*, Vol. II, 289-290; al-Khūfī, *Sharḥ*, 384-385; al-‘Ik, *Tashīl*, 311-312; dan al-Balūṭ, *Asbāb*, 996.

⁸⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XXI, 75.

Jika makna kata *ḥadīth* sebagai “pembicaraan” dalam ayat-ayat *makkīyah* hanya terkait dengan al-Qur’an seperti dalam surah al-Mursalāt [77]: 50, al-An‘ām [6]: 68, dan al-Jāthiyah [45]: 6 di atas, maka makna kata *ḥadīth* dalam ayat-ayat *madanīyah* tidak lagi hanya terkait dengan al-Qur’an, tetapi juga terkait dengan jenis perkataan atau pembicaraan selain al-Qur’an. Selain itu, pihak yang terlibat dalam konteks ayat-ayat *makkīyah* bukan hanya Allah, Nabi Muhammad saw., dan kaum musyrik Mekah, karena konteks ayat-ayat *madanīyah* melibatkan Allah, Nabi Muhammad saw., istri Nabi, umat Islam, kaum kafir, hari kiamat, dan talak. Hal ini tampak secara kronologis dalam surah al-Aḥzāb [33]: 53, al-Nisā’ [4]: 42, 87, dan 140, dan al-Taḥrīm [66]: 3.

Dalam surah al-Aḥzāb [33]: 53, kata *ḥadīth* yang berbentuk *ism nakirah* tidak lagi terkait dengan al-Qur’an, tetapi terkait dengan jenis pembicaraan lain yang melibatkan Allah, Nabi Muhammad saw., dan umat Islam sebagaimana tampak dalam redaksinya sebagai berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نُظِيرٍ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَسِينٍ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِيهِ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِيهِ مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ۚ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik

memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu ke luar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selama-lamanya sesudah dia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah.”⁸⁷

Ayat *madanīyah* ini⁸⁸ diwahyukan kepada Nabi karena dua atau tiga sahabatnya asyik mengobrol sampai lupa waktu, sehingga perbuatan mereka mengganggu perasaan Nabi. Kejadian ini terjadi pada saat mereka menghadiri resepsi pernikahan Nabi dengan Zaynab binti Jahsh. Ayat ini diwahyukan kepada Nabi sebagai teguran kepada mereka.⁸⁹ Al-Ṭabarī tidak menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini dengan kata lain, tetapi menafsirkan frasa “*musta’nisīna li ḥadīth*” sebagai “*mutaḥaddithīna*” (orang yang banyak bicara). Dengan demikian, kata *ḥadīth* dalam ayat ini ditafsirkan secara implisit sebagai “pembicaraan”.⁹⁰

Menurutnya, dalam ayat ini, Allah menjelaskan etika bertamu ke kediaman Nabi, yaitu memerintahkan para sahabat Nabi agar tidak masuk ke kediaman Nabi kecuali diizinkan masuk untuk perjamuan makan dengan syarat: (a) tidak menunggu-

⁸⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 677.

⁸⁸ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 195.

⁸⁹ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 358-360; al-Suyūfī, *Lubāb*, 212-213; al-Wāḍi’ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 190-191; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 270-273; ‘Alayuwī, *Jāmi’*, Vol. II, 274-276; al-Khūfī, *Sharḥ*, 354-355; al-‘Ik, *Tashīl*, 280-281; al-Balūṭ, *Asbāb*, 956-965; dan al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XIX, 162-171. Sebenarnya ayat ini memiliki empat *sabab al-nuzūl*, tetapi hanya satu *sabab al-nuzūl* yang secara spesifik terkait dengan potongan ayat di atas, yaitu *sabab al-nuzūl* yang menjelaskan bahwa ada satu, dua, atau tiga sahabat Nabi yang asyik mengobrol sampai lupa waktu, sehingga mengganggu perasaan Nabi, yang terjadi pada saat resepsi pernikahan Nabi dengan Zaynab binti Jahsh. Pendapat ini dikemukakan oleh mayoritas ahli tafsir. Sedangkan sebagian *sabab al-nuzūl* yang lain secara spesifik terkait dengan potongan ayat berikutnya dan sebagiannya lagi terkait dengan seluruh ayat ini sebagai ayat hijab. Al-Ṭabarī menyebutkan 15 riwayat terkait *sabab al-nuzūl* ayat ini berdasarkan perbedaan pendapat ulama tanpa memastikan *sabab al-nuzūl* yang benar sebagai pilihannya.

⁹⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XIX, 161.

sebagai “pembicaraan”, karena dia menyebut kata *alsinah* (mulut-mulut) dalam menafsirkannya.⁹⁵ Menurutnya, dalam ayat ini, Allah menjelaskan bahwa pada hari kiamat Dia akan mendatangkan seorang saksi dari setiap umat dan mendatangkan Nabi Muhammad saw. sebagai saksi bagi umatnya, orang-orang yang mengingkari keesaan Allah dan utusan-Nya berharap agar mereka disamaratakan dengan tanah. Pada saat itu, anggota tubuh mereka tidak bisa menyembunyikan suatu pembicaraan pun dari Allah, meski mulut mereka mengingkarinya.⁹⁶

Konteks pembicaraan dalam surah al-Nisā’ [4]: 42 terkait dengan kaum kafir pada hari kiamat, sedangkan konteks pembicaraan dalam surah al-Nisā’ [4]: 87 yang juga menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism nakirah* terkait dengan kaum beriman pada hari kiamat sebagai berikut.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا

“Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Sesungguhnya Dia akan mengumpulkan kamu di hari kiamat, yang tidak ada keraguan terjadinya. Dan siapakah orang yang lebih benar perkataan(nya) daripada Allah?”⁹⁷

Al-Ṭabarī tidak menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat *madanīyah*⁹⁸ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini⁹⁹ dengan kata lain, tetapi dia tetap menggunakan kata

⁹⁴ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 142-188; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 71-96; al-Wāḍi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 71-94; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 113-155; ‘Alayuwī, *Jāmi’*, Vol. I, 436-547; al-Khulī, *Sharḥ*, 136-180; al-‘Ik, *Tashīl*, 93-122; dan al-Balūṭ, *Asbāb*, 382-527.

⁹⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol.VII, 40-45. Penafsiran al-Ṭabarī ini berbeda dengan Tim Penerjemah Departemen Agama RI yang menerjemahkan kata *ḥadīth* dalam ayat ini sebagai “kejadian”. Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 125.

⁹⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol.VII, 40-45.

⁹⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 133.

⁹⁸ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى
يُخَوِّضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا

“Dan sungguh Allah telah menurunkan kepada kamu di dalam al-Qur’an bahwa apabila kamu mendengar ayat-ayat Allah diingkari dan diperolok-olokkan (oleh orang-orang kafir), maka janganlah kamu duduk beserta mereka, sehingga mereka memasuki pembicaraan yang lain. Karena sesungguhnya (kalau kamu berbuat demikian), tentulah kamu serupa dengan mereka. Sesungguhnya Allah akan mengumpulkan semua orang munafik dan orang kafir di dalam Jahanam.”¹⁰³

Al-Ṭabarī tidak menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat *madanīyah*¹⁰⁴ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹⁰⁵ dengan kata lain, tetapi dia tetap menggunakan kata *ḥadīth* sebagai tafsirnya yang secara implisit bermakna “pembicaraan”, karena dia menggunakan kalimat *yataḥaddathū ḥadīth ghayrah* (mereka membicarakan pembicaraan lain) dalam menafsirkannya.¹⁰⁶

Menurutnya, dalam ayat ini, Allah memerintahkan Nabi Muhammad saw. agar menginformasikan kepada kaum beriman untuk tidak duduk bersama dengan kaum munafik yang menjadikan kaum kafir sebagai sekutu penolong yang telah mengolok-ngolok al-Qur’an hingga mereka beralih ke pembicaraan selain al-Qur’an. Jika tidak, mereka berarti sama seperti kaum kafir, karena mereka bermaksiat kepada Allah dengan tetap duduk bersama mereka, padahal Allah telah melarangnya. Kemudian Allah menegaskan bahwa Dia akan mengumpulkan kaum munafik dan

¹⁰³ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 145.

¹⁰⁴ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

¹⁰⁵ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 142-188; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 71-96; al-Wāḍi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 71-94; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 113-155; ‘Alayuwī, *Jāmi‘*, Vol. I, 436-547; al-Khūfī, *Sharḥ*, 136-180; al-‘Ik, *Tashīl*, 93-122; dan al-Balūṭ, *Asbāb*, 382-527.

¹⁰⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. VII, 602.

kaum kafir di neraka Jahanam. Ayat ini secara jelas melarang duduk bersama dengan pelaku semua macam kebatilan, baik ahli *bid'ah* maupun kemunafikan, ketika mereka melakukan kebatilan tersebut.¹⁰⁷

Berbeda dengan konteks ayat-ayat sebelumnya yang melibatkan Allah, Nabi Muhammad saw., al-Qur'an, kaum musyrik Mekah, kaum beriman, kaum munafik, kaum kafir, pembicaraan selain al-Qur'an, kiamat, dan neraka Jahanam, konteks surah al-Taḥrīm [66]: 3 secara khusus melibatkan Allah, Nabi Muhammad saw., dan dua istri nabi. Ayat ini menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism nakirah* sebagai berikut.

وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُمْ وَأَعْرَضَ
عَنْ بَعْضٍ ۗ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ

“Dan ingatlah ketika Nabi membicarakan secara rahasia kepada salah seorang istri-istrinya (Hafsah) suatu peristiwa. Maka tatkala (Hafsah) menceritakan peristiwa itu (kepada Aisyah) dan Allah memberitahukan hal itu (semua pembicaraan antara Hafsah dengan Aisyah) kepada Muhammad lalu Muhammad memberitahukan sebagian (yang diberitakan Allah kepadanya) dan menyembunyikan sebagian yang lain (kepada Hafsah). Maka tatkala (Muhammad) memberitahukan pembicaraan (antara Hafsah dan Aisyah) lalu Hafsah bertanya, “Siapakah yang telah memberitahukan hal ini kepadamu?” Nabi menjawab, “Telah diberitakan kepadaku oleh Allah yang Maha Mengetahui lagi Mahan Mengetahui.”¹⁰⁸

Ayat *madanīyah* ini¹⁰⁹ diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. bersama dengan tiga ayat lain, yaitu surah al-Taḥrīm [66]: 1-4; ‘Ā’ishah mendengar bahwa Nabi tinggal bersama Zaynab binti Jaḥsh dan meminum madu. Lalu ‘Ā’ishah dan

¹⁰⁷ Ibid., 602-605.

¹⁰⁸ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 950.

¹⁰⁹ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 195.

sebagai “pembicaraan” terkait dengan al-Qur’an. Pihak yang terlibat dalam “pembicaraan” yang terkait dengan al-Qur’an ini adalah Allah, Nabi Muhammad saw., dan kaum musyrik Mekah. Hal ini tampak dalam surah al-Mursalāt [77]: 50, al-A‘rāf [7]: 185, al-An‘ām [6]: 68, dan al-Jāthīyah [45]: 6 yang semuanya merupakan ayat *makkīyah*. Sedangkan surah Luqmān [31]: 6 tidak secara eksplisit terkait dengan al-Qur’an, tetapi terkait dengan jenis pembicaraan secara umum.

Dalam ayat-ayat *madanīyah*, makna *ḥadīth* sebagai “pembicaraan” yang terkait dengan al-Qur’an hanya disebutkan sekali, yaitu dalam surah al-Nisā’ [4]: 140, sementara sisa ayat *madanīyah* lainnya sama sekali tidak terkait dengan al-Qur’an tetapi terkait dengan jenis pembicaraan secara umum, yaitu pembicaraan sebagian sahabat Nabi dalam surah al-Aḥzāb [33]: 53, pembicaraan kaum kafir dalam surah al-Nisā’ [4]: 42, perbandingan ‘pembicaraan’ Allah dengan pembicaraan makhluk dalam surah al-Nisā’ [4]: 87, dan pembicaraan Nabi Muhammad saw. dalam surah al-Taḥrīm [66]: 3. Dengan demikian, subjek, objek, dan konteks pembicaraan dalam ayat-ayat *madanīyah* lebih beragam dibanding subjek, objek, dan konteks pembicaraan dalam ayat-ayat *makkīyah*.

d. *Ḥadīth* Bermakna Mimpi

Selanjutnya, berdasarkan kronologi pewayuan ayat al-Qur’an yang menggunakan term *ḥadīth* dalam lingkup makna “perkataan”, al-Qur’an menggunakan kata *aḥādīth* yang bermakna “mimpi” dalam surah Yūsuf [12]: 6, 21,

dan 101. Term *ḥadīth* bermakna “mimpi” diklasifikasikan dalam ruang lingkup makna “perkataan”, karena al-Ṭabarī menafsirkan frasa *ta’wīl al-aḥādīth* dalam surah Yūsuf [12]: 6 sebagai “mimpi-mimpi yang menjadi pembicaraan manusia” (*mā ya’ūl ilayh aḥādīth al-nās ‘an mā yarawnahu fī manāmihim*).¹¹²

Berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī ini, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd berpendapat bahwa kata *aḥādīth* adalah memindahkan mimpi dari area tanda-tanda visual ke area tanda-tanda suara (audio), lalu ke area bahasa natural (biasa).¹¹³ Untuk lebih jelas, uraian lebih detail tentang penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam surah Yūsuf [12]: 6, 21, dan 101 sebagai berikut.

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُنِيمُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آئَالِ يَعْقُوبَ كَمَا
أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Dan demikianlah Tuhanmu, memilih kamu (untuk menjadi nabi) dan diajarkan-Nya kepadamu sebagian dari *ta’bīr* mimpi-mimpi dan disempurnakan-Nya nikmat-Nya kepadamu dan kepada keluarga Ya’qub, sebagaimana Dia telah menyempurnakan nikmat-Nya kepada dua orang bapakmu sebelum itu, (yaitu) Ibrahim dan Ishak. Sesungguhnya Tuhanmu Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”¹¹⁴

Surah Yūsuf [12]: 6 merupakan ayat *makkīyah*¹¹⁵ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl*.¹¹⁶ Al-Ṭabarī menafsirkan kata *aḥādīth* yang berbentuk *ism ma’rifah* karena berkedudukan sebagai *muḍāf ilayh* dalam ayat ini sebagai “mimpi” (*ru’yā*).

¹¹² Ibid., Vol. XIII, 15.

¹¹³ Abu Zayd, *Teks*, 193.

¹¹⁴ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 348.

¹¹⁵ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 195.

¹¹⁶ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 269-270; al-Suyūfī, *Lubāb*, 150; al-Wādi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 136; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 221; ‘Alayuwī, *Jāmi’*, Vol. II, 166; al-Khūfī, *Sharḥ*, 262-263; al-‘Ik, *Tashīl*, 189; al-Balūṭ, *Asbāb*, 786-788; dan al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XIII, 15-16.

Menurutnya, dalam ayat ini, Allah menjelaskan perkataan Nabi Ya'qub as. kepada putranya, yaitu Nabi Yusuf as., pada saat Nabi Yusuf as. menceritakan mimpinya kepada bapaknya bahwa Allah memilihnya menjadi seorang nabi sebagaimana Dia menampakkan padanya bintang, matahari, dan bulan bersujud kepadanya dalam mimpinya, mengajarkan sebagian ilmu tentang mimpi-mimpi yang menjadi pembicaraan manusia atau takwil mimpi, dan menyempurnakan nikmat-Nya kepadanya dengan memilihnya menjadi seorang nabi dan mengajarnya takwil mimpi, dan kepada keluarga Nabi Ya'qub as.¹¹⁷

Allah kemudian menjelaskan bahwa sebelumnya Dia telah menyempurnakan nikmat-Nya kepada leluhurnya, yaitu Nabi Ibrahim as. dan Nabi Ishaq as., dengan menjadikan Nabi Ibrahim as. sebagai kekasih-Nya dan menyelamatkannya dari kobaran api, serta mengganti Nabi Ishaq as. dengan hewan sembelihan yang besar. Lalu Allah menegaskan bahwa Dia Maha Mengetahui tentang objek anugerah dan orang yang berhak dipilih dan dianugerahi nikmat serta Maha Bijaksana dalam mengatur makhluk-Nya.¹¹⁸

Kemudian Allah menjelaskan proses pengajaran sebagian takwil mimpi kepada Nabi Yusuf as., sebagaimana diungkapkan oleh Nabi Ya'qub as. dalam surah Yūsuf [12]: 6 di atas, berdasarkan pengalaman hidup Nabi Yusuf as. yang hidup sengsara karena dicelakan oleh saudara-saudaranya dan dijual murah hingga dia

¹¹⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XIII, 15-16.

¹¹⁸ Ibid.

dibeli oleh Qūṭfir, seorang penguasa Mesir. Allah menjelaskan proses pengajaran sebagian takwil mimpi ini dalam surah Yūsuf [12]: 21 sebagai berikut.

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِأَمْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ
مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Dan orang Mesir yang membelinya berkata kepada istrinya: “Berikanlah kepadanya tempat (dan layanan) yang baik, boleh jadi dia bermanfaat kepada kita atau kita pungut dia sebagai anak.” Dan demikian pulalah Kami memberikan kedudukan yang baik kepada Yusuf di muka bumi (Mesir), dan agar Kami ajarkan kepadanya *ta‘bīr* mimpi. Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya.”¹¹⁹

Al-Ṭabarī menafsirkan kata *aḥādīth* yang berbentuk *ism ma‘rifah* yang berkedudukan sebagai *muḍāf ilayh* dalam ayat *makkīyah*¹²⁰ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹²¹ sebagai “mimpi” (*ru‘yā*). Menurutnya, dalam ayat ini, Allah menjelaskan perkataan Qūṭfir yang membeli Nabi Yusuf as. kepada Rā‘īl bint Ra‘ā’il agar memperlakukan Nabi Yusuf as. dengan baik, karena Qūṭfir menduga Nabi Yusuf as. bisa bermanfaat bagi mereka atau mereka bisa mengangkatnya sebagai anak karena mereka belum mempunyai anak. Kemudian Allah menjadikan Nabi Yusuf as. sebagai bendahara Mesir untuk mengajarnya sebagian takwil mimpi. Sebelum mendapatkan kedudukan mulia dan tinggi di hadapan penguasa Mesir tersebut, Allah telah menyalamatkannya dari saudara-saudaranya yang hendak

¹¹⁹ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 351.

¹²⁰ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

¹²¹ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 269-270; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 150; al-Wādi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 136; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 221; ‘Alayuwī, *Jāmi‘*, Vol. II, 166; al-Khūfī, *Sharḥ*, 262-263; al-‘Ik, *Tashīl*, 189; al-Balūṭ, *Asbāb*, 786-788; dan al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XIII, 61-66.

sabab al-nuzūl ini¹²⁵ sebagai “mimpi” (*ru’yā*). Menurutnya, dalam ayat ini, Allah menjelaskan doa Nabi Yusuf as. yang rindu ingin bertemu dengan para leluhurnya yang saleh setelah Allah mengumpulkannya kembali dengan dua orang tua dan saudara-saudaranya serta menganugerahinya kemuliaan dan kedudukan tinggi di dunia, yaitu “Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kerajaan Mesir dan telah mengajarkan kepadaku sebagian *ta’bīr* mimpi.” Nabi Yusuf as. mengucapkan kalimat ini untuk menghitung nikmat Allah kepadanya dan bersyukur kepada-Nya.¹²⁶

Selanjutnya, Nabi Yusuf as. berdoa, “Wahai pencipta langit dan bumi, Engkaulah pelindungku di dunia dari orang yang hendak mencelakakanku dengan pertolongan-Mu dan Engkaulah yang menganugerahiku nikmat di dunia dan menganugerahiku kebaikan dan rahmat-Mu di akhirat kelak. Wafatkanlah aku dalam keadaan Islam dan gabungkalah aku dengan para leluhurku yang saleh, yaitu Ibrahim dan Ishaq serta para nabi dan rasul-Mu sebelum mereka!”¹²⁷

Berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī tentang surah Yūsuf [12]: 6, 21, dan 101, tampak jelas al-Ṭabarī konsisten menafsirkan kata *aḥādīth* dalam tiga ayat ini sebagai “mimpi” (*ru’yā*), meski dia sedikit berbeda dalam menafsirkan frasa *ta’wīl al-aḥādīth* dalam tiga ayat tersebut; dalam surah Yūsuf [12]: 6 dia menafsirkan frasa

¹²⁵ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 269-270; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 150; al-Wādi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 136; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 221; ‘Alayuwī, *Jāmi’*, Vol. II, 166; al-Khūfī, *Sharḥ*, 262-263; al-‘Ik, *Tashīl*, 189; al-Balūṭ, *Asbāb*, 786-788; dan al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XIII, 363-369.

¹²⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XIII, 364-369.

¹²⁷ Ibid.

ini sebagai “*ta‘bīr al-ru‘yā*”,¹²⁸ sedangkan dalam surah Yūsuf [12]: 21 dan 101 dia menafsirkannya sebagai “*ibārah al-ru‘yā*”.¹²⁹ Meski al-Ṭabarī menggunakan dua kata berbeda dalam menafsirkan frasa tersebut, yaitu kata *ta‘bīr* dan kata *ibārah*, tetapi keduanya sama-sama berasal dari kata dasar yang sama, yaitu *‘abr* yang berarti “menafsirkan” atau “mengabarkan”.¹³⁰

e. *Ḥadīth* Bermakna Buah Bibir

Selanjutnya, berdasarkan kronologi pewahyuan ayat al-Qur’an yang menggunakan term *ḥadīth* dalam ruang lingkup makna “perkataan”, al-Qur’an menggunakan kata *aḥādīth* yang bermakna “buah bibir” dalam dua ayat. Berdasarkan *tartīb nuzūlī*, dua ayat ini secara kronologis sebagai berikut: surah Saba’ [34]: 19 dan al-Mu’minūn [23]: 44. Dalam dua ayat ini, al-Qur’an menggunakan kata *aḥādīth* yang merupakan bentuk jamak dari kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism nakirah* sebagai berikut.

فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيِّنَاتِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

“Maka mereka berkata: “Ya Tuhan kami jauhkanlah jarak perjalanan kami,” dan mereka menganiaya diri mereka sendiri; maka Kami jadikan mereka buah mulut dan Kami hancurkan mereka sehancur-hancurnya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi setiap orang yang sabar lagi bersyukur.”¹³¹

¹²⁸ Ibid., 15.

¹²⁹ Ibid., 65 dan 364.

¹³⁰ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XXXI, 2782.

¹³¹ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 686.

untuk mengambil pelajaran dari kisah hidup mereka, umat beberapa rasul Allah yang lain pun demikian. Hal ini dikisahkan dalam surah al-Mu'minūn [23]: 44 sebagai berikut.

ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلًّا مَّا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ

“Kemudian Kami utus (kepada umat-umat itu) rasul-rasul Kami berturut-turut. Tiap-tiap seorang rasul datang kepada umatnya, umat itu mendustakannya, maka Kami perikutkan sebagian mereka dengan sebagian yang lain. Dan Kami jadikan mereka buah tutur (manusia), maka kebinasaanlah bagi orang-orang yang tidak beriman.”¹³⁶

Ayat *makkīyah* ini¹³⁷ tidak memiliki *sabab al-nuzūl*.¹³⁸ Menurut al-Ṭabarī, kata *ahādīth* dalam ayat ini merupakan bentuk jamak dari kata *uḥḍūthah* (buah bibir), yang secara khusus digunakan untuk keburukan, yaitu sesuatu yang bisa dijadikan kisah teladan bagi manusia untuk mengambil pelajaran darinya, karena kalimat “*ja‘altuh ḥadīthan aw uḥḍūthah*” (saya menjadikannya sebagai buah bibir) tidak bisa digunakan untuk kebaikan.¹³⁹

Menurut al-Ṭabarī, dalam ayat ini, Allah menjelaskan bahwa Dia mengirim beberapa rasul ke umat-umat setelah Thamūd secara berurutan. Setiap rasul datang kepada sebuah umat dari pelbagai umat tersebut, umatnya mendustakan kebenaran yang dibawa oleh rasul tersebut dari Allah kepada mereka. Allah pun membinasakan

¹³⁶ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 531.

¹³⁷ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

¹³⁸ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 312-314; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 179-180; al-Wāḍi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 157-158; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 240-241; ‘Alayuwī, *Jāmi‘*, Vol. II, 228-230; al-Khūfī, *Sharḥ*, 305-307; al-‘Ik, *Tashīl*, 230-231; al-Balūṭ, *Asbāb*, 866-869; dan al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XVII, 48-50.

¹³⁹ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XVII, 50.

tartīb nuzūlī, ayat-ayat tersebut secara kronologis sebagai berikut: surah al-Burūj [85]: 17, Ṭaha [20]: 9, al-Dhāriyāt [51]: 24, al-Ghāshīyah [88]: 1, al-Kahf [18]: 70, dan al-Nāzi‘āt [79]: 15. Semua ayat ini merupakan ayat *makkīyah*. Kemudian disusul oleh ayat *madanīyah* yang secara berurutan sebagai berikut: surah al-Zalzalah [99]: 4, al-Baqarah [2]: 76, dan al-Nisā’ [4]: 78.

Dengan demikian, secara kronologis, term *ḥadīth* yang bermakna “kabar” atau “kisah” dalam al-Qur’an disebutkan pertama kali dalam surah al-Burūj [85]: 17. Ayat ini berisi penjelasan tentang kabar tentang kaum-kaum penentang, yaitu Fir‘aun dan kaumnya serta kaum Thamūd. Ayat ini menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism ma‘rifah*, karena posisinya sebagai *muḍāf* yang dinisbahkan pada kata *al-junūd* sebagai berikut.

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ

“Sudahkah datang kepadamu berita kaum-kaum penentang?”¹⁴¹

Al-Ṭabarī tidak menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat *makkīyah*¹⁴² yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹⁴³ dengan kata lain, tetapi dia tetap menggunakan kata *ḥadīth* sebagai tafsirnya yang secara implisit bermakna “kabar” atau “kisah”. Menurutnya, dalam ayat ini, Allah menegaskan kepada Nabi Muhammad saw. bahwa Allah telah menyampaikan kepadanya kabar tentang kaum-kaum penentang, yaitu Fir‘aun, kaumnya, dan Thamūd. Mereka menentang Allah dan rasul-Nya

¹⁴¹ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 1045.

¹⁴² al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

¹⁴³ al-Wāḥidī, *Asbāb*, 452-453; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 289-290; al-Wāḍi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 266-267; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 338-339; ‘Alayuwī, *Jāmi‘*, Vol. II, 329-330; al-Khūlī, *Sharḥ*, 473; al-‘Ik, *Tashīl*, 383-384; al-Balūṭ, *Asbāb*, 1127-1128; dan al-Ṭabarī, *Jami‘*, Vol. XXIV, 285.

Menurutnya, dalam ayat ini, Allah mengabarkan kepada Nabi Muhammad saw. bahwa Dia akan menjadikan orang yang selalu sesat, kafir, dan tidak bertobat dari kaumnya seperti kaum sebelumnya, dengan mengingatkan kaum Quraysh tentang berita dan kisah mereka serta azab Allah kepada mereka. Allah membinasakan kaum kafir yang melampaui batas melalui malaikat-malaikat yang pernah bertamu ke rumah Nabi Ibrahim as. dengan menghujani batu-batu keras kepada mereka dari langit.¹⁵²

Berbeda dengan surah al-Burūj [85]: 17, Ṭaha [20]: 9, dan al-Dhāriyāt [51]: 24 yang di dalamnya Allah menjelaskan tentang kabar, berita, atau kisah umat terdahulu yang tidak mau beriman kepada-Nya, para rasul, dan wahyu-Nya untuk meneguhkan hati Nabi Muhammad saw. dalam berdakwah, Allah mengabarkan persoalan lain kepada Nabi dalam surah al-Ghāshīyah [88]: 1, yaitu kabar tentang hari kiamat. Ayat ini juga menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism ma'rifah* berupa *muḍāf* yang dinisbahkan pada kata *al-ghāshīyah* sebagai berikut.

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَشِيَّةِ

“Sudah datangkah kepadamu berita (tentang) hari pembalasan?”¹⁵³

Al-Ṭabarī menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat *makkīyah*¹⁵⁴ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹⁵⁵ sebagai “kisah” (*qiṣṣah*) dan “kabar” (*khabar*).

Menurutnya, dalam ayat ini, Allah mengabarkan kepada Nabi tentang kisah dan

¹⁵² al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XXI, 525.

¹⁵³ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 1054.

¹⁵⁴ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 195.

¹⁵⁵ al-Suyūṭī, *Lubāb*, 292; 'Alayuwī, *Jāmi'*, Vol. II, 330; al-Khūfī, *Sharḥ*, 474-475; al-'Ik, *Tashīl*, 384; al-Balūṭ, *Asbāb*, 1128; dan al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XXIV, 326-327.

“Dia berkata: “Jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang suatu apa pun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu.”¹⁵⁸

Al-Ṭabarī menafsirkan kata *uḥdith* dalam ayat *makkīyah*¹⁵⁹ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹⁶⁰ sebagai “menyebutkan, menjelaskan, dan mengabari” (*adhkur, ubayyin, dan abtadi’ bi al-khabar*). Menurutny, dalam ayat ini, Allah menjelaskan seruan Nabi Khidir as. kepada Nabi Musa as.; jika Musa mengikuti Khidir, maka Khidir melarang Musa untuk mempertanyakan perbuatannya yang diingkari oleh Musa, karena sesungguhnya Khidir telah mengabari Musa bahwa dia melakukannya berdasarkan perintah gaib yang tidak diketahui secara mendalam oleh Musa hingga Khidir menyebutkan, menjelaskan, dan mengabarkannya terlebih dahulu tentang persoalan yang sebenarnya dari perbuatan-perbuatannya yang dilihat serta diingkari oleh Musa.¹⁶¹

Kemudian Allah menceritakan kembali kisah Nabi Musa as. dalam surah al-Nāzi‘āt [79]: 15 yang redaksinya mirip dengan surah Ṭaha [20]: 9. Dua ayat ini sama-sama menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *ism ma‘rifah* yang dinisbahkan pada kata *Mūsā*, tetapi surah Ṭaha [20]: 9 diawali dengan huruf *wawu* serta terkait dengan cobaan dan perlakuan kasar kaum Nabi Musa as. kepada Nabi Musa as.,

¹⁵⁸ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 454.

¹⁵⁹ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 194.

¹⁶⁰ al-Wāhidī, *Asbāb*, 297-299; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 167-170; al-Ḥumaydān, *al-Saḥīḥ*, 232-233; al-Khūfī, *Sharḥ*, 290-293; al-‘Ik, *Tashīl*, 214-217; al-Balūṭ, *Asbāb*, 839-842; dan al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XV, 334-335.

¹⁶¹ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XV, 334-335.

sedangkan surah al-Nāzi‘āt [79]: 15 tidak diawali dengan huruf *wawu* dan terkait dengan munajat Nabi Musa as. kepada Allah di lembah suci Ṭuwā sebagai berikut.

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى

“Sudah sampailah kepadamu (ya Muhammad) kisah Musa?”¹⁶²

Al-Ṭabarī menafsirkan kata *ḥadīth* dalam ayat *makkīyah*¹⁶³ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹⁶⁴ secara eksplisit sebagai “kabar” (*khabar*). Menurutnya, dalam ayat ini, Allah mengabarkan kepada Nabi Muhammad saw. tentang kabar Nabi Musa ibn ‘Imran yang bermunajat kepada-Nya di lembah suci Ṭuwā.¹⁶⁵ Al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini berdasarkan: (a) posisi kata *ḥadīth* dalam ayat ini yang dinisbahkan pada kata *Mūsā*; dan (b) relasi ayat ini dengan ayat setelahnya, yaitu surah al-Nāzi‘āt [79]: 16-26 yang menjelaskan tentang kabar Nabi Musa as. yang bermunajat kepada Allah di lembah suci Ṭuwā dan perintah Allah kepada Nabi Musa as. untuk berdakwah kepada Fir‘aun yang melampaui batas dengan memperlihatkan mukjizat besarnya, tetapi Fir‘aun tetap mendustakannya bahkan mengumpulkan para pejabatnya seraya mengklaim dirinya sebagai tuhan mereka yang paling tinggi. Kemudian Allah mengazabnya di dunia dan di akhirat sebagai bahan pelajaran bagi orang yang takut kepada Allah.¹⁶⁶

¹⁶² Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 1020.

¹⁶³ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

¹⁶⁴ al-Suyūṭī, *Lubāb*, 285; al-Wādi‘ī, *al-Ṣaḥīḥ*, 262-263; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 336; ‘Alayuwī, *Jāmi‘*, Vol. II, 327; al-Khūfī, *Sharḥ*, 469-470; al-‘Ik, *Tashīl*, 380; al-Balūṭ, *Asbāb*, 1121; dan al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XXIV, 78.

¹⁶⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XXIV, 78.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 78-88.

Allah telah mengazab mereka di dunia dengan menenggelamkan mereka ke dalam laut. Sebelum mengazab mereka di akhirat, Allah terlebih dahulu menggoncangkan bumi dengan dahsyat, sehingga mereka dibangkitkan kembali dari dalam perut bumi untuk melihat amal perbuatannya di dunia. Allah mengungkapkan hal ini dalam surah al-Zalzalah [99]: 4. Ayat ini menggunakan kata *tuhaddith* yang merupakan *fi'l muḍāri'* sebagai berikut.

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا

“Pada hari itu bumi menceritakan beritanya.”¹⁶⁷

Al-Ṭabarī menafsirkan kata *tuhaddith* dalam ayat *madanīyah*¹⁶⁸ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹⁶⁹ sebagai “menjelaskan” (*tubayyin*), “berbicara” (*tatakallam* dan *taqūl*), dan “mengabarkan” (*tunbi*), yaitu menjelaskan kabar (*tubayyin al-akhbār*). Menurutnya, dalam ayat ini, Allah menjelaskan bahwa pada hari kiamat bumi akan menjelaskan kabarnya dengan guncangan, getaran, dan pembangkitan orang-orang mati dari perut bumi dengan wahyu dan izin Allah.¹⁷⁰

Al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini berdasarkan: (a) posisi kata *tuhaddith* dalam yang disebutkan sebelum kata *akhbār*; dan (b) relasi ayat ini dengan ayat sebelumnya, yaitu surah al-Zalzalah [99]: 1-3 yang menjelaskan bahwa bumi bergoncang secara dahsyat dan mengeluarkan beban beratnya sehingga manusia

¹⁶⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 1087.

¹⁶⁸ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 194.

¹⁶⁹ al-Wāhidī, *Asbāb*, 462; al-Suyūfī, *Lubāb*, 302; 'Alayuwī, *Jāmi'*, Vol. II, 335; al-Khūfī, *Sharḥ*, 485; al-'Ik, *Tashīl*, 391; dan al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XXIV, 558-569.

¹⁷⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XXIV, 559-560.

bertanya-tanya, dan relasinya dengan ayat setelahnya, yaitu surah al-Zalzalah [99]: 5-8 yang menjelaskan bahwa bumi memberitakan beritanya dengan guncangan, getaran, dan pembangkitan orang-orang mati dari perut bumi berdasarkan wahyu Allah untuk melihat amal mereka; baik pelaku kebaikan maupun pelaku kejahatan akan melihat balasannya.¹⁷¹

Di antara para pelaku kejahatan yang di akhirat kelak akan melihat amal mereka selama di dunia adalah kaum munafik. Salah satu ciri mereka adalah bermuka dua. Allah mengungkapkan hal ini dalam surah al-Baqarah [2]: 76. Ayat ini juga menggunakan *fi 'l muḍāri'*, yaitu kata *tuhaddithūna* sebagai berikut.

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَنُحَدِّثُوكُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

“Dan apabila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka berkata: “Kami pun telah beriman,” tetapi apabila mereka berada sesama mereka saja, lalu mereka berkata: “Apakah kamu menceritakan kepada mereka (orang-orang mukmin) apa yang telah diterangkan Allah kepadamu, supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujahmu di hadapan Tuhanmu; tidakkah kamu mengerti?”¹⁷²

Ayat ini merupakan ayat *madanīyah*.¹⁷³ Terkait dengan *sabab al-nuzūl*-nya, Ibn ‘Abbās berkata, “*Wa idhā laqū al-ladhīna āmanū qālū āmannā*, yaitu mereka beriman kepada sahabat kalian sebagai utusan Allah, tetapi dia diutus secara khusus kepada kalian. Jika mereka berkumpul hanya dengan sesama mereka, mereka berkata, ‘Janganlah kalian mengabarkan perkara ini kepada orang Arab, karena

¹⁷¹ Ibid., 558-569.

¹⁷² Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 22.

¹⁷³ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 194.

masuk, menyayat perut anak perempuan tersebut, dan kabur lewat laut. Kemudian anak perempuan ini diobati dan sembuh. Dia pun tumbuh dewasa dan berzina. Lalu dia pergi ke sebuah pantai, menetap di sana, dan berzina. Sedangkan si buruh upah berdiam diri sedemikian rupa. Kemudian dia pergi ke pantai tersebut dengan membawa banyak harta. Dia pun berkata kepada seorang perempuan dari penduduk pantai, “Carikanlah untukku seorang perempuan yang paling cantik di desa ini! Aku akan menikahinya.” Si perempuan pun menjawab, “Di sini ada perempuan yang paling cantik, tetapi dia pezina.” Si laki-laki berkata, “Bawalah dia untukku!” Dia pun membawa perempuan tersebut. Lalu si perempuan ini berkata, “Sesungguhnya aku telah berhenti berzina, tetapi bila dia mau, aku akan menikah dengannya.” Mujāhid berkata, “Lalu si buruh upah itu menikahinya dan si perempuan memperoleh kedudukan di hadapannya. Pada suatu hari, ketika si buruh upah sedang bersamanya, tiba-tiba dia mengabarkan kepadanya sesuatu yang dulu dia pernah dengar. Si perempuan ini berkata, ‘Aku adalah anak perempuan itu,’ seraya menunjukkan belahan di perutnya, ‘tetapi aku pezina. Aku tidak bisa memastikan aku telah berzina kurang atau lebih dari 100 kali.’ Si buruh upah berkata, ‘Sesungguhnya dia berkata kepadaku bahwa kematiannya karena laba-laba.’” Mujāhid berkata, “Lalu si buruh upah membangun istana untuknya di padang pasir. Pada suatu hari, ketika mereka berdua sedang di dalam istana, tiba-tiba muncul laba-laba di atap. Si perempuan pun berkata, ‘Ini kah yang akan membunuhku? Tidak ada seorang pun yang boleh membunuhnya kecuali aku!’ Lalu dia menggoyangkan laba-

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

“Dan demikianlah Kami menurunkan al-Qur’an dalam bahasa Arab, dan Kami telah menerangkan dengan berulang kali di dalamnya sebagian dari ancaman, agar mereka bertakwa atau (agar) al-Qur’an itu menimbulkan pengajaran bagi mereka.”¹⁸⁹

Al-Ṭabarī tidak menafsirkan kata *yuhdith* dalam ayat *makkīyah*¹⁹⁰ yang tidak memiliki *sabab al-nuzūl* ini¹⁹¹ dengan kata lain, tetapi dia tetap menggunakan kata *yuhdith* sebagai tafsirnya yang secara implisit bermakna “menimbulkan sesuatu yang baru”, yaitu al-Qur’an yang senantiasa menjadikan isinya terasa sebagai pelajaran baru (*yuhdith lahum hādihā al-qur’ān tadhkirah*).¹⁹²

Menurut al-Ṭabarī, dalam ayat ini, Allah menjelaskan bahwa selain Dia menganjurkan kaum beriman untuk beramal saleh agar mendapatkan balasan yang dijanjikan kepada mereka, Dia juga mengancam kaum kafir yang bermaksiat kepada-Nya dan ingkar terhadap ayat-ayat-Nya. Untuk itu, Dia menurunkan al-Qur’an dalam bahasa Arab, karena mereka orang Arab, dan memperingatkan mereka dengan pelbagai ancaman agar mereka takut kepada-Nya atau agar al-Qur’an menjadi peringatan bagi mereka, sehingga mereka mengambil pelajaran dari tindakan Allah kepada umat-umat terdahulu yang mendustakan para rasul dan tidak kafir lagi kepada Allah.¹⁹³

¹⁸⁹ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 489.

¹⁹⁰ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 195.

¹⁹¹ al-Wāhidī, *Asbāb*, 303-304; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 173-174; ‘Alayuwī, *Jāmi’*, Vol. II, 215-218; al-Khūfī, *Sharḥ*, 295-297; al-‘Ik, *Tashīl*, 220-221; al-Balūṭ, *Asbāb*, 849-850; dan al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XVI, 178-179.

¹⁹² al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XVI, 178-179.

¹⁹³ Ibid.

Kedua, kata *yuhdith* yang terkait dengan rujuk setelah talak. Allah menggunakan kata ini dalam surah al-Ṭalāq [65]: 1. Dari redaksinya, ayat ini secara khusus melibatkan Allah, Nabi Muhammad saw., istri-istri Nabi, tata cara talak, dan rujuk sebagai berikut.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَالْمُؤَهَّنَاتِ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan mereka keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah dan barang siapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru.”¹⁹⁴

Ayat *madanīyah* ini¹⁹⁵ memiliki empat *asbāb al-nuzūl*. *Pertama*, riwayat Anas bahwa Rasulullah saw. menalak Ḥafṣah bint ‘Umar dengan sekali talak. Lalu Ḥafṣah pulang ke keluarganya. Kemudian Allah mewahyukan ayat ini, dan dikatakan kepadanya: “Rujuklah dia, karena sesungguhnya dia rajin berpuasa, bertanggung jawab, dan salah satu istrimu di surga!”¹⁹⁶ *Kedua*, menurut Ibn ‘Umar dan al-Suddī, ayat ini diwahyukan terkait dengan ‘Abd Allāh ibn ‘Umar yang menalak istrinya dalam keadaan haid. Lalu Rasulullah memerintahkannya untuk merujuk istrinya dan

¹⁹⁴ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 945.

¹⁹⁵ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

¹⁹⁶ al-Wāhidī, *Asbāb*, 435; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 268; al-Khūfī, *Sharḥ*, 444; al-‘Ik, *Tashīl*, 362; dan al-Balūṭ, *Asbāb*, 1090.

bisa menghitung masa *'iddah*nya, dan tidak boleh menalakinya ketika istrinya sedang haid, karena dia tidak bisa menghitung masa *'iddah*nya. Kemudian Allah memerintahkan agar manusia menghitung dan mengingat masa *'iddah* istri mereka, takut kepada-Nya, menahan diri bermaksiat, dan tidak melanggar ketentuan-Nya. Mereka tidak boleh mengeluarkan istri mereka dari rumah yang mereka tempati sebelum terjadinya talak hingga masa *'iddah* selesai, kecuali istri mereka bermaksiat, baik berzina, mencuri, melontarkan ucapan jorok kepada mertua, maupun keluyuran.²⁰¹

Kemudian Allah menegaskan bahwa talak pada masa suci, penghitungan masa *'iddah*, dan perintah agar takut kepada Allah dan tidak mengeluarkan istri yang ditalak dari rumahnya kecuali dia bermaksiat merupakan ketentuan Allah yang telah ditetapkan kepada manusia, sehingga mereka tidak boleh melanggarnya. Oleh karena itu, orang yang melanggar ketentuan-Nya berarti dia berdosa, karena dia zalim dan melampaui batas. Lalu Allah menjelaskan kepada Nabi bahwa dia tidak mengetahui sesuatu yang akan terjadi, yaitu Allah bisa saja menjadikannya rujuk kembali dengan istrinya setelah dia menalakinya.²⁰²

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Ṭabarī meriwayatkan empat hadis yang semuanya diriwayatkan oleh Ibn 'Umar dengan redaksi berbeda tetapi substansinya sama. Salah satunya sebagai berikut:²⁰³

²⁰¹ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XXIII, 22-37.

²⁰² Ibid.

²⁰³ 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, penahkik *Jāmi' al-Bayān*, menuturkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Abū Shaybah (V/2), Muslim (1471), Ibn Mājah (2019) dari jalur Ibn Idrīs, al-

حَدَّثَنَا أَبُو السَّائِبِ, قَالَ: ثنا ابنُ إِدْرِيسَ عَنِ عُبيدِ اللَّهِ عَنِ نَافِعِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ, قَالَ: طَلَّقْتُ امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ. قَالَ: فَأَتَى عُمَرُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَخَبَرَهُ ذَلِكَ, فَقَالَ: مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتَّى تَلْهَرُ ثُمَّ تَحِيضُ ثُمَّ تَلْهَرُ ثُمَّ إِنَّ شَاءَ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يُجَامِعَهَا وَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا فَإِنَّهَا الْعِدَّةُ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ.

Abū al-Sā'ib meriwayatkan kepada kami seraya berkata, “Ibn Idrīs meriwayatkan kepada kami dari ‘Ubayd Allāh dari Nāfi‘ dari Ibn ‘Umar yang berkata, ‘Aku telah menceraikan istriku dalam keadaan haid.’ Dia berkata, ‘Kemudian ‘Umar pergi menemui Rasulullah saw. lalu mengabarkannya tentang itu.’ Beliau pun bersabda, ‘Suruhlah dia rujuk dengan istrinya hingga istrinya suci, kemudian haid, kemudian suci lagi! Kemudian bila dia mau dia bisa menceraikannya sebelum menyetubuhinya dan bila dia mau dia bisa menahannya (dari menalaknya), karena sesungguhnya itulah masa ‘*iddah* yang difirmankan oleh Allah ‘*Azza wa Jalla*.”

Meski al-Ṭabarī tidak secara tegas menyebutkan sebab Nabi menceraikan Ḥafṣah dalam surah al-Ṭalāq [65]: 1,²⁰⁴ tetapi sebagian ulama seperti al-Qurṭubī yang mengutip pendapat al-Kalbī menyebutkan bahwa Nabi menceraikannya karena beliau marah kepadanya, karena dia bersekongkol dengan ‘Ā’ishah ketika Nabi membicarakan suatu peristiwa kepada Ḥafṣah secara rahasia, kemudian dia membocorkan kepada ‘Ā’ishah.²⁰⁵ Dalam ayat ini, rujuk hanya diketahui oleh Allah yang bisa saja terjadi sesaat setelah talak sebagai keputusan baru dan cepat.

Dengan demikian, kata *yuhdith* dalam dua ayat ini digunakan untuk menunjukkan pengadaaan sesuatu yang baru dalam waktu dekat. Dalam surah Ṭaha [20]: 113, kata ini digunakan untuk menunjukkan bahwa isi al-Qur’an senantiasa

Ṭayālīsī (1964), Aḥmad (X/61 [5792]), Ibn al-Jārūd (734), Ibn Ḥibbān (4263), al-Dāruquṭnī (IV/7), dan al-Bayhaqī (VII/324) dari jalur ‘Ubayd Allāh. Ibid., 27-29.

²⁰⁴ Ibid., 29-30.

²⁰⁵ al-Khūfī, *Sharḥ*, 444.

Dalam pandangan al-Ṭabarī, semua kosakata dalam al-Qur'an memiliki makna, termasuk *ḥurūf muqāṭṭa'ah*²¹⁰ di awal sebagian surah.²¹¹ Secara garis besar, dia menggunakan dua sumber dalam memaknai kosakata dalam al-Qur'an, yaitu: *pertama*, sumber *naqlī*, yang mencakup al-Qur'an, *qirā'āt*, sunah, ijmak, pendapat ulama salaf, kaidah bahasa Arab, kondisi pada masa ayat diwahyukan, dan riwayat *isrā'īliyyāt*. *Kedua*, sumber *'aqlī*, yang mencakup struktur ayat, sinonim kosakata, dan penalaran.²¹² Semua unsur ini digunakan, karena penentuan makna kosakata dalam al-Qur'an bukan hanya berdasarkan makna kata perkata (*ma'nā ifrādī*), tetapi juga berdasarkan strukturnya dalam ayat (*ma'nā tarkībī*).²¹³

Secara garis besar, al-Ṭabarī menggunakan enam pendekatan dalam menafsirkan term *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*, yaitu penafsiran berdasarkan interelasi ayat, *asbāb al-nuzūl*, hadis Nabi, pendapat ulama salaf, kaidah bahasa Arab, dan ijtihad sebagai berikut.

²¹⁰ *Ḥurūf muqāṭṭa'ah* adalah serangkaian huruf hijaiyah yang berada pada awal sebagian surah al-Qur'an, baik satu huruf, dua huruf, tiga huruf, empat huruf, maupun lima huruf. Dalam al-Qur'an, terdapat 29 *ḥurūf muqāṭṭa'ah* yang terdiri dari 13 bentuk. al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith*, 234-235; dan Nūr al-Dīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāḥ, 1993), 155-160.

²¹¹ al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 134-136. Sebagai contoh, al-Ṭabarī menafsirkan sebagian *ḥurūf muqāṭṭa'ah* dalam penafsirannya tentang *alif lām mīm* dalam surah al-Baqarah [2]: 1 yang mengandung banyak makna, seperti nama al-Qur'an, nama surah, dan sebagian nama Allah (*alif: Allāh, lām: laṭīf, dan mīm: majīd*). al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. I, 204-228.

²¹² al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 553-559. Dengan ungkapan berbeda, al-Mālikī mengungkapkan unsur-unsur dasar penafsiran al-Ṭabarī terdiri dari unsur *naqlī*, unsur bahasa, unsur *uṣūliyyah* yang terdiri dari unsur *uṣūl al-dīn* dan unsur usul fikih, dan unsur penalaran. Al-Ṭabarī berusaha mengkombinasikan semua unsur ini dalam penafsirannya. Namun pada saat unsur-unsur ini bertentangan, dia lebih memprioritaskan unsur *naqlī* dibanding unsur lainnya. al-Mālikī, *Dirāsah*, 77-78.

²¹³ al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 81-91.

1. Penafsiran Berdasarkan Interelasi Ayat

Al-Ṭabarī menafsirkan sebagian ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dengan ayat lain atau berdasarkan interelasi ayat, yaitu: *pertama*, dia menafsirkan sebuah ayat dengan ayat sebelum dan setelahnya dalam surah yang sama. Di antaranya adalah penafsirannya tentang surah Yūsuf [12]: 111, al-A‘rāf [7]: 185, al-Baqarah [2]: 76, Ṭaha [20]: 113, dan al-Ṭūr [52]: 34. *Kedua*, dia menafsirkan sebuah ayat dengan ayat lain dalam surah berbeda. Di antaranya adalah penafsirannya tentang surah al-Kahf [18]: 6 dan Saba’ [34]: 19 sebagai berikut.

Pertama, al-Ṭabarī menafsirkan sebuah ayat dengan ayat sebelum dan setelahnya dalam surah yang sama. Pada saat menafsirkan surah Yūsuf [12]: 111, dia menafsirkannya berdasarkan interelasinya dengan ayat sebelumnya, yaitu ayat 102 hingga ayat 110. Menurutnya, kisah dalam ayat 111 mencakup kisah tentang semua para cerdik pandai (*ūlū al-bāb*) yang bisa dijadikan sebagai pelajaran bagi para cerdik pandai yang lain, karena ayat sebelumnya berisi tentang kisah Nabi Muhammad saw. dan kaum musyrik. Oleh karena itu, dia menolak pendapat Mujāhid bahwa kisah dalam ayat ini adalah kisah Nabi Yusuf as. dan para saudaranya, karena kisah mereka disebutkan sebelum kisah tentang Nabi Muhammad saw. dan kaum musyrik dalam ayat sebelumnya.²¹⁴

Dia juga menafsirkan surah al-A‘rāf [7]: 185 berdasarkan interelasinya dengan ayat sebelumnya, yaitu ayat 182, 183, dan 184. Dalam ayat 182 dan 183,

²¹⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XIII, 402-403.

kalian ingin mengalahkan mereka dengan bantuan dia, sedangkan dia berasal dari kalangan mereka!’ Kemudian Allah mewahyukan ayat ini.”²²⁵

Pada saat menafsirkan surah al-Nisā’ [4]: 78, al-Ṭabarī menafsirkannya berdasarkan *sabab al-nuzūl* yang diriwayatkan oleh Mujāhid bahwa dahulu kala ada seorang perempuan pezina yang mati di istananya karena laba-laba.”²²⁶ Pada saat menafsirkan surah al-Ṭalāq [65]: 1, al-Ṭabarī menafsirkannya berdasarkan *sabab al-nuzūl* yang diriwayatkan oleh Qatādah bahwa Rasulullah saw. menalak Ḥafṣah bint ‘Umar dengan sekali talak. Kemudian Allah mewahyukan ayat ini, dan dikatakan kepadanya: “Rujuklah dia, karena sesungguhnya dia rajin berpuasa, bertanggung jawab, dan salah satu istrimu di surga!”²²⁷

3. Penafsiran Berdasarkan Hadis Nabi

Al-Ṭabarī hanya menafsirkan tiga ayat dari 36 ayat yang mengandung term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan hadis Nabi,²²⁸ yaitu surah Luqmān [31]: 6, al-Baqarah [2]: 76, dan al-Ṭalāq [65]: 1 sebagai berikut.

Pertama, pada saat menafsirkan surah Luqmān [31]: 6, dia menafsirkannya berdasarkan tiga hadis yang semuanya diriwayatkan oleh Abū Umāmah al-Bāhifī.

²²⁵ Ibid., Vol. II, 146.

²²⁶ Ibid., Vol. VII, 235-236.

²²⁷ Ibid., Vol. XXIII, 29-30.

²²⁸ Hadis dalam poin ini hanya dikhususkan pada sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw., baik perkataan, perbuatan, ketetapan, maupun sifat fisik dan psikisnya, bukan sesuatu yang dinisbahkan kepada para sahabat dan tabiin sebagaimana dikenal dalam ilmu hadis, karena al-Ṭabarī sering merujuk pada sahabat dan tabiin dalam penafsirannya tentang semua ayat yang mengandung term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān*.

Meski redaksi tiga hadis ini berbeda, tetapi substansinya sama. Salah satu di antaranya adalah sebagai berikut:²²⁹

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ, قَالَ: ثَنَا وَقَعٌ عَنْ خَلَّادِ الصَّفَّارِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَحْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدٍ عَنْ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ, قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا يَحِلُّ بَيْعُ الْمُعْتَبَاتِ وَلَا شِرَاؤُهُنَّ وَلَا التَّجَارَةُ فِيهِنَّ وَلَا أَثْمَانُهُنَّ, وَفِيهِنَّ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثُ.

Abū Kurayb meriwayatkan kepada kami seraya berkata, “Wāki’ meriwayatkan kepada kami dari Khallād al-Ṣaffār dari ‘Ubayd Allāh ibn Zaḥr dari ‘Alī ibn Yazīd dari al-Qāsim dari Abū Umāmah yang berkata, ‘Rasulullah saw. bersabda, ‘Tidak boleh menjual, membeli, memperdagangkan, dan membayar para biduanita.’” Dan ayat “*dan di antara manusia (ada) orang yang mempergunakan perkataan yang tidak berguna*” turun kepada mereka.”

Kedua, pada saat menafsirkan al-Baqarah [2]: 76, dia menafsirkannya berdasarkan empat hadis Nabi dengan redaksi berbeda tetapi substansinya sama. Tiga hadis di antaranya diriwayatkan oleh Mujāhid dan satu hadis di antaranya diriwayatkan oleh Ibn Zayd. Dua hadis di antaranya adalah sebagai berikut:²³⁰

حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ قَالَ: حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ قَالَ: حَدَّثَنِي حَجَّاجٌ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي الْقَاسِمُ بْنُ بَرَّةَ عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِهِ: (أُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) قَالَ: قَامَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ فَرِيضَةِ نَحْتِ

²²⁹ ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, penahkik *Jāmi’ al-Bayān*, menuturkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Aḥmad (V/525), al-Ṭabrānī (7862), al-Bayhaqī (VI/14-15) dari jalur Wāki’, al-Ḥumaydī (910), al-Tirmidhī (1282 dan 3195), Ibn Abū al-Dunyā dalam *Dhamm al-Malāhī* (24) yang dari jalurnya Ibn al-Jawzī dalam *al-‘Ilal al-Mutanāhīyah* (II/298) dan al-Ṭabrānī (7755) juga meriwayatkannya, al-Bayhaqī (VI/14), al-Wāḥidī dalam *Asbāb al-Nuzūl* (halaman 260), al-Baghawī dalam kitab tafsirnya (VI/284) dari jalur ‘Ubayd Allāh ibn Zaḥr, Ibn Mardawayh sebagaimana dalam *Takhrīj al-Kashshāf* karya al-Zayla‘ī (III/68) dari jalur ‘Alī ibn Yazīd, al-Ṭabrānī (7753), Ibn ‘Addī dalam *al-Kāmil* (VI/2315) dari jalur al-Qāsim, dan al-Suyūṭī dalam *al-Durr al-Manthūr* (V/159) menyandarkannya pada Sa‘īd ibn Maṣṣūr, Ibn al-Mundhir, dan Ibn Abū Ḥātim. Seorang periwayat yang bernama ‘Alī ibn Yazīd tidak disebutkan dalam sanad al-Ḥumaydī, Ibn Abū al-Dunyā, dan Ibn al-Jawzī. Ibid., Vol. XVIII, 532-533.

²³⁰ Ibid., Vol. II, 147-149.

حُصُونَهُمْ فَقَالَ: يَا إِخْوَانَ الْفِرْدَةِ وَيَا إِخْوَانَ الْحَنَازِيرِ وَيَا عَبَدَةَ الْأَغْوَتِ. فَقَالُوا: مَنْ أَحْبَرَ هَذَا مُحَمَّدًا؟ مَا حَرَجَ هَذَا إِلَّا مِنْكُمْ.

Al-Qāsim meriwayatkan kepada kami seraya berkata, “Al-Husayn meriwayatkan kepadaku seraya berkata, ‘Hajjāj meriwayatkan kepadaku dari Ibn Jurayj seraya berkata, ‘Al-Qāsim ibn Bazzah meriwayatkan kepadaku dari Mujāhid tentang firman-Nya: “*Apakah kalian menceritakan kepada mereka (orang-orang mukmin) apa yang telah diterangkan Allah kepada kalian*”. Dia berkata, “Nabi saw. berdiri pada saat Bani Qurayzah berada dalam benteng mereka lalu beliau bersabda, ‘Wahai saudara-saudara monyet, babi, dan para penyembah *ṭaghūt*.” Kemudian mereka bertanya, “Siapa yang memberitahukan ini kepada Muhammad? Ini tidak akan muncul kecuali dari kalian.”

حَدَّثَنِي يُوسُفُ قَالَ: أَحْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: قَالَ ابْنُ زَيْدٍ فِي قَوْلِهِ (وَإِذَا حَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ) قَالَ: كَانُوا إِذَا سُئِلُوا عَنِ الشَّيْءِ قَالُوا: أَمَا تَعْلَمُونَ فِي التَّوْرَةِ كَذَا وَكَذَا؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: وَهُمْ يَهُودٌ. فَيَقُولُ لَهُمْ رُؤَسَاؤُهُمُ الَّذِينَ يَرِجِعُونَ إِلَيْهِمْ: مَا لَكُمْ تُخْبِرُونَهُمْ بِالَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا يَدْخُلَنَّ عَلَيْنَا قَصَبَةُ الْمَدِينَةِ إِلَّا مُؤْمِنٌ. فَقَالَ رُؤَسَاؤُهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكُفْرِ وَالنِّفَاقِ: إِذْهَبُوا فَمُؤَلُّوا: أَمَّا وَآكُفِّرُوا إِذَا رَجَعْتُمْ. قَالَ: فَكَانُوا يَأْتُونَ الْمَدِينَةَ بِالْبَكْرِ وَيَرِجِعُونَ إِلَيْهِمْ بَعْدَ الْعَصْرِ.

Yūnus meriwayatkan kepadaku seraya berkata, “Ibn Wahb meriwayatkan kepada kami seraya berkata, ‘Ibn Zayd berkata tentang firman-Nya: “*Tetapi apabila mereka berada sesama mereka saja, lalu mereka berkata: “Apakah kalian menceritakan kepada mereka (orang-orang mukmin) apa yang telah diterangkan Allah kepada kalian, supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujah kalian di hadapan Tuhan kalian*” dia berkata, ‘Jika ditanyakan tentang sesuatu, mereka berkata, ‘Tidak tahukah kalian bahwa dalam Taurat begini dan begitu?’ Mereka menjawab, ‘Iya.’ Dia berkata, ‘Mereka adalah orang-orang Yahudi. Lalu para pemimpin mereka yang telah kembali kepada mereka berkata kepada mereka, ‘Kenapa kalian menceritakan sesuatu yang telah Allah wahyukan kepada kalian, sehingga dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujah kalian di hadapan Tuhan kalian. Apakah kalian tidak mengerti?’ Dia berkata, ‘Rasulullah saw. bersabda, ‘Sungguh, tidak boleh ada yang menemui kami di wilayah kota Madinah kecuali orang

mukmin!’ Lalu para pemimpin mereka yang kafir dan munafik berkata, ‘Pergilah kalian lalu katakanlah “kami telah beriman” dan ingkarlah setelah kalian kembali!’ Dia berkata, ‘Mereka pun datang ke Madinah pada pagi hari dan pulang kepada mereka setelah Asar.’”

Ketiga, pada saat menafsirkan surah al-Ṭalāq [65]: 1, dia menafsirkannya berdasarkan empat hadis yang semuanya diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar. Meski redaksi empat hadis ini berbeda, tetapi substansinya sama. Salah satunya adalah sebagai berikut:²³¹

حَدَّثَنَا أَبُو السَّائِبِ, قَالَ: ثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعِ بْنِ عَبْدِ عُمَرَ, قَالَ: طَلَّقْتُ امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ. قَالَ: فَأَتَى عُمَرُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَخَبَرَهُ ذَلِكَ, فَقَالَ: مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتَّى تَلْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَلْهُرَ ثُمَّ إِنَّ شَاءَ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يُجَامِعَهَا وَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا فَإِنَّهَا الْعِدَّةُ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ.

Abū al-Sā’ib meriwayatkan kepada kami seraya berkata, “Ibn Idrīs meriwayatkan kepada kami dari ‘Ubayd Allāh dari Nāfi’ dari Ibn ‘Umar yang berkata, ‘Aku telah menceraikan istriku dalam keadaan haid.’ Dia berkata, ‘Kemudian ‘Umar pergi menemui Rasulullah saw. lalu mengabarkannya tentang itu.’ Beliau pun bersabda, ‘Suruhlah dia rujuk dengan istrinya hingga istrinya suci, kemudian haid, kemudian suci lagi! Kemudian bila dia mau dia bisa menceraikannya sebelum menyetubuhinya dan bila dia mau dia bisa menahannya (dari menalaknya), karena sesungguhnya itulah masa ‘iddah yang difirmankan oleh Allah ‘Azza wa Jalla.’”

Selain tiga ayat di atas, al-Ṭabarī tidak menafsirkan ayat yang mengandung term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan hadis Nabi, seperti term *ḥadīth* dalam surah al-Qalam [68]: 44,²³² al-Najm [53]: 59,²³³ al-Shu‘arā’ [26]: 5,²³⁴ al-Zumar [39]:

²³¹ ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, penahkik *Jāmi‘ al-Bayān*, menuturkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Abū Shaybah (V/2), Muslim (1471), Ibn Mājah (2019) dari jalur Ibn Idrīs, al-Ṭayālīsī (1964), Aḥmad (X/61 [5792]), Ibn al-Jārūd (734), Ibn Ḥibbān (4263), al-Dāruquṭnī (IV/7), dan al-Bayhaqī (VII/324) dari jalur ‘Ubayd Allāh. Ibid., Vol. XXIII, 27-29.

²³² Ibid., Vol. XXIII, 198.

²³³ Ibid., Vol. XXII, 96.

4. Penafsiran Berdasarkan Pendapat Ulama Salaf

Al-Ṭabarī hanya menafsirkan term *ḥadīth* dalam lima belas ayat dari 36 ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan pendapat sebagian ulama salaf. Lima belas ayat tersebut, yaitu surah Yūsuf [12]: 111, al-Anbiyā’ [21]: 2, al-Ḍuḥā [93]: 11, al-An‘ām [6]: 68, Luqmān [31]: 6, al-Nisā’ [4]: 42, al-Taḥrīm [66]: 3, Yūsuf [12]: 6, 21, dan 101, al-Kahf [18]: 70, al-Zalzalah [99]: 4, al-Baqarah [2]: 76, Ṭaha [20]: 113, dan al-Ṭalāq [65]: 1 sebagai berikut.

Pada saat menafsirkan kata *ḥadīth* dalam surah Yūsuf [12]: 111, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat Qatādah bahwa ia bermakna *al-furqān*.²⁶⁴ Pada saat menafsirkan kata *muḥdath* dalam surah al-Anbiyā’ [21]: 2, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat Qatādah bahwa ia adalah sesuatu dari al-Qur’an.²⁶⁵ Pada saat menafsirkan kata *ḥaddīth* dalam surah al-Ḍuḥā [93]: 11, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat Abū Naḍrah bahwa orang Islam memandang bahwa menyebut-nyebut nikmat merupakan salah satu cara untuk mensyukurinya. Al-Ṭabarī tidak mengomentari pendapat ini.²⁶⁶ Pada saat menafsirkan kata *ḥadīth* dalam surah al-An‘ām [6]: 68, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat al-Suddī bahwa ia adalah *ḥadīth* (pembicaraan).²⁶⁷

Pada saat menafsirkan frasa *lahw al-ḥadīth* dalam surah Luqmān [31]: 6, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat sembilan ulama salaf, yaitu: (a) pendapat

²⁶⁴ Ibid., Vol. XIII, 402-403.

²⁶⁵ Ibid., Vol. XVI, 222.

²⁶⁶ Ibid., Vol. XXIV, 490-491.

²⁶⁷ Ibid., Vol. IX, 314.

Qatādah bahwa ia adalah perkataan batil; (b) pendapat ‘Abd Allāh, Ibn Mas‘ūd, Jābir, Mujāhid, dan ‘Ikrimah bahwa ia adalah nyanyian; (c) pendapat Ibn ‘Abbās bahwa ia adalah nyanyian dan perkataan batil; (d) pendapat al-Ḍaḥḥāk bahwa ia adalah syirik; dan (e) pendapat Ibn Zayd bahwa ia adalah perkataan batil yang berlebih-lebihan. Dari semua pendapat ini, al-Ṭabarī menafsirkan frasa *lahw al-ḥadīth* sebagai semua perkataan yang bisa melengahkan seseorang dari jalan Allah. Frasa ini bersifat umum, sehingga ia mencakup nyanyian dan syirik.²⁶⁸

Pada saat menafsirkan kata *ḥadīth* dalam surah al-Nisā’ [4]: 42, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat Ibn ‘Abbās dan ulama anonim bahwa ia adalah *ḥadīth* (pembicaraan).²⁶⁹ Pada saat menafsirkan kata *ḥadīth* dalam surah al-Taḥrīm [66]: 3, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat Ibn Zayd bahwa ia bermakna perkataan (*qawl*).²⁷⁰ Pada saat menafsirkan frasa *ta’wīl al-aḥādīth* dalam surah Yūsuf [12]: 6, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat Mujāhid bahwa ia adalah *‘ibārah al-ru’yā* (penjelasan tentang mimpi) dan pendapat Ibn Zayd bahwa ia adalah *ta’wīl al-kalām; al-‘ilm wa al-ḥukm* (penafsiran tentang pembicaraan; ilmu dan hukum).²⁷¹ Pada saat menafsirkan frasa *ta’wīl al-aḥādīth* dalam surah Yūsuf [12]: 21, dia menafsirkannya berdasarkan pendapat Mujāhid bahwa ia adalah *‘ibārah al-ru’yā* (penjelasan tentang mimpi) dan pendapat al-Suddī bahwa ia adalah *ta’bīr al-*

²⁶⁸ Ibid., Vol. XVIII, 532-539.

²⁶⁹ Ibid., Vol. VII, 42-45.

²⁷⁰ Ibid., Vol. XXIII, 92.

²⁷¹ Ibid., Vol. XIII, 15-16.

(tanpa asyik memperpanjang percakapan) dalam surah al-Aḥzāb [33]: 53. Dalam hal ini, dia mengutip pendapat Mujāhid bahwa konteks ayat ini adalah setelah makan.²⁹⁵

5. Penafsiran Berdasarkan Kaidah Bahasa Arab

Al-Ṭabarī hanya menafsirkan term *ḥadīth* dalam tiga ayat dari dari 36 ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan kaidah bahasa Arab, yaitu penafsirannya tentang surah al-Qalam [68]: 44, al-Aḥzāb [33]: 53, dan al-Mu‘minūn [23]: 44 sebagai berikut.

Pada saat menafsirkan surah al-Qalam [68]: 44, al-Ṭabarī menganalisis bahwa kedudukan kalimat “*wa man yukaddhib bi ḥādḥā al-ḥadīth*” (orang-orang yang mendustakan perkataan ini) adalah *naṣab* (*fāḥah*), karena ia sama dengan kalimat “*law turikta wa ra’yaka mā aflaḥta*” (jika kamu hanya menuruti pendapatmu, maka kamu tidak akan berhasil). Menurutnya, orang Arab membaca “*wa ra’yaka*” (dan pendapatmu) dengan *naṣab*, karena maknanya adalah “*law wakaltuka ilā ra’yika lam tufliḥ*” (jika saya membiarkanmu menuruti pendapatmu, maka kamu tidak akan berhasil).²⁹⁶

Pada saat menafsirkan surah al-Aḥzāb [33]: 53, dia menganalisis bahwa kedudukan kalimat “*wa lā musta’nisīna li ḥadīth*” adalah *khafḍ* (*kasrah*) karena ia merupakan sambungan (*‘aḥf*) dari kata “*nāzirīna*” (mereka menunggu-nunggu).²⁹⁷

Pada saat menafsirkan surah al-Mu‘minūn [23]: 44, dia menganalisis bahwa kata

²⁹⁵ Ibid., Vol. XIX, 161.

²⁹⁶ Ibid., Vol. XXIII, 198.

²⁹⁷ Ibid., Vol. XIX, 160.

aḥādīth merupakan jamak dari kata *uḥdūthah* (buah bibir), karena makna ayat ini “mereka dijadikan sebagai contoh yang dibicarakan bagi manusia”. Ia kadang merupakan jamak dari kata *ḥadīth* (perkataan). Kata *aḥādīth* digunakan dalam ayat ini untuk menunjukkan kekejian, sehingga kalimat “*ja‘altuh ḥadīth aw uḥdūthah*” (saya menjadikannya sebagai pembicaraan atau buah bibir) tidak bisa digunakan untuk menunjukkan kebaikan.²⁹⁸

Selain tiga ayat tersebut, al-Ṭabarī tidak menganalisis term *ḥadīth* dalam ayat lain yang juga menggunakan term *ḥadīth* berdasarkan kaidah bahasa Arab, seperti term *ḥadīth* dalam surah al-Najm [53]: 59,²⁹⁹ al-Shu‘arā’ [26]: 5,³⁰⁰ Yūsuf [12]: 111,³⁰¹ al-Anbiyā’ [21]: 2,³⁰² al-Ṭūr [52]: 34,³⁰³ al-Wāqī‘ah [56]: 81,³⁰⁴ al-Ḍuḥā [93]: 11,³⁰⁵ al-Mursalāt [77]: 50,³⁰⁶ al-A‘rāf [7]: 185,³⁰⁷ al-An‘ām [6]: 68,³⁰⁸ Luqmān [31]: 6,³⁰⁹ al-Jāthīyah [45]: 6,³¹⁰ al-Nisā’ [4]: 42,³¹¹ al-Nisā’ [4]: 87,³¹² al-Nisā’ [4]: 140,³¹³ al-Taḥrīm [66]: 3,³¹⁴ Yūsuf [12]: 6,³¹⁵ Yūsuf [12]: 21,³¹⁶ Yūsuf [12]: 101,³¹⁷

²⁹⁸ Ibid., Vol. XVII, 50.

²⁹⁹ Ibid., Vol. XXII, 96.

³⁰⁰ Ibid., Vol. XVII, 549.

³⁰¹ Ibid., Vol. XIII, 402-403.

³⁰² Ibid., Vol. XVI, 222.

³⁰³ Ibid., Vol. XXI, 594-596.

³⁰⁴ Ibid., Vol. XXII, 367-368.

³⁰⁵ Ibid., Vol. XXIV, 484.

³⁰⁶ Ibid., Vol. XXIII, 614.

³⁰⁷ Ibid., Vol. X, 603.

³⁰⁸ Ibid., Vol. IX, 312-316.

³⁰⁹ Ibid., Vol. XVIII, 532-541.

³¹⁰ Ibid., Vol. XXI, 75.

³¹¹ Ibid., Vol. VII, 40-45.

³¹² Ibid., Vol. VII, 279-280.

³¹³ Ibid., Vol. VII, 602-605.

³¹⁴ Ibid., Vol. XXIII, 90-92.

³¹⁵ Ibid., Vol. XIII, 15-16.

Saba' [34]: 19,³¹⁸ al-Burūj [85]: 17,³¹⁹ Ṭaha [20]: 9,³²⁰ al-Dhārīyāt [51]: 24,³²¹ al-Ghāshīyah [88]: 1,³²² al-Kahf [18]: 70,³²³ al-Nāzi'āt [79]: 15,³²⁴ al-Zalzalah [99]: 4,³²⁵ al-Nisā' [4]: 78,³²⁶ Ṭaha [20]: 113,³²⁷ dan al-Ṭalāq [65]: 1.³²⁸

6. Penafsiran Berdasarkan Ijtihad

Al-Ṭabarī menafsirkan term *ḥadīth* berdasarkan ijtihadnya dalam dua bentuk, yaitu ijtihad pribadinya tanpa merujuk pendapat ulama dan ijtihadnya dalam menggabungkan perbedaan pendapat ulama sebagai berikut.

Pertama, al-Ṭabarī menafsirkan term *ḥadīth* berdasarkan ijtihad pribadinya tanpa merujuk pendapat ulama dalam 23 ayat, yang terdiri dari 16 ayat *makkīyah* dan tujuh ayat *madanīyah*. Dalam ayat *makkīyah*, dia menafsirkan: (a) kata *ḥadīth* dalam surah al-Qalam [68]: 44 sebagai al-Qur'an;³²⁹ (b) kata *ḥaddith* dalam surah al-Duḥā [93]: 11 sebagai *udhkur* (sebutkan!);³³⁰ (c) kata *ḥadīth* dalam surah al-Najm [53]: 59 sebagai al-Qur'an;³³¹ (d) kata *ḥadīth* dalam surah al-Burūj [85]: 17 sebagai

³¹⁶ Ibid., Vol. XIII, 61-66.

³¹⁷ Ibid., Vol. XIII, 364-369.

³¹⁸ Ibid., Vol. XIX, 264-268.

³¹⁹ Ibid., Vol. XXIV, 285.

³²⁰ Ibid., Vol. XVI, 18.

³²¹ Ibid., Vol. XXI, 525.

³²² Ibid., Vol. XXIV, 326-327.

³²³ Ibid., Vol. XV, 334-335.

³²⁴ Ibid., Vol. XXIV, 78.

³²⁵ Ibid., Vol. XXIV, 559-561.

³²⁶ Ibid., Vol. VII, 234-241.

³²⁷ Ibid., Vol. XVI, 178-179.

³²⁸ Ibid., Vol. XXIII, 22-39.

³²⁹ Ibid., Vol. XXIII, 198.

³³⁰ Ibid., Vol. XXIV, 490.

³³¹ Ibid., Vol. XXII, 96.

ḥadīth (kabar);³³² (e) kata *ḥadīth* dalam surah al-Mursalāt [77]: 50 sebagai *ḥadīth* (pembicaraan);³³³ (f) kata *ḥadīth* dalam surah al-A‘rāf [7]: 185 sebagai *takhwīf* (menakut-nakuti), *taḥdhīr* (peringatan), dan *tarhīb* (ancaman);³³⁴ (g) kata *muḥdath* dalam surah al-Shu‘arā’ [26]: 5 sebagai sesuatu yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad saw. (*mā yuḥdithuh Allāh ilayka wa yuḥīh ilayka*);³³⁵ (h) kata *aḥādīth* dalam surah Saba’ [34]: 19 sebagai *aḥādīth* (buah bibir);³³⁶ (i) kata *ḥadīth* dalam surah al-Zumar [39]: 23 sebagai al-Qur’an;³³⁷ (j) kata *ḥadīth* dalam surah al-Kahf [18]: 6 sebagai *kitāb*;³³⁸ (k) kata *ḥadīth* dalam surah al-Jāthiyah [45]: 6 sebagai *ḥadīth* (pembicaraan);³³⁹ (l) kata *ḥadīth* dalam surah al-Dhāriyāt [51]: 24 sebagai *ḥadīth* (kabar);³⁴⁰ (m) kata *ḥadīth* dalam surah al-Ghāshiyah [88]: 1 sebagai *qiṣṣah* dan *khbar*;³⁴¹ (n) kata *aḥādīth* dalam surah al-Mu‘minūn [23]: 44 sebagai *ḥadīth wa mathal* (buah bibir sebagai bahan pelajaran);³⁴² (o) kata *ḥadīth* dalam surah al-Ṭūr [52]: 34 sebagai al-Qur’an;³⁴³ dan (p) kata *ḥadīth* dalam surah al-Nāzi‘āt [79]: 15 sebagai *khbar*.³⁴⁴

³³² Ibid., Vol. XXIV, 285.

³³³ Ibid., Vol. XXIII, 614.

³³⁴ Ibid., Vol. X, 603.

³³⁵ Ibid., Vol. XVII, 549.

³³⁶ Ibid., Vol. XIX, 266.

³³⁷ Ibid., Vol. XX, 190-191.

³³⁸ Ibid., Vol. XV, 148-149.

³³⁹ Ibid., Vol. XXI, 75.

³⁴⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*; Vol. XXI, 525.

³⁴¹ Ibid., Vol. XXIV, 326-327.

³⁴² Ibid., Vol. XVII, 50.

³⁴³ Ibid., Vol. XXI, 596.

³⁴⁴ Ibid., Vol. XXIV, 78.

Dalam ayat *madanīyah*, dia menafsirkan: (a) kata *ḥadīth* dalam surah al-Wāqī‘ah [56]: 81 sebagai al-Qur’an;³⁴⁵ (b) kata *tuhaddithūna* dalam surah al-Baqarah [2]: 76 sebagai *tukhbirūna*;³⁴⁶ (c) kalimat *musta’nisīna li ḥadīth* dalam surah al-Aḥzāb [33]: 53 sebagai *mutahaddithīna* (orang yang banyak bicara);³⁴⁷ (d) kata *ḥadīth* dalam surah al-Nisā’ [4]: 78 sebagai *ḥaqīqah al-khabar*;³⁴⁸ (e) kata *ḥadīth* dalam surah al-Nisā’ [4]: 87 sebagai *ḥadīth* (pembicaraan);³⁴⁹ (f) kata *ḥadīth* dalam surah al-Nisā’ [4]: 140 sebagai *ḥadīth* (pembicaraan);³⁵⁰ dan (g) kata *ḥadīth* dalam surah al-Taḥrīm [66]: 3 sebagai *qawl* (perkataan).³⁵¹

Kedua, al-Ṭabarī menafsirkan term *ḥadīth* berdasarkan ijtihadnya dalam menggabungkan perbedaan pendapat ulama. Poin ini hanya terdapat dalam penafsirannya tentang satu ayat dari 36 ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān*, yaitu dalam surah Luqmān [31]: 6. Dia menafsirkan frasa *lahw al-ḥadīth* dalam ayat ini berdasarkan pendapat ulama salaf, yaitu: (a) pendapat Qatādah bahwa ia adalah perkataan batil; (b) pendapat ‘Abd Allāh, Ibn Mas‘ūd, Jābir, Mujāhid, dan ‘Ikrimah bahwa ia adalah nyanyian; (c) pendapat Ibn ‘Abbās bahwa ia adalah nyanyian dan perkataan batil; (d) pendapat al-Ḍaḥḥāk bahwa ia adalah syirik; dan (e) pendapat Ibn Zayd bahwa ia adalah perkataan batil yang berlebih-lebihan. Dari semua pendapat ini, al-Ṭabarī menafsirkan frasa *lahw al-ḥadīth* sebagai semua

³⁴⁵ Ibid., Vol. XXII, 367.

³⁴⁶ Ibid., Vol. II, 240.

³⁴⁷ Ibid., Vol. XIX, 161.

³⁴⁸ Ibid., Vol. VII, 235-236.

³⁴⁹ Ibid., Vol. VII, 280.

³⁵⁰ Ibid., Vol. VII, 602.

³⁵¹ Ibid., Vol. XXIII, 91.

perkataan yang bisa melengahkan seseorang dari jalan Allah. Ia bersifat umum, sehingga mencakup nyanyian dan syirik.³⁵²

Sayangnya, al-Ṭabarī tidak menjelaskan kualitas riwayat yang dia gunakan untuk menafsirkan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān*, baik kualitas *qirā’ah*, *asbāb al-nuzūl*, dan hadis Nabi. Selain itu, dia juga tidak menafsirkannya berdasarkan *qirā’ah* dan syair Arab. Padahal dua hal ini bisa menyempurnakan penafsirannya. Terkait dengan *qirā’ah*, misalnya, dia hanya menafsirkan sebagian kata dan kalimat yang mengiringi term *ḥadīth* dalam ayat berdasarkan *qirā’ah*, seperti kalimat *yattakhidhahā* dalam surah Luqmān [31]: 6,³⁵³ kata *yu’minūna* dalam surah al-Jāthīyah [45]: 6,³⁵⁴ kata *tusawwā* dalam surah al-Nisā’ [4]: 42,³⁵⁵ kata *nazzala* dalam surah al-Nisā’ [4]: 140,³⁵⁶ kata *‘arrafa* dalam surah al-Taḥrīm [66]: 3,³⁵⁷ kata *bā‘id* dalam surah Saba’ [34]: 19,³⁵⁸ dan kata *tatr* dalam surah al-Mu’minūn [23]: 44.³⁵⁹

Selain itu, dia tidak menyebutkan satu *qirā’ah* pun saat menafsirkan 29 ayat lainnya, seperti penafsirannya tentang surah al-Qalam [68]: 44,³⁶⁰ al-Najm [53]: 59,³⁶¹ al-Shu‘arā’ [26]: 5,³⁶² Yūsuf [12]: 6,³⁶³ 21,³⁶⁴ 101,³⁶⁵ dan 111,³⁶⁶ al-Zumar

³⁵² Ibid., Vol. XVIII, 532-539.

³⁵³ Ibid., Vol. XVIII, 540.

³⁵⁴ Ibid., Vol. XXI, 75.

³⁵⁵ Ibid., Vol. VII, 40-42.

³⁵⁶ Ibid., Vol. VII, 602-605.

³⁵⁷ Ibid., Vol. XXIII, 91-92.

³⁵⁸ Ibid., Vol. XIX, 264-265.

³⁵⁹ Ibid., Vol. XVII, 49-50.

³⁶⁰ Ibid., Vol. XXIII, 198.

³⁶¹ Ibid., Vol. XXII, 96.

³⁶² Ibid., Vol. XVII, 549.

³⁶³ Ibid., Vol. XIII, 15-16.

³⁶⁴ Ibid., Vol. XIII, 61-66.

dan al-Wāqī‘ah [56]: 81;⁴²⁹ (b) kata *ḥaddīth* dalam surah al-Ḍuḥā [93]: 11 sebagai “sebutkan!” (*udhkur*);⁴³⁰ (c) kata *ḥadīth* dalam surah al-A‘rāf [7]: 185 sebagai “hal menakut-nakuti (*takhwīf*), peringatan (*taḥdhīr*), dan ancaman (*tarhīb*);⁴³¹ (d) kata *ḥadīth* dalam surah al-Taḥrīm [66]: 3 sebagai “perkataan” (*qawī*);⁴³² (e) kata *aḥādīth* sebagai “mimpi” (*ru’yā*) dalam surah Yūsuf [12]: 6,⁴³³ 21,⁴³⁴ dan 101;⁴³⁵ (f) kata *aḥādīth* dalam surah al-Mu‘minūn [23]: 44 sebagai bentuk jamak dari kata *uḥdūthah* (buah bibir);⁴³⁶ (g) kata *ḥadīth* dalam surah al-Ghāshīyah [88]: 1 sebagai “kisah” (*qiṣṣah*) dan “kabar” (*khabar*);⁴³⁷ (h) kata *uḥdīth* dalam surah al-Kahf [18]: 70 sebagai “saya menyebutkan, menjelaskan, dan mulai mengabari” (*adhkur*, *ubayyin*, dan *abtadi’ bi al-khabar*);⁴³⁸ (i) kata *ḥadīth* dalam surah al-Nāzi‘āt [79]: 15 sebagai “kabar” (*khabar*);⁴³⁹ (j) kata *tuhaddīth* dalam surah al-Zalzalah [99]: 4 sebagai “dia menjelaskan” (*tubayyin*), “dia berbicara” (*tatakallam* dan *taqūl*), dan “dia mengabarkan” (*tunbi’*), yaitu dia menjelaskan kabar-kabar (*tubayyin al-akhbār*);⁴⁴⁰ (k) kata *tuhaddīthūna* dalam surah al-Baqarah [2]: 76 sebagai “kalian mengabarkan”

⁴²⁹ Ibid., Vol. XXII, 367.

⁴³⁰ Ibid., Vol. XXIV, 490.

⁴³¹ Ibid., Vol. X, 603.

⁴³² Ibid., Vol. XXIII, 91.

⁴³³ Ibid., Vol. XIII, 15.

⁴³⁴ Ibid., Vol. XIII, 65.

⁴³⁵ Ibid., Vol. XIII, 364.

⁴³⁶ Ibid., Vol. XVII, 50.

⁴³⁷ Ibid., Vol. XXIV, 326.

⁴³⁸ Ibid., Vol. XV, 335.

⁴³⁹ Ibid., Vol. XXIV, 78.

⁴⁴⁰ Ibid., Vol. XXIV, 560.

bermakna “pembicaraan” dalam surah al-Mursalāt [77]: 50,⁴⁴⁷ al-An‘ām [6]: 68,⁴⁴⁸ Luqmān [31]: 6,⁴⁴⁹ al-Jāthīyah [45]: 6,⁴⁵⁰ al-Aḥzāb [33]: 53,⁴⁵¹ al-Nisā’ [4]: 42,⁴⁵² 87,⁴⁵³ dan 140;⁴⁵⁴ (b) kata *aḥādīth* secara implisit bermakna “buah bibir” dalam surah Saba’ [34]: 19;⁴⁵⁵ (c) kata *ḥadīth* secara implisit bermakna “kabar” atau “kisah” dalam surah al-Burūj [85]: 17,⁴⁵⁶ Ṭaha [20]: 9,⁴⁵⁷ dan al-Dhārīyāt [51]: 24,⁴⁵⁸ dan (d) kata *yuhdith* secara implisit bermakna “membarukan” dalam surah Ṭaha [20]: 113⁴⁵⁹ dan al-Ṭalāq [65]: 1.⁴⁶⁰

Berdasarkan kategorisasi al-Zahrānī tentang sumber penafsiran al-Ṭabarī sebelumnya,⁴⁶¹ pendekatan penafsiran al-Ṭabarī di atas menunjukkan bahwa sumber penafsiran ‘*aqlī*’ lebih dominan daripada sumber *naqlī* dalam penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān*, karena enam alasan. *Pertama*, dia hanya menyebutkan *sabab al-nuzūl* enam ayat dari 36 ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān*. *Kedua*, dia hanya menafsirkan tiga ayat dari 36 ayat yang

⁴⁴⁷ Ibid., Vol. XXIII, 614.

⁴⁴⁸ Ibid., Vol. IX, 313.

⁴⁴⁹ Ibid., Vol. XVIII, 539.

⁴⁵⁰ Ibid., Vol. XXI, 75.

⁴⁵¹ Ibid., Vol. XIX, 161.

⁴⁵² Ibid., Vol. VII, 42.

⁴⁵³ Ibid., Vol. VII, 280.

⁴⁵⁴ Ibid., Vol. VII, 602.

⁴⁵⁵ Ibid., Vol. XIX, 266.

⁴⁵⁶ Ibid., Vol. XXIV, 285.

⁴⁵⁷ Ibid., Vol. XVI, 18.

⁴⁵⁸ Ibid., Vol. XXI, 525.

⁴⁵⁹ Ibid., Vol. XVI, 178.

⁴⁶⁰ Ibid., Vol. XXIII, 37.

⁴⁶¹ Al-Zahrānī membagi sumber penafsiran al-Ṭabarī dalam *Jāmi‘ al-Bayān* dalam dua kategori. *Pertama*, sumber *naqlī*, yang mencakup al-Qur’an, *qirā’āt*, sunah, ijmak, pendapat ulama salaf, kaidah bahasa Arab, kondisi pada masa ayat diwahyukan, dan riwayat *isrā’īliyyāt*. *Kedua*, sumber ‘*aqlī*’, yang mencakup struktur ayat, sinonim kosakata, dan penalaran. al-Zahrānī, *al-Istidlāl*, 553-559.

menggunakan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan hadis Nabi. *Ketiga*, dia hanya menafsirkan term *ḥadīth* dalam lima belas ayat dari 36 ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan pendapat sebagian ulama salaf. *Keempat*, dia hanya menafsirkan term *ḥadīth* dalam tiga ayat dari 36 ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan kaidah bahasa Arab. *Kelima*, dia tidak menafsirkan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan *qirā’ah* dan syair Arab. *Keenam*, dia menafsirkan term *ḥadīth* dalam 23 ayat dari 36 ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* berdasarkan ijtihad pribadinya tanpa merujuk pendapat ulama.⁴⁶²

C. Analisis Semantik atas Penafsiran al-Ṭabarī tentang Term *Ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān*

Dalam semantik, makna sebuah kata bisa dianalisis dengan menggunakan salah satu dari dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan operasional atau ekstensional, yaitu analisis makna kata berdasarkan penggunaan kata dalam konteksnya, yang bisa ditempuh dengan dua teknik, yaitu: (a) analisis terhadap kemungkinan kemunculan kata dalam kalimat; dan (b) tes substitusi. *Kedua*, pendekatan analitik atau referensial, yaitu analisis makna kata berdasarkan segmentasi atau penguraian kata pada segmen-segmen utamanya, yang bisa ditempuh dengan empat teknik, yaitu: (a) analisis hubungan antarmakna; (b) analisis kombinatorial; (c) analisis komponen

⁴⁶² Enam pendekatan penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān* dalam subbab ini tidak terindikasi sebagai penafsiran berdasarkan *isrā’īliyyat*. Amāl Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Rabī‘, *al-Isrā’īliyyāt fī Tafsīr al-Ṭabarī: Dirāsah fī al-Lughah wa al-Maṣādir al-‘Ibarīyah* (Kairo: al-Majlis al-A‘lā li al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 2001), 387-407.

makna; dan (d) analisis medan makna. Teknik yang terakhir, yaitu analisis medan makna (*semantic field*), digunakan Toshihiko Izutsu dalam analisis semantiknya terhadap al-Qur'an.⁴⁶³

Analisis semantik Izutsu terhadap al-Qur'an, yang dalam disertasi ini adalah analisis terhadap term *ḥadīth* dalam al-Qur'an, dimulai dari penentuan tema, kemudian secara berurutan dilanjutkan dengan penentuan kata atau istilah kunci, makna dasar, makna relasional, dan medan semantik untuk mengungkap pandangan hidup (*weltanschauung*) al-Qur'an tentang term *ḥadīth*, sehingga pesan di balik penggunaan term ini dapat terungkap dengan jelas. Secara garis besar, metode semantik Izutsu bisa digambarkan dalam tabel 4.1 pada lampiran.⁴⁶⁴

Tema disertasi ini adalah term *ḥadīth* dalam al-Qur'an berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān*.⁴⁶⁵ Oleh karena itu, kata *ḥadīth* adalah

⁴⁶³ (a) analisis hubungan antarmakna, yaitu analisis makna kata berdasarkan klasifikasi, diferensiasi, dan interelasi hakikat makna kata dengan hakikat makna kata lain berdasarkan sinonimi, antonimi, cakupan makna, dan penjaminan makna; (b) analisis kombinatorial, yaitu perluasan dari analisis hubungan antarmakna dengan memerhatikan perbedaan gramatikalnya dalam kalimat; (c) analisis komponen makna, yaitu analisis makna kata berdasarkan segmentasi atas segmen-segmen utama sebuah kata; dan (d) analisis medan makna, yaitu analisis makna kata berdasarkan pada struktur-struktur konseptual yang berhubungan dengan unit-unit utama atau unit-unit linguistik tertentu sebagai pijakan pemaknaan. Teknik analisis yang terakhir, yaitu analisis medan makna, berpijak pada asumsi dasar bahwa bahasa mempunyai medan struktur, baik secara leksikal maupun secara konseptual, yang bisa dianalisis secara sinkronis, diakronis, dan paradigmatis. Luthfi Hamidi, *Semantik al-Qur'an: Dalam Perspektif Toshihiko Izutsu* (Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2010), 93-96.

⁴⁶⁴ Ahmad Sahidah, *God, Man, and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 215.

⁴⁶⁵ Sebenarnya, Izutsu mengharuskan peneliti al-Qur'an yang menggunakan metode semantik sebagai metode penelitiannya untuk memahami struktur pandangan dunia al-Qur'an dalam bentuk aslinya, sebagaimana dibaca dan dipahami oleh Nabi Muhammad saw. dan para pengikutnya yang sezaman dengan beliau, sehingga dia bisa memahami al-Qur'an tanpa pra-konsepsi. Namun selain karena Izutsu mengakui hal itu sebagai cita-cita yang sulit diraih, peneliti juga memiliki keterbatasan untuk mendapatkan informasi langsung yang melimpah tentang pembacaan dan pemahaman mereka

kata atau istilah kunci (*the key-term or the key-word*). Secara diakronis, berdasarkan syair Arab Jahiliah, al-Qur'an, hadis, dan kamus-kamus utama bahasa Arab lintas generasi, makna dasar term *ḥadīth* adalah kabar atau berita, perkataan atau pembicaraan, dan sesuatu yang baru atau antonim “lama”, sedangkan makna relasionalnya adalah al-Qur'an, kitab mitos, pelajaran, kisah, anak muda, sesuatu yang dekat, umur, syukur, mimpi, dan perkataan Nabi, sahabat, dan tabiin.

Secara sinkronis, dalam al-Qur'an berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān*,⁴⁶⁶ secara garis besar, term *ḥadīth* mengandung tiga makna utama sebagai makna dasar, yaitu perkataan, kabar atau kisah, dan pembaruan. Dari tiga makna dasar ini, hanya dalam ruang lingkup makna “perkataan” yang mengandung makna relasional, yaitu al-Qur'an,⁴⁶⁷ syukur,⁴⁶⁸ mimpi,⁴⁶⁹ dan buah bibir.⁴⁷⁰ Sedangkan dalam ruang lingkup makna “kabar” atau “kisah” dan “pembaruan” tidak mengandung makna relasional.⁴⁷¹

terhadap al-Qur'an, sedangkan al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān* telah menyuguhkan informasi tersebut, maka peneliti berusaha memahami struktur pandangan al-Qur'an tentang konsep *ḥadīth* melalui penafsiran al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān*. Izutsu, *Rclasi*, 76; dan Hamidi, *Semantik*, 98.

⁴⁶⁶ Disertasi ini hanya fokus pada penafsiran al-Ṭabarī terhadap makna kata *ḥadīth* dalam *Jāmi' al-Bayān*. Oleh karena itu, tidak semua makna dasar dan makna relasional kata *ḥadīth* tersebut akan diungkap, tetapi hanya makna dasar dan makna relasional yang disebutkan oleh al-Ṭabarī, baik secara eksplisit maupun implisit, yang akan menjadi fokus pembahasan disertasi ini.

⁴⁶⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XXIII, 198; Vol. XXII, 96; Vol. XVI, 178; Vol. XVII, 549; Vol. XIII, 403; Vol. XX, 190; Vol. XV, 149; XVI, 222; Vol. XXI, 596; dan Vol. XXII, 367.

⁴⁶⁸ Ibid., Vol. XXIV, 490.

⁴⁶⁹ Ibid., Vol. XIII, 15, 65, dan 364.

⁴⁷⁰ Ibid., Vol. XIX, 266; dan Vol. XVII, 50.

⁴⁷¹ Ibid., Vol. XXIV, 285; Vol. XVI, 18; Vol. XXI, 525; Vol. XXIV, 326; Vol. XXIV, 78 dan 560; Vol. II, 151; Vol. VII, 240; Vol. XVI, 178-179; dan Vol. XXIII, 37.

Medan semantik *ḥadīth* dalam pandangan hidup Jahiliah yang bersifat homosentris tampak dalam syair sebagian penyair *mu‘allaqāt*, seperti Zuhayr ibn Abū Sulmā (530-627 M.),⁴⁹² Ṭarafah ibn ‘Abdī al-Bakrī (543-569 M.),⁴⁹³ ‘Amrū ibn Kulthūm (526-584 M.),⁴⁹⁴ dan al-Ḥārith ibn Ḥillazah (w. 580 M.)⁴⁹⁵ yang menggunakan term *ḥadīth* dalam syair mereka, seperti kata *ḥadath*, *aḥdatha*, *muḥdath*, *ḥudditha*, dan *ḥawādith*. Dalam syairnya, Ibn Abū Sulmā menggambarkan perang sebagai berikut:⁴⁹⁶

وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَدُفْتُمْ # وَمَاهُوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمُرْجَمِ
مَتَى تَبَعْتُوهَا تَبَعْتُوهَا دَمِيمَةً # وَتَضُرُّ إِذَا ضَرَيْتُمْوهَا فَتَضُرُّ

“Tidaklah perang kecuali seperti yang kalian tahu dan rasakan dan pengetahuan tentangnya bukan kabar angin. Kapan pun kalian membangkitkannya maka terkutuklah perang itu, dan membinasakan serta membakar habis ketika kalian mengobarkannya.”

Syair ini mengisyaratkan pandangan hidup orang Arab pada masa Jahiliah tentang perang. Mereka sungguh-sungguh telah mengetahui dan merasakan langsung betapa dahsyatnya medan perang yang bisa membinasakan dan membakar habis mereka, sehingga tidak seorang pun dari mereka yang menganggap kabar tentang kedahsyatannya sebagai kabar angin belaka. Oleh karena itu, Ibn Abū Sulmā mengingatkan mereka dan mengutuk kapan pun mereka mengobarkannya. Dia

⁴⁹² al-Zawzanī, *al-Mu‘allaqāt*, 80.

⁴⁹³ Ibid., 64.

⁴⁹⁴ Ibid., 126.

⁴⁹⁵ Ibid., 157.

⁴⁹⁶ Ibid., 80.

Syair ini mengisyaratkan pandangan hidup orang Arab pada masa Jahiliah tentang sikap defensif terhadap harga diri mereka, yaitu bila harga diri mereka dirusak dengan ejekan dan tuduhan seolah-olah mereka telah melakukan kesalahan besar, maka mereka akan mempertahankan harga diri mereka dengan mempertaruhkan nyawa mereka. Untuk menggambarkan harga diri sebagai sesuatu yang berharga, al-Bakrī mengontraskan kata *'ird* (harga diri) dengan kata *ḥadath* (dosa). Kata *ḥadath* diperkuat dengan kata *aḥdatha* dan *muhdath*⁵⁰¹ untuk menggambarkan dosa atau kejahatan besar sebagai perbuatan hina yang dapat meruntuhkan harga diri seseorang, sehingga dia layak diejek, dituduh, dan diusir.

Selain menggambarkan perang dan harga diri, syair Arab Jahiliah yang lain menggambarkan tentang status sosial sebagaimana syair Amrū ibn Kulthūm berikut:⁵⁰²

فَهَلْ حُدِّثَتْ فِي جُشَمِ بْنِ بَكْرٍ # بِنَقْصٍ فِي حُلُوبِ الْأَوْلِيَانَا
وَرَثْنَا مَجْدَ عَلْقَمَةَ بْنِ سَيْفٍ # أَبَاحَ لَنَا حُصُونِ الْمَجْدِ دِينَا

“Apakah Anda mendengar cerita tentang Jusham ibn Bakr memiliki aib kekurangan dahulu kala. Kami mewarisi kejayaan dari ‘Alqamah ibn Sayf; dia telah menganugerahkan istana-istana kejayaan hingga kami dipatuhi.”

Syair ini mengisyaratkan pandangan orang Arab pada masa Jahiliah tentang status sosial yang terkait dengan aib dan nama baik seseorang. Ibn Kulthūm mencontohkan dua leluhurnya dari kabilah Taghlab, yaitu Jusham ibn Bakr dan

⁵⁰¹ Kata *muhdath* atau *muhdith* mengandung makna sesuatu yang terkait dengan perkara besar (*amr ‘azīm*), yang dalam syair ini adalah dosa atau kejahatan (*jaram*). al-Anbārī, *Sharḥ*, 207.

⁵⁰² al-Zawzanī, *al-Mu‘allaqāt*, 126.

‘Alqamah ibn Sayf.⁵⁰³ Jusham adalah orang yang dahulu kala pernah bertindak lalim, sedangkan ‘Alqamah adalah seorang pemimpin penting pada masa Jahiliah yang pertama kali berjuang di kawasan Efrat, lalu menang, membawa kaumnya ke sana, dan mewariskan istana-istana.⁵⁰⁴ Si penyair menggunakan kata *ḥudditha* untuk mengontraskan antara aib memalukan dengan prestasi membanggakan dari dua figur penting pada masa Jahiliah, yang masih dikenang oleh generasi setelahnya.

Syair terakhir dari *mu‘allaqāt* yang menggunakan kata yang berasal dari kata dasar *ḥadath* adalah syair al-Ḥārith ibn Ḥillazah sebagai berikut:⁵⁰⁵

فَكَأَنَّ الْمِنُونَ تَرْدِي بِنَا أَر # عَن جَوْنَا يَنْجَابُ عَنْهُ الْعَمَاءُ
مُكْفَهْرًا عَلَى الْحَوَادِثِ لَا تَر # ثُوهُ لِلدَّهْرِ مُؤَيِّدٌ صَمَاءُ

“Kematian yang menimpa kita tidak berdampak bagaikan puncak gunung yang tidak bisa digapai oleh awan; tegak menghadapi bencana-bencana, tidak goyah meski diterpa bencana besar yang tidak pandang bulu.”

Syair ini mengisyaratkan pandangan hidup orang Arab pada masa Jahiliah tentang kematian. Mereka menganggap kematian sebagai suatu bencana yang biasa mereka hadapi. Dalam menghadapi kematian, mereka mengibaratkan diri mereka seperti gunung yang menjulang tinggi dan kokoh yang tidak goyah diterpa bencana bertubi-tubi. Mereka tetap tegar menghadapi kematian, sebagaimana gunung tetap kokoh menahan bencana. Penggunaan kata *ḥawādith* untuk menggambarkan bencana

⁵⁰³ Jawād ‘Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab qabla al-Islām*, Vol. IV (t.t.: t.p., 1993), 489-492.

⁵⁰⁴ al-Anbārī, *Sharḥ*, 405; dan Jawād ‘Alī, *al-Tārīkh*, Vol. IV, 491.

⁵⁰⁵ al-Zawzanī, *al-Mu‘allaqāt*, 157.

dari term ini yang di antaranya belum dikenal pada masa Jahiliah, sehingga sarat dengan pandangan hidup Qur’ani, baik *ḥadīth* bermakna perkataan, kabar, kisah, maupun pembaruan.

2. Semantik *Ḥadīth* sebagai Perkataan

Pada poin ini, berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī, secara garis besar makna term *ḥadīth* bisa diklasifikasikan pada lima makna utama, yaitu *ḥadīth* bermakna al-Qur’an, *ḥadīth* bermakna syukur, *ḥadīth* bermakna pembicaraan, *ḥadīth* bermakna mimpi, dan *ḥadīth* bermakna buah bibir.

a. Al-Qur’an

Ayat yang pertama kali diwahyukan dari seluruh ayat al-Qur’an yang menggunakan term *ḥadīth* adalah surah al-Qalam [68]: 44 sebagai berikut.

فَدَرِّبْنِي وَمَنْ يُكَذِّبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

“Maka serahkanlah (ya Muhammad) kepada-Ku (urusan) orang-orang yang mendustakan perkataan ini (al-Qur’an). Nanti Kami akan menarik mereka dengan berangsur-angsur (ke arah kebinasaan) dari arah yang tidak mereka ketahui.”⁵⁰⁷

Ayat ini dibuka dengan kalimat “*fa dharnī*” (*maka serahkanlah [ya Muhammad] kepada-Ku*) sebagai penegasan teosentrisme, yang langsung melibatkan Allah agar Nabi Muhammad saw. memasrahkan sikap kaum musyrik Mekah yang mendustakan al-Qur’an kepada-Nya. Allah menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk *isim ma‘rifah* untuk menunjukkan sesuatu yang sudah jelas dengan memperkenalkan

⁵⁰⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 964.

makna baru dari kata ini, yaitu “al-Qur’an” sebagai firman-Nya, yang sebelumnya tidak pernah dikenal pada masa Jahiliah.

Berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī, term *ḥadīth* bermakna al-Qur’an atau terkait dengan al-Qur’an juga terdapat dalam tujuh ayat *makkīyah* lainnya, yaitu dalam surah al-Najm [53]: 59, al-Shu‘arā’ [26]: 5, Yūsuf [12]: 111, al-Zumar [39]: 23, al-Kahf [18]: 6, al-Anbiyā’ [21]: 2, dan al-Ṭūr [52]: 34, serta dalam satu ayat *madanīyah* yaitu dalam surah al-Wāqī‘ah [56]: 81. Teosentrisme sembilan ayat ini tampak jelas dalam redaksinya, yang menunjukkan peran sentral Allah sebagai pewahyu tentang beberapa poin yang terkait dengan al-Qur’an.

Allah menggambarkan beberapa poin tersebut dengan menggunakan kata *ḥadīth* dan *muhḍath*. Dua kata ini dikelilingi oleh kosakata lain yang mengandung nilai negatif dan nilai positif terkait dengan al-Qur’an. Nilai negatifnya terletak pada perannya dalam menggambarkan sikap kaum musyrik dan munafik terhadap al-Qur’an, sedangkan nilai positifnya terletak pada perannya dalam menggambarkan proses pewahyuan, kandungan, fungsi, dan karakteristik al-Qur’an serta sikap kaum beriman terhadap al-Qur’an. Berdasarkan urutan masa turun ayatnya (*tartīb nuzūlī*), nilai negatif dan nilai positif yang mengitari al-Qur’an sebagai berikut:

- a. Kata *takhdhīb*, *istidrāj*, ‘*ajab*, *i‘rāḍ*, *la‘b*, dan *idhān* digunakan untuk menggambarkan sikap kaum musyrik dan munafik terhadap al-Qur’an;
- b. Kata *inzāl*, *taṣrīf*, *ityān*, dan *tanzīl* digunakan untuk menggambarkan proses pewahyuan al-Qur’an;

- c. Kata *wa'īd*, *qaṣaṣ*, dan *'ibrah* digunakan untuk menggambarkan kandungan al-Qur'an;
- d. Kata *dhikr*, *taṣḍīq*, *tafṣīl*, *hudā*, dan *raḥmah* digunakan untuk menggambarkan fungsi al-Qur'an;
- e. Kata *kitāb*, *mutashābih*, dan *mathānī* digunakan untuk menggambarkan karakteristik al-Qur'an;
- f. Kata *iqshī'rār*, *khashyah*, *layn*, dan *bakh'* digunakan untuk menggambarkan sikap kaum beriman terhadap al-Qur'an.

1) Sikap Kaum Musyrik dan Munafik terhadap al-Qur'an

Problem pertama yang dihadapi oleh al-Qur'an adalah sikap negatif kaum musyrik Mekah terhadapnya, yang secara kronologis digambarkan dengan kata *yukadhhib* dan *nastadrij* dalam surah al-Qalam [68]: 44, kata *ta'jabūna* dalam surah al-Najm [53]: 59, kata *mu'riḍīn* dalam surah al-Shu'arā' [26]: 5, dan kata *yal'abūna* dalam surah al-Anbiyā' [21]: 2. Selain itu, sikap negatif terhadap al-Qur'an terus berlanjut pada periode Madinah. Sikap ini dilakukan oleh kaum munafik yang digambarkan dengan kata *mudhinūn* dalam surah al-Wāqī'ah [56]: 81. Kosakata ini mengitari term *ḥadīth* dalam al-Qur'an, sehingga bisa dijadikan acuan untuk mendeskripsikan sikap negatif terhadap al-Qur'an, baik pada periode Mekah maupun pada periode Madinah, sebagai berikut.

Pertama, mereka mendustakan al-Qur'an (*takdhīb*). Pendustaan mereka terhadap al-Qur'an merupakan problem pertama yang dihadapi oleh al-Qur'an. Hal ini tampak dalam redaksi surah al-Qalam [68]: 44 sebagai ayat yang pertama kali diwahyukan dari seluruh ayat yang menggunakan term *ḥadīth* dalam al-Qur'an. Berdasarkan redaksinya, kata *ḥadīth* dalam ayat ini dikelilingi oleh dua kata yang mengandung nilai negatif, yaitu kata *yukadhdhib* dan kata *nastadrij* sebagai berikut.

فَدَرِّبْنِي وَمَنْ يُكَدِّبْ هَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

“Maka serahkanlah (ya Muhammad) kepada-Ku (urusan) orang-orang yang mendustakan perkataan ini (al-Qur'an). Nanti Kami akan menarik mereka dengan berangsur-angsur (ke arah kebinasaan) dari arah yang tidak mereka ketahui.”⁵⁰⁸

Sebelum macam-macam pendustaan mereka terhadap al-Qur'an dan konsekuensinya diuraikan lebih detail, ada dua poin penting untuk dicatat. *Pertama*, Allah pertama kali memperkenalkan makna “al-Qur'an” sebagai makna baru dari seluruh term *ḥadīth* dalam al-Qur'an. *Kedua*, Allah pertama kali menyebut al-Qur'an sebagai *ḥadīth*, karena surah al-Qalam merupakan surah kedua yang diwahyukan pada periode Mekah setelah surah al-'Alaq,⁵⁰⁹ sedangkan dalam surah al-'Alaq dan ayat 1 hingga ayat 43 dalam surah al-Qalam yang turun sebelum ayat 44 Allah tidak menyebut al-Qur'an selain dengan kata

⁵⁰⁸ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 964.

⁵⁰⁹ Darwazah, *al-Tafsīr*, Vol. I, 15-18.

[23]: 26, al-Ḥajj [22]: 42, Fāṭir [35]: 25, Qāf [50]: 5, al-Qamar [54]: 9, dan al-Ḥāqqah [69]: 4.⁵¹²

Berdasarkan penggunaan kata *kadhib* tersebut, pendustaan mereka terhadap al-Qur'an yang terkandung dalam kata *ḥadīth* dalam surah al-Qalam [68]: 44 adalah pendustaan dalam level perbuatan, bukan sebatas dalam level perkataan. Selain itu, karena kedudukan kata *ḥadīth* sebagai objek *yukadhdhib*, maka al-Qur'an diposisikan sebagai sebuah kebenaran, sehingga perbuatan menentang al-Qur'an berarti menentang sesuatu yang dianggap sebagai sebuah kebenaran yang dikategorikan sebagai *kadhib*. Dengan demikian, *kadhib* merupakan perbuatan tercela, sehingga Allah mengancam akan mengazab mereka secara berangsur-angsur tanpa mereka sadari. Poin terakhir ini digambarkan dengan kata *nastadrij* (memperdaya sedikit demi sedikit) yang disebutkan setelahnya.⁵¹³

Kedua, mereka mengherani al-Qur'an ('*ajab*). Dalam surah al-Najm [53]: 59, Allah menggunakan kata *ta'jabūna*⁵¹⁴ untuk menggambarkan keheranan kaum musyrik Mekah terhadap al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. sebagai sebuah bentuk pendustaan mereka terhadap al-Qur'an sebagai berikut.

⁵¹² Ibid., 704. Selain dalam delapan ayat ini, Allah sering menggunakan kata *kadhib* dan turunannya dalam ayat lain. al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 598-602.

⁵¹³ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. XV, 1351-1352; al-Aṣḥānī, *Mufradāt*, 310-311; dan A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 395.

⁵¹⁴ Allah sering menggunakan kata '*ajab* dan turunannya dalam al-Qur'an. al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 446.

أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ

“Maka apakah kamu merasa heran terhadap pemberitaan ini?”⁵¹⁵

Kata *ta‘jabūna* merupakan *fi‘l muḍāri‘* dari kata kerja *‘ajiba-ya‘jab* yang berasal dari kata dasar *‘ajab*. Menurut Ibn Manẓūr, kata *‘ajab* bermakna “pengingkaran terhadap suatu kejadian karena jarang terjadi”,⁵¹⁶ sedangkan menurut al-Aṣfahānī ia bermakna “keadaan seseorang saat tidak mengetahui sebab sesuatu”.⁵¹⁷ Dari dua definisi ini tampak bahwa kata *‘ajab* menggambarkan pengingkaran seseorang terhadap sesuatu karena ketidaktahuannya atau kelangkaannya. Dengan demikian, ayat ini menunjukkan pendustaan kaum musyrik Mekah terhadap al-Qur’an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw., karena mereka merupakan kaum pagan yang sebelumnya tidak pernah mengenal konsep kenabian, wahyu, keesaan Tuhan, dan kebangkitan kembali dari alam kubur (*ba‘th*).

Poin-poin tersebut ditunjukkan oleh ayat lain yang menggunakan kosakata yang berasal dari kata dasar *‘ajab*, yaitu: (a) penolakan mereka terhadap konsep kenabian dalam surah al-A‘rāf [7]: 63 dan 69, Ṣād [38]: 4, Qāf [50]: 2, dan Yūnus [10]: 2; (b) penolakan mereka terhadap konsep wahyu dalam surah al-Kahf [18]: 9; (c) penolakan mereka terhadap konsep keesaan Tuhan dalam surah Ṣād [38]: 5; dan (d) penolakan mereka terhadap konsep kebangkitan kembali dari

⁵¹⁵ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 876.

⁵¹⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. XXXI, 2811.

⁵¹⁷ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 547-

alam kubur (*ba'th*) dalam surah al-Ra'd [13]: 5. Dari delapan ayat ini, hanya ayat terakhir yaitu surah al-Ra'd [13]: 5 yang merupakan *ayat madaniyah*, sedangkan sisanya merupakan ayat *makkīyah*.⁵¹⁸

Periode pewahyuan ayat-ayat tersebut membuktikan bahwa pendustaan mereka terhadap al-Qur'an, yang digambarkan dalam surah al-Najm [53]: 59 sebelumnya, memang disebabkan ketidaktahuan kaum musyrik Mekah tentang konsep kenabian dan wahyu, karena konsep ini tidak dikenal dalam pandangan hidup kaum pagan. Pada ayat berikutnya, yaitu ayat 60 dan 61 dalam surah yang sama, pendustaan mereka terhadap al-Qur'an menyebabkan mereka menertawakan al-Qur'an dan berpaling darinya. Meski ayat 59 tidak memiliki *sabab al-nuzūl*, tetapi *sabab al-nuzūl* ayat 61⁵¹⁹ menunjukkan bahwa ayat 59, 60, dan 61 dalam surah al-Najm ini merupakan satu kesatuan dari rangkaian respons atas kesombongan kaum musyrik Mekah terhadap al-Qur'an.

Ketiga, mereka berpaling dari al-Qur'an (*i'rāḍ*). Sebagai pelengkap kandungan tiga ayat dalam surah al-Najm tersebut, Allah menggunakan kata *mu'rifīn* dalam surah al-Shu'arā' [26]: 5 untuk menggambarkan sikap berpaling kaum musyrik Mekah dari al-Qur'an sebagai bentuk pendustaan mereka terhadapnya sebagai berikut.

⁵¹⁸ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 446.

⁵¹⁹ al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 398-399; al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 247-248; al-Wādi'ī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad*, 228-229; al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ*, 300-301; al-Mazīnī, *al-Muḥarrar*, 928-931; 'Alayuwī, *Jāmi' al-Nuqūl*, Vol. II, 303; al-Khūfī, *Sharḥ Lubāb*, 410-413; al-'Ik, *Tashīl al-Wuṣūl*, 332-334; dan al-Balūṭ, *Asbāb al-Nuzūl*, 1037-1038.

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ

“Dan sekali-kali tidak datang kepada mereka suatu peringatan baru dari Tuhan Yang Maha Pemurah, melainkan mereka selalu berpaling daripadanya.”⁵²⁰

Kata *mu‘riḍīn* merupakan bentuk *ism fā‘il* dari kata kerja *a‘raḍa-yu‘riḍ* yang berasal dari kata dasar *‘arḍ* yang bermakna “lebar” atau antonim *ṭūl* (panjang).⁵²¹ Kata kerja *a‘raḍa* merupakan kata kerja multimakna, yaitu melebarkan, memperlihatkan, membentangkan, mengganti, berpaling, muncul, lebar, dan memungkinkan tergantung posisinya dalam kalimat dan *ḥarf* yang menyertainya.⁵²² Karena kata *mu‘riḍ* dalam ayat ini disandingkan dengan *ḥarf* berupa *‘an*, maka kata *a‘raḍa ‘an* bermakna “berpaling” (*wallā mubdiyan ‘urḍah*).⁵²³ Ayat ini berisi bentuk pendustaan kaum musyrik Mekah terhadap al-Qur’an, yaitu mereka berpaling dari al-Qur’an dengan cara tidak mau mendengarkan, menalar, dan menadaburkannya setiap ada ayat baru yang berisi peringatan diturunkan kepada mereka.⁵²⁴ Dengan demikian, mereka sering berpaling dari al-Qur’an, bukan hanya sekali-dua kali.

Kecempat, mereka mempermainkan al-Qur’an (*la‘b*). Dengan redaksi yang hampir sama dengan redaksi surah al-Shu‘arā’ [26]: 5 di atas, Allah juga menggambarkan pendustaan kaum musyrik Mekah terhadap al-Qur’an dalam

⁵²⁰ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 572.

⁵²¹ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XXXII, 2884.

⁵²² Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 917.

⁵²³ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 559-560; dan Jabal, *al-Mu‘jam*, 1446.

⁵²⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XVII, 549.

ayat *makkīyah* berikutnya, yaitu surah al-Anbiyā' [21]: 2. Menariknya, sebelum Allah mewahyukan ayat 2 dalam surah al-Anbiyā' ini, Dia menutup ayat 1 surah al-Anbiyā' dengan kata *mu'riḍūn* sebagaimana ayat 5 dalam surah al-Shu'arā'. Kemudian Dia mewahyukan ayat 2 dalam surah al-Anbiyā' sebagai berikut.

مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ

“Tidak datang kepada mereka suatu ayat al-Qur'an pun yang baru (diturunkan) dari Tuhan mereka, melainkan mereka mendengarnya, sedang mereka bermain-main.”⁵²⁵

Jika dalam surah al-Shu'arā' [26]: 5 Allah menggunakan kata *rahmān*, maka dalam ayat ini Dia menggunakan kata *rabb*. Menurut al-Ṭabarī, berbeda dengan kata *rahīm* yang bisa digunakan untuk makhluk penyayang, kata *rahmān* hanya digunakan untuk Allah yang rahmat-Nya meliputi segala sesuatu.⁵²⁶ Selain itu, bila kata *rahīm* digunakan untuk Allah, maka rahmat-Nya hanya untuk kaum beriman, sedangkan bila kata *rahmān* digunakan, maka rahmat-Nya tidak hanya kepada kaum beriman tetapi juga kepada kaum musyrik-kafir. Orang Arab pada masa Jahiliah pun telah mengenal kata *rahmān*.⁵²⁷

Sebagaimana kata *rahmān*, kata *rabb* juga telah dikenal pada masa Jahiliah. Penggunaan kata *rabb* sebagai ganti kata *rahmān* menunjukkan bahwa Allah hendak menyampaikan pesan lebih dalam kepada kaum musyrik Makkah, yaitu Allah merupakan tuhan yang tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya

⁵²⁵ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 495.

⁵²⁶ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 347.

⁵²⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. I, 124-131.

dan menandingi kekuasaan-Nya, tuhan yang mengurus urusan makhluk-Nya, dan tuhan yang menciptakan dan memerintahkan.⁵²⁸

Ayat ini juga menggunakan kata *yal‘abūna* yang merupakan bentuk *fi‘l muḍāri‘* dari kata *la‘iba-yal‘ab* untuk pronomina “*hum*” (mereka). Kata ini berasal dari kata dasar *la‘b* yang merupakan antonim kata *jidd*⁵²⁹ yang bermakna “kesungguhan”. Kata *la‘b* bermakna “bermain-main”, yaitu mengerjakan sesuatu tanpa tujuan yang jelas.⁵³⁰ Dengan demikian, ayat ini menjelaskan bahwa Allah dengan segala sifat-Nya tersebut adalah tuhan yang mewahyukan al-Qur’an. Namun, menurut al-Ṭabarī, setiap wahyu yang berisi peringatan itu sampai kepada mereka, mereka hanya mendengarkannya sambil bermain-main tanpa tujuan yang jelas; tidak mengambil pelajaran darinya serta tidak mempertimbangkan janji dan ancaman yang ada di dalamnya.⁵³¹

Kelima, mereka meremehkan al-Qur’an (*idhān*). Setelah didustakan, disangsikan, dipalingkan, dan dipermainkan pada periode Mekah oleh kaum musyrik, al-Qur’an masih disikapi secara negatif dengan cara diremehkan pada periode Madinah oleh kaum munafik. Poin terakhir ini digambarkan dalam surah al-Wāqī‘ah [56]: 81 yang merupakan ayat *madanīyah*⁵³² sebagai berikut.

⁵²⁸ Ibid., 142-143.

⁵²⁹ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XLV, 4039.

⁵³⁰ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 741.

⁵³¹ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XVI, 222.

⁵³² al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ

“Maka apakah kamu menganggap remeh saja al-Qur’an ini?”⁵³³

Kata *mudhinūn* dalam ayat ini merupakan bentuk *ism fā’il* dari kata *adhana-yudhin* yang berasal dari kata dasar *duhn* yang bermakna “minyak”.⁵³⁴ Kata *idhān* bermakna “perkataan baik dan lemah-lembut”.⁵³⁵ Pada mulanya, kata *idhān* seperti *tadhīn* (pemolesan), tetapi kemudian ia digunakan untuk menunjukkan kelunakan tanpa pengerahan usaha yang sungguh-sungguh.⁵³⁶ *Sabab al-nuzūl* ayat ini menunjukkan sikap lunak ini dilakukan oleh kaum munafik di Madinah terhadap al-Qur’an.⁵³⁷ Menurut al-Ṭabarī, mereka berpihak pada orang-orang yang mendustakan al-Qur’an dengan cara meremehkannya.⁵³⁸ Padahal sebelumnya Allah telah melarang Nabi Muhammad saw. untuk melunak terhadap orang-orang yang mendustakan al-Qur’an. Hal ini ditunjukkan oleh sebuah ayat *makkīyah*, yaitu surah al-Qalam [68]: 9,⁵³⁹ yang juga menggunakan dua kata yang berasal dari kata dasar *duhn*, yaitu kata *tudhin* dan *yudhinūn*.

Kronologi pewahyuan dari surah al-Qalam [68]: 44, al-Najm [53]: 59, al-Shu‘arā’ [26]: 5, al-Anbiyā’ [21]: 2, hingga al-Wāqī‘ah [56]: 81 menunjukkan bahwa pandangan negatif terhadap al-Qur’an semakin lama semakin membaik.

⁵³³ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 897.

⁵³⁴ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 429.

⁵³⁵ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol., XVI, 1446-1447.

⁵³⁶ al-Aṣḥānī, *Mufradāt*, 320.

⁵³⁷ Jalāl al-Dīn Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 2002), 252; dan Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ik, *Tashīl al-Wuṣūl ilā Ma‘rifah Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1998), 337-338.

⁵³⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XXII, 367.

⁵³⁹ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 264.

Pada awalnya, meski kaum musyrik Mekah tidak menolak makna “al-Qur’an” sebagai makna baru term *ḥadīth* yang tidak mereka kenal sebelumnya pada masa Jahiliah, tetapi mereka mendustakan al-Qur’an sebagai wahyu dari Allah yang bukan hanya pada level perkataan tetapi juga pada level perbuatan (*takdhīb*), sehingga Allah mengancam mereka untuk mengazab mereka secara berangsur-angsur (*istidrāj*).

Sebenarnya, mereka mendustakan al-Qur’an, karena mereka merupakan kaum pagan yang tidak mengenal konsep kenabian dan konsep wahyu (*‘ajab*). Oleh karena itu, mereka sering berpaling dari al-Qur’an dengan cara tidak mau mendengarkan, menalar, dan mentadaburinya setiap ada ayat baru yang berisi peringatan diturunkan kepada mereka (*i’rād*). Meski pada akhirnya mereka mau mendengarkannya, tetapi mereka mendengarkannya sambil bermain-main tanpa tujuan yang jelas; tidak mau mengambil pelajaran darinya dan tidak mau mempertimbangkan janji dan ancaman dalam al-Qur’an (*la‘b*).

Sikap negatif terhadap al-Qur’an terus berlanjut pada periode Madinah yang dilakukan oleh kaum munafik. Mereka berpihak pada orang-orang yang mendustakan al-Qur’an dengan cara meremehkannya atau melunak terhadap mereka (*idhān*). Meski sikap mereka tidak seekstrem sikap kaum musyrik Mekah terhadap al-Qur’an, tetapi substansi sikap mereka sama dengan sikap kaum musyrik Mekah karena sama-sama tidak menghargai al-Qur’an, sehingga Allah

Ḥasan, perbedaan antara keduanya terletak pada kata *nazzala* yang menunjukkan keseringan (*ṣīghah al-takthīr*).⁵⁴¹ Dalam konteks al-Qur'an, al-Aṣfahānī membedakan antara *inzāl* dengan *tanzīl*, yaitu *inzāl* lebih umum daripada *tanzīl*. Dengan demikian, frasa *inzāl al-qur'ān* bermakna “pewahyuan al-Qur'an ke langit dunia secara keseluruhan”, sedangkan frasa *tanzīl al-qur'ān* bermakna “pewahyuan al-Qur'an secara gradual”.⁵⁴²

Menurut mayoritas ulama, proses pewahyuan al-Qur'an melalui tiga tahap, yaitu: *pertama*, Allah mewahyukan al-Qur'an ke *lawḥ maḥfūz*. *Kedua*, Allah mewahyukan al-Qur'an dari *lawḥ maḥfūz* ke *bayt al-'izzah* di langit dunia. *Ketiga*, Allah mewahyukan al-Qur'an dari *bayt al-'izzah* di langit dunia secara gradual sesuai dengan peristiwa yang ada.⁵⁴³ Terkait proses ini, Muḥammad Shaḥrūr menggunakan tiga kata, yaitu *ja'l*, *inzāl*, dan *tanzīl*. *Ja'l* adalah perubahan struktur eksistensi al-Qur'an dari bentuk abstrak ke bentuk konkret, yaitu dari ilmu Allah ke sesuatu yang dapat diketahui manusia yang terjadi dalam *lawḥ maḥfūz*. *Inzāl* adalah peralihan al-Qur'an dari wilayah yang tidak bisa dijangkau oleh pengetahuan manusia ke wilayah yang bisa dijangkau oleh

⁵⁴¹ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XLIX, 4399.

⁵⁴² al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 799-800.

⁵⁴³ al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith*, 51.

pengetahuan mereka dalam bentuk bahasa Arab. *Tanzīl* adalah penurunan materi al-Qur'an secara gradual.⁵⁴⁴

Dengan demikian, kata *anzala* dalam surah Ṭaha [20]: 113 menunjukkan bahwa al-Qur'an merupakan konkretisasi ilmu Allah yang abstrak di *lawḥ maḥfūz*, yang kemudian diwahyukan secara keseluruhan dari *lawḥ maḥfūz* ke *bayt al-'izzah* di langit dunia dalam bahasa Arab sebagai media yang dapat dimengerti oleh manusia. Poin ini selaras dengan frasa *qur'ān 'arabī* (al-Qur'an dalam bahasa Arab), yang disebutkan setelah kata *anzala* dalam ayat ini sebagai bahasa orang Arab di Mekah yang merupakan audiens pertamanya. Apalagi ayat *makkīyah* ini⁵⁴⁵ merupakan ayat pertama yang terkait dengan proses pewahyuan al-Qur'an yang menggunakan term *ḥadīth*, yaitu *yuhdith*. Kata *yuhdith* digunakan untuk menjelaskan fungsi al-Qur'an sebagai bahan pelajaran setelah diwahyukan kepada mereka.

Kedua, kata *taṣrīf*. Dalam ayat yang sama, Allah juga menggunakan kata *ṣarrafā* terkait proses pewahyuan al-Qur'an. Kata ini berasal dari kata dasar *ṣarf* yang bermakna “pengubahan sesuatu dari suatu keadaan ke keadaan yang lain”⁵⁴⁶ atau “penggantian sesuatu dengan yang lain”. Berbeda dengan kata *ṣarf* yang hanya menunjukkan pengubahan atau penggantian sesuatu dalam skala kecil,

⁵⁴⁴ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 198-201.

⁵⁴⁵ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 195.

⁵⁴⁶ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XXVII, 2434-2435.

kata *taṣrīf* menunjukkan perubahan atau penggantian sesuatu dalam skala besar. Kata *taṣrīf* lebih sering digunakan untuk perubahan atau pergantian sesuatu dari suatu keadaan ke keadaan yang lain atau dari suatu persoalan dari persoalan yang lain.⁵⁴⁷

Dalam konteks al-Qur'an, frasa *taṣrīf al-āyāt* bermakna “pewahyuan ayat dengan pelbagai aspek: pengampunan, peringatan, anjuran untuk melakukan kebaikan, dan anjuran untuk meninggalkan maksiat”.⁵⁴⁸ Dari empat aspek ini, surah Ṭaha [20]: 113 hanya menyebutkan peringatan berupa ancaman (*wa'īd*). Berbeda dengan kata *wa'd* yang bisa digunakan untuk sesuatu yang bersifat positif dan negatif, kata *wa'īd* hanya digunakan untuk sesuatu yang bersifat negatif.⁵⁴⁹ Kata ini digunakan karena menurut al-Ṭabarī ayat ini ditujukan kepada kaum kafir di Mekah yang bermaksiat kepada Allah dan mendustakan al-Qur'an agar mereka takut pada ancaman itu atau agar al-Qur'an bisa menjadi peringatan bagi mereka, sehingga mereka bisa mengambil pelajaran dari tindakan Allah kepada umat-umat terdahulu yang mendustakan para rasul dan tidak kafir lagi kepada Allah.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 482.

⁵⁴⁸ Jabal, *al-Mu'jam*, 1219.

⁵⁴⁹ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 875.

⁵⁵⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XVI, 178-179.

Ketiga, kata *ityān*. Kata ini merupakan bentuk masdar dari kata *atā-ya'tī* (datang).⁵⁵¹ Allah menggunakan kata *ya'tī* yang merupakan bentuk *fi'l muḍāri'* dalam dua ayat *makkīyah*, yaitu surah al-Shu'arā' [26]: 5 dan al-Anbiyā' [21]: 2 sebagaimana telah disebutkan sebelumnya dalam poin sikap kaum musyrik dan munafik terhadap al-Qur'an. Jika fokus uraian sebelumnya adalah kata *mu'riḍīn* dalam surah al-Shu'arā' [26]: 5 dan kata *yal'abūna* dalam surah al-Anbiyā' [21]: 2, maka fokus uraian berikutnya adalah kata *ya'tī* yang sama-sama digunakan di awal dua ayat ini.

Kata *ityān* bermakna “datang dengan persiapan dan kekuatan hingga mencapai tujuan atau menarik perhatian”.⁵⁵² Kata ini bisa digunakan untuk kebaikan, keburukan, zat, atau sifat.⁵⁵³ Redaksi surah al-Shu'arā' [26]: 5 dan al-Anbiyā' [21]: 2 menunjukkan bahwa kata *ya'tī* digunakan untuk zat berupa ayat al-Qur'an yang berisi peringatan untuk kebaikan kaum musyrik di Mekah. Allah selalu mewahyukannya dengan kekuatan-Nya agar tujuan baik dari wahyu ini tercapai, tetapi menurut al-Ṭabarī mereka selalu berpaling dengan cara tidak mau mendengarkan, menalar, dan menadaburkannya.⁵⁵⁴ Meski pada tahap berikutnya mereka akhirnya mau mendengarkannya, tetapi mereka selalu hanya mendengarkannya sambil bermain-main tanpa tujuan yang jelas; tidak

⁵⁵¹ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. I, 21.

⁵⁵² Jabal, *al-Mu'jam*, 192-194.

⁵⁵³ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 60.

⁵⁵⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XVII, 549.

mengambil pelajaran darinya serta tidak mempertimbangkan janji dan ancaman yang ada di dalamnya.⁵⁵⁵

Dengan demikian, karena kata *ya'tī* merupakan bentuk *fi'l muḍāri'* yang merujuk pada saat kejadian yang sedang terjadi dan akan terus terjadi di masa berikutnya yang dilakukan dengan persiapan dan kekuatan agar mencapai tujuan, maka dua ayat ini mengisyaratkan bahwa kaum musyrik di Mekah selalu tidak sungguh-sungguh merespons kesungguhan Allah dalam setiap mewahyukan ayat baru (*dhikr muḥdath*) kepada mereka, sehingga tujuan pewahyuan ayat yang berisi peringatan tidak tercapai, karena mereka selalu berpaling atau hanya mendengarkannya tanpa tujuan yang jelas. Dengan kata lain, kesungguhan dengan tujuan yang jelas direspons dengan sikap sebaliknya, yaitu ketidaksungguhan tanpa tujuan yang jelas.

Keempat, kata *tanzīl*. Kata ini merupakan bentuk masdar dari kata kerja *nazzala-yunazzil* yang berasal dari kata dasar *nuzul* yang bermakna *ḥulūl* (turun).⁵⁵⁶ Dalam proses pewahyuan al-Qur'an, menurut al-Aṣfahānī, kata *tanzīl* digunakan untuk menunjukkan pewahyuan al-Qur'an secara gradual.⁵⁵⁷ Dalam tiga periodisasi pewahyuan al-Qur'an,⁵⁵⁸ kata *tanzīl* merujuk pada proses pewahyuan al-Qur'an secara gradual dari *bayt al-'izzah* di langit dunia kepada

⁵⁵⁵ Ibid., Vol. XVI, 222.

⁵⁵⁶ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XLIX, 4399.

⁵⁵⁷ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 799-800.

⁵⁵⁸ Lihat uraian sebelumnya tentang penggunaan kata *inzāl* dalam proses pewahyuan al-Qur'an.

Nabi Muhammad saw. sesuai peristiwa yang terjadi. Al-Qur'an sering menggunakan kata ini.⁵⁵⁹ Salah satunya dalam sebuah ayat *makkīyah*, yaitu surah al-Zumar [39]: 23⁵⁶⁰ sebagai berikut.

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَفَشُّعًا مِنْهُ جُلُودٌ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ ۚ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُضَلِّلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

“Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) al-Qur'an yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barang siapa yang disesatkan Allah, maka tidak ada seorang pun pemberi petunjuk baginya.”⁵⁶¹

Allah mewahyukan ayat ini karena para sahabat meminta Nabi Muhammad saw. untuk bercerita kembali tentang kisah orang terdahulu. Padahal dalam beberapa kesempatan sebelumnya beliau telah menyampaikan al-Qur'an tentang kisah orang terdahulu tersebut kepada mereka.⁵⁶² *Sabab al-nuzūl* ini semakin memperkuat penggunaan kata *tanzīl* yang secara spesifik memang

⁵⁵⁹ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 694-695.

⁵⁶⁰ Ibid., 195.

⁵⁶¹ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 749.

⁵⁶² Abū al-Hasan 'Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī al-Naysābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Dammam: Dār al-Ṣalāh, 1992), 369; al-Suyūṭī, *Lubāb*, 150; Abū 'Abd al-Raḥmān Muqbil ibn Hādī al-Wādī'ī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (Sana'a: Maktabah al-Ṣan'a' al-Atharīyah, 2004), 136; 'Iṣām ibn 'Abd al-Muḥsin al-Ḥumaydān, *al-Ṣaḥīḥ min Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 1999), 277; Ibn Khalīfah 'Alayuwī, *Jāmi' al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl wa Sharḥ Āyātihā*, Vol. II (t.t.: t.p., 1404 H.), Vol. II, 283; Muḥammad Ḥasan Muḥammad al-Khūfī, *Sharḥ Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Disertasi, University of South Africa, 2014), 262; al-'Ik, *Tashīl*, 295-296; Ḥasan ibn Muḥammad ibn 'Alī Shabālah al-Balūṭ, “Asbāb al-Nuzūl al-Wāridah fī Kitāb Jāmi' al-Bayān li al-Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī [w. 310 H]” (Disertasi – Jāmi'ah Umm al-Qurā, Mekah, 1419 H.), 787; dan al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XX, 193.

negatif.⁵⁶⁴ Allah menggunakan kata ini enam kali dalam al-Qur'an, yaitu dalam surah Ibrāhīm [14]: 14, Ṭaha [20]: 113, dan Qāf [50]: 14, 20, 28, dan 45. Semua ayat ini adalah ayat *makkīyah*.⁵⁶⁵ Dalam surah Ṭaha [20]: 113, kata *wa'id* digunakan sebagai salah satu kandungan al-Qur'an yang ditujukan kepada kaum kafir di Mekah yang bermaksiat kepada Allah dan mendustakan al-Qur'an⁵⁶⁶ sebagai berikut.

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

“Dan demikianlah Kami menurunkan al-Qur'an dalam bahasa Arab, dan Kami telah menerangkan dengan berulang kali di dalamnya sebagian dari ancaman, agar mereka bertakwa atau (agar) al-Qur'an itu menimbulkan pengajaran bagi mereka.”⁵⁶⁷

Kedua, kata *qaṣaṣ*. Kata ini merupakan sinonim kata *qiṣṣah* yang merupakan bentuk masdar dari kata kerja *qaṣṣa-yaquṣṣ*. Dua kata ini berasal dari kata dasar *qaṣṣ* yang bermakna *qaṭ'* (potongan) dan *bayān* (penjelasan). Kata *qaṣaṣ* bermakna “kabar yang dikisahkan”.⁵⁶⁸ Allah menggunakan kosakata yang berasal dari kata dasar ini sebanyak 30 kali dalam al-Qur'an.⁵⁶⁹ Kata *qaṣaṣ* dan *qiṣṣah* dalam al-Qur'an selain dalam surah al-Kahf [18]: 64 dan al-Qaṣaṣ [28]: 11

⁵⁶⁴ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. LIV, 4871-4872; al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 875; dan Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. VI (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 125.

⁵⁶⁵ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 755.

⁵⁶⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XVI, 178-179.

⁵⁶⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 489.

⁵⁶⁸ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XL, 3650-3651.

⁵⁶⁹ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 546.

bermakna “kabar yang mengandung pelbagai persoalan secara berurutan”.⁵⁷⁰

Salah satunya adalah kata *qaṣaṣ* dalam surah Yūsuf [12]: 111 sebagai berikut.

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur’an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.”⁵⁷¹

Dalam ayat *makkīyah* ini,⁵⁷² Allah bertindak sebagai pengisah (*qāṣṣ*).

Dalam bahasa Arab, kata *qāṣṣ* bermakna “pengisah yang mengisahkan suatu kisah secara tepat yang seakan-akan menelusuri materi kisah dan lafalnya satu persatu”.⁵⁷³ Dengan demikian, kata *qaṣaṣ*, yang menyertai kata *ḥadīth* yang secara implisit bermakna al-Qur’an dalam ayat ini menunjukkan bahwa kisah tentang para cerdik pandai (*ūlū al-albāb*)⁵⁷⁴ yang merupakan kandungan al-Qur’an adalah kisah faktual mereka, baik dari segi materi maupun dari segi lafal yang digunakan. Allah menceritakan kisah ini pada periode Mekah yang disandingkan dengan kata *‘ibrah* berikut.

Ketiga, kata *‘ibrah*. Kata ini berasal dari kata dasar *‘abr*. Ia merupakan bentuk masdar dari kata kerja *‘abbara-yu‘abbir*. Kata *‘ibrah* bermakna *‘ajab*

⁵⁷⁰ Jabal, *al-Mu‘jam*, 1790-1791.

⁵⁷¹ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 366.

⁵⁷² al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

⁵⁷³ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XL, 3651.

⁵⁷⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XIII, 401-403.

4) Fungsi al-Qur'an

Berkenaan dengan fungsi al-Qur'an yang digambarkan oleh kosakata yang mengiringi term *ḥadīth*, Allah menggunakan kata *dhikr*, *taṣḍīq*, *tafṣīl*, *hudā*, dan *raḥmah* dalam lima ayat *makkīyah*, yaitu surah Ṭaha [20]: 113, al-Shu'arā' [26]: 5, Yūsuf [12]: 111, al-Zumar [39]: 23, dan al-Anbiyā' [21]: 2. Berdasarkan masa turun ayatnya (*tartīb nuzūlī*), Allah menggunakan lima kata ini secara berurutan sebagai berikut: (i) kata *dhikr* dalam surah Ṭaha [20]: 113, al-Shu'arā' [26]: 5, al-Zumar [39]: 23, dan al-Anbiyā' [21]: 2; (ii) kata *taṣḍīq* dalam surah Yūsuf [12]: 111; (iii) kata *tafṣīl* dalam surah Yūsuf [12]: 111; (iv) kata *hudā* dalam surah Yūsuf [12]: 111 dan al-Zumar [39]: 23; dan (v) kata *raḥmah* dalam surah Yūsuf [12]: 111. Uraian tentang lima kata tersebut sebagai berikut.

Pertama, kata *dhikr* (pengajaran, peringatan atau penguatan). Kata ini merupakan bentuk masdar dari kata kerja *dhakara-yadhkur*. Kata *dhikr* bermakna “mengingat sesuatu” atau “sesuatu yang diucapkan oleh lisan”.⁵⁷⁸ Allah sering menggunakan kata ini dalam al-Qur'an, baik dalam ayat *makkīyah* maupun ayat *madanīyah*. Dalam al-Qur'an, mayoritas kata ini digunakan dalam ayat-ayat *makkīyah*. Di antaranya adalah surah Ṭaha [20]: 113, al-Shu'arā' [26]: 5, al-Zumar [39]: 23, dan al-Anbiyā' [21]: 2.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XVII, 1507.

⁵⁷⁹ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 273-274.

Dalam al-Qur'an, ada dua macam kata *dhikr*, yaitu *dhikr* dengan hati dan *dhikr* dengan lisan, yang masing-masing mencakup *dhikr* dari lupa dan *dhikr* dengan selalu menjaga ingatan.⁵⁸⁰ Mayoritas ayat al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *dhikr* merujuk pada *dhikr* dengan lisan.⁵⁸¹ Berdasarkan strukturnya dalam empat ayat di atas, kata *dhikr* sebagai fungsi al-Qur'an memiliki tiga makna, yaitu pengajaran, peringatan, dan pengingat sebagai berikut:

- a) Makna “pengajaran” terdapat dalam surah Taha [20]: 113. Dalam ayat ini, kata *dhikr* merupakan objek dari kata kerja *yuhdith* yang merujuk pada al-Qur'an. Dalam ayat ini, Allah menjelaskan fungsi al-Qur'an, yang diwahyukan dalam berbahasa Arab dan berisi ancaman, yaitu agar manusia bertakwa dan mengambil pelajaran darinya.
- b) Makna “peringatan” terdapat dalam surah al-Shu'arā' [26]: 5 dan al-Anbiyā' [21]: 2 yang ditujukan pada audiens yang sama dengan redaksi yang mirip tetapi dengan penekanan berbeda. Posisi kata *dhikr* dalam dua ayat ini sebagai *man'ūt* (sesuatu yang disifati) oleh kata *muhdath* yang menurut al-Ṭabarī sama-sama ditujukan kepada kaum musyrik di Mekah yang mendustakan al-Qur'an yang berisi peringatan untuk memperingatkan mereka.⁵⁸² Perbedaan penekanan terletak pada kalimat terakhir dalam masing-masing dua ayat ini, yaitu kalimat *illā kānū 'anhu*

⁵⁸⁰ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 328-329.

⁵⁸¹ Jabal, *al-Mu'jam*, 719.

⁵⁸² al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XVII, 549 dan Vol. XVI, 222.

mu'riḍīna dalam surah al-Shu'arā' [26]: 5 dan kata *illā istama'ūh wa hum yal'abūna* dalam surah al-Anbiyā' [21]: 2. Karena surah al-Shu'arā' [26]: 5 diwahyukan lebih awal daripada surah al-Anbiyā' [21]: 2, maka urutan masa turun dua ayat ini menunjukkan adanya pergeseran sikap mereka terhadap al-Qur'an yang berisi peringatan untuk memperingatkan mereka, yaitu pada mulanya mereka total berpaling dari al-Qur'an, tetapi kemudian mereka mau mendengarkannya meski sambil bermain-main.

- c) Makna “peringat” terdapat dalam surah al-Zumar [39]: 23. Dalam ayat ini, menurut al-Ṭabarī, Allah menjelaskan fungsi al-Qur'an yang merupakan perkataan terbaik sebagai media bagi kaum yang takut pada Tuhan mereka untuk mengingat Allah, yaitu dengan cara mengamalkan dan mengimani al-Qur'an.⁵⁸³

Kedua, kata *taṣḍīq* (pembenaran). Kata ini merupakan bentuk masdar dari kata kerja *ṣaddaqa-yuṣaddiq* yang berasal dari kata dasar *ṣidq* yang merupakan antonim kata *kadhib*.⁵⁸⁴ *Ṣidq* adalah kesesuaian antara perkataan dengan kenyataan. Pada mulanya, *ṣidq* dan *kadhib* digunakan dalam konteks perkataan, baik untuk saat ini maupun masa datang, dalam jenis perkataan yang mengandung unsur berita, bukan jenis perkataan lain.⁵⁸⁵ Namun kemudian

⁵⁸³ Ibid., Vol. XX, 192-193.

⁵⁸⁴ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XXVII, 2417.

⁵⁸⁵ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 478.

keduanya juga digunakan dalam konteks perkataan dan perbuatan.⁵⁸⁶ Sedangkan kata *taṣḍīq* digunakan untuk sesuatu yang mengandung unsur penguatan, penetapan, pelaksanaan, atau pembenaran (*taḥqīq*).⁵⁸⁷ Makna terakhir ini salah satunya terdapat dalam surah Yūsuf [12]: 111 sebagai berikut.

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيَّنَّ
يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur’an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.”⁵⁸⁸

Dalam ayat *makkīyah* ini,⁵⁸⁹ Allah menjelaskan fungsi al-Qur’an, yang disebut dengan kata *ḥadīth*, sebagai *taṣḍīq* (pembenar), *tafṣīl* (penjelas), *hudā* (petunjuk), dan *raḥmah* (rahmat). Berkenaan dengan fungsi al-Qur’an sebagai *taṣḍīq*, Allah hanya menggunakan kata ini dua kali dalam al-Qur’an dalam dua ayat *makkīyah*, yaitu ayat ini dan surah Yūnus [10]: 37.⁵⁹⁰ Hanya saja, Allah menggunakan kata *al-qur’ān* dalam ayat 37 surah Yūnus, sedangkan dalam ayat 111 surah Yūsuf Dia menggunakan kata *ḥadīth* yang bermakna al-Qur’an. Hal ini wajar karena surah Yūnus lebih awal diwahyukan daripada surah Yūsuf.⁵⁹¹

Dalam ayat 111 surah Yūsuf, menurut al-Ṭabarī, Allah menegaskan fungsi al-

⁵⁸⁶ Ibid., 704.

⁵⁸⁷ Ibid., 480

⁵⁸⁸ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 366.

⁵⁸⁹ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 195.

⁵⁹⁰ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 406.

⁵⁹¹ Darwazah, *al-Tafsīr*, Vol. I, 15.

Qur'an sebagai pembenar dan saksi terhadap kitab-kitab Allah sebelumnya yang diwahyukan kepada para nabi-Nya, seperti Taurat, Injil, dan Zabur bahwa semuanya benar-benar berasal dari-Nya.⁵⁹²

Ketiga, kata *tafṣīl* (penjelasan). Kata ini merupakan bentuk masdar dari kata kerja *faṣṣala-yufaṣṣil* yang berasal dari kata dasar *faṣl* yang bermakna “pembedaan antara dua hal”, “batasan antara kebenaran dengan kebatilan”,⁵⁹³ atau “kejelasan salah satu dari dua hal dari yang lain”.⁵⁹⁴ Seluruh kosakata yang berasal dari kata kerja *faṣṣala-yufaṣṣil* dalam al-Qur'an tidak lepas dari makna “jelas”, “rinci”, dan “gradual”.⁵⁹⁵ Khusus kata *tafṣīl*, Allah menggunakannya lima kali dalam al-Qur'an, yang seluruhnya merupakan ayat *makkīyah* dan terkait dengan ayat Allah yang diwahyukan kepada Nabi Musa as. dan Nabi Muhammad saw.⁵⁹⁶ Salah satu dari lima ayat *makkīyah* tersebut adalah surah Yūsuf [12]: 111. Dalam ayat ini, menurut al-Ṭabarī, kata *tafṣīl* bermakna “penjelasan”, yaitu al-Qur'an berfungsi sebagai penjelas mengenai semua kebutuhan manusia, yang meliputi perintah dan larangan Allah, halal, haram, serta ketaatan dan kemaksiatan kepada-Nya.⁵⁹⁷

⁵⁹² al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XIII, 403.

⁵⁹³ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XXXVIII, 3422.

⁵⁹⁴ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 638.

⁵⁹⁵ Jabal, *al-Mu'jam*, 1678-1679.

⁵⁹⁶ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 521.

⁵⁹⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XIII, 404.

Keempat, kata *hudā* (petunjuk). Kata ini merupakan bentuk masdar dari kata kerja *hadā-yahdī*. Kata *hudā* merupakan sinonim dari kata *rashād* yang bermakna “petunjuk” atau “kebenaran” dan antonim dari kata *ḍalāl* yang bermakna “kesesatan”.⁵⁹⁸ Ada empat macam petunjuk Allah kepada manusia, yaitu: (a) petunjuk kepada orang yang dibebani tanggung jawab untuk melaksanakan syariat Islam (*mukallaf*) berupa akal, kecerdasan, dan pengetahuan pokok sesuai kemampuannya, seperti dalam surah Ṭaha [20]: 50; (b) petunjuk melalui dakwah para nabi dan pewahyuan al-Qur’an, seperti dalam surah al-Anbiyā’ [21]: 73; (c) petunjuk yang khusus dianugerahkan kepada orang yang mendapatkan petunjuk, seperti dalam surah Yūnus [10]: 9; dan (d) petunjuk di akhirat menuju surga, seperti dalam surah al-A‘rāf [7]: 43.⁵⁹⁹

Dalam al-Qur’an, mayoritas term *hudā* bermakna “petunjuk pada kebenaran secara khusus”, sehingga digunakan sebagai antonim dari kata *ḍalāl* (kesesatan).⁶⁰⁰ Di antara ayat al-Qur’an yang menggunakan kata *hudā* dalam makna ini adalah surah Yūsuf [12]: 111 dan al-Zumar [39]: 23. Dalam dua ayat *makkīyah* ini, kata *hudā* menunjukkan fungsi al-Qur’an sebagai kitab petunjuk pada kebenaran secara khusus sebagai lawan dari kesesatan, yaitu menurut al-Ṭabarī petunjuk bagi orang yang mengimani dan mengamalkan al-Qur’an

⁵⁹⁸ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. LI, 4638.

⁵⁹⁹ al-Aṣḥānī, *Mufradāt*, 835-834.

⁶⁰⁰ Jabal, *al-Mu‘jam*, 2294.

sebagaimana ditunjukkan dalam ayat 111 surah Yūsuf,⁶⁰¹ dan petunjuk bagi orang yang dikehendaki oleh Allah untuk beriman kepada al-Qur'an sebagaimana ditunjukkan dalam ayat 23 surah al-Zumar.⁶⁰²

Kelima, kata *rahmah* (rahmat). Kata ini merupakan bentuk masdar dari kata kerja *raḥima-yarḥam*. Ia bermakna “belas kasih”, “iba”,⁶⁰³ “dan ampunan”.⁶⁰⁴ *Rahmah* merupakan belas kasih yang menuntut adanya kemurahan hati terhadap orang yang dibelaskasihani. Ia kadang digunakan untuk belas kasih saja, tetapi kadang juga digunakan untuk kemurahan hati saja tanpa belas kasih. *Rahmah* dari Allah berupa anugerah dan karunia, sedangkan *rahmah* dari manusia berupa belas kasih dan iba. Di dunia *rahmah* dari Allah bagi kaum beriman dan kaum kafir, sedangkan di akhirat hanya bagi kaum beriman.⁶⁰⁵

Allah sering menggunakan kata ini dalam al-Qur'an, baik dalam ayat *makkīyah* maupun ayat *madanīyah*. Salah satunya dalam sebuah ayat *makkīyah*, yaitu surah Yūsuf [12]: 111.⁶⁰⁶ Kata *rahmah* dalam al-Qur'an bermakna “belas kasih, cinta, dan semisalnya dari seseorang kepada sesamanya” dan “semua yang terkait dengan kebaikan dan belas kasih berupa kemurahan hati, rezeki, berkah,

⁶⁰¹ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XIII, 404.

⁶⁰² Ibid., Vol. XX, 193-194.

⁶⁰³ Muḥammad ibn Abū Bakr ibn 'Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1986), 100.

⁶⁰⁴ Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005), 1111.

⁶⁰⁵ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 347-348.

⁶⁰⁶ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 305-306.

dan ampunan bagi hamba-Nya yang berada di bawah kekuasaan-Nya.”⁶⁰⁷ Dalam surah Yūsuf [12]: 111, menurut al-Ṭabarī, kata *rahmah* digunakan sebagai fungsi al-Qur’an terhadap kaum yang mengimani dan mengamalkan al-Qur’an agar mereka selamat dari murka dan azab Allah serta masuk surga-Nya dengan kekal.⁶⁰⁸

Berdasarkan uraian di atas, fungsi al-Qur’an yang tergambar melalui kata *yuhdith*, *muhdath*, dan *hadith* yang digunakan berkenaan dengan al-Qur’an meliputi: (i) pengajaran, peringatan atau pengingat (*dhikr*); (ii) pembenaran (*taṣdīq*); (iii) penjelasan (*tafṣīl*); (iv) petunjuk (*hudā*); dan (v) rahmat (*rahmah*). Lima fungsi al-Qur’an ini disebutkan dalam lima ayat *makkīyah*, yaitu surah Ṭaha [20]: 113, al-Shu‘arā’ [26]: 5, Yūsuf [12]: 111, al-Zumar [39]: 23, dan al-Anbiyā’ [21]: 2. Semua fungsi ini ditujukan kepada seluruh manusia sebagai audiensnya, baik musyrik, kafir, maupun muslim, agar mereka mengimani dan mengamalkan al-Qur’an serta mengambil pelajaran darinya. Lima fungsi al-Qur’an ini secara garis besar bisa digambarkan melalui tabel 4.6 pada lampiran.

5) Karakteristik al-Qur’an

Berkenaan dengan karakteristik al-Qur’an yang digambarkan oleh kosakata yang mengiringi term *hadith*, Allah menggunakan kata *kitāb*,

⁶⁰⁷ Jabal, *al-Mu‘jam*, 777.

⁶⁰⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XIII, 404.

mutashābih, dan *mathānī* dalam surah al-Zumar [39]: 23 yang merupakan ayat *makkīyah*⁶⁰⁹ sebagai berikut.

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكِ هُدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فََمَا لَهُ مِن هَادٍ

“Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) al-Qur’an yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barang siapa yang disesatkan Allah, maka tidak ada seorang pun pemberi petunjuk baginya.”⁶¹⁰

Pertama, kata *kitāb*. Pada dasarnya, ia merupakan bentuk masdar dari kata kerja *kataba-yaktub*, tetapi kemudian sesuatu yang ditulis di dalamnya juga disebut *kitāb*. Pada mulanya, kata ini merupakan nama bagi lembaran tertulis,⁶¹¹ tetapi kemudian maknanya juga mencakup “sesuatu yang ditulis di dalamnya”, “tinta”, “kewajiban”, “hukum”, dan “ketentuan”.⁶¹² Allah sering menggunakan kata ini dalam al-Qur’an, baik dalam ayat *makkīyah* maupun *madanīyah*.⁶¹³ Dalam al-Qur’an, kata *kitāb* bermakna “kitab-kitab Allah yang diwahyukan”, “kewajiban”, “ketentuan persoalan”, dan “catatan tertulis atau buku”.⁶¹⁴ Di

⁶⁰⁹ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

⁶¹⁰ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 749.

⁶¹¹ al-Aṣḥānī, *Mufradāt*, 699.

⁶¹² Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. XLII, 3816-3817.

⁶¹³ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 592-595.

⁶¹⁴ Jabal, *al-Mu‘jam*, 1868.

antara empat makna ini, makna *kitāb* dalam ayat ini, menurut al-Ṭabarī, adalah “kitab Allah yang diwahyukan”, yaitu al-Qur’an.⁶¹⁵

Kedua, kata *mutashābih*. Ia merupakan bentuk *ism fā’il* dari kata kerja *tashābaha-yatashābah*. Ia berasal dari kata dasar *shibh* yang bermakna *mithl* (serupa). Kata *mutashābih* bermakna “sesuatu menyerupai yang lain pada segi kualitas, bentuk, dan rasa”.⁶¹⁶ Allah menggunakan kata ini sebanyak lima kali dalam al-Qur’an, yaitu dalam dua ayat *makkīyah* yaitu dalam surah al-An‘ām [6]: 99 dan al-Zumar [39]: 23, dan satu dalam ayat madaniyah yaitu surah al-Baqarah [2]: 25 dan dua kali dalam surah al-An‘ām [6]: 141.⁶¹⁷ Dalam al-Qur’an, *mutashābih* meliputi tiga macam: (a) *mutashābih* dari segi lafal saja; (b) *mutashābih* dari segi makna saja; dan (c) *mutashābih* dari segi lafal dan makna sekaligus. Dengan demikian, menurut al-Ṭabarī, kata *mutashābih* dalam surah al-Zumar [39]: 23 bermakna “sebagian ayat al-Qur’an menyerupai sebagian ayat lain tanpa perbedaan dan kontradiksi”.⁶¹⁸

Ketiga, kata *mathānī*. Ia merupakan bentuk jamak dari kata *mathnāh* yang berasal dari akar kata *thany* yang bermakna “lipatan”. Kata *mathānī* dalam al-Qur’an bermakna “sesuatu yang diulang-ulang”.⁶¹⁹ Ia digunakan berdasarkan

⁶¹⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XX, 190.

⁶¹⁶ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XXV, 2189-2190.

⁶¹⁷ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 375.

⁶¹⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XX, 190.

⁶¹⁹ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol., VI, 511-513.

jumlah, pengulangan, atau jumlah dan pengulangan sekaligus.⁶²⁰ Allah menggunakannya dua kali dalam al-Qur'an yang sama-sama terkait dengan al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Zumar [39]: 23 yang merupakan ayat *makkīyah* dan surah al-Hijr [15]: 87 yang merupakan ayat *madanīyah*.⁶²¹ Al-Qur'an disebut *mathānī* karena faedah-faedahnya senantiasa muncul⁶²² atau menurut al-Ṭabarī karena pelbagai berita, ketentuan, hukum, dan argumentasi di dalamnya selalu diulang.⁶²³

Berdasarkan uraian tentang kata *kitāb*, *mutashābih*, dan *mathānī* yang membentuk frasa *kitāb mutashābih mathānī* yang mengiringi frasa *aḥsan al-ḥadīth* dalam surah al-Zumar [39]: 23 di atas, maka karakteristik al-Qur'an adalah: (a) kitab Allah yang diwahyukan berupa lembaran tertulis; (b) isinya mirip satu sama lain tanpa perbedaan dan kontradiksi; dan (c) pelbagai berita, ketentuan, hukum, dan argumentasi di dalamnya disebutkan secara berulang-ulang, sehingga senantiasa berfaedah bagi orang yang takut kepada Allah. Allah telah mengenalkan karakteristik al-Qur'an ini pada periode Mekah, karena ayat ini merupakan ayat *makkīyah*. Tiga karakteristik al-Qur'an ini secara garis besar bisa digambarkan melalui tabel 4.7 pada lampiran.

⁶²⁰ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 178.

⁶²¹ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 162.

⁶²² al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 179.

⁶²³ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XX, 191.

Kedua, kata *khashyah*. Ia merupakan bentuk masdar dari kata kerja *khashiya-yakhshā* yang bermakna “takut”.⁶²⁷ Makna *khashyah* lebih dalam daripada *khawf*, karena *khashyah* disertai dengan kondisi kejiwaan yang kuat, sedangkan *khawf* lebih identik dengan kekhawatiran.⁶²⁸ Allah sering menggunakan kata *khashyah* dalam al-Qur’an, baik dalam bentuk masdar, *fi’l māḍī*, *fi’l muḍāri’*, maupun *fi’l al-amr*, dalam ayat *makkīyah* dan ayat *madanīyah*. Salah satunya dalam surah al-Zumar [39]: 23.⁶²⁹

Dalam al-Qur’an, kata ini digunakan untuk menunjukkan ketakutan yang diiringi dengan pengagungan dan mayoritas berdasarkan pada pengetahuan tentang sesuatu yang ditakuti.⁶³⁰ Dengan demikian, kata *yakhshawna* dalam surah al-Zumar [39]: 23 menunjukkan bahwa ketakutan kaum beriman, yang kulitnya gemetar saat mendengarkan bacaan al-Qur’an, kepada Allah bukan ketakutan biasa, tetapi ketakutan yang disertai dengan pengagungan kepada-Nya dan kondisi kejiwaan yang kuat, karena mereka benar-benar mengetahui-Nya.

Ketiga, kata *layn*. Ia merupakan bentuk masdar dari kata kerja *lāna-yalīn* yang merupakan antonim dari kata *khushūnah* (kekasaran).⁶³¹ Pada dasarnya, ia digunakan untuk tubuh, tetapi kemudian juga digunakan untuk akhlak dan

⁶²⁷ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XIII, 1169.

⁶²⁸ Jabal, *al-Mu’jam*, 560.

⁶²⁹ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 233-234.

⁶³⁰ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 283.

⁶³¹ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XLVI, 4117.

lainnya.⁶³² Allah menggunakannya lima kali dalam al-Qur'an, yaitu dalam tiga ayat *makkīyah* yaitu surah al-Zumar [39]: 23, Saba' [34]: 10, dan Ṭaha [20]: 44 serta dalam dua ayat *madanīyah* yaitu surah Āl 'Imrān [3]: 159 dan al-Ḥashr [59]: 5.⁶³³ Dalam al-Qur'an, kata *layn* berasal dari kata dasar *layyin* yang bermakna *murūnah* (lentur) dan antonim *ṣalābah* (keras).⁶³⁴ Dengan demikian, menurut al-Ṭabarī, kata *talīn* dalam surah al-Zumar [39]: 23 bermakna “tunduk melunak”, yaitu hati mereka tunduk melunak untuk mengamalkan isi al-Qur'an dan mengimaninya.⁶³⁵

Kecmpat, kata *bakh'*. Ia merupakan bentuk masdar dari kata kerja *bakha'a-yabkha'* yang bermakna “membunuh karena marah atau sedih”.⁶³⁶ Allah menggunakannya dua kali dalam al-Qur'an berbentuk *ism al-fā'il*, yaitu *bākhi'* dalam surah al-Shu'arā' [26]: 3 dan al-Kahf [18]: 6. Dua ayat ini merupakan ayat *madanīyah*⁶³⁷ yang menggambarkan sikap putus asa Nabi Muhammad saw. karena sebagian penduduk Mekah tidak mau mengimani al-Qur'an. Dalam ayat 6 surah al-Kahfi, menurut al-Ṭabarī, kata *bākhi'* disebutkan sebelum kata *ḥadīth* yang bermakna “al-Qur'an”⁶³⁸ sebagai berikut.

فَلَعَلَّكَ بُخْعَ نَفْسِكَ عَلَيَّ ءَاثِرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا

⁶³² al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 752.

⁶³³ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 657.

⁶³⁴ Jabal, *al-Mu'jam*, 2004.

⁶³⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XX, 192-193.

⁶³⁶ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. III, 222; al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 110; dan Jabal, *al-Mu'jam*, 79.

⁶³⁷ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 115.

⁶³⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XV, 148-149.

Qur'an. Empat sikap kaum beriman terhadap al-Qur'an secara garis besar bisa digambarkan melalui tabel 4.8 pada lampiran.

b. Syukur

Berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī, berkenaan dengan term *ḥadīth* yang bermakna “syukur”, Allah menggunakan kata *ḥaddith* yang hanya disebutkan sekali dalam al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Duḥā [93]: 11. Ayat ini merupakan ayat *makkīyah*.⁶⁴¹ Kata *ḥaddith* merupakan bentuk *fi'1 al-amr* dari kata kerja *ḥaddatha-yuḥaddith*. Dalam ayat ini, kata *ḥaddith* disebutkan setelah kata *ni'mah* dan *rabb* sebagai berikut.

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

“Dan terhadap nikmat Tuhanmu, maka hendaklah kamu menyebut-nyebutnya (dengan bersyukur).”⁶⁴²

Al-Ṭabarī menafsirkan kata *ḥaddith* dalam ayat ini terkait dengan bersyukur nikmat. Dia mengutip pendapat Abū Naḍrah bahwa menyebut-nyebut nikmat merupakan salah satu cara yang diyakini oleh umat Islam untuk bersyukur nikmat.⁶⁴³ Penyandingan kata *ḥaddith* dan *ni'mah* yang disela dengan kata *rabb* menunjukkan teosentrisme al-Qur'an dalam bersyukur

⁶⁴¹ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 194.

⁶⁴² Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 1071.

⁶⁴³ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XXIV, 490-491.

Pertama, pembicaraan yang disandingkan dengan al-Qur'an. Kata *ḥadīth* bermakna “pembicaraan” yang disandingkan dengan al-Qur'an terdapat dalam surah al-Mursalāt [77]: 50, al-A'rāf [7]: 185, al-An'am [6]: 68, Luqmān [31]: 6, al-Jāthiyah [45]: 6, dan al-Nisā' [4]: 140. Seluruh kata *ḥadīth* dalam enam ayat ini digunakan untuk mempertegas superioritas al-Qur'an sebagai perkataan Allah di atas jenis perkataan lain, sehingga ia wajib diimani serta haram diolok-olok, dibandingkan-bandingkan dengan perkataan tidak berguna, dan diingkari. Hal ini berdasarkan huruf dan kosakata yang mengiringi kata *ḥadīth* dalam enam ayat tersebut, yaitu *ayy*,⁶⁴⁵ *īmān*, *khawḍ*,⁶⁴⁶ *lahw*,⁶⁴⁷ *kufr*, dan *istihzā'*.⁶⁴⁸

Kedua, pembicaraan yang disandingkan dengan Nabi Muhammad saw. Makna kata *ḥadīth* sebagai “pembicaraan” yang disandingkan dengan Nabi terdapat dalam surah al-Aḥzāb [33]: 53 dan al-Taḥrīm [66]: 3. Dalam surah al-Aḥzāb [33]: 53, Allah melarang kaum beriman untuk asyik mengobrol sampai lupa waktu di kediaman Nabi, karena mengganggu perasaan beliau. Hal ini berdasarkan kata *isti'nās* yang mengiringi kata *ḥadīth*. Dalam surah al-Taḥrīm

⁶⁴⁵ Kata *ayy* merupakan kata tanya yang digunakan untuk menanyakan sebagian jenis, macam, dan penentuannya. Ia digunakan untuk kabar dan pembalasan. al-Aṣḥāhānī, *Mufradāt*, 101.

⁶⁴⁶ Dalam al-Qur'an, kata *khawḍ* disebutkan 12 kali dalam bentuk masdar, *fi'l māḍī*, *fi'l muḍāri'*, dan *ism al-fā'il*, baik dalam ayat *makkīyah* maupun ayat *madanīyah*. Dalam al-Qur'an, ia digunakan untuk sesuatu yang dicela untuk dilakukan. Ibid., 246; dan al-Aṣḥāhānī, *Mufradāt*, 302.

⁶⁴⁷ Kata *lahw* bermakna “sesuatu yang melalaikan manusia dari maksud dan tujuannya”. Dalam al-Qur'an, kata *lahw* disebutkan 16 kali dalam bentuk masdar, *fi'l māḍī*, *fi'l muḍāri'*, dan *ism al-fā'il*, baik dalam ayat *makkīyah* maupun ayat *madanīyah*. Ibid., 748; dan al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 653.

⁶⁴⁸ Kata *istihzā'* berasal dari kata dasar *huz'* yang bermakna “senda gurau secara samar”. Kata *istihzā'* bermakna “senda gurau berlebihan”. Dalam al-Qur'an, kata *istihzā'* digunakan sebanyak 34 kali dalam bentuk masdar, *fi'l māḍī*, *fi'l muḍāri'*, dan *ism al-fā'il*, baik dalam ayat *makkīyah* maupun ayat *madanīyah*. al-Aṣḥāhānī, *Mufradāt*, 841; dan al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 736-737.

[66]: 3, kata *ḥadīth* diiringi oleh kata *isrār*⁶⁴⁹ (perahasiaan) dan *tanbī'* (pemberitahuan). Menurut al-Ṭabarī, kata *isrār* digunakan oleh Nabi saat menceritakan sesuatu secara rahasia kepada Ḥafṣah, sedangkan *tanbī'* digunakan oleh Ḥafṣah sebagai antonim *isrār*.⁶⁵⁰ Dengan demikian, dua ayat ini menunjukkan penggunaan kata *ḥadīth* dalam komunikasi sehari-hari sebagaimana telah dikenal pada masa Jahiliah. Pada masa al-Qur'an, kata ini tetap digunakan, tetapi dibatasi dengan larangan terhadap obrolan panjang hingga lupa waktu.

Ketiga, pembicaraan yang disandingkan dengan Allah. Kata *ḥadīth* bermakna “pembicaraan” yang disandingkan dengan Allah terdapat dalam surah al-Nisā' [4]: 42 dan 87. Meski konteks dua ayat ini sama-sama pada hari kiamat, tetapi objeknya berbeda; objek ayat 42 adalah kaum kafir, sedangkan objek ayat 87 adalah kaum beriman. Kata *ḥadīth* dalam ayat 42 disandingkan dengan kata *kitmān*⁶⁵¹ dalam bentuk *fi'l muḍāri'*, yaitu *yaktumūna*. Kata *kitmān* bermakna “penyembunyian pembicaraan” (*ṣatr al-ḥadīth*) yang melibatkan anggota tubuh.⁶⁵² Sedangkan kata *ḥadīth* dalam ayat 82 disandingkan dengan kata *ṣidq*⁶⁵³

⁶⁴⁹ Kata *isrār* merupakan antonim kata *i'lān*. Ia sering digunakan dalam al-Qur'an, baik dalam ayat *makkīyah* maupun *madanīyah*. al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt*, 404; dan al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 348-349.

⁶⁵⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XXIII, 90-91.

⁶⁵¹ Dalam al-Qur'an, kata *kitmān* digunakan sebanyak 21 kali hanya dalam bentuk kata kerja (*fi'l*), yaitu *fi'l māḍī* dan *fi'l muḍāri'*, baik dalam ayat *makkīyah* maupun ayat *madanīyah*. al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 595-596.

⁶⁵² al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 702-703.

⁶⁵³ Allah sering menggunakan kata *ṣidq* dalam al-Qur'an, baik dalam ayat *makkīyah* maupun ayat *madanīyah*, dalam bentuk masdar, *fi'l māḍī*, *fi'l muḍāri'*, *ism al-fā'il*, dan *ism al-tafīl*. al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 404-406.

dalam bentuk *ism al-tafīl*, yaitu *aṣḍaq*. Kata *ṣidq* bermakna “kesesuaian antara perkataan dengan kenyataan”. Ia hanya digunakan untuk pernyataan informatif.⁶⁵⁴

Dengan demikian, menurut al-Ṭabarī, dalam ayat 42, Allah menjelaskan bahwa anggota tubuh orang-orang kafir dan durhaka tidak akan bisa menyembunyikan suatu pembicaraan pun dari Allah pada hari kiamat kelak, meski mulut mereka mengingkarinya⁶⁵⁵ agar terhindar dari azab. Jika manusia, termasuk kaum kafir dan durhaka yang disebutkan dalam ayat 42 ini, berbohong agar beruntung dan terhindar dari bahaya, maka menurut al-Ṭabarī dalam ayat 48 Allah menegaskan diri-Nya sebagai pembicara yang paling benar, karena Dialah pencipta keuntungan dan bahaya, sehingga Dia tidak perlu berbohong agar beruntung dan terhindar dari bahaya.⁶⁵⁶

d. Mimpi

Berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī, berkenaan dengan makna *ḥadīth* sebagai “mimpi”, Allah menggunakan kata *ḥadīth* dalam bentuk jamak, yaitu *aḥādīth* dalam surah Yūsuf [12]: 6, 21, dan 101. Tiga ayat ini merupakan ayat *makkīyah*⁶⁵⁷ sebagai berikut.

⁶⁵⁴ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 478.

⁶⁵⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. VII, 42.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, 280.

⁶⁵⁷ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 195.

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ
كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Dan demikianlah Tuhanmu, memilih kamu (untuk menjadi nabi) dan diajarkan-Nya kepadamu sebagian dari *ta’bīr* mimpi-mimpi dan disempurnakan-Nya nikmat-Nya kepadamu dan kepada keluarga Ya‘qub, sebagaimana Dia telah menyempurnakan nikmat-Nya kepada dua orang bapakmu sebelum itu, (yaitu) Ibrahim dan Ishak. Sesungguhnya Tuhanmu Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”⁶⁵⁸ (Surah Yūsuf [12]: 6)

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا
وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Dan orang Mesir yang membelinya berkata kepada istrinya: “Berikanlah kepadanya tempat (dan layanan) yang baik, boleh jadi dia bermanfaat kepada kita atau kita pungut dia sebagai anak.” Dan demikian pulalah Kami memberikan kedudukan yang baik kepada Yusuf di muka bumi (Mesir), dan agar Kami ajarkan kepadanya *ta’bīr* mimpi. Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya.”⁶⁵⁹ (Surah Yūsuf [12]: 21)

رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ
وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

“Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kerajaan dan telah mengajarkan kepadaku sebagian *ta’bīr* mimpi. (Ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi, Engkau lah pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkan lah aku dalam keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh.”⁶⁶⁰ (Surah Yūsuf [12]: 101)

⁶⁵⁸ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 348-349.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, 351.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, 364.

Kata *aḥādīth* bermakna “mimpi”, karena ia disebutkan setelah kata *ta’wīl* dalam konteks kisah mimpi Nabi Yusuf as., sehingga menjadi frasa *ta’wīl al-aḥādīth*. Frasa ini terkait dengan kisah mimpi Nabi Yusuf as. Dalam ayat 6, al-Ṭabarī menafsirkan kata *ta’wīl* dengan *ta’bīr*, kata *aḥādīth* dengan *ru’yā*, dan frasa *ta’wīl al-aḥādīth* dengan *‘ilm mā ya’ūl ilayh aḥādīth al-nās ‘an mā yarawnahu fī manāmihim* (mimpi-mimpi yang menjadi pembicaraan manusia).⁶⁶¹ Sedangkan dalam ayat 21 dan 101, dia menafsirkan kata *ta’wīl* dengan *‘ibārah*, kata *aḥādīth* dengan *ru’yā*, dan tidak menafsirkan frasa *ta’wīl al-aḥādīth* sebagaimana pada ayat 6.⁶⁶²

Terkait kosakata yang bermakna “mimpi” dalam al-Qur’an, selain menggunakan kata *ḥadīth* dalam makna “mimpi”, Allah juga menggunakan kata *ru’yā* sebanyak tujuh kali⁶⁶³ dan *ḥulm* sebanyak tiga kali dalam bentuk jamak yaitu *aḥlām*.⁶⁶⁴ Dalam al-Qur’an, kata *ḥadīth* disandingkan dengan kata *ta’wīl* dan *ta’līm*, kata *ru’yā* disandingkan dengan kata *iftā’*, *‘abr*, *īrā’*, *ja’l*, *ta’wīl*, *qiṣṣah*, dan *taṣḍīq*, dan kata *ḥulm* disandingkan dengan kata *ta’wīl* dan *ḍighth*. Meski tiga kata ini sama-sama disandingkan dengan kata *ta’wīl*, tetapi hanya kata *ḥulm* yang disandingkan dengan *ḍighth* dalam bentuk jamak yaitu *aḍghāth*. Kata *ḍighth* digunakan untuk menunjukkan mimpi yang hakikatnya belum

⁶⁶¹ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XIII, 15.

⁶⁶² Ibid., 65 dan 364.

⁶⁶³ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 285.

⁶⁶⁴ Ibid., 216.

jelas.⁶⁶⁵ Kosakata yang mengiringi tiga kata tersebut bisa digambarkan melalui tabel 4.9 pada lampiran.

Berdasarkan penggunaan kata *ru'yā*, *ḥulm*, dan *ḥadīth* dalam al-Qur'an, perbedaan antara tiga kata ini terletak pada konteks dan penekanannya. Kata *ru'yā* digunakan untuk mimpi yang akan dan telah menjadi kenyataan yang penjelasannya bisa melalui Allah dan manusia, kata *ḥulm* digunakan untuk mimpi yang hakikatnya belum jelas, dan *ḥadīth* digunakan untuk mimpi yang akan dan telah menjadi kenyataan yang penjelasannya hanya melalui Allah. Dengan demikian, penjelasan mimpi yang dikandung kata *aḥādīth* dalam surah Yūsuf [12]: 6, 21, dan 101 langsung berasal dari Allah melalui metode pengajaran (*ta'lim*).

Secara kronologis, Allah menceritakan mimpi Nabi Yūsuf as. dalam tiga ayat tersebut dalam tiga tahap sebagai berikut:

Pertama, menurut al-Ṭabarī, dalam ayat 6, Allah menjelaskan perkataan Nabi Ya'qūb as. kepada Nabi Yūsuf as., putranya, bahwa Dia memilihnya sebagai nabi dan akan mengajarkan sebagian ilmu tentang mimpi-mimpi yang menjadi pembicaraan manusia. Ya'qūb berkata demikian pada saat Yūsuf

⁶⁶⁵ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 509.

فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرَفْنَاهُمْ كُلَّ مَرْفِئٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

“Maka mereka berkata, “Ya Tuhan kami jauhkanlah jarak perjalanan kami,” dan mereka menganiaya diri mereka sendiri; maka Kami jadikan mereka buah mulut dan Kami hancurkan mereka sehancur-hancurnya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi setiap orang yang sabar lagi bersyukur.”⁶⁶⁹ (Surah Saba’ [34]: 19)

ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تَتْرًا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبَعَدًا لِّقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ

“Kemudian Kami utus (kepada umat-umat itu) rasul-rasul Kami berturut-turut. Tiap-tiap seorang rasul datang kepada umatnya, umat itu mendustakannya, maka Kami perikutkan sebagian mereka dengan sebagian yang lain. Dan Kami jadikan mereka buah utur (manusia), maka kebinasaanlah bagi orang-orang yang tidak beriman.”⁶⁷⁰ (Surah al-Mu’minūn [23]: 44)

Dalam dua ayat ini, kata *aḥādīth* disebutkan setelah kata *ja‘ala*. Kata *ja‘ala* merupakan kata umum yang digunakan untuk semua pekerjaan. Ia lebih umum daripada kata *fa‘ala*, *ṣana‘a*, dan lain sebagainya. Dalam al-Qur’an, kata *ja‘ala* digunakan dalam empat bentuk, yaitu: (a) ia seperti kata *awjada* (menjadikan) yang membutuhkan satu objek; (b) menjadikan sesuatu dari sesuatu (*ījād*) dan membentuknya darinya (*takwīn*); (c) mengubah sesuatu dari suatu keadaan ke keadaan lain (*taṣyīr*); dan (d) menghukumi sesuatu dengan sesuatu, baik hak maupun batil.⁶⁷¹ Berdasarkan redaksinya, kata *ja‘ala* dalam dua ayat ini

⁶⁶⁹ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 686.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, 531.

⁶⁷¹ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 196-197.

bermakna “mengubah sesuatu dari suatu keadaan ke keadaan lain (*tasyīr*)”. Makna ini sesuai dengan penafsiran al-Ṭabarī tentang kalimat *ja‘lānāhum aḥādīth*, yaitu *ṣayyarnāhum aḥādīth*.⁶⁷²

Menurut al-Ṭabarī, kata *aḥādīth* di sini merupakan bentuk jamak dari kata *uḥdūthah* (buah bibir) dan *ḥadīth*. Kalimat “*ja‘altuh ḥadīth wa lā uḥdūthah*” (saya menjadikannya sebagai buah bibir) tidak bisa digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang baik, tetapi untuk sesuatu yang buruk.⁶⁷³ Dengan demikian, kalimat ini bernada negatif yang tampak dari kosakata yang mengitari kata *aḥādīth*, yaitu kata *ẓulm* (kezaliman), *tamzīq* (penghancuran), *takdhīb* (pendustaan), dan *bu‘d* (kebinasaan). Makna *ḥadīth* sebagai “objek pembicaraan” atau “buah bibir” yang bernada negatif ini secara garis besar bisa digambarkan melalui tabel 4.10 pada lampiran.

Redaksi dua ayat di atas memang bernada negatif dalam menggambarkan kisah sebagian umat terdahulu yang dibinasakan oleh Allah, yaitu kaum Saba’ dan kaum-kaum setelah kaum Thamūd. Dalam surah Saba’ [34]: 19, menurut al-Ṭabarī, Allah menjelaskan kekufuran nikmat dan kezaliman diri kaum Saba’ dengan bermaksiat kepada Allah, sehingga Dia murka dan mengazab mereka. Kemudian Dia menjadikan mereka sebagai buah bibir bagi manusia lainnya dan

⁶⁷² al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, XIX, 266.

⁶⁷³ al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, Vol. XVII, 50.

Pertama, kata *qawl*. Secara leksikal, ia bermakna “setiap lafal yang diucapkan oleh lisan baik secara sempurna maupun tidak”.⁶⁷⁶ Allah sering menggunakan kata ini, baik dalam jenis kata kerja (*fi‘l*) maupun kata benda (*ism*), dalam ayat *makkīyah* dan ayat *madanīyah*.⁶⁷⁷ Dalam al-Qur’an, term *qawl* bermakna ucapan logis, urusan, perkataan, al-Qur’an, azab, penjelasan, keadaan,⁶⁷⁸ dua kalimat syahadat, ilmu terdahulu, dan azab.⁶⁷⁹ Maknanya terkait dengan upaya Allah untuk meneguhkan hati Nabi Muhammad saw. agar tidak berbelaskasih atas ketamakan orang-orang kafir.⁶⁸⁰ Ia merupakan kata yang paling umum digunakan dalam proses komunikasi antara Allah dengan makhluk-Nya dan antarsesama makhluk.⁶⁸¹ Dengan demikian, kata *qawl* lebih umum daripada kata *ḥadīth*.

Kedua, kata *kalām*. Secara leksikal, ia bermakna “pembicaraan” atau “kalimat sempurna”. *Kalām* adalah pembicaraan berupa kalimat sempurna, sedangkan *qawl* adalah perkataan yang bisa berupa kalimat sempurna atau hanya bagian dari kalimat sempurna. Dengan demikian, meski sama-sama merujuk pada makna “pembicaraan” atau “perkataan”, *kalām* lebih khusus daripada *qawl*; setiap *kalām* adalah *qawl*, tetapi tidak semua *qawl* adalah *kalām*.⁶⁸² Allah

⁶⁷⁶ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. V, 3777-3780.

⁶⁷⁷ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 554-578.

⁶⁷⁸ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 467-468.

⁶⁷⁹ Ibn al-Jawzī, *Nuzhah*, 488.

⁶⁸⁰ Jabal, *al-Mu‘jam*, Vol. IV, 1825.

⁶⁸¹ Sugiyono, *Lisan*, 265.

⁶⁸² Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. V, 3922; dan Ibn al-Jawzī, *Nuzhah*, 486-487.

menggunakan kata ini dalam jenis kata kerja (*fi‘l*) dan kata benda (*ism*) yang terdiri dari ayat *makkīyah* dan *madanīyah*.⁶⁸³ Dalam al-Qur’an, kata *kalām* bermakna perintah dan larangan, al-Qur’an, munajat Nabi Musa as., seluruh firman Allah, dan keajaiban.⁶⁸⁴ Dengan demikian, kata *kalām* hanya sama dengan kata *ḥadīth* dalam makna dasarnya sebagai “pembicaraan” dan dalam makna relasionalnya sebagai “al-Qur’an”.

Ketiga, kata *nuṭq*. Secara leksikal, ia bermakna “pembicaraan” (*kalām*).⁶⁸⁵ Allah menggunakan kata ini dan kosakata lain yang berasal dari kata dasar *nuṭq* sebanyak sebelas kali hanya dalam ayat *makkīyah*,⁶⁸⁶ yang seluruhnya bermakna “lafal yang bermakna”⁶⁸⁷ atau terkait dengan “lafal yang berbunyi dan bermakna”.⁶⁸⁸ Dalam al-Qur’an, semua kosakata tersebut terkait dengan firman Allah, perkataan manusia, perkataan burung, kulit, berhala, dan kitab.⁶⁸⁹ Dengan demikian, ia lebih umum dari kata *ḥadīth*, karena *ḥadīth* tidak terkait dengan perkataan burung, kulit, dan berhala.

Kempat, kata *dhikr*. Ia bermakna “mengingat sesuatu” atau “sesuatu yang diucapkan oleh lisan”.⁶⁹⁰ Allah sering menggunakan kata ini dalam al-

⁶⁸³ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 620-621.

⁶⁸⁴ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 487-488; dan al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 407.

⁶⁸⁵ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XLIX, 4462-4463.

⁶⁸⁶ al-Bāqī, *al-Mu‘jam*, 705.

⁶⁸⁷ al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. V, 80-81.

⁶⁸⁸ Jabal, *al-Mu‘jam*, Vol. V, 2218-2219.

⁶⁸⁹ Sugiyono, *Lisan*, 269.

⁶⁹⁰ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. XVII, 1507.

Qur'an, baik dalam ayat *makkīyah* maupun ayat *madanīyah*.⁶⁹¹ Dalam al-Qur'an, ia bermakna ingatan, ketaatan, penyebutan dengan lisan, penyebutan dengan hati, salat Jumat, penyebutan makhluk, penjelasan, Taurat, kabar, al-Qur'an, kemuliaan, aib, *lawḥ mahfūz*, salat lima waktu, salat Asar, tafakur, wahyu, Nabi Muhammad saw., nasihat, tauhid, perkataan, gaib, pujian, risalah Nabi, pelajaran, tobat, uzur, syafaat, dan anugerah.⁶⁹² Dengan demikian, kata *dhikr* hanya sama dengan kata *ḥadīth* dalam makna dasarnya sebagai “sesuatu yang diucapkan oleh lisan” atau “perkataan” dan dalam makna relasionalnya sebagai “kabar”, “al-Qur'an”, “perkataan”, dan “pelajaran”.

3. Semantik *Ḥadīth* sebagai Kabar

Pada poin ini, berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī, Allah menggunakan kata *ḥadīth* sebanyak enam kali, *uḥdith* satu kali, *tuḥaddith* satu kali, dan *tuḥaddithūna* satu kali dalam sembilan ayat berbeda. Enam ayat di antaranya merupakan ayat *makkīyah*, yaitu surah al-Burūj [85]: 17, Ṭaha [20]: 9, al-Dhāriyāt [51]: 24, al-Ghāshīyah [88]: 1, al-Kahf [18]: 70, dan al-Nāzi'āt [79]: 15. Tiga ayat sisanya merupakan ayat *madanīyah*, yaitu surah al-Zalzalah [99]: 4, al-Baqarah [2]: 76, dan al-Nisā' [4]: 78. Kabar atau kisah yang disampaikan melalui empat kata tersebut terkait dengan kaum-kaum penentang (*junūd*) yaitu Fir'aun dan kaumnya serta kaum Thamūd, Nabi Musa as., para malaikat yang merupakan tamu mulia Nabi Ibrahim

⁶⁹¹ al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 273-274.

⁶⁹² al-Naysābūrī, *Wujūh*, 251-255; al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 180-183; Ibn al-Jawzī, *Nuzḥah*, 301-306; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā'ir*, Vol. III, 9-16.

as., kiamat atau api neraka (*ghāshīyah*), Nabi Khidir as., kaum munafik, kematian, kebaikan, dan keburukan.

Pertama, kata *ḥadīth* diiringi oleh kata *ityān* dan *fiqh* sebagai berikut: (a) ia diiringi kata *ityān* dalam lima ayat *makkīyah*, yaitu surah al-Burūj [85]: 17, Ṭaha [20]: 9, al-Dhāriyat [51]: 24, al-Ghāshīyah [88]: 1, dan al-Nāzi‘āt [79]: 15; dan (b) ia diiringi oleh kata *fiqh* dalam satu ayat *madanīyah*, yaitu surah al-Nisā’ [4]: 78. Kata *ityān* bermakna “datang dengan persiapan dan kekuatan hingga mencapai tujuan atau menarik perhatian”.⁶⁹³ Kata ini bisa digunakan untuk kebaikan, keburukan, zat, atau sifat.⁶⁹⁴ Sedangkan kata *fiqh* bermakna “pencapaian pengetahuan tentang ilmu gaib dengan perantara ilmu yang bisa dicapai oleh pancaindra.” Ia lebih khusus daripada kata ‘ilm,⁶⁹⁵ karena *fiqh* merupakan pengetahuan dan pemahaman mendalam tentang sesuatu hingga ke akarnya.⁶⁹⁶

Kata *ḥadīth* yang diiringi oleh kata *ityān* dalam bentuk *fi’l māḍī* berupa kata *atā* yang terdapat dalam lima ayat *makkīyah* itu terkait dengan kisah kaum penentang (*junūd*), Nabi Musa as., tamu mulia Nabi Ibrahim as., dan *ghāshīyah*. Dalam semua ayat ini, dengan narasi bertanya, Allah bertindak sebagai *mutakallim* dan Nabi Muhammad saw. bertindak sebagai *mukhāṭab*. Dengan demikian, Allah hendak mengisahkan kepada Nabi Muhammad saw. kisah tentang kaum penentang (*junūd*) yaitu Fir‘aun dan kaumnya serta kaum Thamūd, Nabi Musa as., para

⁶⁹³ Jabal, *al-Mu‘jam*, 192-194.

⁶⁹⁴ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 60.

⁶⁹⁵ Ibid., 642.

⁶⁹⁶ Jabal, *al-Mu‘jam*, 1703.

70 yang secara jelas ditunjukkan oleh kata *uḥdith* yang disebutkan sebelumnya sebagai berikut.

قَالَ فَإِنْ أَتَبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا

“Dia berkata: “Jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang suatu apa pun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu.”⁷⁰⁰

Menurut al-Ṭabarī, dalam ayat ini, Allah menjelaskan komunikasi verbal antara Nabi Khidir as. dengan Nabi Musa as., yaitu Nabi Khidir as. menyeru Nabi Musa as. agar tidak mempertanyakan perbuatannya, hingga dia menyebutkan, menjelaskan, dan mengabari Musa terlebih dahulu tentang persoalan yang sebenarnya dari perbuatan-perbuatannya yang dilihat dan diingkari oleh Musa.⁷⁰¹

Ketiga, kata *tuhaddith* diiringi oleh kata *khobar*, yaitu dalam surah al-Zalzalah [99]: 4 yang merupakan ayat madaniah⁷⁰² sebagai berikut:

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا

“Pada hari itu bumi menceritakan beritanya.”⁷⁰³

Secara leksikal, kata *khobar* dianggap sebagai sinonim kata *naba'* yang bermakna “kabar” atau “berita”,⁷⁰⁴ sedangkan maknanya dalam al-Qur'an berkisar pada makna “ilmu tentang hakikat”.⁷⁰⁵ Dengan demikian, berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī, penggunaan kata *tuhaddith* yang diiringi dengan kata *khobar* dalam bentuk

⁷⁰⁰ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 454.

⁷⁰¹ al-Ṭabarī, *Jāmi'*, Vol. XV, 334-335.

⁷⁰² al-Bāqī, *al-Mu'jam*, 194.

⁷⁰³ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, 1087.

⁷⁰⁴ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. II, 1090.

⁷⁰⁵ Jabal, *al-Mu'jam*, 524-525.

jamak yaitu *akhbār* menunjukkan bahwa pada hari kiamat bumi akan mengabarkan secara hakiki tentang pelbagai kabarnya dengan guncangan, getaran, dan pembangkitan orang-orang mati dari perut bumi dengan wahyu dan izin Allah.⁷⁰⁶

Kecempat, kata *tuhaddithūna* diiringi oleh kata *fath*, yaitu dalam surah al-Baqarah [2]: 76 yang merupakan ayat madaniah⁷⁰⁷ sebagai berikut.

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَنُحَدِّثُوكُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

“Dan apabila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka berkata: “Kami pun telah beriman,” tetapi apabila mereka berada sesama mereka saja, lalu mereka berkata: “Apakah kamu menceritakan kepada mereka (orang-orang mukmin) apa yang telah diterangkan Allah kepadamu, supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujahmu di hadapan Tuhanmu; tidakkah kamu mengerti?”⁷⁰⁸

Kata *fath* bermakna “penghilangan belenggu dan kesulitan”, yang terdiri dari dua cara, yaitu dengan: (a) mata kepala seperti pembukaan pintu; dan (b) mata hati seperti penghilangan kesusahan, yang meliputi perkara duniawi seperti penghilangan kefakiran dengan pemberian harta dan penyingkapan ilmu-ilmu yang samar.⁷⁰⁹ Kata *fath* dalam bentuk *fi’l māḍī* yaitu *fataha* dalam surah al-Baqarah [2]: 76 terkait dengan penghilangan belenggu dan kesulitan dengan mata hati berupa penyingkapan ilmu-ilmu yang samar.

⁷⁰⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi’*, Vol. XXIV, 559-560.

⁷⁰⁷ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 194.

⁷⁰⁸ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 22.

⁷⁰⁹ al-Aṣḥānī, *Mufradāt*, 621.

kandungan makna dan penekanannya berbeda. *Pertama*, kata *khobar*. Secara leksikal, ia bermakna “kabar” atau “berita”.⁷¹¹ Dalam al-Qur’an, kosakata yang berasal dari kata dasar ini disebutkan hanya dalam jenis kata benda (*ism*) sebanyak 52 kali.⁷¹² Secara keseluruhan, maknanya berkisar pada “ilmu tentang hakikat”.⁷¹³ Ia hampir sama dengan kata *ḥadīth* dalam makna dasarnya sebagai “berita”, tetapi berbeda dalam makna relasionalnya, karena kata *khobar* tidak memiliki makna relasional sebagaimana kata *ḥadīth*.⁷¹⁴

Kedua, kata *naba’*. Secara leksikal, ia merupakan sinonim kata *khobar* yang bermakna “kabar” atau “berita”.⁷¹⁵ Dua kata ini bukan sinonim murni, karena berbeda dalam penekanan; *naba’* adalah pengabaran tentang sesuatu yang belum diketahui oleh audiens, sedangkan *khobar* adalah pengabaran tentang sesuatu yang sudah diketahui atau belum diketahui oleh audiens.⁷¹⁶ Dalam al-Qur’an, kata *naba’* dan kosakata lain yang berasal dari kata kerja *naba’a* disebutkan sebanyak 78 kali.⁷¹⁷ Semuanya berkisar pada makna “kabar tersembunyi”. Makna *naba’* bukan sebatas kabar atau berita biasa, tetapi “kabar atau kisah penting”.⁷¹⁸ Ia sama dengan kata *ḥadīth* dalam makna dasarnya sebagai “kabar penting”, tetapi berbeda dalam makna

⁷¹¹ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. II, 1090.

⁷¹² al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 226-227.

⁷¹³ Jabal, *al-Mu’jam*, 524-525.

⁷¹⁴ al-Ḥayrī, *Wujūh*, 224-242; al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 153-169; Ibn al-Jawzī, *Nuzḥah*, 270-289; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. II, 523-524.

⁷¹⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān*, Vol. VI, 4315.

⁷¹⁶ Jabal, *al-Mu’jam*, Vol. IV, 2146-2147; dan al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 273.

⁷¹⁷ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 685-686.

⁷¹⁸ ‘Umar, *al-Mu’jam*, 433.

makna relasionalnya, karena kata *naba'* tidak memiliki makna relasional sebagaimana kata *ḥadīth*.⁷¹⁹

Ketiga, kata *qiṣṣah*. Secara leksikal, ia bermakna “kabar” (khabar) yaitu kabar yang diceritakan, “cerita” (*qaṣaṣ*), “perkara” (*amr*), dan “pembicaraan” (*ḥadīth*). Allah menggunakan kata ini dan kosakata lain yang berasal dari kata dasar *qaṣṣ* sebanyak 30 kali dalam al-Qur’an.⁷²⁰ Dalam al-Qur’an, ia bermakna kebaikan, penyebutan nama, al-Qur’an, bekas jejak, mengikuti, cerita, bacaan, penjelasan, dan pewahyuan.⁷²¹ Ia terkait dengan kabar yang berentetan.⁷²² Dengan demikian, kata *qiṣṣah* hanya sama dengan hadis dalam makna dasarnya sebagai “kabar” dan dalam makna relasionalnya sebagai “al-Qur’an”, sedangkan dalam makna relasional yang lain tidak; *qiṣṣah* dan *ḥadīth* memiliki makna relasional tertentu yang berbeda.

4. Semantik *Ḥadīth* sebagai Pembaruan

Pada poin ini, berdasarkan penafsiran al-Ṭabarī, Allah menggunakan kata *yuhdith* dalam surah Ṭaha [20]: 113 dan al-Ṭalāq [65]: 1. Secara leksikal, kata *yuhdith* bermakna “menjadikan”.⁷²³ Kata *yuhdith* digunakan untuk menunjukkan menjadikan sesuatu dalam waktu dekat.⁷²⁴ Penyangkapan kata ini dengan kata *dhikr* dalam surah Ṭaha [20]: 113 yang terkait dengan al-Qur’an dan dengan kata *amr*

⁷¹⁹ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 552-567; al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 448-470; Ibn al-Jawzī, *Nuzhah*, 579-605; dan al-Fayrūzābādī, *Baṣā’ir*, Vol. V, 14-15.

⁷²⁰ al-Bāqī, *al-Mu’jam*, 546.

⁷²¹ al-Naysābūrī, *Wujūh*, 472-473; al-Dāmaghānī, *Qāmūs*, 382-383; dan Ibn al-Jawzī, *Nuzhah*, 491-492.

⁷²² Jabal, *al-Mu’jam*, Vol. IV, 1790-1791.

⁷²³ Ibn Manzūr, *Lisān*, Vol. IX, 796; dan Jabal, *al-Mu’jam*, 390.

⁷²⁴ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 222.

dalam surah al-Ṭalāq [65]: 1 yang terkait dengan talak menunjukkan bahwa ia digunakan untuk sesuatu yang dianggap penting dalam Islam.

Pertama, kata *yuhdith* disandingkan dengan kata *dhikr* dalam surah Ṭaha [20]: 113 sebagai berikut.

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

“Dan demikianlah Kami menurunkan al-Qur’an dalam bahasa Arab, dan Kami telah menerangkan dengan berulang kali di dalamnya sebagian dari ancaman, agar mereka bertakwa atau (agar) al-Qur’an itu menimbulkan pengajaran bagi mereka.”⁷²⁵

Kata *dhikr* kadang digunakan untuk kondisi psikologis manusia yang memungkinkannya untuk mengingat pengetahuan yang diperoleh dan kadang digunakan untuk munculnya sesuatu di hati dan perkataan.⁷²⁶ Dengan demikian, kata *yuhdith* yang disebutkan antara kata *dhikr* dengan kata *wa’id* (ancaman) dalam ayat ini menunjukkan sebenarnya pewahyuan al-Qur’an dalam bahasa Arab yang berisi ancaman bertujuan agar al-Qur’an segera bisa dijadikan sebagai pelajaran yang merasuki hati para audiensya, karena mereka orang Arab yang berbahasa Arab. Selain itu, kata *yuhdith* juga mengisyaratkan al-Qur’an senantiasa menjadikan isinya terasa sebagai pelajaran baru bagi mereka.

Kedua, kata *yuhdith* disandingkan dengan kata *amr* dalam surah al-Ṭalāq [65]: 1 sebagai berikut.

⁷²⁵ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 489.

⁷²⁶ al-Aṣfahānī, *Mufradāt*, 328.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَالْمُتَوَهِّنَّ لِإِعْدَتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan mereka keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah dan barang siapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru.”⁷²⁷

Kata *amr* di ujung ayat ini memperjelas dan membatasi makna kata *yuhdith*.

Kata *amr* yang bermakna *sha'n* (keadaan) ini merupakan kata umum yang mencakup seluruh perkataan dan perbuatan. Ia kadang digunakan untuk pengadaaan sesuatu dalam waktu singkat,⁷²⁸ termasuk dalam ayat ini. Dengan demikian, semakin jelas bahwa kata *yuhdith* yang diiringi oleh kata *amr* menunjukkan pengadaaan sesuatu dalam waktu singkat. Dalam ayat ini, setelah menjelaskan tata cara talak, Allah menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw. tidak mengetahui perkara baru yang akan terjadi setelah menalak istrinya bahwa Allah bisa saja menjadikannya rujuk kembali dengan istrinya dalam waktu singkat.

Terkait dengan term *hadīth* yang bermakna “pembaruan”, Allah juga menggunakan kata lain yang bermakna mirip dalam al-Qur’an, yaitu kata *jiddah* dan

⁷²⁷ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an*, 945.

⁷²⁸ al-Aṣḥfahānī, *Mufradāt*, 88.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* bukan hanya penafsiran berdasarkan makna kata perkata (*ma‘nā ifrādī*), tetapi juga penafsiran berdasarkan strukturnya dalam ayat (*ma‘nā tarkībī*). Oleh karena itu, penafsirannya tentang term *ḥadīth* tidak hanya mencakup makna dasar *ḥadīth* sebagai “perkataan”, “kabar”, dan “pembaruan”, tetapi juga memunculkan makna baru sebagai makna relasionalnya, yaitu al-Qur’an, syukur, mimpi, dan buah bibir.
2. Pendekatan penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* terdiri dari enam pendekatan penafsiran, yaitu: (a) penafsiran berdasarkan interelasi ayat, baik dengan ayat sebelum dan sesudahnya dalam surah yang sama maupun dengan ayat lain dalam surah berbeda; (b) penafsiran berdasarkan *asbāb al-nuzūl*; (c) penafsiran berdasarkan hadis Nabi; (d) penafsiran berdasarkan pendapat ulama salaf; (e) penafsiran berdasarkan kaidah bahasa Arab; dan (f) penafsiran berdasarkan ijtihad.
3. Analisis semantik atas penafsiran al-Ṭabarī tentang term *ḥadīth* dalam *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* menunjukkan dua hal. *Pertama*, term *ḥadīth* dalam al-Qur’an tidak memiliki sinonim murni, karena term *ḥadīth* berbeda dengan term *qawl*, *kalām*, *nuṭq*, *khabar*, *qiṣṣah*, dan *jadīd*

karena hanya membagi penggunaan kosakata dalam al-Qur'an pada satu masa pewahyuan al-Qur'an secara umum, sehingga mengabaikan pergeseran semantik kosakata dalam al-Qur'an sepanjang sejarah pewahyuannya, terutama pada periode Mekah dan periode Madinah.

2. Keterbatasan Studi

Keterbatasan penelitian ini adalah kurang dan terbatasnya akses pada materi dan sejarah syair Arab Jahiliah yang memuat term *ḥadīth* serta akses pada sejarah penggunaan dan fungsi term *ḥadīth* secara detail, sehingga penelitian yang dilakukan kurang kompeherensif. Selain itu, penelitian ini juga hanya terbatas pada penafsiran al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, bukan pada seluruh penafsiran yang ada selama ini, sehingga hanya menggambarkan penafsiran seorang mufasir tentang term *ḥadīth* dalam al-Qur'an.

C. Rekomendasi

Beranjak dari keterbatan penelitian tersebut, peneliti merekomendasikan terkait disertasi ini, yaitu:

1. Keterbatasan akses pada materi dan sejarah syair Arab Jahiliah yang memuat term *ḥadīth* dan akses pada sejarah penggunaan dan fungsi term *ḥadīth* secara detail mengharuskan peneliti studi al-Qur'an untuk menelitinya lebih mendalam. Oleh karena itu, peneliti merekomendasikan kepada para peneliti yang tertarik untuk meneliti topik ini untuk

melakukan penelitian lanjutan dengan mengerahkan perhatian lebih pada dua poin ini.

2. Penafsiran al-Ṭabarī dalam *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* tentang term-term tertentu yang dianggap penting dalam al-Qur’an dengan metode tafsir tematik dan metode semantik masih terbuka lebar, sehingga setiap penelitian tentang term-term tersebut juga harus dibatasi dengan term-term tertentu.
3. Dalam Islam, term *ḥadīth* termasuk dalam ranah ilmu al-Qur’an dan ilmu hadis, sehingga penelitian tentang term ini masih luas. Oleh karena itu, penelitian tentangnya harus dibatasi pada aspek tertentu dari dua ranah ilmu tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd, Ra‘d Māmūk Ḥusayn. “Shawāhid al-Shi‘r al-Jāhilī fī Tafsīr al-Ṭabarī (w. 310 H): Dirāsah fī al-Qiyam al-Fannīyah wa al-Tawzīf al-Tafsīrī.” Tesis – Universitas Diyala Ba‘qubah Irak, 2013.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. “Paradigma Profetik, Mungkinkah, Perlukah?” *Makalah Saraschan Profetik 2011* (Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta tanggal 10 Februari 2011)
- ‘Alayuwī, Ibn Khalīfah. *Jāmi‘ al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl wa Sharḥ Āyātihā*, Vol. II. t.t.: t.p., 1404 H.
- ‘Alī, Jawād. *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab qabla al-Islām*, Vol. IV. t.t.: t.p., 1993.
- ‘Alī, Maḥmūd al-Naqrāshī al-Sayyid. *Manāhij al-Mufasssīrīn min al-‘Aṣr al-Awwāl ilā al-‘Aṣr al-Ḥadīth*. Buraidah: Maktabah al-Nahḍah, 1986.
- Alūsī (al), Abū al-Fayḍ Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Baghdādī. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān wa al-Sab‘ al-Mathānī*, Vol. V. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Amḥazūn, Muḥammad. *Tahqīq Mawāqif al-Ṣaḥābah fī al-Fitnah min Riwayāh al-Imām al-Ṭabarī wa al-Muḥaddithīn*. Kairo: Dār al-Salām, 2007.
- Amīn, Aḥmad. *Ḍuḥā al-Islām*, Vol. II. Kairo: Maktabah al-Usrah, 2003.
- Aminuddin. *Semantik: Pengantar Studi tentang Makna*. Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2015.
- Anbārī (al), Abū Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim. *Sharḥ al-Qaṣā’id al-Sab‘ al-Ṭiwāl al-Jāhiliyāt*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- ‘Aṣar, Ṣubḥī ‘Abd al-Ra’ūf. *al-Mu‘jam al-Mawḍū‘ī li Āyāt al-Qur‘ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Faḍīlah, 1990.
- Aṣfahānī (al), al-Rāghib. *Mufradāt Alfāz al-Qur‘ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah & Pengantar Ilmu al-Qur’an & Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.

- ‘Āshūr, Amānī binti Muḥammad. *al-Uṣūl al-Nayyirāt fī al-Qirā’āt*. t.t.: Madār al-Waṭan, 2011.
- ‘Asqalānī (al), Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. *Faṭḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. X. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.
- _____, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. *Lisān al-Mizān*, Vol. VII. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 2002.
- Aswadi. *Menggugat Inkonsistensi antara Teori dan Aplikasi Metode Tafsir Tematik* (Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ilmu Tafsir pada Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Sunan Ampel Surabaya, 22 Mei 2013)
- Atharī (al), Akram ibn Muḥammad Ziyādah al-Fālūjī. *Mu‘jam Shuyūkh al-Ṭabarī*. Oman: al-Dār al-Atharīyah, 2005.
- ‘Awwā (al), Salwā Muḥammad. *al-Wujūh wa al-Nazā’r fī al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1998.
- Ayāzī, Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī. *al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Vol. II. Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1386 H.
- Azharī (al), Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughah*, Vol. IV. Kairo: Dār al-Qawmīyah al-‘Arabīyah, 1964.
- Baghdādī (al), Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit al-Khaṭīb. *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Akhbār Muḥaddithihā wa Dhikr Quṭṭānihā al-‘Ulamā’ min ghayr Ahlihā wa Wārīdihā*, Vol. II. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001.
- Balūṭ (al), Ḥasan ibn Muḥammad ibn ‘Alī Shabālah. “Asbāb al-Nuzūl al-Wāridah fī Kitāb Jāmi’ al-Bayān li al-Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī [w. 310 H].” Disertasi -- Jāmi‘ah Umm al-Qurā, Mekah, 1419 H.
- Bāqī (al), Muḥammad Fu’ād ‘Abd. *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1364 H.
- Brockelman, Carl. *Tārīkh al-Adab al-‘Arabī*, Vol. III. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1991.
- Bukhārī (al), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- Bustānī (al), Buṭrus. *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1987.

- Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Dāmaghānī (al), al-Ḥusayn ibn Muḥammad. *Qāmūs al-Qurʿān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Nazāʾir fī al-Qurʿān al-Karīm*. Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1983.
- Darwazah, Muḥammad ʿAzzah. *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. I. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000.
- Dāwūdī (al), Shams al-Dīn Muḥammad ibn ʿAlī ibn Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Vol. I-II. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1983.
- Ḍayf, Shawqī. *al-ʿAṣr al-Jāhili*. Kairo: Dār al-Maʿārif, t.th.
- Dhahabī (al), Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. *Mīzān al-ʿItidāl fī Naqd al-Rijāl*, Vol. I. Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.th.
- _____, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. *Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ*, Vol. II. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 1996.
- _____, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt Mashāhīr wa al-Aʿlām*, Vol. VII. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
- _____, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. *Ṭabaqāt al-Qurrāʾ*, Vol. I. Riyad: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1997.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- _____, Muḥammad Ḥusayn. *ʿIlm al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Maʿārif, t.th.
- Elkarimah, Mia Fitriah. “Sintagmatik-Paradigmatik Syahrur dalam Teks al-Qurʿan”, *Lingua*, Vol. 11, No. 2 (Desember, 2016), 121.
- Fākihī (al), Zayn al-Dīn ʿAbd al-Qādir ibn Aḥmad. *Fath al-Mughallaqāt li Abyāt al-Sabʿ al-Muʿallaqāt*, Vol. II. Madinah: al-Jāmiʿah al-Islāmīyah, 2010.
- Farāhīdī (al), Al-Khafīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-ʿAyn*, Vol. I. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2003.
- Farrūkh, ʿUmar. *Tārīkh al-Fikr al-ʿArabī ilā Ayyām Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1983.

- Fayrūzābādī (al), Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb. *Baṣā’ir Dhawī al-Tamyīz fī Laṭā’if al-Qur’ān al-‘Azīz*, Vol. II. Kairo: al-Majlis al-‘Alā li al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 1996.
- _____, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2005.
- Ghalāyīnī (al), Muṣṭafā. *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabīyah*, Vol. I. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 1994.
- Ghuddah, ‘Abd al-Fattāḥ Abū. *al-‘Ulamā’ al-‘Uzzāb alladhīna Ātharū al-‘Ilm ‘alā al-Zawāj*. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmīyah, 1982.
- Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Kairo: Maktabah al-Khānījī, 1955.
- Gusmian, Islah. “Lompatan Stilistik dan Transformasi Makna al-Qur’an”, *Jurnal Studi al-Qur’an*, Vol. II, No. 2 (2007)
- Hamidi, Luthfi. *Semantik al-Qur’an: Dalam Perspektif Toshihiko Izutsu*. Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2010.
- Ḥasan, ‘Alī Ibrāhīm. *al-Tārīkh al-Islāmī al-‘Am: al-Jāhiliyah, al-Dawlah al-‘Arabīyah, al-Dawlah al-‘Abbāsīyah*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, t.th.
- Ḥasan, Ḥusayn al-Ḥājī. “Naqd al-Ḥadīth fī ‘Ilm al-Riwāyah wa ‘Ilm a-Dirāyah.” Disertasi -- Saint Joseph University Lebanon, 1975.
- Ḥawshān (al), Yūsuf ibn Ḥamūd. *al-Āthār al-Wāridah ‘an al-Salaf fī al-Yahūd fī Tafsīr al-Ṭabarī*. Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1434 H.
- Ḥumaydān (al), ‘Iṣām ibn ‘Abd al-Muḥsin. *al-Ṣaḥīḥ min Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Mu’assasah al-Rayyān, 1999.
- Ibn ‘Abbād, Al-Ṣāhib Ismā‘īl. *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*, Vol. III. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1994.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Fāḍil. *al-Tafsīr wa Rijāluh*. Kairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1970.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. V. Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984.

- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī. *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 2003.
- Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān. *Nuzḥah al-A‘yun al-Nawāzīr fī ‘Ilm al-Wujūh wa al-Nazā‘ir*. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1987.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar al-Qurashī al-Dimashqī. *al-Ba‘ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtisār ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Vol. I. Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1996.
- _____, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar al-Qurashī al-Dimashqī. *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, Vol. II. Riyad: Dār Ṭayyibah, 1999.
- _____, Abū al-Fidā’ al-Ḥāfiẓ. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. XI. Beirut: Maktabah al-Ma‘ārif, 1991.
- Ibn Khallikān, Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abū Bakr. *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, Vol. IV. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1978.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Ibn Zakariyā, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. II. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- _____, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. *al-Ṣāhibī fī Fiḥ al-Lughah al-‘Arabīyah wa Masā’ilihā wa Sunan al-‘Arab fī Kalāmihā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- _____, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. VI. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- ‘Ik (al), Khālīd ‘Abd al-Raḥmān. *Tashīl al-Wuṣūl ilā Ma‘rifah Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1998.
- Ismail, Nurjanah. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Ismatillah, Ahmad Faqih Hasyim, dan M. Maimun. “Makna Wali dan Auliya’ dalam al-Qur’an: Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu”, *Diya al-Afkar*, Vol. 4, No. 02 (Desember, 2016), 44-51.

- ‘Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2008.
- _____, Nūr al-Dīn. *‘Ulūm al-Qur’ān al-Karīm*. Damaskus: al-Ṣabāh, 1993.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- _____, Toshihiko. *Konsep Kepercayaan dalam Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Jabal, Muḥammad Ḥasan Ḥasan. *al-Mu‘jam al-Ishtiḳāqī al-Muwaṣṣil li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Vol. I. Kairo: Maktabah al-Adāb, 2010.
- Jābirī (al), Muḥammad ‘Ābid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2009.
- _____, Muḥammad ‘Ābid. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006.
- Jawharī (al), Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ*, Vol. I. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1979.
- Jazeri, Mohamad. *Semantik: Teori Memahami Makna Bahasa*. Tulungagung: STAIN Tulungagung Press, 2012.
- Kern, Friedrich. “Muqaddimah Muṣaḥḥih al-Kitāb”, dalam Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Ikhtilāf al-Fuqahā’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999.
- Khaḍir, Muḥammad Zakī dan Akram Muḥammad Zakī. “Dirāsah Iḥṣā‘īyah li Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm,” dalam *al-Aṣnah al-Mu‘āṣirah wa Ittijāhātuhā* (Malaysia: IIUM, 2011)
- Khālīdī (al), Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ. *I‘jāz al-Qur’ān al-Bayānī wa Dalā’il Maṣḍarīh al-Rabbānī* (Oman: Dār ‘Ammār, 2000)
- _____, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ. *al-Tafsīr wa al-Ta’wīl fī al-Qur’ān*. Oman: Dār al-Nafā’is, 1996.
- Khūlī (al), Muḥammad Ḥasan Muḥammad. “Sharḥ Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl.” Disertasi – University of South Africa, 2014.
- Khumaysī (al), ‘Abd al-Raḥmān ibn Ibrāhīm. *Mu‘jam ‘Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī*. Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā’, t.th.

- Lubnānī (al), Saʿīd al-Khūrī al-Shartūnī. *Aqrab al-Mawārid fī Fuṣaḥ al-ʿArabīyah wa al-Shawārid*, Vol. I. Qum: Maktabah Āyah Allāh al-ʿUẓmā al-Murʿishī al-Najafī, 1403 H.
- Lughawī (al), Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā. *Mujmal al-Lughah*, Vol. I. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 1986.
- Maghlūth (al), Sāmī ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. *Aṭlas Tārīkh al-Dawlah al-ʿAbbāsīyah*. Riyad: Maktabah al-ʿUbaykān, 2012.
- Mafibārī (al), Ḥamzah ʿAbd Allāh. *al-Muwāzanah bayna al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaʿakhirīn fī Taṣḥīḥ al-Aḥādīth wa Taʿlīlīhā*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001.
- Mālikī (al), Muḥammad. *Dirāsat al-Ṭabarī li al-Maʿnā min Khilāl Tafsīrih Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʿwīl Āy al-Qurʾān*. Kerajaan Saudi Arabia: Wizārah al-Awqāf wa al-Shuʿūn al-Islāmīyah, 1996.
- Maʿlūf, Luwīs. *al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-ʿUlūm*. Beirut: Maṭbaʿah Kāthūfīkiyah, 1956.
- Marzūq, ʿImād Ḥasan. “Athar al-Mustashriqīn fī al-ʿInāyah bi Taḥqīq Tafsīr al-Ṭabarī”, *Majallah al-Azhar* (Maret-April, 2016)
- Masʿūdī (al), Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī. *Murūj al-Dhahab wa Maʿādin al-Jawhar*, Vol. IV. Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣrīyah, 2005.
- Maydānī (al), ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah. *Maʿārij al-Tafakkur wa Daqāʾiq al-Tadabbur*, Vol. VIII. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- Mazīnī (al), Khālīd ibn Sulaymān. *al-Muḥarrar fī Asbāb Nuzūl al-Qurʾān min Khilāl al-Kutub al-Tisʿah*. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1427 H.
- Mufihah. “Analisa Terhadap Puisi Syair Karya Abi Sulma,” *Arabia*, Vol. 5, No. 1 (Januari-Juni, 2013)
- Muhsinin, Muhammad. “Kajian Non-Muslim terhadap Islam: Kajian Semantik Toshihiko Izutsu terhadap al-Qurʾān”, *Islam Kontemporer: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 1 (tanpa bulan, 2016)
- Muḥy al-Dīn, Wāʿil ʿAbd Allāh Ḥusayn Abū. “Dalālah al-Naṣṣ al-Shiʿrī fī Tafsīr al-Naṣṣ al-Qurʾānī: Dirāsah fī al-Dalālah al-Naṣṣīyah li al-Qurʾān al-Karīm.” Tesis -- An-Najah National University, Nablus, 2004.

- Munajjid (al), Muḥammad Nūr al-Dīn. *al-Tarāduf fī al-Qurʾān al-Karīm bayna al-Nazarīyah wa al-Taṭbīq*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.
- Munawwir, A.W. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Muqri' (al), Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Fayyūmī. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1987.
- Mursī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl ibn Sīdah. *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'zām*, Vol. III. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000.
- Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.
- _____, Muṣṭafā, et al., *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li Suwar al-Qurʾān al-Karīm*, Vol. II. Sharjah-Uni Emirat Arab: Jāmi'ah al-Shāriqah, 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mutqin (al). *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Bahrain: Ḥirā', 2008.
- Naqrāṭ (al), 'Abd Allāh Muḥammad. *al-Shāmil fī al-Lughah al-'Arabīyah*. Benghazi: Dār Qutaybah, 2003.
- Naysābūrī (al), Abū 'Abd al-Raḥmān Ismā'īl ibn Aḥmad al-Ḥayrī. *Wujūh al-Qurʾān*. Masyhad-Iran: Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1422 H.
- Naysābūrī (al), Abū al-Hasan 'Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*. Dammam: Dār al-Ṣalāḥ, 1992.
- Nuwayhid, 'Adil. *Mu'jam al-Mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-'Aṣr al-Ḥāḍir*, Vol. I. t.t.: Mu'assasah Nuwayhid al-Thaqāfiyah, 1988.
- Qar'āwī (al), Sulaymān ibn Ṣāliḥ. *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qurʾān al-Karīm: Dirāsah Muwāzanah*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1990.
- Qurṭubī (al), Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurʾān*, Vol. VI. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2006.
- Rabī', 'Amāl Muḥammad 'Abd al-Raḥmān. *al-Isrā'īliyyāt fī Tafsīr al-Ṭabarī: Dirāsah fī al-Lughah wa al-Maṣādir al-'Ibarīyah*. Kairo: al-Majlis al-'Alī li al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 2001.

- Raḥīm (al), ‘Uthmān Aḥmad ‘Abd. *al-Tajdīd fī al-Tafsīr: Naẓrah fī al-Mafhūm wa al-Dawābiṭ*. Kuwait: al-Maṭba‘ah al-‘Aṣrīyah, t.th.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn Muḥammad. *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. X. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Rāzī (al), Muḥammad ibn Abū Bakr ibn ‘Abd al-Qādir. *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1986.
- Riḍā, Aḥmad. *Mu‘jam Matn al-Lughah*, Vol. II. Beirut: Maktabah al-Ḥayāh, 1958.
- Riḍā, al-Sayyid Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Qur‘ān al-Ḥakīm*. Vol. I. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- Rūmī (al), Yāqūt al-Ḥamawī. *Mu‘jam al-Udabā’: Irshād al-Arīb ilā Ma‘rifah al-Adīb*, Vol. V. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- Ṣabbāgh (al), Muḥammad. *al-Ḥadīth al-Nabawī: Muṣṭalahuh, Balāghatuh, Kutubuh*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981.
- Sahidah, Ahmad. *God, Man, and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam dalam al-Qur’an*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Sa‘īd, ‘Abd al-Sattār Faṭḥ Allāh. *al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*. Port Said-Mesir: Dār al-Tawzī‘ wa al-Nashr al-Islāmīyah, 1991.
- Ṣāliḥ (al), Ṣubḥī. *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh: ‘Arḍ wa Dirāsah*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984.
- _____, Ṣubḥī. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1977.
- Sāmurrā‘ī (al), Muḥammad Fāḍil. *al-Ṣarf al-‘Arabī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2013.
- Sarḥān, Sarḥān Jawhar. “Taḥqīq Jānib Mushkilah al-Rabṭ bayn al-Āyāt wa al-Suwar fī Tafsīr al-Ṭabari.” Disertasi – Universitas Punjab Lahore Pakistan, 1996)
- Ṣarṣūr, Ḥusām ibn Ḥasan. *Āyāt al-Sifāt wa Manhaj Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī Tafsīr Ma‘ānīhā Muqāranan bi Arā’ Ghayriḥ min al-‘Ulamā’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2004.

- Sawfī (al), Khayrī. *Dirāsah Iḥṣā'īyah ḥawl Suwar al-Qur'ān al-Karīm*. Tunis: al-Alūkah, 2015.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Sezgin, Fuat. *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*, Vol. I. KSA: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Su'ūd al-Islāmīyah, 1991.
- Shāfi'ī (al), Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Jazrī al-Dimashqī. *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqah al-Qurrā'*, Vol. II. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.
- Shahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Shakūr (al), Sāmī Muḥammad Sa'īd 'Abd. "Tabri'ah al-Imām al-Ṭabarī al-Mufasssir min al-Ṭa'n fī al-Qirā'āt", *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmīyah*, Vol. 152 (tanpa bulan, tanpa tahun)
- Sharbaḡī (al), Muḥammad Yūsuf. "Ilm al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm wa Atharuhu fī al-Tafsīr wa al-Kashf 'an I'jāz al-Qur'ān", *Majallah Jāmi'ah Dimashq*, Vol. 19, No. 2 (2003)
- Shawwāfī, Sāmīr 'Abd al-Raḥmān. *Manhaj al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Naqdīyah*. Aleppo: Dār al-Multaqā, 2009.
- Shibl (al), 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz ibn 'Alī. *Imām al-Mufasssirīn wa al-Muḥaddithīn wa al-Mu'arrikhīn Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī: Sīratuh, 'Aqīdatuh, wa Mu'allafātuh* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2004.
- _____, 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz ibn 'Alī. "Al-Dirāsah", dalam Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabarī, *Kitāb fih Tabṣīr Ūlī al-Nuhā wa Ma'ālim al-Hudā*. Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1996.
- _____, 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz ibn 'Alī. "al-Dirāsah," dalam Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabarī, *al-Tabṣīr fī Ma'ālim al-Dīn*. Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Mishbah*, Vol. II. Tangerang: Lentera Hati, 2005.
- Subkī (al), Tāj al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrā*, Vol. III. Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.

- Sudikan, Setya Yuwana. “Pendekatan Interdisipliner, Multidisipliner, dan Transdisipliner dalam Studi Sastra”, *Paramasastra*, Vol. 2, No. 1 (Maret, 2015)
- Sugiyono, Sugeng. *Lisān dan Kalām: Kajian Semantik al-Qur’ān*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2009.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. II. Kerajaan Arab Saudi: Wizārah al-Shu’ūn al-Islāmīyah wa al-Awqāf wa al-Da’wah wa al-Irshād, t.th.
- _____, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.
- _____, Jalāl al-Dīn Abū ‘Abd al-Raḥmān. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Thaqāfīyah, 2002.
- _____, Jalāl Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr. *Tārīkh al-Khulafā’*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2013.
- Ṭabarī (al), Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Vol. 7. Giza-Mesir: Dār Hajr, 2001.
- _____, Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Vol. I (ed. Bashār Awwād Ma’rūf dan ‘Iṣām Fāris al-Ḥarastāni). Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1994.
- _____, Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, t.th.
- _____, Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. *Ṣarīḥ al-Sunnah*. Rahab-Kuwait: Maktabah Ahl al-Athar, 2005.
- Ṭabṭabā’ī (al), ‘Abd al-Muḥsin Aḥmad. “Ta’addud al-Tawjīh al-Naḥwī ‘inda al-Ṭabarī fī Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān.” Tesis – Universitas Kairo, 2001.
- Tajuddin, Muhammad, Saleh Mohd. Azizuddin Mohd. Sani, dan Andi Tenri Yeyeng. “Dunia Islam dalam Lintasan Sejarah dan Realitasnya di Era Kontemporer”, *Al-Fikr*, Vol. 20, No. 2 (Desember, 2016), 347.
- Tim Majma’ al-Lughah al-‘Arabīyah. *al-Mu’jam al-Wasīf*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2004.

- Tim Penerjemah Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1418 H.
- Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- 'Udah, 'Udah Khalil Abū. *al-Taṭawwur al-Dalālī bayna Lughah al-Shi'r al-Jāhili wa Lughah al-Qur'an al-Karīm: Dirāsah Dalālīyah Muqāranah*. Zarqa-Yordania: Maktabah al-Manār, 1985.
- Ullman, Stephen. *Pengantar Semantik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabīyah al-Mu'aṣirah*, Vol. I. Kairo: 'Ālam al-Kutub, 2008.
- _____, Aḥmad Mukhtār. *al-Mu'jam al-Mawsū'ī li Alfāz al-Qur'an al-Karīm wa Qirā'atih*. Riyad: Mu'assasah Suṭūr al-Ma'rifah, 2002.
- Wādī'ī (al), Abū 'Abd al-Raḥmān Muqbil ibn Hādī. *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl*. Sana'a: Maktabah al-Ṣan'a' al-Athariyah, 2004.
- Warrāq (al), Abū al-Faraj Muḥammad ibn Abū Ya'qūb Ishāq. *al-Fihrist*. t.t.: t.p., t.th.
- Wensinck, A.J. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī*. Leiden: Brill, 1936.
- Ya'qūb, Imīl. *al-Ma'ājim al-Lughawīyah al-'Arabīyah: Badā'atuhā wa Taṭawwuruhā*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1985.
- Zahrānī (al), Nāyif Sa'īd. *al-Istidlāl fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Manhaj Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī al-Istidlāl 'alā al-Ma'ānī fī al-Tafsīr*. Riyad: Markaz Tafsīr li al-Dirāsāt al-Qur'ānīyah, 2015.
- _____, Nayif ibn Sa'īd ibn Jam'ān. "Ruwāḥ al-Isrā'īliyyāt fī Tafsīr Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Miqdār Marwīyātihim", *Majallah Jāmi'ah al-Bāḥah li al-'Ulūm al-Insānīyah* (1436 H./2015 M.)
- Zamakhsharī (al), Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd ibn 'Umar ibn Aḥmad. *Asās al-Balāghah*, Vol. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.
- _____, Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol. II. Maktabah al-'Ubaykān, 1998.

Zawzanī (al). *al-Mu‘allaqāt al-Sab‘ ma‘a al-Ḥawāshī al-Mufīdah li al-Zawzanī*. Karaci: Maktabah al-Bushrā, 2011.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Zirikī (al), Khayr al-Dīn. *al-A‘lām*, Vol. III-VI. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002.

Zuḥaylī (al), Muḥammad. *al-Imām al-Ṭabarī: Shaykh al-Mufasssīrīn, ‘Umdah al-Mu‘arrikhīn wa Muqaddam al-Fuqahā’ al-Muḥaddithīn Ṣāhib al-Madhhab al-Jarīrī (224 H-310 H)*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1999.

Zuhrī (al), Muḥammad ibn Sa‘d ibn Manī‘. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Vol. IV. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001.

Aplikasi:

KBBI Offline 1.5.1

Program QuranInMsWord.3.0

Internet:

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AD%D8%AF%D8%AB/> (Diakses pada tanggal 12 April 2018 jam 14.15 WIB).