

**DIALEKTIKA HUMANIS RASULULLAH DALAM AYAT *ITĀB*:
PERSPEKTIF *MAQĀṢID* AL-QUR'AN MOHAMED TALBI**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir



Oleh:
Syukron Affani, M.S.I
NIM. F53219037

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2023**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, Saya:

Nama : Syukron Affani
NIM : F53219037
Program : Doktor (S-3)
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya Saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 10 Januari 2023

Saya yang menyatakan,



Syukron Affani

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi dengan judul “Dialektika Humanis Rasulullah dalam Ayat *`Itāb*: Perspektif *Maqāṣid* Al-Qur’an Mohamed Talbi” yang ditulis oleh Syukron Affani ini telah disetujui pada tanggal 02 Desember 2022

Oleh,

Promotor



Prof. Dr. H. Masruhan, M.Ag

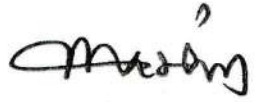




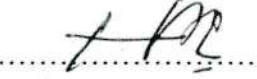
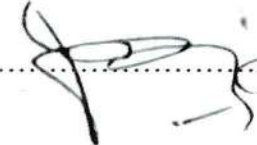
Promotor



Dr. H. Mohammad Arif, Lc., MA

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TERBUKA DISERTASI


Disertasi dengan judul “Dialektika Humanis Rasulullah dalam Ayat *Itāb*: Perspektif *Maqāṣid* Al-Qur’an Mohamed Talbi” yang ditulis oleh Syukron Affani ini telah diuji pada ujian disertasi terbuka pada tanggal 10 Januari 2022

Penguji 1	:	Prof. H. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D	
Penguji 2	:	Dr. Imroatul Azizah, M.Ag	
Penguji 3	:	Prof. Dr. H. Masruhan, M.Ag	
Penguji 4	:	Dr.H. Mohammad Arif, Lc., M.A	
Penguji 5	:	Prof. Dr. Phil. Sahiron, M.A	
Penguji 6	:	Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag	
Penguji 7	:	Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag	

Surabaya, 10 Januari 2023

Direktur,




Prof. Masdar Hilmy, MA., Ph.D
197103021996031002



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 : Syukron Affani
NIM : F53219037
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana UIN Sunan Ampel/Ilmu Al-Quran dan Tafsir
E-mail address : syukron.affani@iainmadura.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 :

DIALEKTIKA HUMANIS RASULULLAH DALAM AYAT 'ITAB:

PERSPEKTIF MAQASID AL-QUR'AN MOHAMED TALBI


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, 10 Januari 2023

Penulis


(Syukron Affani)

ABSTRAK

Fenomena ayat *`itāb* (teguran) terhadap Rasulullah menandakan perspektif yang berbeda antara maksud Allah dan kehendak Rasulullah. Atas dasar hal tersebut, penelitian ini hendak menjawab tiga persoalan, yaitu: (1) Bagaimana eksistensi ayat *`itāb* dalam Al-Qur'an? (2) Bagaimana metode pemahaman ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi? dan (3) Bagaimana karakteristik pemahaman ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi

Pendekatan *maqāṣid* yang digagas Mohamed Talbi melalui perangkat kunci yang disebut Talbi dengan *vecteur orienté, sahm muwajjih, al-qaṣd al-ilāhī* atau *al-mukhaṭṭah al-ilāhīyah* (orientasi makna teks) akan digunakan untuk menganalisis ayat *`itāb* kepada Rasulullah. Untuk memperkaya pandangan, penulis mengintegrasikan wacana *maqāṣid* Talbi dengan *literary theories*, seperti *authorial intention, reception theory*, dan struktural-formal yang mengkaji sumber makna bahasa.

Temuan penelitian ini adalah *pertama*, teguran dalam al-Quran merupakan fungsi peringatan dan petunjuk preskriptif al-Quran yang bersumber dari *maqāṣid* Allah *Kedua*, metode pemahaman ayat *`itāb* dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi menggunakan analisis kontekstual-historis yang integral dengan pendekatan humanis. *Ketiga*, karakteristik ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah*, menandakan signifikansi maksud Allah dalam beberapa aspek, yaitu *pertama*, advokatif; *kedua*, taktis strategis; *ketiga*, limitatif; *keempat*, impersonal; *Kelima*, realistik.

Rekomendasi untuk tindak lanjut penelitian ini adalah *pertama*, melakukan penelitian yang lebih luas dengan menggunakan riwayat-riwayat yang telah direkonstruksi secara komprehensif. Dengan demikian akan didapat gambaran yang lebih utuh tentang *`itāb* al-Quran. *Kedua*, memanfaatkan wacana/teori *literary studies* untuk memperkaya perspektif penafsiran *maqāṣidī*. Wacana preskripsi (petunjuk preskriptif merupakan petunjuk apa yang seharusnya dilakukan; apa yang benar dan apa yang salah) serta teleologi dan deontologi juga dapat dieksplorasi untuk memperkaya penafsiran *maqāṣidī*.

Kata Kunci: *Ayat `Itāb, al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyyah, Kehendak Allah, Dialektika Humanis Rasulullah*

ABSTRACT

The phenomenon of the *'itāb* verse (rebuke) to the Prophet indicates a different perspective between the intention of Allah and the will of the Prophet. Based on this, the study aims to answer three questions, namely: (1) How is the existence of the *'itāb* verse in the Qur'an? (2) What is the method of understanding the *'itāb* verse towards the humanist dialectic of the Prophet in the perspective of *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* by Mohamed Talbi? and (3) What are the characteristics of understanding the *'itāb* verse towards the humanist dialectic of the Prophet in the perspective of *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi

The *maqāṣid* approach initiated by Mohamed Talbi through a key device called Talbi with *vecteur orienté*, *sahm muwajjih*, *al-qaṣd al-ilāhī* or *al-mukhaṭṭah al-ilāhī* (text meaning orientation) will be used to analyze the *'itāb* verse to the Prophet. To enrich the view, the author integrates the *maqāṣid* Talbi discourse with literary theories, such as *authorial intention*, *reception theory*, and *structural-formalism* which examines the source of language meaning.

The findings of this study are first, rebuke in the Qur'an is a warning function and prescriptive guidance of the Qur'an which originates from *maqāṣid* Allah. Second, the method of understanding *'itāb* verses in the perspective of *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* by Mohamed Talbi uses contextual-historical analysis which is integral to the humanist approach. Third, the characteristics of verse *'itāb* to the humanist dialectics of the Prophet in the perspective of *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah*, signifies the significance of God's intention in several aspects, namely first, advocacy; second, strategic tactics; third, limitative; fourth, impersonal; fifth, be realistic.

Recommendations for follow-up of this research are *first*, to conduct a broader study using comprehensively reconstructed histories. Thus a more complete picture of *'itāb* al-Quran will be obtained. *Second*, utilizing the discourse/theory of literary studies to enrich the *maqāṣidī* interpretation perspective. Prescriptive discourse (prescriptive clues are directions for what should be done; what is right and what is wrong) as well as teleology and deontology can also be explored to enrich *maqāṣidī* interpretation.

Keywords: Verse *'Itāb*, *al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyyah*, The God's Intention, The Humanist Dialectic of The Prophet

ملخص

إن ظاهرة آية العتاب على النبي تشير إلى منظور مختلف بين مقصود الله و إرادة الرسول. وعلى هذا الأساس تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة على ثلاثة أسئلة، وهي: (١) ما هو وجود آية العتاب في القرآن؟ (٢) ما هي طريقة فهم آية العتاب من منظور القراءة المقاصدية لمحمد الطالبية؟ و (٣) ما هي خصائص فهم آية العتاب على جدل الرسول الإنساني من منظور القراءة المقاصدية لمحمد الطالبية؟

النهج المقاصد الذي بدأه محمد الطالبية من خلال أداة رئيسية تسمى بـ - vecteur orienté أو سهم موجه أو القصد الإلهي أو المخططة الإلهية (اتجاه النص) سيستخدم لتحليل آية العتاب إلى الرسول لإثراء وجهات النظر، يدمج المؤلف نظرية القراءة المقاصدية للطالبية مع النظريات الأدبية، مثل المقاصد التأليفية، ونظرية الاستقبال، والشكلية البنيوية التي تبحث في مصادر معنى اللغة.

إن نتائج هذه الدراسة أولاً، في أن العتاب في القرآن هو وظيفة إنذار ودليل توجيهي في القرآن الناشئ عن مقاصد الله، وهو جزء لا يتجزأ من النهج الإنساني. ثالثاً: إن خصائص الآية في الديالكتيك الإنساني للرسول من منظور القراءة المقاصدية تدل على أهمية ومعزى مقاصد الله في عدة جوانب، أولها الدعوة. ثانياً، التكتيكات الإستراتيجية؛ ثالثاً، المقيدة؛ الرابع، غير شخصي؛ خامساً، واقعية.

التوصيات لمتابعة هذا البحث هي أولاً، إجراء دراسة أوسع باستخدام التواريخ المعاد بناؤها بشكل شامل. وهكذا سيتم الحصول على صورة أكثر اكتمالاً لآية العتاب في القرآن. ثانياً: الاستفادة من خطاب / نظرية الدراسات الأدبية لإثراء منظور تفسير المقاصد. الخطاب الوصفي (الأدلة الإرشادية هي اتجاهات لما يجب القيام به؛ ما هو الصواب وما هو الخطأ) وكذلك الغائية وعلم الأخلاق يمكن أيضاً استكشافها لإثراء تفسير المقاصد.

الكلمات المفتاحية: آية العتاب ، القراءة المقاصدية ، مقصود الله , جدل الرسول الإنساني.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI....	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TERTUTUP DISERTASI.....	v
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TERBUKA DISERTASI.....	vi
LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH.....	vii
ABSTRAK.....	viii
KATA PENGANTAR.....	xi
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latarbelakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	7
C. Rumusan Masalah.....	10
D. Tujuan Penelitian.....	11
E. Kegunaan Penelitian.....	11
F. Kerangka Teoretis.....	12
G. Penelitian Terdahulu.....	17
H. Metode Penelitian.....	25
I. Sistematika Pembahasan.....	32
BAB II DIALEKTIKA DAN KAJIAN MAQĀSĪD	34
A. Dialektika dan Fungsionalitas Al-Qur'an.....	35
1. Dialektika	35
2. Dimensi Ilahiah Al-Qur'an dan Dinamika Dialektika Insaniyah.....	45
B. <i>Maqāṣid</i> Al-Qur'an: Tafsir Substantif.....	49
1. Pengertian <i>Maqāṣid</i>	49
2. Sejarah dan Konsepsi <i>Maqāṣid</i> sebagai Teori Hukum Islam.....	57
3. Antara <i>Maqāṣid Al-Qur'an</i> dan <i>Maqāṣid Sharī'ah</i>	61
C. <i>Maqāṣid Al-Qur'an</i> di antara Diskursus Modern: <i>Authorial Intention</i> , <i>Reception Theory-Reader Respons Criticizm</i> , dan Formalis-Struktural....	68
1. <i>Authorial Intention Theory</i>	69
2. Perspektif Makna Pembaca/Penafsir: <i>Reader Respons theory</i> dan <i>Reception Theory</i>	79
3. Formalis-Struktural: antara Teks, Pengarang, dan Pembaca.....	96

4.	Wacana <i>Critical Literary Studies</i> dalam Perspektif Keilmuan Islam.....	99
D.	<i>Al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyah</i> Mohamed Talbi.....	115
1.	Perspektif dalam Pendekatan <i>al-Maqāṣidiyah</i> Mohamed Talbi.....	115
2.	Konstruksi Metodis <i>al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyah</i>	132
3.	Aplikasi <i>al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyah</i>	140
a.	Varian Bacaan (<i>al-Qirā'āt</i>).....	141
b.	Tafsir-tafsir Ulama Terdahulu (<i>Tafāsīr al-Mutaqaddimīn</i>).....	141
c.	Catatan-catatan Tambahan (<i>Ta'liqāt</i>).....	145

BAB III HUMANISME RASULULLAH SAW DAN AYAT `ITĀB 149

A.	Sejarah Kehidupan Rasulullah.....	149
1.	Masa Kecil dan Pengalaman Yatim Rasulullah.....	153
2.	Masa Remaja di tengah Masyarakat Pedagang.....	150
B.	Peran Rasulullah.....	154
1.	Rasulullah sebagai Manusia.....	154
2.	Ijtihad Rasulullah sebagai Manusia Dialektis dan Pengemban Risalah..	156
C.	Ayat-ayat `Itāb dalam al-Qur'an.....	157
1.	Pengertian Etimologi `Itāb.....	159
2.	Pengertian Terminologi `Itāb.....	164
3.	Macam Ragam Ayat-ayat `Itāb dalam al-Quran.....	168
a.	Sasaran.....	168
b.	Bobot.....	177
c.	Tujuan.....	179
d.	Ciri-ciri Ayat `Itāb.....	184
4.	Pendapat Para Ulama tentang Ayat-ayat `Itāb.....	190

BAB IV KARAKTERISTIK AYAT `ITĀB TERHADAP DIALEKTIKA HUMANIS RASULULLAH DALAM PERSPEKTIF AL-QIRĀ'AH AL-MAQĀṢIDIYYAH MOHAMED TALBI 198

A.	Ayat `Itāb dalam Konteks Dialektika Humanis Rasulullah.....	198
1.	Dialektika Dakwah.....	198
a.	Permintaan Diskrimatif Pemuka Musyrikin (Q.S al-An`ām 6: 52-53 dikuatkan oleh Q.S al-Kahf 18:28-29).....	198
b.	Masalah bn Ummi Maktūm (Q.S `Abasa)	204
c.	Izin Tidak Ikut-serta dalam Perang Tabuk kepada Orang Munafik (Q.S al-Tawbah 9: 42-49; 81-83; 86-87; dan 93-96).....	208
d.	Mendoakan Tokoh Munafik `Abd Allah bin Ubay bin Salul (Q.S al-Tawbah 9:84-85).....	215
2.	Dialektika Psikologis.....	223
a.	Kasus Tawanan Perang Badr (Q.S al-Anfāl 8: 67-71 diperkuat oleh Q.S Muḥammad 47:4).....	223

b.	Laknat Rasulullah Akibat Kekalahan Perang Uhud (Q.S Ali Imron 3:128).....	233
c.	Tekanan terhadap Rasulullah dalam Menghadapi Situasi Dakwah.....	236
d.	Kekuatiran Rasulullah dalam Masalah Zaynab bint Jahsh dan Zayd bin Harithah (Q.S Al-Aḥzāb 33:37-38).....	256
e.	Terburu-buru dalam Menguasai Wahyu (Q.S al-Qiyāmah 75:16).....	266
f.	Mengharamkan yang Halal untuk Menenangkan Istri (Q.S al-Tahrīm 66:1-5).....	
3.	Dialektika Hukum.....	269
a.	Sikap Rasul Terhadap Pencurian Ṭu'mah Ibn Ubayriq (Q.S Al-Nisā 4:105-113).....	289
b.	Suami memukul istri dan Keputusan <i>Qiṣāṣ</i> (Q.S al-Nisā' 4: 34).....	289
		295
B.	Karakteristik Ayat <i>Itāb</i> terhadap Dialektika Humanis Rasulullah dalam Perspektif <i>al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyyah</i> Mohamed Talbi	312
1.	Advokatif.....	312
2.	Taktis Strategis.....	314
3.	Limitatif.....	317
4.	Impersonal.....	319
5.	Realistis.....	322
BAB V PENUTUP		324
B.	Kesimpulan.....	324
C.	Implikasi Teoretis.....	326
D.	Keterbatasan Penelitian.....	328
E.	Rekomendasi.....	329
DAFTAR PUSTAKA		330
BIODATA		341

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Rasulullah memiliki tugas pokok menyampaikan (*balāgh*) risalah Allah dan mengajak (*da`wah*) ke jalan-Nya. Allah membebankan tugas tersebut tetapi tidak membebankan hasilnya. Hasil dari tugas dakwah dan penyampaian risalah tersebut¹ merupakan wilayah wewenang Allah.² Rasulullah tidak diberi tanggungjawab atas dampak, pengaruh, dan hasilnya.

Tugas menyampaikan (*balāgh*) risalah Allah dan mengajak (*da`wah*) ke jalan-Nya tersebut tidak mudah karena sarat tentangan dan tantangan. Tentangan keras datang dari pihak yang terusik oleh dakwah Rasulullah dan menjadi kendala yang harus dihadapi oleh Rasulullah.³ Tantangannya adalah reaksi masyarakat yang sudah mapan dengan tradisi ritual pagan (menyembah berhala) serta semua sistem sosial budaya yang menopangnya. Tantangan lain adalah tugas penyampaian (*balāgh*) yang harus dilakukan oleh Rasulullah bukan sekedar memperdengarkan wahyu melalui pembacaan-pembacaan literal⁴ tetapi menyampaikannya ke dalam kognisi masyarakat sehingga yang mendengarkannya memahami.

¹ Q.S Ali `Imrān 3:20; Q.S al-Mā'idah 5:92; Q.S al-Mā'idah 5: 67 dan 99; Q.S al-Syūrā 42:48

² Q.S al-Ra'd 13: 40

³ Q.S al-Anfāl 8: 31; Q.S al-Anbiyā' 21:2; QS. Al Ḥajj, 22: 72; QS. Fuṣṣilat, 41: 26; Q.S Sabā' 34:43

⁴ Meskipun di dalam Q.S Al-Naml 27:91-92 Rasulullah disebut agar membacakan al-Quran: *wa an atluwa al-Qur'ān*, namun pembacaan di sini tidak terbatas kecuali pada wewenang hidayah. Lihat Juga Q.S Al-Bayyinah 98:2

Dibutuhkan metode dan teknik yang efektif serta karakter yang kuat untuk memastikan tugas risalah tersebut dapat dijalankan. Al-Qur'an mendeskripsikan tugas objektif Nabi tersebut sebagaimana di dalam Q.S al-Najm 53: 3-4. Meskipun demikian, wahyu-wahyu yang diterima Rasulullah SAW telah dilengkapi dengan manual penjelasannya (*thumma inna `alaynā bayānahu*).⁵

Rasulullah sebagai manusia biasa terikat oleh hukum ruang dan waktu sejarah dan segenap dinamikanya. Oleh karena itu, selain menjadi subjek, Rasulullah juga menjadi objek wahyu. Rasulullah tidak dapat melepaskan diri dari status historis sebagai manusia biasa.⁶ Namun demikian, Allah mempersiapkan Rasulullah sebagai pribadi yang dinamis dan membimbingnya dalam menghadapi ketegangan dialektis kehidupan terutama dalam kapasitasnya sebagai pengemban mandat risalah.

Kapasitas personal Nabi sebagai pengemban risalah dengan tugas menyampaikan dan menjelaskan wahyu (*al-mubayyin li al-mubayyan*) telah diasah oleh Allah sejak dini. Sebagai yatim yang segera piatu, Rasulullah ditempa sebagai anak yang kuat, mandiri, dan memiliki karakter kepemimpinan. Rasulullah menjadi anak yang terbiasa membantu pamannya Abū Ṭālib untuk menggembala kambing. Menginjak remaja, Rasulullah mencicipi pengalaman berbisnis ke Syam bersama Abū Ṭālib. Jiwa kejujuran dan kebajikan tertanam dalam diri Rasulullah sehingga dipercaya mengelola bisnis Khadijah. Pengalaman bisnis yang penuh dengan tantangan *marketing* ini menjadi modal pokok Rasulullah kelak kala berdakwah.

⁵ Q.S Al-Qiyāmah 75: 16-19

⁶ Q.S al-Kahf 18:110

Sepertinya halnya berdagang, berdakwah membutuhkan keuletan, kesabaran, kejujuran, dan kecerdikan.

Kreatifitas (*ijtihad*) Nabi dibutuhkan untuk menghadapi dan menjawab persoalan di tengah masyarakat yang dinamis berdasarkan semangat dan tuntunan wahyu yang telah turun. Namun ada kalanya kapasitas dan kapabilitas ijtihad Rasulullah tidak berwenang menjawab persoalan tertentu sehingga membutuhkan tuntunan wahyu khusus. Misal pertanyaan metafisik yang dititipkan sekelompok orang Yahudi kepada Rasulullah tentang roh (*rūh*).⁷ Rasulullah menjanjikan menjawabnya dengan bimbingan wahyu.⁸ Pertanyaan ini bukan pertanyaan biasa karena diajukan oleh golongan ahli kitab yang memiliki pengetahuan tentang metafisik untuk tujuan menguji keabsahan kerasulan Nabi.

Ada kalanya juga ijtihad Rasulullah di dalam menjawab atau menyikapi persoalan tertentu mendapatkan respon dari Allah melalui wahyu yang diturunkan untuk menegaskan, meneguhkan, meluruskan, dan bahkan menegur dengan menegasikan sikap atau keputusan Rasulullah. Wahyu dengan respon korektif terhadap Rasulullah menunjukkan sifat tuntunan Allah yang terbuka bahkan terhadap Rasulullah sendiri. Wahyu tersebut, yang diturunkan untuk mengkoreksi Nabi disebut dengan ayat *itāb*.

⁷Q.S al-Isrā' 17: 85. Lihat `Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-`Aẓīm*, Jilid IX, (Kairo: al-Fārūq al-Hadīthah li al- Ṭabā`ah wa al-Nashr, 2000), 71-76

⁸ Muhammad Husein Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, Terj. Ali Audah, (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2000), 86

Menurut al-Maṭrafi, *itāb* dalam konteks di atas adalah peringatan kasih sayang Allah kepada Rasulullah atas kesalahan dalam berjihad dengan mengoreksinya untuk kembali selaras dengan kehendak Allah serta mewujudkan tuntunan-Nya sehingga mendapatkan kerelaan yang sempurna dari-Nya.⁹ Peringatan korektif ini menandakan bahwa Rasulullah merupakan pribadi aktif sebagaimana manusia pada umumnya namun tetap dalam penjagaan Allah (*ta`ṣīm Allah*).

Ayat-ayat teguran (*itāb*) dalam Al-Qur'an menunjukkan dialektika antara Rasulullah, orang-orang di sekitarnya, dan kehendak Allah. Secara teoritis dialektika memiliki unsur triadik (*dialectic triad*): tesis, antitesis, dan sintesis. Muncul ide, teori atau gerakan yang menjadi tesis (*foundational idea of an argument*) yang berjumpa dengan respon oposisi yang disebut antitesis. Perjumpaan tesis dan antitesis melahirkan beberapa solusi yang, dalam batas tertentu, akan melampaui tesis dan antitesis. Situasi ketiga ini disebut sintesis. Dalam perkembangannya, sintesis dapat kembali menjadi langkah pertama: tesis untuk proses dialektika triadik baru. Demikian seterusnya hingga sintesis diterima sepenuhnya pada tingkat yang lebih tinggi.¹⁰

Maka menarik dan penting untuk dikaji tentang bagaimana Al-Qur'an merespon dialektika Rasulullah sebagai manusia pilihan pembawa risalah-Nya tersebut dalam konteks ayat *itāb*. Penting ditemukan apa karakteristik dan signifikansi dari dialektika agung tersebut mengingat terdapat sikap Nabi yang

⁹ `Uwayyid bin `Ayyad bin `Āyid al-Maṭrafi, *Ayāt 'Itāb al-Muṣṭafa fi Daw' al-'Iṣmah wa al-Ijtihād*, (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, 2005), 113

¹⁰ Karl R. Popper, "What is Dialectic?", *Mind*, New Series, Vol. 49, No. 196 (Oct., 1940), 404-405.

dikoreksi oleh Allah merupakan aksi-reaksi humanis. Namun di sisi lain, koreksi dari Allah secara teologis bersifat mutlak yang rahasia kebenarannya wajib diyakini karena melampaui jangkauan pengetahuan kebenaran manusia.

Wacana-wacana dalam kitab tafsir dan pemikiran para ulama dalam menanggapi ayat-ayat *'itāb*, menyepakati hal yang mayoritas sama. Para ulama memilih pandangan moderat: meyakini kebenaran Al-Qur'an sekaligus menghindari pandangan Rasulullah telah melakukan kesalahan. Sehingga, dalam konteks ayat *'itāb*, Rasulullah disebut hanya meninggalkan hal yang lebih utama (*tark al-awlā*) dan karena itu diarahkan kembali pada hal yang utama oleh Allah.¹¹

Pandangan tersebut berpretensi mengamankan dogma: kesucian Al-Qur'an dan kemaksuman Rasulullah. Namun, al-Ṭabarī termasuk tokoh mufassir yang memandang (atau setidaknya mengutip riwayat-riwayat) Rasulullah dapat melakukan dosa/kesalahan kecil. Misal, berkenaan dengan Q.S al-Aḥzāb 33:37 al-Ṭabarī menukil riwayat yang menyebut Nabi jatuh hati pada Zaynab kala berkunjung ke rumah Zayd. Zaynab kala itu adalah istri Zayd.¹² Meskipun demikian dalam penjelasan Q.S al-Inshirāḥ/al-Sharḥ 94:2 *wawaḍa'na anka wizrak* (dan Kami pun telah menurunkan bebanmu darimu), al-Ṭabarī mengutip pandangan Qatādah bahwa Rasulullah memiliki dosa yang memberatkannya sehingga diampuni dan dibersihkan oleh

¹¹ Ṣalāh `Abd al-Fattāh al-Khālidī, *'Itāb al-Rasūl fi al-Qur'ān: Tahlīl wa Tawjīh*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), 6 dan 18

¹² Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 114

Allah.¹³ Dalam penjelasan Q.S al-Nisā' 4: 106 al-Ṭabarī menyebut Rasulullah diperintah beristighfar atas dosa berdebat membela orang-orang munafik.¹⁴

Pemahaman terhadap signifikansi pesan (*maqāṣid*) Al-Qur'an karakteristiknya justru diperlukan terhadap ayat-ayat *itāb vis a vis* sikap dan keputusan Rasulullah yang disoroti oleh ayat *itāb* untuk mendekati apa yang sejatinya dikehendaki oleh Allah. Untuk mengungkap pemahaman itu, diperlukan perspektif dan pendekatan yang *concern* terhadap signifikansi dan intensi pesan (*maqāṣid*) Al-Qur'an tersebut. Saat ini perspektif dan pendekatan yang populer untuk memahami substansi Al-Qur'an dikenal dengan pendekatan *maqāṣid* Al-Qur'an. Pendekatan ini digunakan untuk mencapai tujuan penelitian ini.

Dari beberapa model pendekatan tafsir *maqāṣid* Al-Qur'an, konsep dari seorang tokoh bernama Mohamed Talbi digunakan untuk mengungkap *maqāṣid* ayat-ayat *itāb* dalam penelitian ini. Mohamed Talbi (Muḥammad al-Ṭālibī) adalah seorang pemerhati Al-Qur'an kelahiran Tunisia dengan latar belakang keilmuan sejarah.¹⁵ Sebagai pakar sejarah, Talbi tidak bermaksud membahas *maqāṣid* dalam perspektif *uṣuliyūn* yang sudah memiliki standar-standar teknis sejak masa al-Ghazālī hingga Muḥammad Ṭāhir bin `Āshūr. Talbi ingin membahas *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kerangka pendekatan dan filosofi sejarah.

¹³ Q.S al-Inshirāh 94:3 *Alladhi anqaḍa zahraka* (yang memberatkan punggungmu) ditafsiri oleh al-Ṭabarī yaitu dosa-dosa Rasulullah. Ini menarik karena Rasulullah dijauhkan dari pandangan tentang keberdosaan. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIV, 492-493

¹⁴ Ibid., Juz VII, 458, 465

¹⁵ Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah fī 'Alāqat al-Muslim bi Nafsih wa bi al-Ākhirīn*, Ed. Hasan bin Uthman, (Tunisia: Cérès, 1992), 142

Pendekatan *maqāṣid* yang ditawarkan oleh Talbi memiliki artikulasi yang kuat pada penyelidikan historis dan dasar-dasar filosofisnya. Pendekatan *maqāṣid* dalam perspektif Talbi adalah pendekatan historis-humanis, sosio-kultural, dan psikoanalisis guna mengungkap maksud-maksud *shāri'* (*law giver*) dalam Al-Quran. Pendekatan historis-humanis (*the historical human reading*) meniscayakan untuk melakukan pelacakan terhadap semua fakta sejarah dan nilai kemanusiaan dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Fungsinya untuk memahami maksud Al-Qur'an (*ghāyah al-shar'*) terhadap kepentingan manusia.¹⁶ Dimensi kemanusiaan pada pelacakan historis tersebut merupakan kerangka epistemik-metodis untuk melacak titik tolak sekaligus signifikansi (*al-manṭaliq wa al-hadaḡ*) ayat-ayat *itāb* dalam Al-Qur'an. Talbi menyebut pendekatannya dengan: *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah li al-Qur'ān al-Karīm* (*the intentional reading of the sacred text*).¹⁷ Inilah pemikiran Mohamed Talbi yang menarik untuk diuji sebagai pendekatan pada penelitian ini.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari pemaparan latar belakang di atas teridentifikasi beberapa masalah dengan uraian sebagaimana berikut:

1. Rasulullah sebagai utusan mendapatkan tugas pokok *balāgh*:¹⁸ menyampaikan apapun yang menjadi tuntunan dan ketentuan Allah. Misi “menyampaikan” ini

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 145

¹⁸ *Balāgh* memiliki arti dasar *washala wa (i)ntaha*: sampai dan tuntas; *al-kifāyah*: cukup; *ma yutaballaghu bih wa yutawaṣṣalu bih ila al-shay' al-maṭlūb*: menyampaikan sesuatu pada sesuatu yang dicari. Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 1 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tth), 346

tidak sederhana karena Rasulullah menghadapi kendala dan tantangan yang tidak saja berat tetapi rumit. Rasulullah harus bersikap dan bertindak bukan semata secara benar tetapi tepat. Hal yang tepat untuk diambil tidaklah mudah terlebih karena harus mengedepan pilihan yang paling mungkin untuk diambil karena prospeknya sekalipun pilihan tersebut bukan yang paling baik atau paling benar.

2. Beberapa tindakan Rasulullah yang dilakukan dengan dasar harapan, kasih sayang, dan ketulusan ternyata mendapatkan teguran dari Allah karena seharusnya dilakukan dengan ketegaran, kekuatan, dan ketegaran. Latar historis (*asbāb nuzūl*) dan jalinan logis konstruksi ayat Al-Qur'an (*manṭiq al-khiṭāb*) terkadang memadai untuk memahami situasi dialektis hal tersebut tetapi terkadang belum memadai untuk memahaminya karena berhubungan dengan kehendak transenden Allah.
3. Ayat *'itāb*, di satu sisi merupakan bentuk kritik Al-Qur'an yang menandakan koreksi-koreksi terhadap situasi dialektis kehidupan dakwah dan sosial Rasulullah. Artinya Al-Qur'an masuk terlibat dalam ketegangan dialektika kehidupan dinamis Rasulullah. Akan tetapi, di sisi lain, Rasulullah tidak dapat memposisikan ketentuan Allah (dalam ayat *'itāb*) sebagai unsur dialektika karena statusnya sebagai dogma (ketentuan mutlak) tidak untuk dijadikan objek negasi-negasi dialektika. Dengan demikian Rasulullah hidup dalam ketegangan dialektis tetapi diintervensi oleh wahyu dengan kekuatan dogmatis.
4. Memahami ayat-ayat teguran (ayat *'itāb*) yang berkenaan dengan peristiwa-peristiwa spesifik yang terjadi pada Rasulullah hanya dengan pendekatan teologi,

tidak akan dapat mengungkap kehendak Allah (*maqāṣid Allah*) dan sekaligus tidak akan dapat mengungkap signifikansi dialektika perjuangan dakwah Rasulullah. Pendekatan historis dan perspektif humanis harus diupayakan untuk dapat mengungkap kehendak Allah dalam ayat *itāb* sehingga dengan demikian (semestinya) dapat sekaligus mengungkap signifikansi perjuangan dakwah Rasulullah yang sarat dengan ketegangan-ketegasan negasi dialektis.

5. Persoalan kehendak Tuhan merupakan poin pokok dari semua pembacaan (tafsir) terhadap al-Qur'an. Namun apa yang dimaksud dengan kehendak Tuhan dalam Al-Qur'an terus menjadi diskusi di antara kelompok tekstualis dan kontekstualis terutama saat ini melalui kajian *maqāṣid* Al-Qur'an. Kajian *maqāṣid* Al-Qur'an yang bersifat intra-tekstual harus terus diperkaya dengan pendekatan-pendekatan historis dan idealisme-empirisnya.
6. Kehendak Allah terdapat dalam Kalam-Nya yang termaktub dalam Al-Qur'an dan terjadi dalam realitas sejarah. Kehendak-Nya yang termaktub dalam Al-Qur'an sejatinya memiliki korelasi dengan realitas historis yang sarat dengan dialektika. Mohamed Talbi menawarkan *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* untuk memahami dimensi dialektis historis Al-Qur'an dan Rasulullah tersebut.
7. Kehendak Allah dan signifikansi dialektika Rasulullah merupakan dua hal yang terkait untuk memahami ayat *itāb*. Dengan menggunakan pendekatan tekstual dan kontekstual (historis-humanis), terbuka berbagai kemungkinan pemahaman objektif sekaligus subjektif terhadap *maqāṣid* Allah dan dialektika humanis Rasulullah dalam ayat *itāb*. Penting merumuskan karakteristik intensi ayat *itāb*

tersebut untuk mendapatkan signifikansi sikap, tindakan, dan keputusan Rasulullah yang menjadi objek teguran.

Mengingat masalah-masalah yang berhasil diidentifikasi tampak luas maka perlu dibatasi hanya pada masalah-masalah sebagai berikut:

1. Eksistensi ayat *`itāb* dalam al-Quran.
2. Pemahaman ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi
3. Karakteristik pemahaman ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi.

C. Rumusan Masalah

Masalah-masalah yang telah dibatasi tersebut dirumuskan dalam bentuk pertanyaan sebagai masalah yang diteliti dalam disertasi ini, yaitu:

1. Bagaimana eksistensi ayat *`itāb* dalam Al-Qur'an?
2. Bagaimana pemahaman ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi?
3. Bagaimana karakteristik pemahaman ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini, yaitu:

1. Menemukan gambaran eksistensial ayat *`itāb* dalam Al-Qur'an.

2. Menemukan pemahaman ayat *`itāb* untuk mengungkap sisi-sisi humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi.
3. Menemukan karakteristik pemahaman ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi.

E. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan yang diharapkan dari hasil penelitian ini adalah nilai guna diskursif, praksis, dan teoritis-akademis. Secara diskursif, penelitian diharapkan dapat memperkaya wacana-wacana kritis keislaman dan mendorong cara pandang yang terbuka terhadap Al-Qur'an dan Rasulullah, khususnya berkenaan dengan tema dialektika wahyu dan realitas. Secara praksis, penelitian ini diharapkan, *pertama* mendorong para akademisi untuk melakukan penelitian sejarah humanis Rasulullah dalam konteks historis dan teologis. *Kedua*, dapat mendorong tema-tema tentang Rasulullah dalam perspektif Al-Qur'an ke tengah masyarakat. *Ketiga*, dapat menjadi salah satu acuan historis sejarah kehidupan Rasulullah yang dinamis sebagai pembawa risalah Al-Qur'an.

Sedangkan secara teoritis-akademis, penelitian ini diharapkan dapat mengembangkan kajian historis-humanis dan teologis penafsiran Al-Qur'an berbasis pendekatan substantif dan objektif (*maqāṣid*). Tentunya, dapat berkontribusi bagi pengembangan ulumul Quran.

F. Kerangka Teoretis

1. Dialektika Historis Al-Qur'an: Konteks Ayat `Itāb

Wahyu merupakan penuntun Rasulullah SAW. Wahyu turun dalam beberapa kondisi, yaitu *pertama*, mendahului peristiwa. Wahyu ini dapat berupa ajaran-ajaran normatif, informasi kehidupan setelah kematian, dan tuntunan-tuntunan (*preskripsi*) imperatif. *Kedua*, setelah peristiwa tertentu yang berhubungan dengan pertanyaan orang-orang di sekitar Rasulullah atau kejadian di sekitar Rasulullah. *Ketiga*, Setelah peristiwa tertentu yang berhubungan dengan Rasulullah SAW sendiri.¹⁹ *Khiṭāb* wahyu yang turun dapat dalam bentuk perintah atau tuntunan baru, penegasan terhadap ketentuan yang sudah ada, peringatan tentang sesuatu, dan penegasian terhadap nilai pada suatu peristiwa yang telah berlangsung. Penegasian ini dapat merupakan suatu respon negatif atau positif.

Makna dari ayat Al-Qur'an tidak dapat dipahami secara sederhana melalui penguraian dan penggunaan kata berdasarkan istilah dan pemahaman personal tetapi harus memperhatikan segenap konteksnya. Makna dari suatu pernyataan tekstual memiliki tiga korelasi konteks (*three inter related context*): konteks tekstual-lingual (*textual context/siyāq naṣṣī*), konteks wacana (*discursive context/siyāq khiṭābī*), dan konteks situasi (*existential context/ siyāq hālī*). Ayat-ayat Al-Qur'an, pertama, harus dipahami dalam konteks bangunan teks ayat. Langkah kedua, ayat tersebut harus dipahami dalam konteks keseluruhan tematik (*the context of the entire Qur'ānic*

¹⁹ Al-Khālidī, *`Itāb al-Rasūl Fi al-Qur'ān*, 93

discourse). Dan tahap terakhir, harus dimengerti dalam konteks peristiwa sosio-historis yang mengiringi pewahyuan. Konteks ketiga, *existential context/siyāq hālī*, adalah apa yang umum diketahui dengan istilah *asbāb al-nuzūl* (*reasons of revelation*) Kajian terhadap konteks ketiga ini sangat penting untuk menafsirkan ayat Al-Qur'an secara lebih menyeluruh.²⁰

Dalam persoalan ayat *itāb*, konteks memiliki peranan penting karena melibatkan aktifitas manusia dan teguran atau peringatan dari Allah dalam suatu persoalan tertentu. Teguran dan peringatan dari Allah kepada Rasulullah sekalipun terkait hal-hal yang bersifat non-akidah tetapi keseluruhannya berhubungan dengan tugas kerasulan dan prinsip-prinsip tertentu tuntunan Allah. Contoh pada peristiwa yang berhubungan dengan dinamika dakwah Rasulullah yang penuh tentangan dan tantangan. Pemuka musyrik mengajukan syarat diskriminatif dan anti-sosial kepada Rasulullah agar mereka dapat mengakomodir dakwah Islam. Rasulullah mempertimbangkan permintaan tersebut,²¹ namun Allah menegur Rasulullah dengan menurunkan Q.S al-An`ām 6:52-54.²² Contoh lain adalah teguran kepada Rasulullah

²⁰ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Washington-London: The Internasional Institute of Islamic Thought, 2014), 187

²¹ Pembesar-pembesar musyrik meminta disediakan tempat atau even yang berbeda antara mereka dengan kaum fakir dan miskin. Untuk merangkul para pembesar tersebut, Rasulullah sempat mempertimbangkannya. Al-Khālidi, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān*, 41-42

²² *Ibid.*, 56. Di dalam Tafsir al-Ṭabari, ayat di atas disebutkan berkenaan dengan beberapa peristiwa yang intinya adalah keinginan pembesar Quraisy bergabung bersama Rasulullah namun dengan syarat mengeksklusi kalangan masyarakat bawah dari kalangan pembesar tersebut. Dalam peristiwa ini Rasulullah sedang bersama-sama dengan, di antaranya Bilāl, Shuhaib, `Ammar, dan Khabbāb. Para pembesar itu meminta pernyataan tertulis Rasulullah sebagai bukti persetujuan. Rasulullah memanggil `Alī bin Abi Ṭālib untuk menuliskannya. Akan tetapi datang wahyu Q.S al-An`ām 6: 52-54 untuk mengingatkan Rasulullah. Q.S al-An`ām 6:52-54 dikuatkan oleh Q.S al-Kahf 18:28-29. Dua kluster ayat ini mempertegas perintah kepada Rasulullah agar tetap bersama-sama orang-orang beriman dari kalangan apapun dan tidak terpengaruh iming-iming apapun. Lihat `Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*:

soal tawanan perang Badar yang hendak dibebaskan dengan kompensasi tebusan. Allah tidak berkenan dengan keputusan Rasulullah yang lunak dan cenderung kompensatif tersebut. Turunlah Q.S al-Anfāl 8:67-71.²³

Seluruh ayat yang bernuansa teguran (ayat *`itāb*) pada dasarnya menunjukkan, *pertama*, terjadi proses dialektis antara realitas empirik Rasulullah dan wahyu. Dan *kedua*, hubungan dialektis yang melibatkan orang-orang di sekeliling Rasulullah mendapatkan respon aktual dari Rasulullah sebagai antitesis atau situasi dialektis dalam diri Rasulullah dan hadir teguran wahyu sebagai sintesisnya.

Bagi orang Islam, wahyu bukan unsur dialektis²⁴ karena bukan objek dialektis tetapi mutlak sebagai subjek dogmatis.²⁵ Secara kredo, Al-Qur'an adalah tesis tunggal tanpa antitesis dan karena itu bukan sintesis apapun tetapi, secara faktual, wahyu tidak kurang sering hadir dalam situasi dialektis Rasulullah dan umat sehingga status dogmatis wahyu, secara praksis akan menjadi bagian dari proses pemaknaan dialektis dan terlibat dalam risiko-risiko pergulatan di dalamnya. Di samping itu melalui ayat

Jāmi` al-Bayān `an Ta`wīl Āy al-Qur`ān, Juz IX, (Kairo: Dār Hijr, 2001), 258-275. Lihat juga `Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā`il Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm*, Jilid XI, (Kairo: Mu`assasah Qurṭubah, 2000), 44. Menurut Ibn Kathīr, riwayat yang berisi tentang permintaan tertulis ini adalah hadith gharīb karena salah satu perawinya, yaitu al-Aqrā` bin Hābis al-Tamīmī dan `Uyaynah bin Hiṣān al-Fazzārī baru masuk Islam setelah hijrah. Sementara Q.S al-An`ām 6:52 berstatus Makkiah

²³ Bahkan Allah mengancam menurunkan azab atas pilihan keputusan Rasulullah yang mengambil tebusan karena cenderung kompromis dan komersil. Teguran Allah berhubungan dengan kondisi umat Islam sendiri yang saat itu masih lemah untuk bertahan dan untuk melumpuhkan atau mengalahkan musuh. Di dalam Q.S al-Anfāl 8:67 disebut dengan *hatta yutskhina fi al-ardl*. Di dalam Q.S Muḥammad 47:4 disebut: *hatta atshkhantumūhum*. Yaitu hingga mampu mengatasi kekuatan musuh, jalan kompromis terlebih yang materialistik merupakan jalan yang lemah. Al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān*, 43-47

²⁴ Unsur tesis, antitesis, dan sintesis. Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, (London and New York: Routledge, 2002), 421

²⁵ Mortimer J. Adler, *Dialectic*, (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1927), 124

tafakkur dan *tadabbur*, Al-Qur'an mengaktifkan fitur dialektika pembacanya. Ayat-tentang tauhid merupakan tesis ketuhanan dan antithesis ketuhanan pagan.²⁶

Perjuangan dakwah Rasulullah sepenuh merupakan perjuangan dialektis. Tesis dan antitesis (dua unsur dari tiga unsur pokok dialektika triadik Hegelian) lalu lalang dalam tugas dakwah Rasulullah untuk menghadapi, mengatur, dan menata objek-objek dakwah. Saat wahyu hadir untuk menegur tindakan atau keputusan Rasulullah, maka wahyu tidak mungkin tidak untuk hadir secara dialektis di dalamnya. Sekalipun pasti berakhir di titik-titik dogma bagi Rasulullah dan umat Islam, tetapi respon-orang kafir terhadap wahyu menjadi bahan dan beban dialektis yang nyata dihadapi oleh Rasulullah dan umat Islam.

2. Konsep *Maqāṣid*

Istilah *maqāṣid* merupakan plural dari kata *maqṣid* (tempat tujuan). Asal katanya adalah *qaṣd* (*q,s,d*) yang artinya *al-i'timād* dan *al-amm* (kesengajaan), *al-ittijāh* (mengarah), dan *istiqāmah al-ṭarīq* (jalan lurus).²⁷ Dalam kamus *al-Mawrid al-Qareb*, kata *maqāṣid* (*al-qaṣd*) dengan arti *hadf*, *niyah*, dan *i'timād* tersebut dalam Bahasa Inggris diterjemah dengan kata *intention*.²⁸ Sedangkan dalam kamus karya Hans Wehr, pengertian *al-qaṣd*, diwakili oleh banyak kata lagi, seperti *endeavour*, *aspiration*, *design*, *purpose*, *resolution*, *object*, *goal*, *aim*, *end*, dan juga *economy*.²⁹

²⁶ Sekalipun tidak ada sintesis untuk topik pokok akidah ini

²⁷ *Munjid fi al-Lughah wa al-A`lām*, Cet. XXXVIII, (Beirut: Dar Machreq, 2000), 632

²⁸ Munir Ba'labaki, *Al-Mawrid al-Qarêb*, (Beirut: Dar el-Ilm Lilmalayin, 2004), 211

²⁹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic-English*, Cet. III, Ed. J. Milton Cowan, (Beirut: Librairie Du Liban, 1980), 767

Namun demikian, kata *intention* lebih sering digunakan untuk padanan kata *al-qaṣd*. Sedangkan dalam kamus Rāghib al-Aṣfihānī, pengertian *al-qaṣd* dipahami sebagai *istiqāmah al-ṭarīq*. Al-Aṣfihānī menyebut *al-qaṣd* lebih banyak digunakan untuk pengertian *al-iqtisād* (efisien), seperti halnya dermawan sebagai suatu sifat antara kikir dan boros; keberanian sebagai suatu sifat antara takut dan angkuh. Al-Aṣfihānī mengutip Q.S *Lukmān* 31:19 (anjuran agar tenang dalam perjalanan) dan *al-Furqān* 25:67 (menggunakan harta secara proporsional –*qawāman*).³⁰

Qaṣd dengan pengertian *intention* berarti orientasi kesadaran/pikiran (*mind*) menuju tema tertentu (إتجاه الذهن نحو موضوع معين). Filosof Jerman, Edmund Husserl, menggunakan istilah tersebut untuk pengertian konsentrasi (*focusing*) kesadaran pada fenomena-fenomena kejiwaan. Pengertian inilah yang juga dipakai oleh aliran eksistensialisme ketika merujuk pada istilah *intention*. Yang kaprah saat ini, pengertian *al-qaṣd* adalah sesuatu yang berkaitan dengan tindakan yang dikehendaki, diputuskan, atau batasan-batasan tujuan.³¹

Istilah *maqāṣid* sendiri banyak mendapatkan perhatian di bidang hukum Islam (*uṣhūl al-fiqh*). Tema *maqāṣid* lebih dahulu matang di kalangan ulama *uṣūliyyīn* dibandingkan semisal di kalangan *mufasssirūn* meskipun sejatinya –setidaknya secara tekstual-- unsur-unsur penafsiran Al-Qur'an juga untuk mengungkap maksud ayat Al-

³⁰ Al-Raghib al-Aṣfihānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, (Beirut; Dal al-Fikr, tth), 419

³¹ Jumbūriyah Miṣra al-'Arabiyah-Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *Al-Mu'jam al-Falsafī*, (Kairo: al-Hai'ah al-'Āmmah al-Maṭābi' al-Amīriyah, 1983), 147

Quran. Salah seorang ulama ilmu hukum Islam yang terkenal dengan teori *maqāṣid* adalah al-Shāṭibī (w. 1388 M) dalam kitabnya yang masyhur, *al-Muwāfaqāt*.³²

G. Penelitian Terdahulu

Literatur yang membahas tentang teguran-teguran dari Allah, dapat ditemukan dalam berbagai riwayat *asbāb nuzūl*³³ di dalam kitab-kitab tafsir atau di dalam riwayat-riwayat historis Rasulullah. Pembahasannya tidak secara eksplisit menyebut ayat-ayat terkait sebagai ayat *ʿitāb* sehingga beberapa penelitian, mengupas ayat-ayat yang merefleksikan pelurusan dan peringatan kepada Rasulullah sebagai ayat *ʿitāb*. Dari sedikit penelitian tersebut, lebih sedikit lagi yang menganalisis secara kritis-reflektif terhadap maksud-tujuan ayat *ʿitāb* (*maqāṣid al-Quran*) sehingga, dengan demikian, memahami signifikansi sikap tindakan Rasulullah yang telah menjadi objek teguran.

Berikut literatur penelitian terdahulu terkait ayat *ʿitāb*, *maqāṣid al-Qurʿān*, dan dinamika humanis Rasulullah:

1. Ṣalāḥ ʿAbd al-Fattāḥ al-Khālīdī dalam karyanya, *ʿItāb al-Rasūl fi al-Qurʿān*.

Dalam bukunya ini, al-Khālīdī membahas ayat-ayat yang mengkoreksi sabda dan tindakan Nabi. Terdapat tiga belas isu yang dibahas di dalamnya. Salah satu sub-bahasannya adalah tentang kemaksuman Rasulullah dari kekeliruan. Ayat-ayat

³² ʿAbd al-Raḥman Yūsuf ʿAbd Allah al-Qaradāwī, *Naẓariyah Maqāṣid al-Sharīʿah baina Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah wa Jumhūr al-Uṣūliyyīn*, (Kairo: Universitas Kairo, 2000), 133

³³ Riwayat-riwayat *asbāb nuzūl* ayat Al-Qurʿān terbilang sangat sedikit. Contoh Q.S al-Baqarah (2) dengan jumlah ayat sebanyak 286, yang ber-*asbāb nuzūl* kurang lebih hanya 70 ayat. Lihat Abu al-Hasan Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Wahidī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Riyad: Dar al-Mayman), 2005, 122-213. Di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, terdapat hanya 548 hadits Nabi yang berkenaan dengan seluruh ayat Al-Qurʿān. Lihat Muḥammad ʿUmar al-Hājī, *Mawsūʿah al-Tafsīr Qabla ʿAḥdi al-Tadwīn*, (Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007), 59

yang menegur Rasulullah, tidak menandakan Rasulullah telah melakukan kesalahan. Rasulullah, menurut al-Khālidī, melakukan *khilāf al-awlā* dan bukan kesalahan. Ayat-ayat teguran tersebut bertujuan menunjukkan pada tuntunan yang lebih utama (*al-tawjīh ilā al-awlā*).³⁴ Al-Khālidī mendalihkan semua kesalahan bukan pada Rasulullah tetapi terhadap situasi dan orang-orang di sekeliling Nabi. Pada poin ini, kajian penelitian disertasi ini berbeda dengan perspektif al-Khālidī. Penelitian ini membahas ayat *itāb* terhadap Rasulullah dan mengesampingkan apologi-apologi. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap kondisi yang sebenarnya dan lebih daripada itu, untuk menemukan perspektif dialektis posisi Nabi justru saat dinilai melakukan kesalahan.

2. `Abd al-Jalīl Īsā Abū Mansūr dengan karyanya yang berjudul: *Ijtihād al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa sallam*. Dalam karyanya tersebut, `Abd al-Jalīl `Īsā mengemukakan bahwa Rasulullah dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa terlibat dalam dinamika kehidupan. Rasulullah menggunakan penalaran dan kecenderungannya di dalam merespon problem-problem yang tidak ada ketentuannya dari Allah. Penalaran dan kecenderungan tersebut bersifat relatif seperti biasanya pemikiran dan tindakan manusia pada lazimnya. Manusiawi jika penalaran dan kecenderungan tersebut salah atau benar. Ijtihad penalaran Rasulullah menandakan kemanusiaannya. Aspek kemanusiaan ini yang hendak selalu ditegaskan oleh Rasulullah³⁵ dan diperintahkan

³⁴ Ṣalāḥ `Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān: Tahlīl wa Tawjīh*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), 6 dan 18

³⁵ `Abd al-Jalīl `Īsā, *Ijtihād al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam*, (Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyah, 2003), 11

oleh Allah melalui Q.S al-Kahf 18: 110. Melalui karyanya, `Abd al-Jalil `Isā menjelaskan beberapa bentuk ijtihad Nabi, seperti bersikap lunak kepada `Abd Allah bin Ubay yang sedang sakit, memohonkan ampunan untuknya kepada Allah, dan menyolatinnya setelah meninggal. `Umar bin al-Khaṭṭāb sempat menyatakan keberatannya tetapi Nabi tetap melaksanakan permintaan keluarga `Abd Allah bin Ubay dengan harapan Allah memberikan hidayah kepada `Abd Allah bin Ubay. Turunlah Q.S al-Tawbah 9:80 dan 84 yang menegur upaya (ijtihad) Rasulullah tersebut.³⁶ Riwayat-riwayat dalam karya `Abd al-Jalil `Isā Abū Maṣṣūr membantu mempertajam perspektif penelitian disertasi ini untuk mengurai substansi teguran Allah terhadap ijtihad Rasulullah. Substansi teguran (*maqāṣid al-`itāb*) tersebut tidak dielaborasi oleh `Abd al-Jalil `Isā Abū Maṣṣūr.

3. *Ayat `Itāb al-Anbiyā' fi al-Qur'ān al-Karīm* oleh Zayn al-`Abidin `Abd `Ali al-Ka`bī. Dalam kitab ini, dikupas ayat-ayat korektif dan teguran di dalam Al-Qur'an yang sasarannya beragam, diantaranya kepada para Nabi, termasuk Rasulullah. Seperti dua karya sebelumnya, konteks pembahasan ayat `itāb diperbandingkan dengan status `iṣmah al-Rasūl (keterjagaan Rasulullah dari kesalahan) sehingga analisis terhadap ayat `itāb juga diletakkan dalam kerangka koreksi untuk keputusan yang lebih baik. Tindakan Nabi yang dikoreksi bukan kesalahan tetapi *mukhālafah al-awlā* (menyelisihi hal yang lebih baik).³⁷ Konsep `iṣmah al-Rasūl

³⁶ `Ibid., 63

³⁷ Zayn al-`Abidin `Abd `Alī al-Ka`bī, *Ayāt `Itāb al-Anbiyā' fi al-Qur'ān al-Karīm*, (Irak: `Atabah al-Husainiyah al-Muqaddasah, 2015), 235

yang dipertahankan dengan kuat oleh al-Ka`bī dalam karyanya tersebut, menjadi pembeda dengan fokus penelitian disertasi ini yang terbuka terhadap kemungkinan faktual apapun yang terjadi kepada Nabi dan hanya berkepentingan mengungkap kebenaran sekalipun melalui, dan itu adalah, kesalahan Rasulullah.

4. Pustaka penelitian lain yang dengan luas mengupas ayat koreksi adalah kitab *Ayāt `Itāb al- Muṣṭafa fi Ḍaw' al- `Iṣmah wa al-Ijtihād* karya `Uwayyid bin `Ayyad bin `Āyid al-Maṭrafi. Kitab ini merupakan penelitian magister di Fakultas Dakwah dan Ushuluddin Universitas Umm al-Qura Mekkah tahun 1978. Bedah kontekstual baik dari sisi riwayat ataupun historis dibahas mendalam dalam kitab ini. Al-Maṭrafi berkesimpulan bahwa ayat *`itāb* diturunkan untuk keputusan atau tindakan hukum Nabi yang dihasilkan melalui ijtihad. Hal demikian wajar karena ijtihad memiliki potensi salah sekalipun hal tersebut ijtihad Rasulullah.³⁸ Dalam perspektif al-Maṭrafi, Rasulullah juga objek pokok wahyu dalam kapasitas kemanusiaannya. Landasan filosofis humanis al-Maṭrafi dalam membahas status Rasulullah dalam karyanya tersebut, merupakan salah satu elemen yang memperkaya argumentasi pada penelitian disertasi ini. Penekanan yang berbeda pada penelitian ini adalah aspek dialektika yang tidak disinggung al-Maṭrafi.
5. Ali Kamāl al-Dīn al-Fahādī menulis artikel dengan judul “Mu`ātabah al-Nabī fi al-Qur`ān wa al-‘Adab: Nathran wa Syi’ran”, dalam *Iraqi Academic Scientific*

³⁸ `Uwayyid bin `Ayyad bin `Āyid al-Maṭrafi, *Ayāt `Itāb al-Muṣṭafa fi Ḍaw' al- `Iṣmah wa al-Ijtihād*, (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, 2005), 314

Journals.³⁹ Dalam artikelnya ini al-Fahādī mengulas hal-hal yang substansinya tidak berbeda dengan pandangan ulama pada umumnya tentang `itāb kepada Rasulullah dari Allah sebagai petunjuk lurus dan wujud kasih-sayang Allah. Al-Fahādī juga mengulas mengenai `itāb kepada Rasulullah dari orang-orang di sekitar lingkungan Nabi, misal, Qatīlah bint Naḍr bin al-Hārith, al-`Abbās bin Mirdās al-Sulamī dan Ḥassān bin Thābit al-Anṣārī. Mereka ini menurut Al-Fahādī mencela Nabi karena tidak dapat memahami maksud dan tujuan Nabi. Sedangkan ulasan al-Fahādī tentang ayat `itāb dalam Al-Qur'an, singkat dan tidak berbeda dengan pandangan ulama pada umumnya sebagai petunjuk lurus dan wujud kasih-sayang Allah. Penelitian disertasi ini hanya fokus terhadap teguran kepada Rasulullah dan mendalami aspek-aspek dinamisnya. Pendalaman ini tidak dilakukan Al-Fahādī.

6. Berikutnya Ḥasan Kaẓīm Asad dan Jāsīm Muḥammad `Ālī yang menulis artikel “Khiṭābāt al-Lawm wa al-`Itāb li al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam: Sūrah `Abasa al-Āyah min 1-10 Anmūdijan” yang dimuat di *Majallah Ahl Al-Bayt al-Jāmi'ah Ahl Al-Bayt Karbala' Irak*.⁴⁰ Dalam pembahasan yang banyak mengungkap level wacana dan sasarannya dalam al-Quran, kedua penulis tidak melihat bahwa teguran pada surat `Abasa ditujukan kepada Nabi karena secara

³⁹ `Ali Kamāl al-Dīn al-Fahādī, “Mu`ātabah al-Nabī fi al-Qur`ān wa al-`Adab: Nathran wa Syi`ran”, *Iraqi Academic Scientific Journals*, Article 5, Volume 25, Issue 27, (Summer 1995), Page 151-184
DOI: 10.33899/radab.1995.166059 https://iraqjournals.com/article_166059_0.html

⁴⁰ Ḥasan Kaḍhīm Asad, Jāsīm Muḥammad `Ālī, “Khiṭābāt al-Lawm wa al-`Itāb li al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam: Sūrah `Abasa al-Āyah min 1-10 Anmūdijan”, *Majallah Ahl Al-Bayt al-Jāmi'ah Ahl Al-Bayt Karbala' Irak*, No 14 (30 Mei 2013)
<https://abu.edu.iq/sites/default/files/research/journals/ahl-al-bayt/issues/13/180423-083752.pdf>
<https://abu.edu.iq/research/journals/ahl-al-bayt/issues/14>

deduktif, Nabi telah disifati dengan sifat kemuliaan. *Pronomina persona (damīr)* pada surat tersebut tidak ditujukan kepada Rasulullah tetapi bentuk gaya bahasa peralihan *pronominal persona* dari sebelumnya *persona* ketiga beralih ke *persona* kedua. Berbeda dengan tulisan tersebut, penelitian disertasi ini menganalisis fakta secara induktif sehingga kesimpulan-kesimpulannya didasarkan pada temuan-temuan historis-sosiologisnya.

7. Asep Mukrom Jamil menulis tesis berjudul “*Teguran Al-Qur’an Al-‘Itab kepada Nabi Muhammad dalam tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur’an dan tafsir Al-Munir Fi Al-‘Aqidat Al-Syariat Wa Al-Manhaj: Kajian terhadap penafsiran ayat-ayat ‘Itab menurut Allamah Sayid Muhammad Husain Thabathaba’i dan Wahbah Al-Zuhaili.*” Temuan penelitiannya menyebutkan bahwa Wahbah Al-Zuhaili berpendapat teguran Allah terhadap para Rasul-Nya dalam Al-Qur’an merupakan bentuk pengajaran atau didikan Allah. Teguran tersebut disebabkan oleh ketidakwajaran (kelupaan atau kekeliruan) yang dilakukan oleh seorang teladan, tetapi hal itu tidak dibiarkan begitu saja dan diingatkan oleh Allah. Berbeda dengan Thabathaba’i yang tidak menganggap teguran tersebut bagi Nabi Muhammad, tetapi bagi pihak lain. Teguran tersebut wujud kasih sayang Allah sehingga ayat-ayat yang menegur Nabi Muhammad tidak merusak konsep ‘*iṣmah al-anbiyā’*’. Penulis tesis berasumsi bahwa sikap Rasulullah yang mendapat teguran tersebut pada hakikatnya adalah sangat baik jika dilakukan oleh manusia pada umumnya.⁴¹

⁴¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung tahun 2020. Lihat <http://digilib.uinsgd.ac.id/31557/>

Disertasi ini berbeda dengan tesis tersebut dari sisi sumber rujukan tafsir dan metode analisisnya sehingga temuan khasnya juga berbeda.

8. Latifah Abdul Majid dan Mohd Nasir Abdul Majid menulis artikel dengan judul “Perkaitan Antara Ayat *Itāb* dengan *Ijtihād* Rasulullah SAW.” yang diterbitkan oleh jurnal *Islāmiyyāt* Universiti Kebangsaan Malaysia.⁴² Artikel ini mendeskripsikankan kembali karya dari `Abd al-Jalīl Īsā Abū Manṣūr yang berjudul: *Ijtihād al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa sallam*. Dalam kesimpulannya, kedua penulis menyatakan keterkaitan teguran Allah dengan keputusan ijtihad Rasulullah yang tidak sesuai dengan kehendak-Nya. Teguran tersebut meluruskan hal yang semestinya sesuai kehendak Allah. Pendekatan teologis pada artikel di atas, tidak membantu mempertajam uraian analisis `Abd al-Jalīl Īsā Abū Manṣūr sehingga penelitian disertasi ini dapat mengisi peran tersebut untuk mengelaborasi substansi teguran Allah (*maqāṣid al-`itāb*) terhadap Rasulullah baik dari sisi prinsip ataupun taktis-strategis dakwah Islamiyah.
9. Hal yang erat terkait dengan *itāb* dan ijtihad Nabi adalah doktrin keterjagaan para nabi dari dosa atau *iṣmah*. Mansūr bin Rasyīd al-Tamīmī dalam karyanya *al-`Iṣmah fī Ḍaw’ ‘Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*⁴³ mengulas tentang keterjagaan para nabi dan rasul untuk tergelincir dari hal-hal yang prinsip seperti akidah. Namun ada hal-hal yang berkaitan dengan sifat-sifat kemanusiaan para

⁴² Latifah Abdul Majid, Mohd Nasir Abdul Majid, “Perkaitan Antara Ayat *Itab* dengan *Ijtihād* Rasulullah S.A.W.”, *Islāmiyyāt* Universiti Kebangsaan Malaysia, Vol 32 (2010).
<https://ejournal.ukm.my/islamiyyat/article/view/1864>

⁴³ Mansūr bin Rashīd al-Tamīmī, *al-`Iṣmah fī Ḍaw’ ‘Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*, (Riyād: Maktabah al-Rusyd, 1429 H)

nabi dan rasul, seperti perasaan takut dan marah, yang tidak menjadi bagian dari cakupan *iṣmah*. Pandangan para ulama yang dikutip pada tulisannya telah dikupas dengan jelas namun al-Tamīmī canggung untuk memperjelas posisi intelektualnya. Kecanggungan al-Tamīmī tersebut merupakan bagian pokok yang membedakannya dengan penelitian disertasi ini. Penelitian disertasi ini menempatkan *iṣmah* di tempat lain agar tidak menjadi kendala bagi analisis humanis terhadap Rasulullah.

10. Masih berkaitan dengan *iṣmah*, Mūḍī bint Ibrāhīm bin `Ali al-Huwayrīnī menulis “al-`Ināyah al-Ilāhiyah fī `Iṣmah al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam fī al-Qur`ān al-Karīm” yang diterbitkan oleh *Majallah `Ilmiyah Sanawiyah Muhakkamah* Kulliyah Ushul al-Din wa al-Da`wah al-Islamiyah bi al-Manufiyah Jamiah al-Azhar.⁴⁴ Pembahasan pada tulisan ini fokus pada deskripsi kemaksuman Rasulullah dalam pelaksanaan risalah dan nubuwwah. Untuk kesalahan terhadap hal-hal diluar tugas pokok tabligh dan risalah, menurutnya tidak menegasikan *iṣmah* Rasulullah karena kesalahan itu dalam konteks kemanusiaan Rasulullah. Disertasi ini tidak mengarah pada uji dogma *iṣmah* sebagaimana dilakukan Mūḍī bint Ibrāhīm ini. Disertasi ini mengungkap ayat *`itāb* dan situasi kemanusiaan Rasulullah yang hidup dalam suasana perjuangan dialektis dalam menjalankan tugas tabligh dan risalah. Pergumulan dialektis dengan risiko negasi terhadap

⁴⁴ Mūḍī bint Ibrāhīm bin `Ali al-Huwayrīnī, “al-`Ināyah al-Ilāhiyah fī `Iṣmah al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam fī al-Qur`ān al-Karīm”, *Majallah `Ilmiyah Sanawiyah Muhakkamah* Kulliyah Ushul al-Din wa al-Da`wah al-Islamiyah bi al-Manufiyah Jamiah al-Azhar, Edisi 32, Vol. 32, No. 31 (2013)
Doi: 10.21608/bfdm.2018.61760 https://bfdm.journals.ekb.eg/article_61760.html

apapun dan siapapun, diungkap oleh disertasi ini sebagai fakta *maqāṣid* Allah dalam historisitas kehidupan Rasulullah.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan riset kualitatif (*qualitative research*) dalam bentuk (*type*) penelitian interpretatif (*interpretive study*) tentang makna dan pemahaman oleh seseorang (*participants meanings*) dengan mengedepankan penyelidikan induktif melalui bantuan beragam data (*multiple sources of data*) yang direfleksikan secara mendalam oleh peneliti untuk kemudian dikonstruksi dengan analisis deskripsi (kebahasaan) yang kaya (*rich description*).⁴⁵ Oleh karena olah-analisis data mengandalkan refleksi peneliti, maka instrumen kunci pada penelitian kualitatif adalah peneliti sendiri.⁴⁶

Penelitian kualitatif dinilai tepat untuk eksplorasi dan pengembangan teoritis, analisis konteks; analisis holistik suatu kajian yang kompleks, dinamis, dan khusus; analisis pemaknaan personal; analisis dimensi pengalaman estetik, dan analisis hubungan-refleksi.⁴⁷ Penelitian kualitatif sendiri banyak digunakan di bidang

⁴⁵ Sharan B. Merriam & Elizabeth J. Tisdell, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (San Francisco: Jossey-Bass, 2006), 15-17, 22. Lihat juga John W. Creswell and J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches* (Los Angeles: SAGE Publications, 2018), 257-258.

⁴⁶ Sharan B. Merriam & Elizabeth J. Tisdell, *Qualitative Research*, 16.

⁴⁷ Paul M. Camic, Jean E. Rhodes, and Lucy Yardley, "Naming The Star: Integrating Qualitative Methods into Psychological Research," dalam Paul M. Camic etc (ed.), *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*, (Washington DC: American Psychological Association, 2003), 8-12.

fenomena sosial dan problem-problem kemanusiaan⁴⁸ yang data-data utamanya dilacak dan diperoleh di lapangan.

Sedangkan penelitian ini murni penelitian pustaka karena data-datanya bersumber dari kitab suci, buku/kitab, kamus/ensiklopedi, artikel dan dokumen tertulis lainnya. Maka peneliti sebagai instrumen kunci juga memiliki peran sebagai partisipan dalam membangun konstruksi pemahaman kajian.

2. Sumber Data Penelitian

a. Sumber Data dan Bahan

Sebagai penelitian literatur kualitatif, sumber data pada penelitian ini sepenuhnya berasal dari dokumen buku/kitab, artikel ilmiah, artikel populer, naskah proseding, dan informasi tertulis yang berkaitan dengan semua variabel terutama tema utama kajian.⁴⁹ Jenis sumber data ada dua: utama (primer) dan tambahan (sekunder). Menurut Moleong, dengan mengutip Lofland and Lofland (1984), sumber data primer (utama) adalah kata-kata (ucapan) dan tindakan (perilaku). Sedangkan sumber data sekundernya adalah sumber tertulis, foto, dan data statistik.⁵⁰ Menurut Mestika Zed, data pustaka pada umumnya adalah sumber sekunder dengan pengertian peneliti memperoleh bahan penelitian dari tangan kedua dan bukan data orisinil sumber

⁴⁸ Menggantikan dominasi penelitian kuantitatif yang mendominasi kajian *social scienses* sejak akhir abad 19 hingga pertengahan abad 20. John W. Creswell and J. David Creswell, *Research Design*, 41.

⁴⁹ Lihat di website Elmer E. Rasmuson Library: <https://library.uaf.edu/lis101-research-process> dan formplus: <https://www.formpl.us/blog/primary-secondary-data>

⁵⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif (Edisi Revisi)*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), 158-163.

pertama di lapangan. Menurut Mestika Zed, sumber data penelitian pustaka dapat berupa sumber primer sejauh ditulis oleh tangan pertama atau oleh pelaku peristiwa itu sendiri.⁵¹ Dalam penelitian hukum normatif, konstitusi atau perundang-undangan ketentuan legislatif merupakan sumber bahan primer⁵² bukan sumber data primer. Maka untuk penelitian al-Quran dan tafsir, sumber bahan primer sekaligus sumber data sekundernya adalah Al-Qur'an atau tafsir.

Namun bila merujuk pada pendapat Suharsini Arikunto, sumber data dalam penelitian adalah subjek darimana data dapat diperoleh. Apabila peneliti menggunakan dokumentasi, maka dokumen atau catatan yang menjadi sumber datanya.⁵³ Maka untuk penelitian al-Quran dan tafsir, sumber data primernya adalah Al-Qur'an atau tafsir.

Sumber bahan primer Al-Qur'an diperoleh dari aplikasi *add-in Microsoft Word*, yaitu *Qur'an Kemenag In Microsoft Word 2.0* yang dilampiri tanda tashih tahun 2019.⁵⁴ Sedangkan sumber data sekunder penelitian ini adalah kitab-kitab tafsir dan karya-karya Mohamed Talbi serta literatur pendukung terkait yang diperoleh dari dokumen-dokumen baik cetak, *portable document*, dan aplikasi yang diperoleh baik

⁵¹ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 5.

⁵² ...seeking to find those authorities in the primary sources of the law that are applicable to a particular situation. ...The search is always first for mandatory primary sources, that is, constitutional or statutory provisions of the legislature and court decisions of the the jurisdiction involved (... berusaha untuk menemukan pihak-pihak berwenang dalam sumber utama hukum yang sesuai untuk situasi tertentu. Pencariannya selalu untuk sumber utama pokok, yaitu konstitusi atau undang-undang ketentuan legislatif dan melibatkan keputusan yurisdiksi pengadilan). Johnny Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, (Malang: Bayumedia, 2012), 45

⁵³ Suharsini Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), 172

⁵⁴ Software aplikasi tersedia di <https://lajnah.kemenag.go.id>

secara *offline* di koleksi pribadi dan perpustakaan ataupun *online* via situs-situs penyedia data yang dapat dinilai kapabel.

b. Data

Data penelitian ini keseluruhannya adalah sekunder,⁵⁵ yaitu ayat-ayat Al-Qur'an tentang teguran atau peringatan Allah secara umum dan secara khusus terhadap Rasulullah (*ayah al-`itāb li al-Rasūl*). Adapun data sekunder pendukung lain adalah *pertama*, riwayat-riwayat hadits tentang *asbāb nuzūl* ayat-ayat teguran dalam al-Quran; *kedua*, kitab-kitab tafsir utama, seperti tafsir *al-Ṭabarī* dan tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* Muḥammad Ṭāhir ibn `Āshūr. *Ketiga*, referensi pokok tentang sejarah kehidupan Rasulullah (*sīrah nabawiyah*), seperti *Sīrah Ibn Ishāq* dan *Sīrah Ibn Hishām*. *Keempat*, referensi atau literatur tentang *maqāṣid* Al-Qur'an terutama *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* Mohamed Talbi.

3. Teknik Pengumpulan Data

Secara teknis, data dikumpulkan dengan teknik dokumentasi, yaitu mencari data mengenai variable penelitian yang berupa catatan, transkrip, buku, kitab, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, dan sebagainya.⁵⁶ Dokumen biasanya dibagi atas dokumen pribadi dan dokumen resmi.⁵⁷ Semua dokumen yang berkaitan dengan

⁵⁵ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, 5.

⁵⁶ Suharsini Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, 274

⁵⁷ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif (Edisi Revisi)*, 217-219. Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, 5

tema penelitian akan dikumpulkan, diidentifikasi, dipilih, dipilah dan diolah untuk selanjutnya dianalisis keterkaitan-keterkaitannya dengan tema dan tujuan penelitian.

4. Analisis Data

Data yang diperoleh dianalisis⁵⁸ dengan tahapan berikut:

- a. Reduksi. Yaitu penyederhanaan dan pengelompokan data melalui verifikasi keterkaitan data dengan objek formil dan materiil penelitian. Tahap reduksi ini dilakukan untuk pemilihan data yang relevan dengan kebutuhan penelitian.
- b. Kajian analisis. Data yang telah disederhanakan dan dikelompokkan kemudian dianalisis dengan pendekatan seperti *socio-historical approach* dengan menggunakan sumber *asbāb nuzūl* dan sejarah kehidupan Nabi. Konstruksi analisis menggunakan metode *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* Mohamed Talbi. Pada tahap ini verifikasi data tetap dilakukan sehingga terbuka peluang untuk kembali mengevaluasi data terseleksi-teranalisis untuk diubah, diganti, dan dikembangkan dengan data-data baru sesuai temuan-temuan induktif di tengah penelitian yang sedang berlangsung. Dengan penyelidikan induktif, maka pertanyaan-pertanyaan terus dipertajam sehingga harus terbuka dari kemungkinan-kemungkinan perubahan seiring temuan-temuan dalam perkembangan penelitian. Hal ini tidak menandakan bahwa penelitian yang sedang dilakukan tanpa dibekali konsep pemikiran apapun (*a blank mind devoid*

⁵⁸ Ibid., 248

of any thoughts about the phenomenon under study).⁵⁹ Dalam istilah Miles and Huberman, analisis data kualitatif berlangsung mengalir (*flow model*), interaktif, dan tidak kaku dari awal hingga akhir.⁶⁰

- c. Penyajian data. Setelah dianalisis, data disajikan untuk menunjukkan temuan yang relevan dan kesimpulan yang diperoleh.

5. Pendekatan Penelitian

Dibutuhkan lebih dari satu pendekatan untuk membangun analisis yang memadai dan mencakup. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan interdisipliner-transdisipliner.⁶¹ Pendekatan interdisipliner adalah penelitian yang menggabungkan informasi, data, teknik, perangkat, sudut pandang, konsep, atau teori dari dua atau lebih disiplin ilmu atau bentuk pengetahuan khusus untuk mendapatkan pemahaman pokok terbaik atau untuk memecahkan masalah yang jalan keluarnya melampaui satu disiplin keilmuan atau penelitian.⁶² Penelitian interdisipliner menggabungkan berbagai teori dan metode (*multiple theories and methods*) yang dibutuhkan untuk membahas dan mengevaluasi persoalan tertentu yang rumit untuk dianalisis hanya dengan satu pendekatan.⁶³ Pendekatan transdisipliner

⁵⁹ Merriam & Tisdell, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*, 17-18

⁶⁰ Agus Salim, *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana 2006), 22

⁶¹ Rick Szostak, "Interdisciplinary and Transdisciplinary Multimethod and Mixed Methods Research," dalam Sharlene Hesse-Biber and R. Burke Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Multimethod and Mixed Methods Research Inquiry*, (New York: Oxford University Press, 2015), 128

⁶² Definisi ini dari *The National Academy of Science, National Academy of Engineering, and Institute of Medicine*. Lihat Ibid., 129

⁶³ Ibid.

memiliki kemiripan dengan interdisipliner namun dengan penekanan yang lebih kuat untuk menggabungkan bahkan menyatukan dua atau lebih pendekatan yang digunakan. Dengan kata lain, transdisipliner meniscayakan ruang antar keilmuan sebagai satu kesatuan pengetahuan.⁶⁴

Analisis kajian penelitian ini menggunakan pendekatan *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* Mohamed Talbi melalui metode kunci panah penunjuk (*sahm muwajjih/vecteur orienté*) teks atau orientasi pesan teks. Pendekatan tersebut akan diperkaya dengan teori dan pendekatan lain yang relevan, seperti teori *authorial intention* (maksud pengarang), *literary theory* (teori susastra kitab suci), dan *reception theory* (teori tanggapan pembaca). Jenis penyajian penelitian adalah *analytical research*. Hasil olah data disajikan melalui pembahasan analisis dekriptif (*ex post facto research*).⁶⁵

I. Sistematika Pembahasan

Struktur pembahasan dalam penelitian ini akan dibagi menjadi 5 (lima) bab. Sistematisasi bab-babnya adalah sebagaimana berikut:

⁶⁴ (*the word transdisciplinarity was once associated with the pursuit of a unified theory of everything ...Transdisciplinarians are generally interested in generating knowledge that has both academic and practical implications*). Pendekatan multidisipliner berbeda dengan interdisipliner dan multidisipliner. Pendekatan multidisipliner melibatkan berbagai disiplin namun diposisikan secara sejajar sehingga memiliki sedikit kemungkinan berfungsi evaluatif. Oleh karena itu, multidisipliner dapat digunakan pada kajian-kajian dengan kompleksitas masalah yang rendah dan sederhana. Ibid., 130

⁶⁵ C.R Kothari, *Research Methodology: Methods and Techniques* (New Delhi: New Age International (P) Ltd., Publishers, 2004), 3

Bab pertama berisi pendahuluan yang terdiri dari latar belakang, identifikasi, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian yang digunakan, dan sistematika pembahasan. Isi pokok bab ini merupakan gambaran awal keseluruhan penelitian secara garis besar, sedangkan untuk uraian lebih rinci diuraikan dalam bab-bab selanjutnya.

Bab kedua, akan membahas mengenai wacana dialektika dan konsep *maqāṣid* Al-Qur'an secara ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Untuk membantu memperkaya perspektif, akan dikupas juga teori *authorial intention*, *reception theory*, dan isu-isu hermeneutis untuk mengkonstruksi konsep *maqāṣid* Al-Quran. Pembahasan juga diarahkan untuk mengungkap substansi *maqāṣid* pada Al-Qur'an yang bersifat *divine scriptural* (kitab suci wahyu ketuhanan) di satu sisi dan bersifat profane karena berdimensi historical-humanisme di sisi lain melalui tawaran *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* dari Mohamed Talbi dan tawaran objektifikasi Al-Qur'an yang lain. Bagaimana dunia pengetahuan manusia yang dinamis-dialektis dapat "mengetahui dan mengerti kehendak tuhan yang absolut" melalui Al-Qur'an, merupakan kajian pada bab ini.

Bab ketiga, akan menguraikan ayat-ayat *itāb* dari sisi pengertian, ragam, bentuk dan pandangan para ulama tentangnya. Di samping itu akan dielaborasi tentang epistemologi fungsionalitas Al-Qur'an dan kaitannya dengan ayat-ayat *itāb* untuk mengungkap ontologi Al-Qur'an sebagai kitab ilahiah dengan tujuan insaniyah. Pada bagian ini juga akan dibahas tentang kehidupan Rasulullah, misi, dan peran-perannya sebagai mandataris Tuhan sekaligus manusia yang selayaknya hidup dalam suatu

ruang dan waktu historis berikut segenap fenomena kemanusiaannya. Pembahasan ini penting karena Rasulullah merupakan obyek-subjek ayat *`itāb*.

Bab keempat, berisi uraian-uraian analitis utama kajian penelitian. Pada bab ini, elaborasi analisis memanfaatkan pendekatan dan kerangka teoritik di bab kedua dan konstruksi pendekatan konseptual yang dikupas di bab ketiga. Sebagai bab khusus pokok analisis penelitian, bab keempat ini merupakan ruang menajamkan temuan melalui analisis konstekstual terhadap ayat-ayat *`itāb* yang secara dialektis berhubungan dengan tindakan kemanusiaan Nabi Muhammad dalam menjalankan tugas sebagai utusan-Nya. Kajian pada bab ini hendak mengungkap karakteristik dan substansi tindakan humanis Rasulullah sekaligus mengungkap perspektif transenden *maqāṣid* al-Quran.

Bab terakhir, penutup. Bab ini berisi tentang kesimpulan-kesimpulan penelitian, implikasi teoritik, keterbatasan penelitian dan rekomendasi.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

DIALEKTIKA DAN KAJIAN *MAQĀSID*

Wahyu menjadi petunjuk Rasulullah dalam melaksanakan tugas risalah dan nubuwah. Wahyu turun dalam beberapa kondisi yang mendahului peristiwa atau sebagai respon atas suatu peristiwa. Wahyu yang mendahului peristiwa (*ibtidā'an*) berupa ajaran-ajaran normatif, informasi kehidupan setelah kematian, dan tuntunan-tuntunan imperatif. Sedangkan wahyu yang turun sebagai respon (*ijābatan*) adalah terkait dengan masalah dan peristiwa baik di sekitar lingkungan Rasulullah atau berkenaan dengan Rasulullah sendiri.¹

Wahyu yang turun setelah peristiwa tertentu yang berhubungan dengan Rasulullah, selain memberikan petunjuk penegas atau pendorong, juga mengoreksi keputusan atau tindakan Rasul (ayat *itāb*). Ini menandakan bahwa Rasul juga menjadi objek edukasi Tuhan dan menandakan aspek kemanusiaan Rasul. Koreksi terhadap Rasulullah menunjukkan orisinitas ayat-ayat Al-Qur'an sebagai kalam-Nya. Beberapa ayat yang menegur Rasulullah, terdengar keras. Jika ayat Al-Qur'an dikarang Rasulullah, ayat-ayat tersebut hanya akan menjatuhkan wibawa.

Khiṭāb pertama Al-Qur'an adalah Rasulullah sendiri. Ayat Al-Qur'an pertama dan mula-mula adalah penuntun bagi Rasulullah di dalam menyebarkan dan menjalankan risalah-Nya. Keseluruhan fenomena Al-Qur'an, berbanding lurus dengan

¹ Ṣalāḥ `Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur'ān: Tahlīl wa Tawjīh*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), 78

lika-liku perjuangan Rasulullah. Tidak heran bila ada beberapa ayat intervensif untuk mengawal dan meluruskan sikap, keputusan, dan atau tindakan Rasulullah.

A. Dialektika dan Fungsionalitas Al-Qur'an

1. Dialektika

Dialektika (dalam pengertian Hegelian) adalah teori yang menyatakan bahwa sesuatu berkembang melalui tahap tesis, antitesis, dan sintesis atau disebut tiga hubungan dialektika (*dialectics triadic*).² Pertama ada beberapa ide atau teori atau gerakan yang dapat disebut tesis (*thesis*). Tesis ini akan menimbulkan pertentangan, karena memiliki titik-titik lemah. Ide atau gerakan yang menentang tesis itu disebut antithesis (*antithesis*). Pertentangan keduanya berlanjut hingga mencapai solusi yang, dalam arti tertentu, melampaui tesis dan antitesis dengan mengakui nilai-nilai kebenarannya masing-masing dan menghindari keterbatasan keduanya. Capaian tersebut menjadi langkah ketiga yang disebut sintesis (*synthesis*).

Dalam langkah triadik (*triplisitas*) dialektika Hegel, sebuah argumen atau tesis, negasinya oleh beberapa argumen atau tesis lain, dan resolusi argumen dalam beberapa argumen atau tesis ketiga.³ Sintesis pada gilirannya (saat dinilai sepihak atau tidak

² Meskipun banyak menyinggung tentang tesis dan antitesis serta sintesis, Hegel sendiri tidak membuat secara langsung tiga formula *triplisitas* berangkai tersebut. Yang disinggung secara langsung adalah dualitas kontradiktif tesis dan antitesis. Sintesis menurut Hegel merupakan konsekuensi kehadiran antitesis bagi tesis. Dalam antitesis dapat sekaligus premis sintesis. Sebagai penyangkalan atas penyangkalan (*the negation of the negation-- das negative des negativen*) sintesis juga merupakan fakta lain dari perjumpaan tesis dan antithesis. Barangkali dengan alasan itu (penyangkalan terhadap antitesis) pemikir Hegelian merumuskan sintesis sebagian unsur ketiga setelah tesis dan antitesis. Lihat Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, (transl) George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 744-746

³ Mortimer J. Adler, *Dialectic*, (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1927), 234

memuaskan) bersirkulasi kembali menjadi tesis dan memulai *triplisitas* dialektika baru. *Triplisitas* dialektika akan terus terulang dan berlanjut pada tingkat yang lebih tinggi (*a higher level*).⁴ Oposisi dan dilemma dalam tesis-antitesis diklarifikasi dan diselesaikan (sintesis), untuk menghadapi penentangan lain seterusnya.⁵

Dalam idealisme rasional Hegel, sejarah merupakan sesuatu yang terus terjadi dengan momen-momen dialektika baru yang bergerak ke tingkat dialektis yang lebih tinggi. Menurut Frans Magnis-Suseno kemajuan sejarah yang dipikirkan Hegel, akan bergerak terus-menerus melalui proses penyangkalan-penyangkalan (struktur negasi). Proses-proses negasi tersebut tidak memusnahkan yang sebelumnya tetapi memurnikannya. Franz Magnis menyebut bila pola determinisme sejarah Hegel dengan pola negativitas sebenarnya dalam pola *dualitas* yaitu tesis + antitesis (=tesis) + antitesis (=tesis) + antithesis dan seterusnya yang terjadi secara teratur dan saling memajukan. Franz Magnis mengapresiasi filsafat dialektika historis Hegel karena menuangkan tujuan-tujuan positivities dalam rumus-rumus negativitas. Positivitas kebudayaan manusia hanya dapat dibangun dengan gerak negativitas sehingga dengan demikian, negativitas adalah bagian dari positivities.⁶

Dalam terminologi Hegelian, baik tesis maupun antitesis, akan mengalami:

- a. Pengurangan (*reduced*) untuk menjadi komponen-komponen yang akan disatukan melalui,

⁴ Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, (London and New York: Routledge, 2002), 421

⁵ Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 170, 187, 223

⁶ Franz Magnis-Suseno, *Pijar-pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Müller ke Posmodernisme*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 79 dan 83

- b. Penggagalan, penyangkalan, pembatalan, atau penyisihan, atau pengasingan (*cancelled or negated, or annulled, or set aside, or put away*). Dan, pada saat yang sama,
- c. Dirawat, disimpan, atau diamankan (*preserved or stored, or saved*) dan
- d. Ditinggikan atau diangkat ke tingkat yang lebih tinggi (*elevated or lifted to a higher level*).⁷

Situasi terakhir dari proses di atas akan menjadi sintesis.

Perkembangan dialektika semacam itu menurut Popper berlangsung seperti metode percobaan (*the method of trial and error*) dalam ilmu alam. Metode tersebut seperti seseorang yang menyadari kemungkinan terjadi kesalahan dan mencoba mengungkap dengan mencari argumen-argumen lain yang sanggup dilakukannya.⁸

Metode *trial and error* adalah metode menghilangkan teori-teori yang salah dengan pernyataan-pernyataan pengamatan (*a method of eliminating false theories by observation statements*) melalui relasi deduksi logis yang dapat menunjukkan kesalahan suatu pernyataan umum (*the purely logical relationship of deducibility which allows us to assert the falsity of universal statements*).⁹ Metode *trial and error* berbeda dengan dialektika karena tesis dan antitesis (dalam metode *trial and error*) tidak mesti mengarah pada penggabungan sintesis akan tetapi mengarah pada penghapusan tesis atau antitesis (*the elimination of the thesis or the antithesis*). Dalam

⁷ Lihat catatan kaki pada Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, 422

⁸ *Ibid.*, 422, 68

⁹ *Ibid.*, 74

metode *trial and error*, pergulatan akan mengarah pada adopsi teori baru yang lain jika memang cukup banyak teori yang tersedia dan ditawarkan untuk dicoba.¹⁰

Metode *trial and error* dapat dikatakan sedikit lebih luas dari pada dialektika karena tidak terbatas pada hanya satu tesis yang ditawarkan untuk memulai, dan dengan demikian dapat dengan mudah diterapkan pada situasi di mana sejak awal sejumlah tesis yang berbeda ditawarkan. Tetapi harus diakui bahwa sangat sering terjadi bahwa perkembangan suatu cabang pemikiran manusia tertentu dimulai dengan satu gagasan (tesis) saja yang dengan skema dialektika akan mengundang antitesisnya.¹¹

Dialektika masih melibatkan kemungkinan lain di saat teori *trial and error* akan langsung menyangkal atau menghilangkan pandangan yang tidak memuaskan. Dialektika bersikeras bahwa ada lebih banyak yang bisa dilakukan daripada penyangkalan langsung *trial and error*. Dialektika menekankan bahwa meskipun tesis atau antitesis yang dipertimbangkan mungkin telah disangkal, kemungkinan besar akan ada elemen di dalamnya yang layak untuk dipertahankan, karena jika tidak, tidak akan ditawarkan sama sekali. Unsur berharga dari suatu tesis akan dimunculkan lebih jelas oleh mereka yang mempertahankan tesis dari serangan lawan-lawan antitesis-nya. Jadi solusi yang memungkinkan dari pertentangan tersebut adalah sintesis, yaitu pilihan di mana unsur terbaik dari tesis dan antitesis dipertahankan.¹²

¹⁰ Ibid., 422

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 423

Popper mendukung dialektika akan tetapi dengan memperhatikan sejumlah “metafora” yang sering dianggap terlalu serius dan digunakan oleh dialektika. Contohnya adalah postulat dialektis bahwa tesis menghasilkan antitesisnya. Padahal hanya sikap kritis yang menghasilkan antitesis. Jika tidak ada sikap kritis, tidak ada antitesis yang akan dihasilkan.¹³

Popper juga mengingatkan tentang pertentangan dialektis antara tesis dan antitesis yang disebut akan menghasilkan sebuah sintesis. Pertentangan adalah satu hal dan menghasilkan ide-ide sintesis baru adalah hal lain. Bagi Popper, ada banyak contoh pertentangan yang sia-sia dan berakhir tanpa apapun dalam sejarah pemikiran manusia. Dan bahkan sekalipun sintesis telah tercapai, hasilnya seringkali tidak cukup untuk melestarikan bagian yang lebih baik dari tesis dan antitesis. Dengan kata lain, sintesisnya tidak lebih dari sekadar konstruksi biasa dari bahan yang telah disediakan oleh tesis dan antitesis. Dialektika ini tidak membantu mengembangkan apapun. Namun pendukung Hegelian optimis bila dialektika efektif digunakan sebagai teknik yang akan membantu untuk mendorong atau setidaknya untuk memprediksi perkembangan pemikiran di masa depan.¹⁴

Popper juga mengkritik dialektika Hegelian terkait status kontradiksi antara tesis dan antithesis. Kontradiksi diterima oleh dialektika Hegelian sebagai keniscayaan triadik yang harus diterima. Padahal hal itu melawan hukum kontradiksi atau hukum pengecualian kontradiksi (*the law of the exclusion of contradictions*) dalam logika

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 424

konvensional yang menegaskan bahwa dua pernyataan yang bertentangan secara logika tentang suatu fakta tidak akan pernah benar sekaligus, atau pernyataan yang tergabung dari dua pernyataan yang kontradiktif harus selalu ditolak. Hukum logika tradisional ini tidak dapat diabaikan oleh idealisme dialektika Hegelian hanya untuk memimpikan dialektika mengarah pada logika baru.¹⁵ Mengakomodir kontradiksi akan melemah kekuatan kritik dan menampilkan ciri “agnostik” pemikiran yang ganjil.

Ahli dialektika Hegelian sering menggambarkan triadik dialektika dengan menggunakan istilah penyangkalan (*negation*) daripada antitesis, istilah penyangkalan terhadap penyangkalan (*the negation of the negation-- das negative des negativen*)¹⁶ daripada sintesis. Mereka suka menggunakan istilah pertentangan (*contradiction*) di mana istilah seperti perselisihan (*conflict*) atau mungkin gejala yang berlawanan (*opposing tendency*) atau kepentingan yang berlawanan (*opposing interest*) tampak kurang menyesatkan. Kesalahan penggunaan istilah-istilah tersebut menurut Popper memberikan kebingungan kesamaan antara logika dan dialektika yang sejatinya berbeda. Dialektika menjadi tidak lebih dari teori deskriptif empiris (*empirical descriptive theory*) dengan postulat *pertama*, melihat realitas secara dogmatik, tahap *kedua*, menjadi skeptis, dan akhirnya *ketiga*, menjadi kritis dalam semangat ilmiah.¹⁷

Kritik Popper disanggah oleh Nicholas Rescher dengan menyebut terjadi kesalahpahaman yang hampir sesat tentang masalah kontradiksi dialektika Hegelian.

¹⁵ Ibid., 425. Hegel adalah salah satu sejarawan filsafat modern paling awal, dan mungkin yang pertama yang menulis sejarah itu semacam gerak maju dialektis (*the history as a sort of dialectical progress*). Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 223

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 123, 148

¹⁷ Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, 433

Menurut Rescher, dalam bentuknya yang paling umum, dialektika adalah suatu rangkaian perkembangan yang berurutan (*dialectic is a course of sequential development*) melalui serangkaian siklus tantangan-dan-tanggapan yang muncul kemudian yang dihadapi dengan penghapusan (*negation*) hambatan dan kekurangan pada tahap lebih lanjut.¹⁸ Penyangkalan (negasi atau antitesis) terhadap tesis tidak hadir bersamaan tetapi muncul sebagai reaksi.

Dialektika adalah sejenis dinamika pemikiran yang harus dibedakan dengan proses induktif atau deduktif oleh pikiran tunggal (*single mind*). Dialektika melibatkan dualitas pikiran seperti dalam percakapan biasa tetapi saling berselisih. Namun tidak demikian menurut Hegel. Pikiran dapat berkomunikasi atau berdebat dengan/dalam dirinya sendiri.¹⁹ Hegel mengklaim akal dapat bergumul dengan dirinya sendiri dan dengan demikian mencapai kesatuan kesadaran yang lebih tinggi dan lebih kompleks. Merawat kontradiksi dalam akal sendiri merupakan logika sejati pemikiran dan filsafat.²⁰

Apa yang diperlukan secara formal untuk dialektika bukanlah dua pikiran orang yang saling berbeda melainkan dualitas atau keragaman pikiran yang sebenarnya yang mengkonflik dan bertentangan yang mungkin terjadi dalam satu pikiran.²¹ Oleh karena itu jika dogmatisme masuk ke dalam pikiran, baik dalam bentuk mengacu pada aktualitas, atau dalam bentuk kredo mutlak, dialektika akan kehilangan medan.²²

¹⁸ Nicholas Rescher, *Dialectics A Classical Approach to Inquiry*, (Frankfurt-Paris-Ebikon-Lancaster-New Brunswick: Ontos-Verlag, 2007), 5

¹⁹ Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 10-11

²⁰ Thomas Bénatouil, "Introduction: Dialectics in Dialogue," dalam Thomas Bénatouil (ed.), *Dialectic After Plato And Aristotle*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 2019), 2

²¹ Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 10-11

²² *Ibid.*, 228

Adler membantah Popper bila dialektika yang berurusan dengan oposisi dan dilema, dikaitkan dengan logika matematika yang deduktif. Dalam oposisi dan dilema terdapat lebih dari satu kemungkinan penyelesaian (sintesis) untuk dituntaskan dan disatukan atau dikecualikan dan ditinggalkan.²³

Jauh sebelum Hegel, Plato lebih awal dinilai sebagai tokoh yang bertanggungjawab atas istilah dialektika; istilah yang paling umum menunjuk pada proses pemikiran atau percakapan diskursif. Plato disebut sebagai satu-satunya tokoh pemikiran yang memahami dialektika sebagai hakikat filsafat dan ilmu tertinggi (*the highest science*).²⁴

Dalam dialektika Plato, percakapan argumentatif yang saling bertentangan sejauh menjadi kebutuhan dialektis maka tidak pernah berakhir dengan saling meniadakan atau saling menyepakati. Jika berakhir dengan kesepakatan, maka hal itu bukan kesepakatan terakhir. Proposisi yang diungkapkan hanya benar dalam pengertian segala halnya menjadi lebih jelas namun tetap terbatas, tidak tuntas, dan sebagian (*partial*).²⁵

Plato tidak berusaha mensintesis kesalahan para pendahulunya ke dalam kebenaran terakhirnya sendiri. Plato membiarkan oposisi tanpa pembaharuan dan tanpa pertukaran. Akhir suatu percakapan dibiarkan, sama seperti saat dimulai dengan tanpa ada lagi yang diketahui atau diyakini, tetapi dengan makna-makna yang menjadi lebih

²³ Ibid., 170, 187, 223

²⁴ Ibid., 6, 223. Thomas Bénatouïl, "Introduction: Dialectics in Dialogue," 1

²⁵ Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 198

jasas.²⁶ Plato hanya perlu melihat satu dan banyak kemungkinan dapat bersama-sama dalam satu ruang percakapan untuk disebut dialektika. Dari hal itu, dialektika bagi Plato bukan metode tetapi sistem keseluruhan filsafatnya bahkan filsafatnya itu sendiri.²⁷ Plato memandang dialektika dengan dimulai dari hipotesis dan diakhiri tetap dengan hipotesis.

Berbeda dari Plato, Aristoteles memandang dialektika sebagai metode investigasi atau metode argumen yang harus dapat diterima oleh logika (...*a method of argumentation from accepted opinions [ta endoxa]*). Aristoteles, menggambarkan hubungan antar argumen sebagai deduksi dialektis yang merupakan metode menyimpulkan dengan mengandalkan premis yang diterima pada semua subjek.²⁸ Bagi Aristoteles, dialektika adalah pembuktian dan penyelidikan melalui seni silogisme. Dialektika didefinisikan sebagai elemen penting dari logika ilmiah.²⁹

Marx kemudian mengkritik konsepsi idealisme Hegel dengan menggandeng materialism sebagai pertentangan praksis daripada pertentangan idealis.³⁰ Dialektika materialism Marx meyakini bahwa arah sejarah mestinya bergerak melalui nalar-nalar dialektika ekonomi material. Gagasan dialektika materialism historis Marx menginspirasi gerakan sosialisme-marxisme yang menggerakkan revolusi politik dan sosial di banyak tempat. Namun demikian, tidak sedikit yang mengkritik manifestasi

²⁶ Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 234

²⁷ Emile Janssens, "The Concept of Dialectic in the Ancient World" transl. Henry W. Johnstone, Jr, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 1, No. 3 (Summer, 1968) Penn State University Press, 176

²⁸ Thomas Bénatouil, "Introduction: Dialectics in Dialogue," 2-3

²⁹ Emile Janssens, "The Concept of Dialectic in the Ancient World," 178

³⁰ Thomas Bénatouil, "Introduction: Dialectics in Dialogue," 2-3

gagasan dialektika materialisme Marx tersebut karena target dan prediksi akhirnya adalah kemenangan proletar. Hal ini tidak sesuai dengan evolusi dinamis dan dialektis yang merupakan jiwa segala perjuangan visi dialektika Marx.³¹

Baik Hegel atau Marx kemudian dikritik oleh para pemikir Jerman seperti Kierkegaard, Adorno, dan Horkheimer karena pandangan determinasi ideal dan material keduanya. Semua pemikir Jerman ini masih mendefinisikan dialektika sebagai dua (atau lebih) posisi yang saling bertentangan dan yang satu melampaui yang lain (*the dialectical process as taking into account two [or more] conflicting positions and going through one to the other*). Kritik terhadap Hegel dan Marx membawa kembali diskusi perkembangan manusia ke dalam ruang dialektika. Dialektika terus dibuka dari kontradiksi-kontradiksi untuk langkah mediasi menuju rekonsiliasi.³²

Dalam prakteknya yang umum, dialektika adalah instrumen intelektual yang digunakan sebagian besar manusia dalam percakapan dan perdebatan argumentatif. Dialektika merupakan keadaan di mana suatu pandangan ditentang satu sama lain, dipertahankan, diserang, dikritik, dan mungkin disatukan. Dialektika sebagai rangkaian proses intelektual tersebut, merupakan wujud komunikasi aktif semua manusia.³³

Dialektika berperan dalam dan untuk menangkal kecenderungan dogmatisme dan stagnasi. Faktor sentimen emosional yang mengarah pada dogmatisme, akan membentuk resistensi terhadap sikap dialektis (*dialectical attitudes*). Temperamen individual yang

³¹ Lihat Adelbert Snijders, *Antropologi Filsafat Manusia, Paradoks dan Seruan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 75 dan 196

³² Thomas Bénatouil, "Introduction: Dialectics in Dialogue," 2-3

³³ Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 27

cenderung dogmatis akan melumpuhkan dialektika karena kegagalan transformasi emosional.³⁴

Bidang-bidang dalam teologi pada mulanya memiliki metode yang dialektis. Akan tetapi saat menjadi doktrin kebenaran, aktifitas dialektis mengalami pembatasan. Doktrin teologi memperkenalkan referensi dogmatis ke dalam dialektika, seperti halnya kepastian ilmu alam. Doktrin yang diberi status kebenaran absolut, dapat berada dalam ruang dialektika tetapi parsial, baku, dan terbatas.³⁵ Dengan kata lain, dialektika tunduk dalam batas-batas kebenaran yang diwahyukan.

2. Dimensi Ilahiah Al-Quran dan Dinamika Dialektika Insaniyah

Al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah secara bertahap. Ayat-ayat Al-Qur'an turun secara gradual-parsial mengiringi suatu peristiwa atau dalam suatu peristiwa atau pada suatu waktu tertentu. Al-Qur'an secara terang menyebutkan tujuan kemantapan dalam proses gradual tersebut pada Q.S al-Furqān 25:32.

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

Orang-orang yang kufur berkata, “Mengapa Al-Qur'an itu tidak diturunkan kepadanya sekaligus?” Demikianlah agar Kami memperteguh hatimu (Nabi Muhammad) dengannya dan Kami membacakannya secara tartil (berangsur-angsur, perlahan, dan benar).³⁶

Dari awal, proses Al-Qur'an diturunkan itu hendak menekankan terhadap konteks persoalan dan tujuan risalah lebih dari semata agar mudah dihafalkan. Makna ayat Al-Qur'an dan semangatnya akan secara mantap dipahami maksud tujuannya bila

³⁴ Ibid., 124

³⁵ Ibid., 226

³⁶ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

berada dalam suatu persoalan tertentu yang tengah berlangsung atau dalam suatu kondisi misi tertentu.³⁷ Hal ini tidak terlepas dari fungsi Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, yaitu petunjuk atas persoalan yang dihadapi manusia. Bila ayat Al-Qur'an turun sekaligus, sulit memahami makna signifikan ayat-ayat Al-Qur'an. Andaikan Rasulullah pun telah memahami ayat Al-Qur'an tanpa konteks, situasinya akan berbeda bagi orang-orang di sekeliling Rasulullah dan generasi-generasi muslim berikutnya terutama saat menghadapi persoalan yang lebih kompleks.³⁸

Dalam banyak konteksnya, ayat-ayat Al-Qur'an tidak saja turun secara normatif tetapi juga dalam situasi yang rumit karena melibatkan pola-pola dialektis. Ini dapat dilihat dari beberapa ayat Al-Qur'an yang hingga saat ini masih aktual didiskusikan, misal ayat-ayat tentang poligami, perempuan, dan perang. Saat ayat-ayat tersebut diturunkan secara parsial dalam suatu konteks saja masih menimbulkan beragam interpretasi, akan semakin interpretatif bila ayat-ayat tersebut turun sekaligus tanpa konteks.

Oleh karena itu, tidak sedikit sarjana muslim yang meyakini bahwa performansi Al-Qur'an merupakan refleksi dari kondisi kontekstual-parsial-partikular saat Al-Qur'an diturunkan. Farid Esack menuturkan bahwa situasi sosio-historis dan lingkungan kebahasaan saat wahyu turun membentuk kecenderungan yang khas pada kandungan, gaya, bentuk, dan bahasa Al-Qur'an. Ayat-ayat dalam konteks Mekkah dan

³⁷ Muḥammad Ghazālī, *Nazarāt fi al-Qur'ān* (Kairo: Nahḍah Miṣra, 2005), 15-16.

³⁸ *Ibid.*, 15.

Madinah yang berbeda stilistikanya merupakan bukti yang jelas terkait kontekstualitas Al-Qur'an.³⁹

Al-Quran turun di dalam ruang kontekstual dan partikular namun Al-Qur'an juga memiliki dimensi universal mengingat masih lebih banyak ayat yang diturunkan secara umum dan tidak didapat keterangan kontekstualnya (*asbāb nuzūl*). Misal, perintah salat dalam Al-Qur'an tidak memiliki konteks partikular tertentu selain sebagai ketetapan penghambaan kepada Allah. Sebaliknya, ayat-ayat peringatan dan teguran (*itāb*), pasti memiliki basis masalah yang harus dipahami konteksnya. Demikian epistemologi eksistensi Al-Qur'an.

Sedangkan secara aksiologis, Al-Qur'an menduduki posisi yang sakral bagi umat Islam. Al-Qur'an merupakan kitab suci bagi umat Islam (*scripture*).⁴⁰ Keterangan tentang kesucian Al-Qur'an dapat ditemukan dalam Q.S Abasa 80:13-14 (*fī ṣuḥuf mukarramah marfū'ah muṭahharah*). Sebagai yang suci, Al-Qur'an pasti mulia. Dijelaskan dalam Q.S Qaf 50:1 (*Qāf wa Al-Qur'ān al-majīd*), Q.S al-Burūj 85: 21-22 (*bal huwa Qur'ān majīd fī lawḥ al-maḥfūz*), dan Q.S al-Wāqī'ah 56:77-78 (*innahu la Qur'ān karīm fī kitāb maknūn*). Al-Qur'an yang suci dan mulia tersebut *master volume*-nya memang tidak di dunia tetapi di langit dan dalam tempat penjagaan (*fī kitāb*

³⁹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: OneWorld, 1997), 53.

⁴⁰ Kata *scripture* menurut W.C Smith berarti *what is written* (apa yang telah ditulis) dan tidak persis menunjukkan pada *buku/kitab* serta bukan teks. Kata itu disebut oleh Smith merupakan *Western word*: istilah Barat. Pada abad XIX istilah *scripture* di Barat dipopulerkan untuk Bibel dan meluas ke berbagai kitab suci agama lain pada abad XX. Smith menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah *scripture* karena diyakini sebagai *Kalām Allah (The Words of God)*. Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture: A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 6, 10-15, 88

maknūn) oleh malaikat yang mulia, terpuji (Q.S Q.S Abasa 80:15-16 *bi aydī safarah kirām bararah*) serta disucikan (Q.S al-Wāqī`ah 56:79 *la yamassuhu illā al-muṭahharūn*). Sekalipun yang suci dan mulia sebenarnya yang di langit tetapi citra kesucian dan kemuliaan Al-Qur`an juga diyakini oleh umat Islam di bumi. Kemuliaan dan kesucian Al-Qur`an merupakan konsekuensi logis dari eksistensi Zat Allah Yang Maha Suci dan Mulia, maka pasti demikian juga firman-Nya (kalamullah).

Status keagungan dan kesucian Al-Qur`an menjadikan Al-Qur`an sebagai sesuatu yang dihormati oleh umat Islam yang pada level umum membawa akibat dogmatis. Umat Islam protektif dan menutup Al-Qur`an dari segala hal yang dinilai akan menciderai kesucian dan kemuliaan tersebut. Hal ini nampak dari bagaimana Al-Qur`an menjadi bagian pokok performansi yang hanya bersifat ritual dan liturgis.

Tentu Al-Qur`an adalah kitab bacaan (Q.S al-A`rāf 7:204, Q.S Yūnus 10:61, Q.S al-Naḥl 16:98, Q.S al-Isrā` 17:14, 45, 106, Q.S al-Naml 27:92, Q.S al-Muzammil 73:4, 20, Q.S Fuṣṣilat 41:26, Q.S al-Ahqaf 46:29, Q.S al-Jin 72:1, dan Q.S al-Inshiqāq 84:21), akan tetapi Al-Qur`an juga kitab petunjuk (Q.S al-Baqarah [2]:185), kitab perenungan (Q.S. al-Nisā` 4:82, Muḥammad 47:24), kitab peringatan dan pelajaran (Q.S al-An`ām 6:19, Q.S al-Isrā` 17:41, Q.S Ṣād 38:1, Q.S al-Shūrā 42:7, Q.S Qāf 50:45, Q.S al-Qamar 54:17, 22, 32,40), kitab ancaman (Q.S Ṭāhā 20:113), kitab penyembuh dan kasih sayang (Q.S al-Isrā` 17:82), dan kitab yang sarat dengan ilustrasi

kehidupan (Q.S al-Isrā' 17:89, Q.S al-Kahfi 18:54, Q.S al-Rūm 30:58, Q.S al-Zumar 39:27).⁴¹

Status kesucian Al-Qur'an memunculkan literalitas Al-Qur'an sekaligus keyakinan terhadap kompatibilitas Al-Qur'an sepanjang masa. Hal tersebut juga merupakan turunan logis dari keyakinan terhadap *i'jāz* Al-Qur'an. Abdullah Saeed menyebut bahwa tidak sedikit yang meyakini literalitas Al-Qur'an disebabkan pandangan tentang Al-Qur'an sebagai *Kalām Allah (The Word of The God)* yang bahkan bila dipahami dan diaplikasikan secara tekstual saja tidak akan gagal menjawab semua persoalan.⁴²

B. Maqāsid Al-Qur'an: Tafsir Substantif

1. Pengertian *Maqāsid*

Dalam kamus karya Hans Wehr istilah *maqāsid* merupakan plural dari kata *maqṣid* yang artinya adalah (*place of*) *destination* (tempat tujuan); *intention* (maksud; niat; karsa); *intend* (bermaksud); *design* (perencanaan; bentuk); *purpose* (guna; tujuan; maksud); *resolution* (ketetapan; kebulatan; keputusan; keteguhan); *object* (sasaran; tujuan; benda); *goal* (target; cita-cita; sasaran); *aim* (bidikan; arah; maksud; sasaran); *end* (akhir; selesai; tutup; ujung); *sense* (rasa; sadar); *meaning* (makna; arti; maksud);

⁴¹ Kata nominal "Qur'an" dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 70 kali. <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=qrA>. Diakses pada 22 Nopember 2021. Jumlah tersebut belum termasuk kata lain yang menunjuk kepada Al-Qur'an seperti kata "al-Kitab, Al-Furqān.

⁴² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London-New York: Routledge, 2006), 5

import (pendatangan; maksud); *purport* (berarti; bermaksud; *signifance* (arti; kepentingan).⁴³

Maqāšid berarti *al-muhimmāt al-maqšūdah* (fokus-fokus yang dituju) dan merupakan plural dari kata *maqšad* (tempat tujuan).⁴⁴ Kata *maqāšid* sendiri berasal dari akar kata *q, š, d*, yaitu *qašada* atau *al-qašd* artinya *al-i'timād* dan *al-amm* (bersengaja atau bermaksud), *al-ittijāh* (arah), *istiqāmah al-ṭarīq* (jalan lurus), *ityān al-shay'* (mendatangi sesuatu), dan *al`adl* (seimbang).⁴⁵ Menurut Ibn Jinnī, kata tersebut berarti *al-i'tizām, tawajjuh, nuhūd, nuhūd (nahw al-shay')*: bertekad, mengarah, bangkit menuju sesuatu.⁴⁶ Menurut al-Rāghib al-Aṣfihānī, *al-qašd* memiliki setidaknya beberapa makna: *istiqāmah al-ṭarīq* (jalan lurus), *naḥwa* (menuju), *iqtišād* (sedang), *išābah* (mengenai sasaran dan membunuh seketika), dan *kasr* (pecah/rusak).⁴⁷

Kata *qašada* bila dikombinasi dengan beberapa huruf *jār (ilā, fī, bi, min)* dan berada dalam suatu konteks kalimat, memiliki lebih banyak makna yang beragam daripada sekedar arti: memiliki tujuan. Kata *qašada* atau *al-qašd* memiliki derivasi yang lain yaitu, *qašad* (in front of; before; opposite), *qašīd* (aspired; desired; aimed at; intended; faultless; without defects [of a poem]), *qašīdah, iqtišād* (saving; economy;

⁴³ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic-English* Cet. III, Ed. J. Milton Cowan, (Beirut: Librairie Du Liban, 1980), 767

⁴⁴Muhammad Murtaḍā al-Ḥusaynī Al-Zabīdī, *Tāj al-`Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* Juz 1, (Kuwait: Lajnah Fanniyah min Wuzārah al-Irshād wa al-Anbā', 1965), 66

⁴⁵ *Munjid fī al-Lughah wa al-A`lām*, Cet. XXXVIII, (Beirut: Dar Machreq, 2000), 632. Al-Zabīdī, *Tāj al-`Arūs* Jilid 1, 35. Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr al-Ifriqī al-Miṣr, *Lisān al-`Arab* Jilid 3, (Beirut: Dār Šādir, tth), 353

⁴⁶Ibn Manzūr, *Lisān al-`Arab* Jilid 5, (Kairo: Dār al-Ma`ārif, tth), 3643

⁴⁷ Al-Rāghib al-Aṣfihānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*, (Beirut: al-Dār al-Shāmiyyah, 2009), 672. Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-`Arab* Jilid 3, 356

retrenchment; thriftiness; providence), *qāṣid* (direct; straight; easy; smooth; pleasant; short), *quṣṣād*, *qiṣādah*, dan *maqṣūd*.⁴⁸ Derivasi tersebut tentu belum termasuk derivasi *taṣrīfiyah ṣarfīyyah*.

Ragam makna etimologi yang demikian banyak tersebut, makna fungsionalnya tentu bergantung pada konteks penggunaannya dalam kalimat, misal *huwa qaṣduka*, artinya dia berada di hadapanmu (*he is in front of you; before you*) atau berhadapan hadapan denganmu (*he is opposite you*).⁴⁹ Karena itu pilihan maknanya perlu dibatasi untuk arti: maksud atau tujuan.

Dalam ragam definisinya, Al-Qur'an dan hadits menggunakan kata *qaṣd* (dan derivasinya) setidaknya dengan tiga pengertian:

a. Jalan Lurus (*Istiḳāmah al-Tarīq*).⁵⁰

Di dalam QS al-Naḥl 16:9 dinyatakan

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ ۝

Allahlah yang menerangkan jalan yang lurus dan di antaranya ada (jalan) yang menyimpang. Jika Dia menghendaki, tentu Dia memberi petunjuk kamu semua (ke jalan yang benar).⁵¹

Beberapa mufassir memahami *qaṣd al-sabīl* sebagai jalan yang lurus dan tidak melengkung (*al-mustaḳīm alladhī lā i`wijāj fiḥ*)⁵² sebagaimana juga dalam Q.S Luqmān 31:32

⁴⁸ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 766

⁴⁹ *Ibid.*, 767

⁵⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-`Arab* Jilid 5, 3643

⁵¹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁵² Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi` al-Bayān `an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*, Juz XIV, (Kairo: Dār Hijr, 2001), 177. Juga pada, Sayyid Quṭb, *Fi Zilal al-Qur'an* Juz IV (Cairo: Dār al-Shuruq, t.th), 2162.

وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَّجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۗ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ۝

Apabila mereka digulung ombak besar seperti awan tebal, mereka menyeru kepada Allah dengan memurnikan ketaatan hanya bagi-Nya. Kemudian, ketika Allah menyelamatkan mereka sampai di daratan, sebagian kecil (saja) di antara mereka yang tetap menempuh jalan yang lurus. Tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami selain pengkhianat yang tidak berterima kasih.⁵³

b. Sewajarnya; Sedang; Biasa; Pertengahan (*al-Iqtisād*).⁵⁴

Dalam Al-Qur'an kata *qaṣd* dan derivasinya, dengan pengertian sewajarnya, sedang, biasa, dan cenderung sedikit terdapat dalam beberapa ayat, misal dalam Q.S Luqmān 31:19

وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ۝

Berlakulah wajar dalam berjalan dan lembutkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.⁵⁵

Ayat ini merupakan penggalan pesan tokoh Luqmān kepada anaknya untuk berjalan dan bicara sewajarnya. Menurut al-Ṭabarī, pengertian “wa qṣid” adalah melangkah dengan tidak tergesa-gesa.

Dalam Q.S Fāṭir 35:32, anugerah turunnya Al-Qur'an, di antaranya ada yang menerimanya secara wajar (*muqtaṣid*)

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ ذَلِكُ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ۝

⁵³ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁵⁴ Al-Aṣḥihānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, 672

⁵⁵ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

Kemudian, Kitab Suci itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami. Lalu, di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang pertengahan, dan ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Itulah (dianugerahkannya kitab suci adalah) karunia yang besar.⁵⁶

Tingkah polah orang munafik keberatan mengikuti peperangan di tempat yang jauh (*ba`udat `alayhim al-shuqqah*), diuraikan dalam Q.S al-Tawbah 9:42 berkenaan dengan *safaran qāsīdan*

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ⁵⁷

Sekiranya (yang kamu serukan kepada mereka) adalah keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, niscaya mereka mengikutimu. Akan tetapi, (mereka enggan karena) tempat yang dituju itu terasa sangat jauh bagi mereka. Mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah, “Seandainya kami sanggup niscaya kami berangkat bersamamu.” Mereka membinasakan diri sendiri dan Allah mengetahui sesungguhnya mereka benar-benar para pembohong.⁵⁷

Frasa *safaran qāsīdan* sebagai perjalanan yang tidak seberapa jauh menurut mufassir adalah perjalanan yang mudah: *safaran sahlān muyassarān mutawassītan*.⁵⁸

Yaitu jenis perjalanan yang biasa, sedang, wajar, dan bukan perjalanan yang jauh ataupun berat.

Terdapat juga dalam hadis Nabi yang menyebut makna sewajarnya atau biasa-biasa saja tersebut, yaitu:

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ *Mu`jam Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, (Kairo: Jumhūriyyah Miṣra Majma' al-Lughah al-`Arabiyyah, 1989), 899. Lihat Al-Aṣfihānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*, 672

حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنْ يُنَجِّي أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ. قَالُوا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ، سَدِدُوا وَقَارِبُوا وَاعْدُوا وَرُوحُوا وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ وَالْقَصْدِ الْقَصْدَ تَبَلُّغُوا.⁵⁹

Dari Abu Hurairah berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Tidaklah menyelamatkan seorang di antara kalian amal perbuatannya. Mereka bertanya: 'Tidak pula engkau wahai Rasulullah?'" Beliau menjawab: "Tidak pula saya, kecuali Allah mencurahkan anugerah dan rahmat-Nya kepadaku. Maka berlaku tepatlah kalian, mendekatlah, beribadahlah di waktu pagi, sore, dan sedikit dari malam, beramallah secara wajar, yang wajar, kalian pasti akan sampai.

Kata "saddidū" menurut Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī adalah laksanakan dengan sewajarnya secara benar (*aqṣidū al-sadād ay al-ṣawāb*). Adapun makna *wa al-qaṣda al-qaṣda* adalah tetaplah dengan cara pertengahan yang wajar (*alzimū al-tarīq al-wasat al-muʿtadil*). Kata *qaṣd* artinya tidak panjang dan tidak pendek (*lā ṭawīlah wa lā qaṣīrah*).⁶⁰

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ زَافِعٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ عَيْسَى بْنِ جَارِيَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ يُصَلِّي عَلَى صَخْرَةٍ فَأَتَى نَاحِيَةَ مَكَّةَ فَمَكَثَ مَلِيًّا ثُمَّ انْصَرَفَ فَوَجَدَ الرَّجُلَ يُصَلِّي عَلَى حَالِهِ فَقَامَ فَجَمَعَ بِيَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالْقَصْدِ ثَلَاثًا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا

Jābir bin ʿAbd Allah berkata; Rasulullah melewati seseorang yang sedang shalat di atas batu, lalu beliau pergi ke arah Makkah dan berdiam diri cukup lama di sana, lalu beliau kembali dan mendapatkan laki-laki tersebut masih shalat seperti sebelumnya, maka beliau bangkit dan merapatkan kedua tangannya seraya bersabda: "Wahai sekalian manusia, bersikaplah wajar - beliau mengatakannya hingga tiga kali- sesungguhnya Allah tidak akan merasa bosan, sampai kalian sendiri yang merasa bosan."⁶¹

Kata *al-qaṣd* pada sabda Nabi: *ʿalaykum bi al-qaṣd* (kalian harus [beribadah] secara wajar) adalah pertengahan yang tidak condong pada salah satu di antara

⁵⁹ Hadith No. 6463. Abū ʿAbd Allah Muḥammad bin Ismāʿīl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyād: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 1998), 1240.

⁶⁰ Al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī*, 2837, 2838.

⁶¹ Nomor hadith 4241. Abū ʿAbd Allah Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājah al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah* (Riyād: Dār al-Ḥaḍarah, 2015), 657.

mengekang batas dan melampaui batas (*al-wasat al-mu`adil alladhī lā yamīl ila aḥad al-ṭarafay al-tafrīt wa al-ifrāt*).⁶² Perilaku beribadah yang tidak proporsional akan menyebabkan kejenuhan. Hal tersebut, berdasarkan pengertian al-Kirmānī tentang kejenuhan, akan mengakibatkan seseorang meninggalkan ibadah karena terbebani.⁶³

Di dalam Musnad Aḥmad diriwayatkan:⁶⁴

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا عُمَيْيَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بُرَيْدَةَ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ خَرَجْتُ ذَاتَ يَوْمٍ لِحَاجَةٍ فَإِذَا أَنَا بِالنَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَمْشِي بَيْنَ يَدَيْي فَأَخَذَ بِيَدِي فَأَنْطَلَقْنَا تَمْشِي جَمِيعًا فَإِذَا نَحْنُ بَيْنَ أَيْدِينَا بِرَجُلٍ يُصَلِّي يُكثِرُ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتْرَاهُ يُرَائِي فَقُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَتَرَكَ يَدِي مِنْ يَدِهِ ثُمَّ جَمَعَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَجَعَلَ يُصَوِّبُهُمَا وَيَرْفَعُهُمَا وَيَقُولُ عَلَيْكُمْ هَدْيًا قَاصِدًا عَلَيْكُمْ هَدْيًا قَاصِدًا فَإِنَّهُ مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَغْلِبْهُ

Buraydah al-Aslamī berkata: Pada suatu hari saya pergi untuk suatu keperluan, ternyata Nabi tengah berjalan di depan. Beliau meraih tangan saya. Kami pun pergi bersama-sama beriringan. Tiba-tiba di depan kami ada seseorang shalat. Ia memperbanyak ruku' dan sujud lalu Nabi bersabda mencari tahu: Apakah ia terlihat berbuat riya'? Saya menjawab: Allah dan Rasul-Nya lebih tahu. Beliau melepaskan tanganku kemudian merapatkan kedua tangannya lalu membenarkan dan mengangkat keduanya, beliau bersabda: "Pegangilah petunjuk agama dengan tenang dan wajar, Pegangilah petunjuk agama dengan tenang dan wajar, pegangilah petunjuk agama dengan tenang dan wajar, sebab barangsiapa yang memperberat diri dalam agama ini, ia pasti akan dikalahkan olehnya."

Dalam riwayat Jabir bin Samurah disebutkan

وعن أبي عبد الله جابر بن سمرة رضي الله عنهما قال: "كنتُ أصلي مع النبي ﷺ الصَّلَاةِ فَكَانَتْ صَلَاتُهُ قَصْدًا وَخُطْبَتُهُ قَصْدًا".

Dari Abu Abdullah, yaitu Jabir bin Samurah, berkata: "Saya pernah shalat beberapa kali dengan Nabi. Shalat Nabi sedang-sedang saja dan khutbahnya pun sedang-sedang juga."⁶⁵

⁶² *Kitāb al-Zuhd* nomor hadith 4241. Rā'id Ṣabrī Abū 'Alfah (ed.), *Shurūh Sunan Ibn Mājah*, (Riyād-`Ammān: Bayt Afkār al-Dawliyyah, 2007), 1558.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Hadith No: 22859, 22949. Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbal, *al-Musnad* Juz XVI, (Kairo: Dār al-Ḥadith, 1995), 482, 511.

⁶⁵ Nomor Hadits 866. Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *Ṣaḥīh Muslim*, (Riyād: Dār al-Salām, 2000), 347.

Kata *qaṣd* dijelaskan sebagai antara panjang yang nyata dan singkat yang merusak (*bayn al-ṭūl al-zāhir wa al-takhfīf al-māhiq*). Kata *qaṣd* ini juga berarti proporsional (sesuai dalam perbandingannya) bila dikaitkan dengan hadits:⁶⁶

قَالَ أَبُو وَائِلٍ خَطَبْنَا عَمَّارًا فَأَوْجَزَ وَأَبْلَغَ فَلَمَّا نَزَلَ فُلْنَا يَا أَبَا الْيَقْظَانِ لَقَدْ أَبْلَغْتَ وَأَوْجَزْتَ فَلَوْ كُنْتَ تَنَقَّسْتَ فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ طُولَ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَقِصْرَ خُطْبَتِهِ مِثَّةٌ مِنْ فَتَاهِ فَأَطِيلُوا الصَّلَاةَ وَأَقْصِرُوا الْخُطْبَةَ وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا

Abu Wā'il berkata: `Ammār pernah menyampaikan khutbah Jum'at kepada kami dengan bahasa yang singkat dan padat. Maka ketika ia turun dari mimbar, kami pun berkata kepadanya, "Wahai Abu Yaqzhān, khutbah Anda begitu singkat dan padat. Alangkah baiknya kalau Anda panjangkan lagi." Ammar berkata; Saya mendengar Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya lamanya shalat dan pendeknya khutbah seseorang itu menunjukkan tentang pemahaman ia tentang agamanya. Karena itu, panjangkanlah shalat dan pendekkanlah khutbah, karena sebagian dari penjelasan khutbah adalah sihir."⁶⁷

Menurut al-Nawawī, perintah memanjangkan sholat (Jumat) dan mempersingkat khutbah di atas tidak bertentangan dengan tindakan Nabi menyederhanakan sholat dan khutbah (*kānat ṣalatuhu qaṣdan wa khatbatuhu qaṣdan*) di atas karena perintah memanjangkan shalat (Jumat) berbanding seimbang (proporsional) dengan khutbah yang singkat sehingga tidak merepotkan bagi jamaah sholat.⁶⁸

c. Bertujuan pada Suatu Sasaran.⁶⁹

Di dalam bahasa Arab disebutkan kalimat *aqṣada al-sahm* (أقصد السهم) yang artinya: panah itu mengenai sasaran.⁷⁰ *Qasd* adalah *intention* yang berarti orientasi

⁶⁶ Muḥy al-Dīn Abū Zakariya Yaḥya bin Syaraf bin Murrī al-Nawawī, *al-Minhāj fi Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj: Sharḥ al-Nawawī `Ala Muslim*, (Riyāḍ: `Ammān: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, tth), 565

⁶⁷ *Sihr* itu artinya dapat memalingkan diri pada hal lain yang menarik perhatiannya (*ṣarf al-qulūb wa wamiluha ila mā yad'u ilayh*). Nomor Hadits 869. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 349.

⁶⁸ Al-Nawawī, *al-Minhāj fi Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, 567

⁶⁹ Ibn Manzur, *Lisan al-`Arab* Juz III (Beirut: Dar Sadr), 353.

⁷⁰ Al-Aṣfihānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, (Beirut: al-Dār al-Shāmiyyah, 2009), 672

kesadaran/pikiran (*mind*) menuju objek tertentu (*ittijāh al-dihni naḥwa mawḍū` mu`ayyan*). Persepsi langsung terhadap (menuju) suatu objek tersebut disebut *al-qaṣd al-awwal/L'intention première*. Sedangkan sistematisasi dalam persepsi tersebut disebut *al-qaṣd al-thānī/L'intention seconde*.⁷¹

Filosof Jerman, Edmund Husserl, menggunakan istilah tersebut *intention* pengertian konsentrasi (*focusing*) kesadaran atas fenomena-fenomena kejiwaan seperti halusinasi, imajinasi, dan memori. Pengertian inilah yang juga dipakai oleh aliran eksistensialisme ketika merujuk pada istilah *intention*. Yang kaprah saat ini, pengertian *al-qaṣd* adalah sesuatu yang berkaitan dengan tindakan yang dikehendaki, diputuskan, atau batasan-batasan tujuan.⁷²

2. Sejarah dan Konsepsi *Maqāṣid* sebagai Teori Hukum Islam

Istilah *maqāṣid* pada mulanya merupakan bagian dari kajian hukum Islam (*uṣhūl al-fiqh/the source methodology of Islamic jurisprudence*) terutama yang berkenaan dengan topik *maṣlaḥah mursalah/unrestricted interests* atau *munāsah al-qiyās/the appropriate attribute of analogy*.⁷³ Teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) berkepentingan merumuskan diktum-diktum dan formula-formula hukum dengan konstruksi logika yang kukuh karena ia bersinggungan langsung dengan problem-problem keagamaan

⁷¹ Jumhūriyah Miṣra al-`Arabiyah-Majma' al-Lughah al-`Arabiyah, *Al-Mu'jam al-Falsafī*, (Kairo: al-Hai'ah al-`Āmmah al-Maṭābi' al-Amīriyah, 1983), 147

⁷² Ibid.

⁷³ Zainab Alwani, "Maqāṣid Qur'āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and *Fiqh al-Aqalliyyāt*" *The Muslim World* Volume 104, Issue 4 October 2014 Hartford Seminary, 469. <https://doi.org/10.1111/muwo.12073>. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/muwo.12073>

di tengah-tengah masyarakat yang dinamis. Tema *maqāṣid* lebih dahulu matang di kalangan ulama *uṣūliyyīn* dibandingkan semisal di kalangan *mufasssīrūn* meskipun sejatinya –setidaknya secara tekstual-- unsur-unsur penafsiran Al-Qur'an juga untuk mengungkap maksud ayat Al-Qur'an. Salah seorang ulama ilmu hukum Islam yang terkenal dengan teori *maqāṣid* adalah al-Shāṭibī (w. 1388 M) dalam kitabnya yang masyhur *al-Muwāfaqāt*. Al-Shāṭibī merupakan sahabat seperguruan seorang tokoh sosiologi Islam, Ibn Khaldūn (1332-1406 M).⁷⁴

Sebelum al-Shāṭibī telah ada ulama lain yang telah mengangkatnya. Walaupun tidak eksplisit dan luas, tokoh seperti al-Hanafī dan Shāfi'ī, adalah ulama Islam yang harus dipertimbangkan sebagai ulama perintis yang telah menggunakan pendekatan *maqāṣid*. Kemudian al-Juwaynī (w. 478 H) dan al-Ghazālī (w. 505 H), termasuk dua orang yang pertama kali dinilai penggagas *maqāṣid* sebagai sebuah teori dalam hukum Islam.⁷⁵ Sebelum al-Juwaynī, ada nama Ibn Hazm al-Zāhiri (w. 456 H) yang juga mengupas persoalan tujuan-tujuan syariat, tetapi dalam posisi menolak pelacakan atas tujuan-tujuan syariat tersebut dalam persoalan *`illah* dan *qiyās*.⁷⁶

Al-Juwaynī membahas *maqāṣid* sebagai bagian dari pembahasan mengenai *ta'ālīl* dalam tema *qiyās*. Ini juga dilakukan oleh al-Ghazālī dalam beberapa karyanya: *al-Mankhūl*, *Shifā' al-Ghalīl*, dan *al-Mustasfā*. Dalam *Shifā' al-Ghalīl* misalnya, al-

⁷⁴ `Abd al-Raḥman Yūsuf `Abd Allah al-Qaradāwī, *Nazariyah Maqāṣid al-Sharī'ah baina Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah wa Jumhūr al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Universitas Kairo, 2000), 133

⁷⁵ Lihat Ali Hubb Allah, *Dirāsāt fī Falsafah Uṣūl al-Fiqh wa al-Sharī'ah wa Nazariyyah al-Maqāṣid*, (Lebanon-Beirut: Dar el-Hadi, 2005), 81 dan juga Muḥammad Ṭāhir bin `Āshūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Ed. Muhammad Thāhir al-Misawi, (Yordania: Dar al-Nafais, 2001), 95

⁷⁶ Al-Qaradāwī, *Nazariyah Maqāṣid al-Sharī'ah*, 43

Ghazālī membahas tentang *al-amr al-maqṣūd* yang tak lain adalah *maṣlahah*. Menurutnya, *maṣlahah* adalah menjaga tujuan *Shāri`* yang diketahui dan dipahami melalui Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'.⁷⁷

Nama lain yang tidak kalah penting adalah Sayf al-Dīn al-Āmidī (w. 631 H) dengan karyanya, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*. Walaupun kitab ini ringkasan dari tiga kitab sebelumnya; *al-Mu'tamād* karya Abū al-Ḥasan al-Baṣrī, *al-Burhān* karya al-Juwayni, dan *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazālī, tetapi al-Āmidī membahas *maqāṣid* sebagai cabang dari *qiyās* hingga ke tingkat kemungkinan melakukan *tarjih* di antara beberapa *qiyās* berdasarkan *maqāṣid*. Al-Āmidī melengkapi klasifikasi dari tujuan syariah menjadi *al-darūriyyāt* (hajat primer) yang dibagi menjadi lima dan *ghayr al-darūriyyāt*⁷⁸ yang berikutnya dikembangkan oleh al-Shāṭibī.⁷⁹

Tiga abad kemudian, al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M) mengeksplorasinya lebih detail dan komprehensif dalam mahakaryanya, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Bahkan secara khusus menyediakan satu jilid lengkap dari karyanya dengan judul *Kitāb al-Maqāṣid*.⁸⁰ Al-Shāṭibī menyebut sedikit peran filsafat sebagai ilmu bantu dalam *al-Muwāfaqāt*. Hal ini didasarkan pada asumsi Al-Qur'an berisi hikmah-hikmah

⁷⁷ Al-Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Syibh wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl* (Baghdad: Maṭba'ah al-Irsyad, 1971), 159

⁷⁸ Ali bin Muḥammad al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām* Juz III, Ed. Abd al-Razzāq `Āfīfī, (Riyāḍ: Dar al-Shamī'ī, 2003), 343. Pembagian *darūriyyāt al-khamsah* yang hampir menjadi konsensus ulama *ushul fiqh* ini, ditolak oleh Ibn Taymiyah karena cenderung simplistik. Simplifikasi tersebut dilihat oleh Ibn Taymiyah cenderung pada aspek pidana dan kehidupan dunia. Kritik Ibn Taymiyah terutama ditujukan kepada al-Ghazālī sebagai penggagas *darūriyyah al-khamsah* yang kemudian diikuti oleh mayoritas ulama. Al-Qaraḍāwī, *Nazariyah Maqāṣid al-Sharī'ah*, 172-174

⁷⁹ Ali Hubb Allah, *Dirāsāt fī Falsafah Uṣūl al-Fiqh*, 83

⁸⁰ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* Juz II, Ed. Abd al-`Azīz Darrāz, (Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, tth), 5

kontemplatif.⁸¹ Selain nama-nama di atas, terdapat nama-nama lain yang juga turut membahas mengenai tujuan-tujuan syari`at seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H), al-`Izz bin `Abd al-Salām (wafat 660 H), al-Qarāfī (w. 684 H), Najm al-Dīn al-Ṭūfī al-Ḥanbalī (wafat 716 H), Ibn Taymiyah (w. 728 H), dan al-Zarkashī (w. 794 H).⁸²

Tema *maqāṣid al-sharī`ah* dengan konsep *darūriyah al-khams* (lima kebutuhan dasar) awal kali muncul, banyak dihubungkan dengan gagasan al-Ghazālī pada abad ke-V Hijriah. Para ulama tidak dapat melepaskan perbincangan mengenai tujuan-tujuan agama dari pandangan al-Ghazālī tersebut. Di tangan al-Ghazālī, rasionalitas agama menjadi tema yang populer dan kuat meski sebenarnya banyak ulama-ulama sebelumnya yang sudah berupaya menyinggung tujuan-tujuan syariat. Peran al-Ghazālī ini tidak mengherankan karena ia merupakan salah satu ulama garda depan Islam yang ide-ide filosofisnya tentang hukum Islam paling banyak diserap dan dicerna umat Islam. Hingga hadir al-Shāṭibī pada abad ke-8 H. Ia menghadirkan konsep *maqāṣid al-sharī`ah* yang lebih sistematis dengan berdasarkan pada teori dari al-Ghazālī. Sejak saat itu pembahasan mengenai *maqāṣid al-sharī`ah* selalu terkait dengan nama al-Shāṭibī.⁸³

Setelah kurang lebih 7 abad kemudian, Muḥammad Ṭāhir bin `Āshūr⁸⁴ menghangatkan kembali perbincangan *maqāṣid al-sharī`ah* dalam karyanya, *Maqāṣid*

⁸¹ Ibid., 78

⁸² Al-Qaradāwī, *Naẓariyah Maqāṣid al-Sharī`ah*, 39

⁸³ Ibid., 5

⁸⁴ Pernah menjabat sebagai Rektor Universitas Zaytunah Tunisia. Saudaranya, Muhammad Fāḍil bin `Āshūr (wafat tahun 1970) pernah menjabat Mufti Tunisia pada masa Presiden Habib Bourguiba. Ia dilahirkan pada tahun 1296 H/1879 M dan meninggal pada tahun 1393 H/ 1973 M. Moyangnya berasal dari Andalusia sebelum kemudian migrasi dan menetap di Tunisia. Muhammad Thahir bin Asyur

al-Sharī`ah al-Islāmiyah yang terbit awal kalinya pada tahun 1946 di Tunisia. Begitu juga `Allāl al-Fāsī (lahir 1910 M dan wafat 1394 H /1974 M) dari Maroko dengan karyanya *Maqāshid al-Sharī`ah al-Islāmiyah wa Makārimuhu*.⁸⁵ Melalui karyanya tersebut, Ibn `Āshūr dinilai berupaya membangun landasan epistemologis yang kuat sesuai dengan tuntutan zaman era modern bagi teori filosofis hukum Islam (*ilm uşūl al-uşūl fi al-fiqh*: dasar-dasar usul fikih) saat ini.

3. Antara *Maqāshid Al-Qur`an* dan *Maqāshid Sharī`ah*

Dalam karya al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uşūl al-Syarī`ah*, semua hal yang terkait dengan filosofi memahami kehendak Tuhan dalam teks sumber ajaran Islam dikupas secara luas. Semua hal mendasar menyangkut epistemologi *maqāshid al-Shārī`* menjadi

merupakan tipikal ulama aliran Maliki tradisional-ortodoks namun reformis dengan kepekaan keilmuan yang istimewa dan lintas bidang. Karyanya di bidang tafsir Al-Qur`an adalah *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Ia juga adalah seorang *hafīz-muhaddīth* hadis-hadis Bukhari-Muslim dan pemegang resmi (*mutasil*) sanad hadis Bukhari yang memiliki wewenang *transmitter* sanad hadis-hadis Bukhari kepada ulama-ulama di Tunisia, Aljazair, dan Maroko. Karyanya di bidang hadis adalah *Kashf al-Mughthi min al-Ma`āni wa al-Alfāz al-Waqī`ah fi al-Muwattā`* (kitab komentar atas hadis-hadis Malik bin Anas) dan *al-Nadzr al-Fasīh `inda Madhāyiq al-Andhar fi al-Jāmi` al-Şahīh* (kitab komentar atas hadis-hadis riwayat al-Bukhari). Di Zaytunah, ia mengajar matakuliah-matakuliah diantaranya pemikiran Abi Ali bin Sina (Ibn Sina), Ibn Khaldūn, `Abd al-Qāhir al-Jurjānī (*Dalāil al-I`jāz*), dan Abu Ishāq al-Shāṭibī (*al-Muwāfaqāt*). Karyanya yang terhitung awal, *Alaysa al-Subḥ bi Qarīb*, yang ditulis sejak 1902, dinilai inspirasional untuk menggugah reformasi keislaman. Di bidang ushul fikih, selain *Maqāshid al-Sharīah al-Islāmiyah*, karya lain Ibn `Ashur adalah *Hashiyah al-Tauḍīh wa al-Taṣḥīh li Mushkilāt al-Tanqīh `ala Sharh Tanqīh al-Fuṣūl fi al-Uşūl*, kitab komentar atas karya al-Qarafi (wafat 684 H/1285 M). Lihat ulasan Muhammad Ṭāhir al-Misāwī dalam: Muhammad Ṭāhir bin `Āshūr, *Maqāshid al-Syarīah al-Islāmiyah*, Ed. Muhammad Ṭāhir al-Misāwī, (Yordania, Dar al-Nafais, 2001), 13-17 dan 29

⁸⁵ Allāl al-Fāsī adalah guru besar Universitas Qarawiyyin (Fez), reformis, dan politisi Maroko (pemimpin partai pembebasan, partai nasionalis Maroko yang dilarang oleh otoritas kolonial Perancis) yang mengungsi ke Mesir selama masa perlawanan terhadap penjajah Perancis. Salah satu tulisan Allāl yang berjudul “Muslim and The Present-Day World” dimuat bersama tulisan Muhammad Nasir (mantan Perdana Menteri Indonesia dan Ketua Umum Partai Masyumi) yang berjudul “Iqbal on the Separation of Religion and State” dalam Majalah *The Islamic Review*, Vol. XLI No. 7 edisi Juli 1953 (Syawal-Dzul Qa`dah 1372H) yang diterbitkan oleh *The Shah Jehan Mosque*, London Inggris.

salah satu perhatian utama al-Shāṭibī. Mengenai bagaimana mengetahui apa kehendak Allah (*maqsūd al-Shāri'*) dan apa yang bukan, akan diketengahkan empat macam kelompok berdasarkan tiga ragam pembagian al-Shāṭibī.⁸⁶

Pertama, kelompok aliran *hyper*-tekstual (*al-Zāhiriyah*). Untuk kelompok ini, kehendak Allah hanya diketahui dari lahiriah teks (*al-tasrīh al-kalāmi*). Makna Al-Qur'an harus dibersihkan dari penelusuran-penelusuran nalar induktif (*mujarradan 'an tatabbu' al-ma'āni allatī yaqtaḍihā al-istiqrā'*) dan olah linguistik. Bagi mereka, asumsi pemahaman (*mazān al-'ilm—مضان العلم*) terhadap *maqsūd al-Syāri'* bergantung sepenuhnya pada tekstualitas *al-naṣṣ*. Aliran ini menganut empirisme-tekstual yang antagonis terhadap upaya-upaya interpretasi rasional dan analogis (*al-qiyās*).

Kedua, kelompok aliran anti-tekstual. Kelompok ini antithesis dari kelompok pertama dan juga absurd. Kelompok aliran anti-teks ini meyakini bahwa kehendak Allah dapat dipahami di balik teks (*warā'a zāhir al-nash wa mā yufhamu minhu*). Aliran ini berpendapat bahwa imam mereka terpelihara dari dosa. Mereka terbiasa mendistorsi Al-Qur'an untuk mencapai penafsiran yang diinginkan. Aliran ini disebut *pseudo-esensialis* (*bāṭiniyah*) dan al-Syāṭibi sama sekali tidak tertarik dengan aliran ini.

Ketiga, aliran semi-tekstual yang fanatik pada logika-logika analogis (*al-muta`ammiqūn fi al-qiyās*). Mereka berpandangan bahwa *maqsūd al-Syāri'* dapat diketahui dari makna rasional teks Al-Qur'an. Karena cenderung selalu melakukan subordinasi terhadap lahiriah teks, al-Shāṭibī menilai aliran ini tidak jauh berbeda

⁸⁶ Abu Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* Juz III, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 454

dengan aliran anti-teks. Nalar-nalar *burhānī* (*demonstrative reason*) mendominasi cara pandang mazhab semi-tekstual ini. Al-Shāṭibī yang tidak menginginkan teks lahir Al-Qur'an selalu dikalahkan, tidak menyukai perspektif rasionalis ini.

Keempat, aliran kontekstual, yaitu aliran *al-`ulamā' al-rāsikhūn* (ulama yang mengakar keilmuannya) yang berpandangan bahwa *maqṣūd al-Shāri'* diwadahi oleh totalitas teks dan konteks. Aliran mayoritas ini menolak meremehkan teks atau memujanya. Al-Shāṭibī percaya bahwa aliran keempat ini paling kredibel dan dapat dipertanggungjawabkan.⁸⁷

Pendekatan *maqāṣid* ini dalam istilah `Ābid al-Jābirī adalah dalam rangka *ta`ṣīl uṣūl al-sharī`ah* (membangun dasar yang kuat bagi teori hukum Islam).⁸⁸ Kerja ilmiah Ibn `Āshūr ini tidak lain adalah meneruskan dan menyegarkan kembali rintisan fenomenal al-Shāṭibī. Ibn `Āshūr menegaskan bahwa maksud umum dari *tashrī'* tidak lain adalah menjaga *maṣlahah* dan menghindari *mafsadah*. Ia prihatin pada kecenderungan penggalian hukum oleh ulama-ulama saat ini yang mengabaikan aspek hikmah dan maksud hukum itu sendiri.⁸⁹

Persoalan *maqāṣid al-sharī`ah* banyak mendapatkan perhatian langsung dari para ulama ahli hukum (*fuqahā`* dan *uṣuliyyūn*). Mereka berhubungan langsung dengan persoalan-persoalan kemasyarakatan yang harus dijawab dengan solusi-solusi hukum

⁸⁷ Ibid., 455

⁸⁸ Muḥammad `Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-`Aql al-`Arabī* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-`Arabiyah, 1994), , 548 sebagaimana dikutip Muḥammad Tāhir al-Misawi dalam: Muḥammad Tāhir bin `Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī`ah*, 94

⁸⁹ Ibid., 94

yang aplikabel. Formula dan rumusan hukum, harus menyediakan alasan-alasan yang rasional agar dapat dicerap dan dilaksanakan oleh umat Islam. Inilah mengapa Muḥammad Ṭāhir bin `Āshūr menuntut para praktisi hukum Islam menguasai materi yang berkenaan dengan *maqāṣid al-sharī`ah*.⁹⁰

Sarjana-sarjana muslim di luar lingkaran tradisi ilmu hukum Islam, juga menaruh perhatian yang sama terhadap isu-isu hukum dalam Islam. Mereka menawarkan berbagai pendekatan yang lebih terbuka dan akomodatif dalam menafsirkan Al-Qur`an dan hadis bahkan sarjana seperti Muḥammad Shahrūr dengan latar belakang sains, “turut campur” menawarkan solusi hukum dengan teori *hudūd*-nya.⁹¹ Mohamed Talbi sebagai seorang sarjana dengan latar belakang ahli sejarah memandang penting penafsiran terhadap Al-Qur`an dengan menggunakan pendekatan yang mempertimbangkan substansi ajaran Islam. Ia menyarankan dan menekankan

⁹⁰ Ibid., 184

⁹¹ Shahrūr menginginkan peran *fuqahā`* dibatasi pada persoalan yang menyangkut teknis ibadah saja dan menolak *fuqahā`* terlibat dalam diskursus sains yang tidak pernah menjadi keahlian mereka. Dalam menafsirkan Q.S Ali Imrān [3]:7 yang dihubungkan dengan Q.S al-`Ankabūt 29:49, Shahrūr memandang bahwa *al-rāsikhūn fi al-`ilm* adalah orang-orang terdepan di jajaran disiplin keilmuannya. Tak ayal tanpa ragu Syahrūr menyebut nama-nama, seperti al-Biruni, Hasan bin Haitsam, Ibn Rushd, Isaac Newton, Einstein, Charles Darwin, Immanuel Kant, dan Freiderick Hegel, sebagai *al-rāsikhūn fi al-ilm* tersebut. Bahkan Shahrūr memberikan *aplous* kepada Charles Darwin karena dinilai sukses melakukan proses penakwilan melalui teori evolusinya. Shahrūr mengabaikan kelompok seperti golongan fuqaha' sebagai bagian dari *ar-rāsikhūn fi al-`ilm* tersebut. Alasan Shahrūr, *fuqahā`* berkecimpung di dalam memahami *Ummu al-Kitāb* yang *muhkam* dan bagian dari risalah Rasulullah, bukan bekerja di wilayah apa yang ia sebut: ayat-ayat Al-Qur`an, *al-sab'u al-matsāni*, dan *tafsīl al-kitāb* yang menurutnya bersifat spekulatif (*mutasyābih*) ilmiah. Mereka para ahli fiqih bukan yang dimaksudkan dalam petikan ayat di atas. Menurutnya umat Islam wajib melindungi Al-Qur`an dari ancaman "lenyap dari peredaran" akibat berkuasanya para pemberi petuah yang memperkenalkan dirinya sebagai ulama agung dan pemuka agama. Al-Qur`an harus dilindungi dari orang-orang yang menurutnya tidak punya daya kritis itu. Para pemberi petuah tersebut hanya bisa pasrah dan kemampuannya memahami Al-Qur`an tidak melebihi kemampuan orang-orang awam pada umumnya. Lihat Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur`ān: Qirā`ah Mu`āṣirah*, (Damshiq: al-Ahalli li al-Ṭabā`ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 201-202 dan 204

pendekatan *maqāṣid* dalam memahami Al-Qur'an. Hanya saja ia menggarisbawahi bahwa penawarannya tersebut tidak dimaksudkan sebagai perangkat *fihiyyah* melainkan semacam pembacaan kritis-hermeneutis-epistemologis.

Talbi tidak berpretensi membahas *maqāṣid* seperti gaya *uṣūliyyūn* yang sudah memiliki standar-standar teknis sejak masa al-Ghazālī hingga Muḥammad Ṭāhir bin `Āshūr. Talbi memperkuat *maqāṣid* dalam kerangka pendekatan dan filosofi sejarah. Bagi Mohamed Talbi, *maqāṣid* harus melibatkan perspektif yang sejalan dengan gerak dan tujuan sejarah (*ḥarakah wa ghāyah al-tārīkh*) berdasar prinsip linear *al-shirāt al-mustaqīm*. Bila *maqāṣid* mengabaikan filosofi sejarah, ia akan diabaikan oleh sejarah bahkan sudah tidak di jalan *al-sirāt al-mustaqīm*.

Pendekatan *maqāṣid* mendapatkan perhatian fiqh kontemporer untuk mereaktualisasi dasar metodologi *uṣūl al-fiqh*. Para sarjana hukum Islam reformis seperti Jasser Auda menilai bahwa fiqh klasik hanya fokus pada *aḥkām al-mukallaḥ* terhadap individu sehingga memiliki jangkauan yang terbatas untuk memecahkan isu-isu keluarga, komunitas, dan masyarakat secara luas. Melalui pendekatan *maqāṣid*, M.H Kamali mempercayai tawaran pembacaan yang mencakup terhadap Islam dan akan mampu mengharmonisasi syari'ah dengan realitas perubahan kehidupan sosial.⁹²

Tazul Islam menduga bahwa kemunculan istilah *maqāṣid* Al-Qur'an secara formal pertama kali di dalam *Jawāhir al-Qur'an* karya al-Ghazālī (w.1111 M). Sejak

92 Zainab Alwani, "Maqāṣid Qur'āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and *Fiqh al-Aqalliyāt*" The Muslim World Volume 104, Issue 4 October 2014 Hartford Seminary, 469. <https://doi.org/10.1111/muwo.12073>. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/muwo.12073>

itu, istilah ini terus mengikuti setiap langkah perkembangan baru dalam literatur Al-Qur'an dan akhirnya mencapai tahapan dalam prinsip-prinsip prasyarat tafsir Al-Qur'an (*adab al-tafsīr*) oleh beberapa penafsir Al-Qur'an terkemuka seperti al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (w.1973) dan 'Izzat Darwazah (w.1987).⁹³

Berikutnya, tren populer *maqāṣid* hampir sering terlihat pada sejumlah karya tafsir kontemporer seperti *Tafsīr al-Manār* Rashid Rida (w. 1935), *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Qur'an* Abul 'Ala Mawdudi (w. 1989.), *Fi Zilāl al-Qur'ān* Sayyid Quṭb (w. 1966), *al-Tafsīr al-Hadīth* 'Izzat Darwazah dan lain-lain. Terlepas dari perkembangan konseptual yang terus berlangsung, penggunaan istilah *maqāṣid* Al-Qur'an ini secara definitif, masih belum memadai.⁹⁴

Bila terus dibedakan, *maqāṣid* Al-Qur'an tetap hanya akan menjadi istilah yang mengekor kemapanan *maqāṣid sharī'ah*. Istilah tersebut harus dibebaskan dari beban-beban kebaruan akademis mengingat hulu dan hilirnya merupakan semangat pembacaan idealis terhadap Al-Qur'an. Karena itu istilah *maqāṣid* pada dasarnya sepadan dengan istilah *worldview* atau *Quranic vision*.⁹⁵

⁹³ Tazul Islam, "Maqāṣid Āl-Qur'an: A Search For A Scholarly Definition", 190, 196. Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies, Volume 9: Issue 1, April 2011 Pages: 189–207. DOI: <https://doi.org/10.1163/22321969-90000026>. https://brill.com/view/journals/jqhs/9/1/article-p189_10.xml?language=en

⁹⁴ Tazul Islam, "Maqāṣid Āl-Qur'an: A Search For A Scholarly Definition", 190. Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies, Volume 9: Issue 1, April 2011 Pages: 189–207. DOI: <https://doi.org/10.1163/22321969-90000026>. https://brill.com/view/journals/jqhs/9/1/article-p189_10.xml?language=en

⁹⁵ AbdulHamid AbuSulayman, *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2011), 30

Maqāṣid Al-Qur'an dapat dibahas sebagai paradigm penafsiran Al-Qur'an untuk konteks pembahasan yang lebih luas daripada term-term di dalam *maqāṣid shari'ah* yang tertentu pada persoalan hukum. *Maqāṣid* Al-Qur'an dan *maqāṣid shari'ah* secara prinsip adalah sama dan karena itu dapat digunakan secara bergantian (*interchangeably*) namun pada tingkat tertentu secara operasional, menurut Tazul Islam, terdapat perbedaan semantis, definisi, objek, fungsional.⁹⁶

Di dalam Al-Qur'an kata "shariah" atau "shir'ah" yang akarnya adalah "shara`a" terdapat di beberapa tempat, misal Q.S al-Jāthiyah 45:18

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ

Kemudian, Kami jadikan engkau (Nabi Muhammad) mengikuti syariat dari urusan (agama) itu. Maka, ikutilah ia (syariat itu) dan janganlah engkau ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.⁹⁷

Kata "shariah" di atas dipahami oleh para mufassir lebih luas dari ketentuan hukum dan mencakup semua aspek normatif agama. Ayat di atas diturunkan di Makkah, di masa-masa aturan hukum belum turun sesistematis periode Madinah. Periode Makkah merupakan masa di mana tuntunan Al-Qur'an berkaitan dengan pondasi umum ketauhidan sebagai reformasi atas nilai-nilai pagan.⁹⁸

⁹⁶ Tazul Islam, "Maqasid Al-Qur'an and Maqasid Al-Shari'ah: An Analytical Presentation", *Revelation and Science*, Vol. 03, No.01 1434H/2013, 50-60, <https://journals.iium.edu.my/revival/index.php/revival/article/view/85>

⁹⁷ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁹⁸ Ibid., 51.

C. *Maqāṣid Al-Qur'an* di antara Diskursus Modern: *Authorial Intention*, *Reception Theory-Reader Respons Criticism*, dan Formalis-Struktural

Maqāṣid Al-Qur'an termasuk salah satu pendekatan tafsir yang membaca Al-Qur'an langsung ke aspek esensial. Hal tersebut pada dasarnya menjadi perhatian semua pendekatan terhadap Al-Qur'an. Tentu saja persoalan-persoalan konvensional yang lumrah dihadapi semua metode tafsir, juga dihadapi oleh *maqāṣid Al-Qur'an*. Misal jejaring lafadz, jejaring makna, aspek latar belakang ayat yang bersentuhan dengan kehidupan Rasulullah dan hal-hal subtil yang kira-kira dikehendaki Allah melalui ayat-ayat yang turun, merupakan persoalan yang tidak dapat begitu saja selesai hanya karena disebut produk tafsir *maqāṣid Al-Qur'an*.

Oleh karena itu, untuk membantu melihat kembali peta persoalan penafsiran, kita dapat melihat diskusi lain yang berkembang dalam *literary studies* yang membahas dari mana makna itu lahir dan berkembang: apakah dari pengarang/penulis/penyusun, teks, pembaca, atau konteks realitas. *Literary studies* merupakan ranah kajian sastra yang relevan dimanfaatkan untuk pengembangan studi Al-Qur'an dan tafsir karena medium bahasa Al-Qur'an sendiri merupakan bahasa Arab dengan genre sastra yang dihadirkan sebagai mukjizat Nabi Muhammad yang terbesar mengingat tipikalitas masyarakat Nabi yang kala itu menggemari susastra.⁹⁹

⁹⁹ Salah satu ciri genre susastra Al-Qur'an tampak dari struktur naratif Al-Qur'an yang arbitrer sehingga menimbulkan diskusi tentang koherensi strukturalnya. Ayat-ayat Al-Qur'an dalam satu susunan surat mirip dengan satuan-satuan aforisma dengan beragam topik yang dikumpulkan menjadi satu. Syukron Affani, "DISKURSUS *MUNĀSABAH*: Problem *Tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān*," *Jurnal THEOLOGIA*, Vol 28 No 2 (2017), 394. <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/1443>

Isu pokok dalam *literary studies* adalah peran pengarang, teks, pembaca/penafsir, dan konteks realitas sebagai pembangun makna terhadap suatu teks. Isu yang sama menjadi diskusi yang terus berkembang dalam kajian *Quranic studies* termasuk yang saat ini menjadi trend yaitu *maqāsid* Al-Qur'an yang mengedepankan pembacaan tujuan esensial ayat-ayat Al-Qur'an.

Pentingnya memperhatikan makna teks berdasarkan niat pengarang diketengahkan dalam wacana *authorial intention*. Sedangkan makna teks terikat dengan teks-teks yang lain diwacanakan oleh formalisme struktural. Adapun *reader respons* atau *reception theory* membela peran pokok pembaca dan penafsir. Pada dasarnya persoalan tiga faktor: pengarang, teks, dan pembaca-penafsir adalah masalah artikulatif yang dicoba dituntaskan oleh pendekatan hermeneutika melalui metode triadik *plus* realitas pada masing-masingnya: realitas di sekitar pengarang, realitas historis tekstual, dan realitas yang mengepung pembaca serta penafsir.

Dalam diskursus kontemporer, diskusi tentang makna, berkembang antara apakah harus dipahami dengan melibatkan maksud pemilik teks atau berada pada struktur teks atau diserahkan kepada pembaca teks atau di antara keduanya memiliki titik untuk berjumpa. Diskusi tentang hal tersebut saling terkait satu dengan yang lain baik dalam konteks saling menolak atau saling berkompromi.

1. Authorial Intention Theory

Authorial intention, *reception theory*, *reader respons criticism*, dan formalism struktural merupakan wacana dan teori pembacaan teks sastra dan budaya, termasuk di

dalamnya kitab suci (*scripture*). Wacana-wacana tersebut berkembang dalam ranah *literary studies*, hermeneutika dan fenomenologi.¹⁰⁰

Authorial intention adalah maksud dan tujuan penulis, pengarang, pencipta atau pemilik teks yang memiliki posisi khas dan istimewa dalam suatu teks yang harus dirujuk oleh tiap interpretasi. Dalam *Oxford Reference* disebutkan ...*A position that argues that the creator of a text possesses a privileged understanding of its meaning and that consequently any interpretation that contradicts this understanding must defer to the author's intentions* (Sebuah posisi yang menyatakan bahwa pencipta teks memiliki pemahaman yang istimewa tentang makna teks dan akibatnya tiap interpretasi yang bertentangan dengan pemahaman tersebut, harus tunduk pada maksud penulis).¹⁰¹

Dalam studi sastra (*literary theory*), nama E.D Hirsch termasuk tokoh yang gigih menonjolkan metode penafsiran yang memperhatikan intensi pengarang (*authorial intention*) dalam, misal, dua karyanya *Validity in Interpretation* dan *The Aims of Interpretation*. Bahkan bagi Hirsch, kritik intrinsik terhadap suatu karya selalu berkenaan dengan makna yang dimaksudkan oleh pengarang.¹⁰²

Studi tekstual (*textual scholarship*) di Amerika, memberikan tempat terhadap status niat, maksud, tujuan pengarang dengan pengaruh dari metode bibliografi yang dikembangkan oleh W. W. Greg di Inggris. *Copy-text theory* Greg menjadi dasar

¹⁰⁰ Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory* (Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2007), 15, 174

¹⁰¹ <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095435694> Di akses pada 27 Mei 2021

¹⁰² Steven Mailloux, *Interpretive Conventions: The Reader In The Study Of American Fiction*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1982), 94

dominan dalam penyuntingan tekstual di Amerika. Teori tersebut bertujuan memantapkan telaah suatu teks sesuai dengan maksud pengarang (*to establish the text intended by the author*).¹⁰³ Ranah studi tekstual adalah kajian filologi untuk menjadikan suatu manuskrip sebagai teks otoritatif (sesuai maksud pengarang) bagi khalayak saat ini.¹⁰⁴

Fredson Bowers meneruskan dan mendukung pandangan Greg di Amerika. Bowers menyebutkan bahwa tugas pokok seorang penyunting adalah *represent the nearest approximation in every respect of the author's final intentions* (menghadirkan sedekat mungkin semua aspek dari maksud akhir pengarang). Maksud puncak pengarang tersebut menjadi dasar bagi kesimpulan kritis yang dapat diambil oleh editor.¹⁰⁵

Gagasan *authorial intention* menjadi model bagi romantisme tekstual. Romantisme mengasumsikan ikatan yang erat antara penulis dan teks sebagai ekspresi dari penulisnya. Pemahaman tentang kepengarangan seperti itu membuka jalan bagi pembacaan teks dalam lingkup kehidupan penulisnya yang diambil dari "bukti tekstual" produksi sastra mereka. Gerakan interpretatif seperti ini dipertanyakan oleh Kritikus Baru dan Poststrukturalis.¹⁰⁶ Maksud pengarang (*intention of the author*) yang

¹⁰³ Ibid., 95

¹⁰⁴ W.W Greg, "The Rationale of Copy-Text" dalam *Studies in Bibliography*, Vol. 3 (Bibliographical Society of the University of Virginia, 1950/1951), 19-23

¹⁰⁵ Steven Mailloux, *Interpretive Conventions*, 95-96

¹⁰⁶ Sandra Heinen, "Exegesis without Authorial Intention? On the Role of the "Author Construct" in Text Interpretation" dalam Clarissa Breu (ed.), *Biblical Exegesis without Authorial Intention? Interdisciplinary Approaches to Authorship and Meaning*, (Leiden-Boston: Brill, 2019), 8

dipahami sebagai desain atau rencana dalam pikiran penulis¹⁰⁷ merupakan sesuatu yang penting dalam suatu pembacaan tekstual.

Menurut Emilio Betti, memahami orang lain pada dasarnya adalah hal besar untuk saling memahami (*mutual understanding*). Penting bagi manusia untuk hidup dalam saling pengertian terutama pemahaman terhadap jejak-jejak kehidupan dari masa lalu yang sempat hilang dan muncul kembali sebagai sesuatu yang barangkali asing namun pada sarat makna (*meaning-full forms/zinnhaltige formen*). Kapan pun sesuatu dari pikiran orang lain (*Other*) mendekat, di sana panggilan untuk memahami pikiran tersebut dapat dilakukan.¹⁰⁸

Upaya pemahaman harus melibatkan objektifikasi¹⁰⁹ yang tidak boleh dikacaukan antara satu dengan yang lain. Objektifikasi memisahkan tanda-tanda dari mana tanda itu

¹⁰⁷ W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3 (Jul. - Sep., 1946), The Johns Hopkins University Press, 469

¹⁰⁸ Emilio Betti, "Hermeneutics as the general Methodology of the Geisteswissenschaften," dalam Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method Philosophy and Critique* (London-Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), 53

¹⁰⁹ Objektifikasi adalah istilah untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya dan diidentifikasi sebagai sesuatu yang menjadi dirinya sendiri serta di luar diri kita (penafsir-pembaca), termasuk niat pengarang-penulis. Objektifikasi ini menjadi salah satu perdebatan ontologi pemahaman karena berhubungan dengan keaslian eksistensial manusia. Dalam situs *Quality Research International*, pengertian objectivation adalah:

Objectivation is the conversion of a concept or abstraction into an object. ... For some hermeneuticists intent on retaining an objective understanding (such as Betti), objectivation refers to the establishment of objective concepts. Objectivation (*Vergegenstandlichung*) is the process by which a person externalises him/herself (usually through labour or the use of language). The objectivated person thereby becomes an object and part of the environment. Being part of the environment, the objectivation may react back on the person (e.g. Marx's idea of alienation). In Jungian psychology objectivation is a process of differentiating ones ego from both other persons and the contents of one's unconscious.

(Objektivasi adalah konversi konsep atau abstraksi menjadi objek. Menurut beberapa ahli hermeneutika, yang bermaksud mempertahankan pemahaman objektif (seperti Betti), objektivasi mengacu pada pembentukan konsep objektif. Objektivasi (*Vergegenstandlichung*) adalah proses di mana seseorang mengeksternalisasi dirinya (biasanya melalui kerja atau penggunaan bahasa). Orang yang diobjektifikasi dengan demikian menjadi objek dan bagian dari lingkungan. Menjadi bagian dari lingkungan, objektivasi dapat bereaksi kembali pada

diekspresikan.¹¹⁰ Objektivasi ini merupakan pemisahan semua unsur eksistensif: penafsir, teks, niat pengarang atau unsur lain dalam suatu ruang tekstual namun perlu saling bertemu untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif.

Menurut Betti, penafsir harus menelusuri kembali langkah-langkah dari arah yang berlawanan dengan memikirkannya kembali di dalam dirinya. Memang kesulitan yang mesti dihadapi dalam inversi (pembalikan posisi) semacam itu terletak pada transposisinya (penempatan diri dalam diri yang lain) karena melebur dan dapat bersifat antinomi (pertentangan) ke dalam subjektivitas lain yang berbeda dari yang asli.¹¹¹

Di satu sisi tuntutan objektivitas rekonstruksi makna oleh penafsir harus sedekat mungkin dengan makna yang dikehendaki penulis. Di sisi lain, persyaratan objektivitas hanya dapat dipenuhi melalui subjektivitas penafsir dan kesadarannya terhadap cara memahami yang memadai. Artinya, penafsir dipanggil untuk merekonstruksi sebuah pemikiran dan mewujudkan kembali dari dalam dirinya sendiri sehingga menjadi miliknya dan pada saat yang sama harus mengobjektifikasinya.¹¹² Antonimi (konflik) antara, di satu sisi, elemen subjektif yang tidak dapat dipisahkan dari spontanitas pemahaman, dan di sisi lain, objektivitas makna teks. Antinomi ini memunculkan dialektika interpretasi antara keberadaan diri subjek sendiri dan keberbedaan objek.¹¹³

orang tersebut (misalnya gagasan Marx tentang keterasingan). Dalam psikologi Jung objektivasi adalah proses membedakan ego seseorang dari orang lain dan isi ketidaksadaran seseorang)

<https://www.qualityresearchinternational.com/socialresearch/objectivation.htm>. Diakses pada 17 Agustus 2022

¹¹⁰ Emilio Betti, "Hermeneutics as the general Methodology of the Geisteswissenschaften," 53.

¹¹¹ Ibid., 57

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

Melalui analisis *verstehen* sebagai metode untuk mengalami kembali atau memikirkan kembali apa yang awalnya dirasakan atau dipikirkan oleh seorang penulis, Betti berharap dapat memperoleh wawasan tentang bagaimana kita dapat mentransposisi sebuah makna-kompleks yang diciptakan oleh orang lain ke dalam pemahaman kita sendiri tentang diri kita sendiri dan dunia kita. Penggunaan kapasitas intuitif kita yang dikembangkan secara metodologis dimanfaatkan untuk mendapatkan pengetahuan yang relatif objektif.¹¹⁴

Di sini posisi linguistik menjadi penentu sebagai media universal untuk mendapatkan modal makna yang dapat diakses semua individu agar dapat terlibat dalam medan hermeneutis. Pemahaman terhadap sumber-sumber masa lalu yang terhalang oleh historisitas subjek dapat diminimilisir oleh prosedur pemahaman hermeneutik yang tepat untuk menghindarkan terjadinya kesalahpahaman¹¹⁵ sebagaimana Schleiermacher mendefinisikan hermeneutika sebagai *the art of avoiding misunderstandings* (seni menghindari kesalahpahaman).¹¹⁶

Betti mencetuskan tiga kaidah pedoman interpretasi (*guidelines for interpretation*) untuk memperoleh pemahaman yang objektif. Kaidah ini juga menjelaskan posisi relasional subjek dan objek interpretasi.

1. Kaidah pertama yaitu hukum otonomi objek (*the canon of the hermeneutical autonomy of the object*). Teks-teks yang memiliki makna (*meaning-full forms*)

¹¹⁴ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), 1

¹¹⁵ Ibid. 1-2

¹¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth And Method* Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, (London-New York: Continuum, 1989), 185

adalah objek interpretasi. Teks-teks tersebut merupakan tanda objektivasi pikiran atau manifestasi beberapa pikiran yang harus dipahami dengan mengacu padanya. Tanda itu sendiri menjadi representasi pikiran atau pemikiran itu. Menurut Betti, para teoretikus di bidang hermeneutika merumuskan *mens dicentis* (pikiran pengarang) ini sebagai '*sensus non est inferendus sed efferendus*' (*maknanya bukan untuk disimpulkan tetapi untuk ditekankan*) yaitu makna tidak ditentukan secara sewenang-wenang (*in an arbitrary act*) akan tetapi harus diperoleh dari maksud pengarang. Teks-teks bermakna harus dianggap sebagai otonom yang harus dipahami sesuai dengan logika, hubungan-hubungan makna dan koherensinya sendiri. Tanda itu harus dinilai berdasar maksud asal-muasalnya. Maksud itu harus sesuai dengan bentuk-bentuk sudut pandang penulis dan dorongan formatifnya. Oleh karena itu teks tidak boleh dinilai untuk tujuan eksternal yang lain yang sekedar relevan bagi penafsir. Betti menyebut prinsip ini dengan istilah aturan objek otonomi hermeneutis (*the canon of the hermeneutical autonomy of the object*), atau aturan tetap standar hermeneutika (*the canon of the immanence of the standards of hermeneutics*).¹¹⁷

2. Kaidah kedua yaitu hukum koherensi atau totalitas makna (*the canon of totality and of the coherence of meaning*) Kanon ini menjelaskan beberapa keterkaitan dan koherensi yang ada di antara unsur-unsur satuan bahasa dan hubungan timbal balik satuan itu dengan keseluruhan unsur makna. Hubungan unsur-unsur dan

¹¹⁷ Emilio Betti, "Hermeneutics as the general Methodology of the Geisteswissenschaften," 58

keseluruhan ini memungkinkan terjadinya timbal balik yang saling menjelaskan antara keseluruhan dan bagian-bagiannya dan atau sebaliknya. Relasi timbal balik bagian dan keseluruhan dapat menjawab kebutuhan intelektual penulis dan penafsir. Hermeneutika romantis yang dikonseptualisasi Schleiermacher telah menekankan keterkaitan hermeneutis antara keseluruhan dan elemen-elemennya. Totalitas teks dan maknanya, sebagai manifestasi pikiran, muncul dari satu pikiran dan terkait dengan pikiran dan makna lain. Intinya, makna keseluruhan harus diturunkan dari elemen satuannya, dan elemen satuan harus dipahami dengan referensi keseluruhan. Demikian pula kekuatan dan sentuhan makna sebuah kalimat serta kalimat lain yang terkait, hanya dapat dipahami dalam koherensi timbal balik makna kontekstual, komposisi struktural, dan ketetapan bahasanya.¹¹⁸

3. Kaidah ketiga yaitu hukum aktualitas pemahaman (*The canon of the actuality of understanding*). Tugas seorang penafsir adalah menelusuri kembali proses kreatif, untuk merekonstruksi dalam dirinya sendiri; menerjemahkan kembali pemikiran orang lain dalam suatu waktu dan pada suatu peristiwa, ke dalam aktualitas kehidupan pembaca-penafsir sendiri. Tugas ini menjadi tugas sintesis berupa penyesuaian, transformasi, dan integrasi cakrawala intelektual untuk mengenali dan merekonstruksi pemikiran orang lain. Oleh karena itu, upaya untuk melepaskan diri dari subjektivitas sama sekali tidak mungkin. Naif untuk berasumsi, misal dalam konteks interpretasi sejarah, bila tugas sejarawan akan

¹¹⁸ Ibid. 59

selesai hanya dengan melaporkan apa yang ditulis oleh sumber-sumbernya dan berkesimpulan bahwa satu-satunya sejarah yang benar sebagaimana dinarasikan oleh sumber-sumber tersebut. Penting ditekankan bahwa segala sesuatu yang diperoleh dan dimiliki oleh pikiran kita; yang memasuki seluruh struktur representasi dan konsep kesadaran, telah kita injeksi ke dalam diri kita sendiri. Dengan cara ini, tiap pengalaman baru menjadi bagian integral dalam mental kita melalui proses adaptasi dan tetap tunduk pada perubahan terhadap interpretasi pengalaman baru lain berikutnya.¹¹⁹

Serangan terhadap eksistensi pengarang bahwa sebuah teks berarti apa yang dimaksudkan oleh penulisnya, mulanya terkait dengan pemahaman terhadap suatu karya sastra. Proposisinya adalah tesis makna tekstual tidak bergantung pada kendali penulis. Karya sastra terbaik adalah impersonal, objektif, dan otonom. Karya sastra terbaik tidak berkaitan dengan niat-tujuan penulisnya. Mengeksklusi pengarang dari karyanya dinilai bermanfaat mengalihkan diskusi dari “tentang pengarang” menjadi “tentang suatu karya.” Pengasingan terhadap pengarang tersebut disebut Hirsch sebagai otonomisasi semantik.¹²⁰ Gerakan eksegesis otonomisasi semantik ini dianggap tidak logis oleh Hirsch karena tidak ada urgensi menafikan pengarang dalam menganalisis suatu karya yang justru dapat berakibat terjadi kesewenang-wenangan

¹¹⁹ Ibid. 60

¹²⁰ E. D. Hirsch, jr, *Validity in Interpretation*, (New Haven and London: Yale University Press, 1967), 1-2

yang disengaja dan mendorong skeptisme terhadap interpretasi yang objektif dan valid (berdasar maksud pengarang).¹²¹

Teori otonomi semantik (*the theory of semantic autonomy* atau *the theory of authorial irrelevance*) menciptakan ketidakpastian akademik sekalipun telah lama mendapatkan panggung popularitas.¹²² Begitu pengarang telah dibuang sebagai penentu makna teksnya, secara bertahap akan tampak bahwa tidak ada pegangan yang memadai untuk menilai validitas suatu interpretasi. Studi tentang "apa yang dikatakan teks" menjadi studi tentang "apa yang dikatakan oleh pembaca atau penafsir siapa saja" terutama para kritikus atau komentator. Anehnya, menurut Hirsch, saat penulis atau pengarang atau subjek awal yang memunculkan teks telah dibuang, kritikus dan komentator (*reader*) itu malah eksis mewakili makna teks bahkan penafsiran mereka dinilai orisinal, cerdas, atau relevan.¹²³

Emilio Betti, yang disebut penerus tradisi romantisme Schleiermacher, membedakan kebutuhan praktis interpretasi menjadi *re-kognitif* (untuk teks sejarah dan sastra), *presentasional* (teks drama dan musik), dan *normative* (teks hukum dan suci). Hirsch juga membedakan antara interpretasi kitab suci (*hermeneutika sacra*) dengan yang intepretasi non-kitab suci (*hermeneutika profana*).¹²⁴ Perbedaan tersebut penting

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., 3

¹²³ Ibid. Culler menyangkal kekhawatiran Hirsch. Maksud penulis tetap menarik sebagai bahan analisis melihat kemungkinan penyimpangan pandangan atau maksud yang hendak ditekankan. Pendukung *authorial intention* hanya diharapkan menghormati pembaca dan mendorong serta merangsang kreatifitas pemikiran tanpa akhir sehingga melahirkan berbagai wacana daripada dipaksa mengelaborasi makna asli sebuah karya. Jonathan Culler, *Literary Theory A Very Short Introduction*, 66

¹²⁴ Ibid., 112

diketengahkan agar kebutuhan terhadap jenis pemahaman objektif dan jenis pemahaman subjektif tidak keliru diidentifikasi.

2. Perspektif Makna Pembaca/Penafsir: *Reader Respons theory* dan *Reception Theory*

Gagasan tentang *authorial intention* melekat pada aliran romantisme tekstual. Romantisme mengasumsikan ikatan yang erat antara penulis dan teks sejauh teks dipandang sebagai ekspresi dari penulisnya. Gerakan interpretatif seperti ini dipertanyakan oleh Kritikus Baru dan Poststrukturalis. Wimsatt dan Beardsley dengan keras mencela setiap upaya untuk memulihkan niat penulis dari bukti ekstratekstual (*extratextual evidence*) untuk memahami sebuah teks. Mereka meragukan niat penulis dapat diidentifikasi.¹²⁵

Posisi istimewa penulis, pengarang, pencipta, atau pemilik teks dikritik karena diasumsikan bila pengarang dapat sepenuhnya menyadari makna karya yang dihasilkan dan mengabaikan atau meremehkan kemampuan bahkan kemandirian pembaca untuk memahami sebuah teks. Alasan kritik tersebut adalah yang berbicara adalah bahasa dan bukan pengarang.¹²⁶ Kritik tersebut melahirkan teori respon pembaca (*reader respons theory*) dan teori penerimaan pembaca (*reception theory*).

¹²⁵ Sandra Heinen, "Exegesis without Authorial Intention? On the Role of the "Author Construct" in Text Interpretation" dalam Clarissa Breu (ed.), *Biblical Exegesis without Authorial Intention? Interdisciplinary Approaches to Authorship and Meaning*, (Leiden-Boston: Brill, 2019), 8

¹²⁶ Steven Mailloux, *Interpretive Conventions*, 94

Reader response theory dan teori penerimaan pembaca (*reception theory*) merupakan teori yang menempatkan pembaca atau penafsir dalam posisi sentral di dalam memahami bahkan menentukan kebermaknaan suatu teks. Peran pembaca bersifat elementer terhadap teks yang komplementer.¹²⁷ *Reader response theory* menobatkan pembaca sebagai aktor sah dalam pemahaman teks sekalipun subjektif.

Jika *authorial intention* memberikan penekanan makna asli yang dikehendaki pengarang-penulis, *reader respons* atau hermeneutika resepsi (*reception theory*) fokus pada proses interpretasi dan bagaimana individu pembaca atau sekelompok pembaca yang berbeda telah menyesuaikan makna suatu karya berdasar sudut pandangnya.¹²⁸ Menurut Fiorenza, *reader respons* atau hermeneutika resepsi (*reception theory*) tetap mempertimbangkan, tidak hanya teks atau audiens aslinya, tetapi juga transformasi antara cakrawala masa lalu (termasuk dunia penulis-pengaran) dan masa kini (pembaca).¹²⁹

Maksud pengarang (*intention of the author*) yang dipahami sebagai desain atau rencana dalam pikiran penulis (*intention is design or plan in the author's mind*)

¹²⁷ Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory*, 174

¹²⁸ Titik tolak isu-isu tanggapan pembaca-penafsir tersebut digaungkan filsafat fenomenologi yang dipopulerkan oleh Edmund Husserl dan berkembang jauh pada tahun 1950-an. Fenomenologi mengupas persoalan jarak antara subjek dan objek, kesadaran dan dunia, serta hubungan antara realitas fenomenal dan dunia kesadaran. Fenomenologi menggarisbawahi kritik yang ditujukan untuk menggambarkan 'dunia' kesadaran seorang penulis (*author's consciousness*), seperti yang dimanifestasikan dalam pemikiran-pemikiran Georges Poulet dan J. Hillis Miller. Tetapi yang penting adalah tanggapan kritis pembaca (*reader-response criticism*) yang dirumuskan Stanley Fish dan Wolfgang Iser. Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory* (Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2007), 174 dan Jonathan Culler, *Literary Theory A Very Short Introduction*, 123

¹²⁹ Francis Schüssler Fiorenza, *The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception*, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Volume 44 Issue 4, October 1990, 365, <https://doi.org/10.1177/002096430004400403>

mencakup sikap penulis terhadap karyanya, perasaannya, dan apa yang mendorongnya menulis (*Intention has obvious affinities for the author's attitude toward his work, the way he felt, what made him write*). Akan tetapi Wimsatt dan Beardsley pesimis tentang urgensi niat-maksud (*intention of the author*) termasuk. Ia mempertanyakan bagaimana mendapatkan jawaban atas pertanyaan tentang niat penulis. Bagaimana diketahui apa yang, misal penyair coba niat-maksudkan dalam puisinya. Jika penyair berhasil melakukannya, maka karyanya hanya akan menunjukkan apa yang penyair pikirkan. Dan jika penyair itu tidak berhasil, maka puisinya menjadi janggal dan pembaca harus membuang puisi itu karena gagal menunjukkan maksud asalnya.¹³⁰

Wimsatt dan Beardsley menyatakan antitesisnya terhadap tesis *authorial intention*, *authorial intention*, yaitu bahwa sebuah karya bukan milik penulis-pengarang dan juga bukan milik penafsir ahli atau kritikus. Sebuah karya, semisal puisi, adalah milik publik (*The poem is not the critic's own and not the author's... The poem belongs to the public*); milik khalayak pembaca umum (*readers*). Karya itu mewujud dalam bahasa dan harus tunduk pada penyelidikan linguistik, bahkan psikologi dan moral pembaca.¹³¹

¹³⁰ W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3 (Jul. - Sep., 1946), The Johns Hopkins University Press, 469-470. Kritik keras terhadap gagasan bahwa makna bergantung kepada maksud pengarang (*authorial intention*) mendapatkan kritik tajam terutama dalam diskursus kritik sastra modern (*modern literary criticism*) dikemukakan oleh tokoh kritik baru Amerika (*American New Criticism*), William Kurtz Wimsatt (1907 – 1975) and Monroe Curtis Beardsley (1915 – 1985).. Kritik Wimsatt dan Beardsley kemudian dilanjutkan oleh, di antaranya, Georges Poulet, J. Hillis Miller, Stanley Fish, Wolfgang Iser, dan Hans Robert Jauss. Lihat Steven Mailloux, *Interpretive Conventions*, 94 dan Jonathan Culler, *Literary Theory A Very Short Introduction*, (New York: Oxford University Press Inc., 1997), 123

¹³¹ W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," 470

Tanpa basa-basi, Stanley Fish menyatakan bahwa objektivitas pembacaan terhadap suatu teks berdasarkan maksud pengarang hanyalah angan-angan. Bahkan Fish menyebutnya sebagai ilusi yang mengundang bencana karena seakan-akan memang ada dengan mengingkari siapa yang menghidupkan teks. Fish menyampaikan: *The objectivity of the text is an illusion and, moreover, a dangerous illusion, because it is so physically convincing. The illusion is one self-sufficiency and completeness* (Objektivitas teks adalah ilusi dan, terlebih lagi, ilusi yang berbahaya, karena secara fisik sangat meyakinkan. Ilusi itu adalah suatu yang mencukupkan pada dirinya sendiri/mandiri dan usai).¹³²Kritik Fish yang hiperbolis terhadap objektivisme disampaikan untuk memperjuangkan legitimasi pembaca-penafsir sebagai aktor sentral dalam pembacaan tekstual.

Roland Barthes dalam *The Death of the Author* mengajukan kesimpulan bahwa pembaca adalah ruang di mana semua kutipan yang membentuk sebuah tulisan dicatat tanpa ada yang hilang. Keutuhan teks terletak pada tujuan teks itu diadakan yaitu untuk dibaca oleh pembaca, bukan untuk asal atau pengarangnya. Namun demikian keadaannya tidak lagi bersifat pribadi satu orang pembaca karena telah menjadi tanggungjawab semua pembaca (*a text's unity lies not in its origin but in its destination. Yet this destination cannot any longer be personal: the reader is...someone who holds together in a single field all the traces by which the written text is constituted*). Pembaca adalah masa depan teks yang kelahirannya harus dikompensasi dengan “kematian”

¹³² Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 42.

pengarang (*to give writing its future, it is necessary to overthrow the myth: the birth of the reader must be at the cost of the death of the Author*).¹³³ Pembaca harus dibebaskan dari afirmasi pikiran pengarang.

Georges Poulet dalam *Phenomenology of Reading*, menambahkan bahwa tindakan membaca (*the act of reading*) adalah proses membuka diri terhadap kesadaran asing. Dalam membaca (*the act of reading*) pembaca menyadari kemampuan rasionalnya terhadap rasionalitas orang lain. Pembaca berusaha menyadari teks; sebagaimana teks itu telah memasuki ruang kesadaran diri pembaca/penafsir. Keduanya berada dalam satu ruangan dialog.¹³⁴ Membaca adalah proses menggempur sekat antara subjek dan objek. Sebagian dengan cara mengubah teks sebagai objek menjadi subjek lain yang telah berhasil menempati kesadaran pembaca yang ada secara bersamaan di dalamnya.¹³⁵ Saat membaca, pembaca/penafsir larut dalam kesadaran menjadi subjek dan objek sekaligus dan berganti-ganti posisi dalam menerima dan menolak semua di dalamnya.

Eksistensi pengarang telah disatukan ke dalam tubuh teks. Menurut Poulet, meskipun hal-hal seperti informasi biografis dan bibliografis penting bagi pembaca, akan tetapi kesadaran pengarang-penulis tidak dapat menempati pikiran pembaca

¹³³ Lihat juga Roland Barthes, *Image Music Text*, Trans. Stephen Heath, (London: Fontana Press, 1977), 148

¹³⁴ Georges Poulet, "Phenomenology of Reading", *The Johns Hopkins University Press New Literary History*, Vol. 1, No. 1, New and Old History (Oct., 1969), 54

¹³⁵ Pendekatan fenomenologis Poulet berpengaruh di kalangan kritikus pada 1960-an dan 1970-an yang memerangi Formalisme Kritik Baru, meskipun, seperti yang dicatat Wolfgang Iser, "konsep substansialisme tentang kesadaran yang membentuk dirinya dalam karya sastra" Poulet akhirnya ditolak demi konsep yang lebih pragmatis tentang hubungan antara pembaca dan karya. Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory*, 174

sebagai subjek. Apa yang menembus pikiran pembaca sebagai “subjek asing”, yang secara efektif “meminjamkan” subyektifitas pembaca pada teks adalah kesadaran teks itu sendiri.¹³⁶ Teks hanya eksis berdua saja dengan pembaca dan larut bersama-sama dalam satu ruang dialektik.

Wolfgang Iser dan Stanley Fish mematangkan teori *reader-response*. Sebagaimana Poulet, kedua teoretikus ini berpandangan bahwa membaca pada dasarnya adalah proses di mana pembaca menghidupkan, mengaktifkan, atau melengkapi teks. Dalam fenomenologi Iser, pembaca berpartisipasi dalam merayakan makna potensial teks melalui langkah dinamis kongkritisasi (*konkretisiert*) yang digagas oleh Roman Ingarden.¹³⁷ Kongkritisasi ini adalah upaya pembaca untuk bekerjasama secara imajiner dengan penulis-pengarang melalui konstruksi bahasa dalam mewujudkan nilai dari suatu karya.¹³⁸ Kerjasama itu dimungkinkan karena karya sastra memiliki dua kutub: artistik yang mengacu pada teks yang diciptakan oleh penulis dan estetika yang dicapai oleh pembaca. Konvergensi teks dan pembaca membawa karya sastra menjadi ada. Teks hanya hidup ketika diwujudkan (*the text only takes on life when it is realized*)¹³⁹ dan hal tersebut hanya bisa dilakukan pembaca.

Iser sendiri mendalilkan adanya ekspektasi (yang disebut oleh fenomenolog Edmund Husserl sebagai pra-niat/*pre-intentions*) terutama untuk karya sastra. Tidak

¹³⁶ Georges Poulet, *Phenomenology of Reading*, 58

¹³⁷ Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, (Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1980), 274

¹³⁸ Roman Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, Transl. Ruth Ann Crowley and Kenneth R. Olson, (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 88

¹³⁹ Wolfgang Iser, *The Implied Reader*, 274

seperti teks didaktik (misalnya, buku masak atau buku teks kimia), teks sastra dipenuhi dengan celah dan sumbatan.¹⁴⁰ Karena itu, karya sastra secara prinsip tidak pasti dan enigmatic (teka-teki). Hal ini menjelaskan mengapa teks yang sama dapat menampung berbagai interpretasi yang berbeda. Teks sastra memiliki potensi lebih dari apa yang tertulis sehingga menjadi ruang dan proses kreatif mewujudkan kemampuan pemahaman pembaca.¹⁴¹

Dengan hasratnya, pembaca menggeluti teks dan kesadaran asing di dalamnya. Dalam situasi itu eksistensi pembaca terus didesak oleh teks tetapi terus bertahan untuk mengurai dan memahami teks dengan terus mengedepankan elemen kesadaran yang tidak disadarinya secara langsung.¹⁴² Dengan cara ini, teks dianugerahi apa yang disebut Iser sebagai kehidupan dinamis (*dynamic lifelikeness*) yang memungkinkan pembaca untuk menyerap pengalaman asing ke dalam dunianya. Bagi Iser, pembaca adalah subjek sejarah konkret yang menemukan banyak hal tentang dirinya sendiri dalam teks yang dibacanya.¹⁴³

Stanley Fish juga percaya bahwa pembaca berperan penting dalam konstruksi makna teks. Namun Fish menekankan lebih lanjut bahwa kegiatan membaca yang penuh dengan kontradiksi, elips, dan senjang memerlukan, prosedur interpretatif. Fish mengantisipasi kritik aliran formalis struktural. Dalam esai-esai yang dikumpulkan dalam *Is There a Text in This Class?*, Fish menyampaikan bahaya menyerah pada

¹⁴⁰ Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, (Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1980), 279

¹⁴¹ *Ibid.*, 294

¹⁴² *Ibid.*, 294

¹⁴³ *Ibid.*, 281, 288

kesalahan afektif (*the affective fallacy fallacy*) dan bahaya membentuk makna semata-mata berdasarkan respons subjektif. Bagi Fish, *a stylistic fact is a fact of response* (fakta stilistika adalah fakta respon)¹⁴⁴ Gaya bahasa suatu karya akan ditentukan oleh respon pembaca maka pembaca harus memiliki kemampuan interpretatif.

Dalam teorinya tentang stilistika afektif, Fish menggarisbawahi orientasi anti-formalis dari teori *reader respons*. Fish menawarkan perlindungan yang kuat terhadap subjektivisme dengan argumen bahwa respons pembaca yang memiliki kompetensi linguistik, tidak akan sewenang-wenang. Kompetensi linguistik memungkinkan untuk mencirikan sistem kebahasaan yang dimiliki oleh setiap penutur (*it is possible to characterize a linguistic system that every speaker shares*). Respon pembaca akan mengikuti aturan sistemik yang juga dimiliki dan dibagi oleh semua penutur bahasa melalui berbagai bentuk yang menggambarkan kompetensi linguistik dan semantik.¹⁴⁵

Seperti Iser, Fish berpendapat bahwa makna yang diturunkan dari teks adalah produk dari tanggung jawab bersama (*joint responsibility*) komunitas interpretatif. Makna dengan demikian didefinisikan kembali sebagai suatu peristiwa daripada suatu entitas final milik teks semata: “[T]he reader’s response is not to the meaning; it is the meaning” (Tanggapan pembaca bukanlah terhadap makna tetapi tanggapan itulah maknanya).¹⁴⁶

¹⁴⁴ Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory*, 177-178. Lihat Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?*, 42, 65

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?*, 3

Pembaca-penafsir kompeten (*the informed reader/the at-home reader*) mempelajari cara membaca responsif yang tepat dengan menjadi bagian dari masyarakat interpretatif yang terdiri dari mereka yang berbagi strategi interpretatif yang ada sebelum tindakan membaca sehingga mendorong individu pembaca menentukan jenis apa yang dapat dan mestinya dibaca.¹⁴⁷

Teks harus selalu dimaknai dalam suatu protokol dan norma. Tidak ada bacaan sepenuhnya subjektif (*no one's interpretive acts are exclusively his own*), juga tidak mungkin ada bacaan yang objektif hanya berdasarkan struktur bahasa atau teks. Makna yang dihasilkan oleh masyarakat interpretatif itu bersifat subjektif dan objektif sekaligus: subjektif karena pemahaman mereka melekat pada sudut pandang tertentu dan karenanya tertentu; namun juga objektif karena sudut pandang yang disampaikan bersifat lazim dan berdimensi pengetahuan umum.¹⁴⁸

Salah satu aplikasi penting *reader-response theory* adalah fitur afektif (emosi) yang mengukur respons dan sikap emosional pembaca terhadap suatu narasi tekstual terutama narasi puitik. Diksi puitik memberi celah untuk mendapatkan respon emotif pembaca daripada narasi referensial-ilmiah.¹⁴⁹ Aspek afeksi pembaca mudah aktif terhadap narasi dengan diksi-diksi yang menyentuh perasaannya sekalipun sejenis retorika politik (yang sarat omong kosong).

¹⁴⁷ Ibid., 161, 171

¹⁴⁸ Ibid., 335-336

¹⁴⁹ Ibid., 42

Meski demikian respon afektif tersebut tetap hasil *feedback* dari eksplorasi struktur formal bahasa yang telah dijelajahi oleh pembaca/penafsir. *Reader response theory*, tidak menampik aspek formal teks namun hanya sejauh dapat menggambarkan cara pembaca/penafsir membingkai interpretasi. Teori *reader response theory* berpandangan bila pembaca/penafsir perlu menghindari dari jebakan struktural-formalis yang teknis dan berorientasi pada proses dialektis yang dinamis dan terbuka antara pembaca/penafsir dan teks.¹⁵⁰

Pengalaman asing dan kemungkinan kesalahpahaman individualitas (*the individuality of the Thou*) merupakan hal yang umum terjadi.¹⁵¹ Namun menurut Chladenius, pelopor hermeneutika romantis, interpretasi memang tidak lain adalah menambahkan ide-ide yang diperlukan untuk pemahaman yang sempurna terhadap suatu bagian (*adducing those ideas that are necessary for the perfect understanding of a passage*) dan bukan untuk menunjukkan pemahaman yang benar dari suatu bagian. Interpretasi dimaksudkan untuk menghilangkan ketidakjelasan dalam teks-teks agar dapat mencapai pemahaman penuh (*remove obscurities in texts that hinder the student from achieving full understanding*).¹⁵²

Gadamer menyebut Chladenius telah mencapai kesimpulan yang menarik yaitu aturan untuk memahami sebuah karya bukanlah maksud penulis (*The norm for understanding a book is not the author's meaning*):¹⁵³

¹⁵⁰ Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?*, 174

¹⁵¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth And Method*, Transl. revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, (London-New York: Continuum, 1989), 179

¹⁵² *Ibid.*, 182-183

¹⁵³ *Ibid.*, 184

...since men cannot be aware of everything, their words, speech and writing can mean something that they themselves did not intend to say or write...when trying to understand their writings, one can rightly think of things that had not occurred to the writers

(karena manusia tidak dapat menyadari segalanya, kata-kata, ucapan, dan tulisan mereka dapat berarti sesuatu yang tidak ingin pengarang katakan atau tulis sendiri...ketika mencoba memahami tulisan pengarang, seseorang dapat dengan tepat memikirkan hal-hal yang telah tidak terpikirkan oleh pengarang).

Pembaca-penafsir tidak perlu memahami satu atau banyak maksud dari penulis-pengarang tetapi memahami arti sebenarnya dari suatu teks (*the true meaning of the books*). Pengarang tidak mungkin menyadari semua yang diwakili oleh kalimat yang disusunnya. Kalimat yang disampaikan sebenarnya tidak mewakili keseluruhan maksudnya, bahkan sesuatu yang sebenarnya tidak ingin dikemukakan oleh pengarang-penulis. Oleh karena itu, orang lain dapat dengan tepat menunjukkan dan memikirkan hal-hal yang justru tidak dipikirkan dan diinginkan oleh penulis.

Dengan demikian, semua yang tidak dapat dipahami dan tidak jelas karena pengetahuan kita yang tidak memadai, tetap diperlukan dan bermanfaat karena dapat memunculkan banyak pemikiran. Sebenarnya Chladenius tidak berusaha untuk melegitimasi segala sesuatu yang dapat dipikirkan sebagai bagian dari makna sebuah teks, akan tetapi masih tetap berdasarkan apa yang sesuai dengan niat-maksud pengarang-penulis. Bagi Gadamer, hal itu jelas bukan tugas pengarang-penulis tetapi merupakan kesempatan dan wewenang pembaca-penafsir.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Ibid., 184

Tidak heran Gadamer bersikukuh bahwa pemahaman sepenuhnya harus melibatkan wawasan (horizon) pembaca-penafsir terutama saat melakukan perjumpaan (*transposes*) dengan pikiran (horizon) teks-tulisan sebagaimana dianjurkan tokoh intensionalis, Schleiermacher.¹⁵⁵ Perjumpaan (*transposes*) harus disadari sebagai perjumpaan yang selalu merupakan tugas dengan kesulitan khusus karena semua subjek tidak berdiri di luar dirinya dan, menurut Gadamer, sulit untuk sepenuhnya mencapai pengetahuan objektif. Hal itu bukan karena kekurangan refleksi, tetapi karena esensi dari keberadaan historis manusia yang menunjukkan bahwa pengetahuan tentang diri sendiri tidak pernah sempurna (*to be historically means that knowledge of oneself can never be complete*).¹⁵⁶

Kesadaran manusia dipengaruhi oleh situasi kompleks yang mengitarinya baik yang tidak disadari ataupun disadari; baik yang tidak dapat dipahami ataupun dipahami namun terbatas dari sudut pandangnya. Tiap yang terbatas memiliki keterbatasannya (*every finite present has its limitations*), ungkap Gadamer. Karena itu Gadamer menekankan agar wawasan (horizon) diperluas dan dibuka terhadap hal baru. Wawasan memang terikat pada determinasinya yang terbatas namun jangkauan visi seseorang dapat diperluas. Riskan bila seseorang yang tidak memiliki cakrawala karena dirinya

¹⁵⁵ *The horizon is the range of vision that includes everything that can be seen from a particular vantage point* (Cakrawala adalah rentang visi yang mencakup segala sesuatu yang dapat dilihat dari sudut pandang tertentu). *The horizon is, rather, something into which we move and that moves with us* (Cakrawala adalah, lebih tepatnya, sesuatu di mana kita bergerak dan yang bergerak bersama kita). Ibid., 302-303

¹⁵⁶ Ibid., 301

tidak akan melihat cukup jauh sehingga menilai berlebihan apa yang hanya tampak di dekatnya.¹⁵⁷

Seseorang yang memiliki cakrawala mengetahui signifikansi relatif dari segala sesuatu, apakah itu dekat atau jauh; besar atau kecil. Demikian pula, memahami situasi hermeneutis berarti memperoleh cakrawala penyelidikan yang tepat untuk pertanyaan-pertanyaan yang ditimbulkan oleh perjumpaan dengan realitas.¹⁵⁸

Cakrawala berguna untuk memenuhi persyaratan hermeneutis yang sah (*legitimate hermeneutical requirement*) yaitu menempatkan diri kita (transposisi) dalam situasi lain agar dapat memahami situasi tersebut. Jika kita gagal untuk melampaui diri kita (*transposing ourselves*) ke dalam cakrawala teks, kita akan salah memahaminya.¹⁵⁹ Transposisi tersebut tidak berarti masuk ke dunia asing dan sama sekali mengabaikan diri sendiri. Transposisi adalah secara tepat menghadirkan diri sendiri pada situasi lain dan bukan mengabaikan diri sendiri (sekalipun diperlukan sejauh agar dapat membayangkan situasi lain). Gadamer mengumpamakan transposisi seperti dengan mencoba menggunakan sepatu orang lain, maka individualitas dan keberbedaan orang lain akan dipahami.¹⁶⁰

Berdasarkan hal tersebut, filsafat hermeneutik menolak objektivisme. Dasar konstruksi makna tidak terdapat pada teks masa lalu (termasuk niat-tujuan penulis-

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid., 302

¹⁶⁰ Contoh lain yang diajukan Gadamer adalah percakapan dokter dan pasien. Ibid., 302, 304

pengarang) karena ia dapat dikoreksi atau ditemukan bersama-sama oleh subjek saat ini. Teks yang dipahami secara historis harus meninggalkan klaim kebenarannya. Menurut Gadamer: *In fact, however, we have given up the claim to find in the past any truth that is valid and intelligible for ourselves.* (Kenyataannya, bagaimanapun, kami telah melepaskan klaim untuk menemukan di masa lalu setiap kebenaran yang valid dan dapat dipahami untuk diri kita sendiri). Jika harus mendapatkan makna objektif, maka meninggalkan klaim kebenaran dari masa lalu adalah cara yang objektif: *Acknowledging the otherness of the other in this way, making him the object of objective knowledge, involves the fundamental suspension of his claim to truth* (Mengakui keberbedaan orang lain dengan cara ini, menjadikannya sasaran pengetahuan objektif dengan melibatkan penangguhan secara mendasar terhadap klaim kebenarannya).¹⁶¹

Filsafat hermeneutik menegaskan bahwa ilmuwan sosial atau penafsir dan objek dihubungkan oleh konteks tradisi sehingga penafsir sudah memiliki pemahaman awal tentang objeknya. Penafsir tidak dapat memulai langkah pemahamannya dengan pikiran yang netral (*...interpreter and object are linked by a context of tradition - which implies that he already has a preunderstanding of his object as he approaches it, thereby being unable to start with a neutral mind*). Pemahaman bukan lagi reproduksi makna yang berpusat pada objek tetapi partisipasi komunikatif antara masa lalu (objek) dengan masa kini (penafsir).

¹⁶¹ Ibid., 303

Filsafat hermeneutik tidak berkepentingan menemukan pengetahuan objektif melalui penggunaan prosedur metadis tetapi membangun deskripsi fenomenologi manusia dalam ontologi temporalitas dan historisitasnya. Pemahaman, menurut pandangan hermeneutika Heidegger hanya dapat terjadi melalui pola lingkaran hermeneutik (*the hermeneutic circle*), *pertama*, dimulai dengan antisipasi proyektif makna (*preunderstanding*) dan, *kedua*, berlanjut melalui dialektika dialogis subjek dan obyek. Tujuan pemahaman, tidak bisa hanya mengidentifikasi ulang makna yang diniat-maksudkan penulis (*no longer be the objective re-cognition of the author's intended meaning*). Pemahaman bertujuan memunculkan kemungkinan-kemungkinan baru yang relevan secara praktis dan disadari oleh penafsir-pembaca sebagai tanggungjawab masa depannya sendiri.¹⁶²

Fusi antara pembaca dengan pengarang dan teks harus dilakukan tetapi Gadamer menekankan peran penting subjek-pembaca-penafsir dengan wawasan cakrawala yang luas, daripada peran pengarang dan struktur teks. Ketidakrelevanan mencurahkan perhatian pada asal otoritatif (pada niat-maksud-tujuan pengarang), ada pada kondisi riil pembaca yang otonom (dari pengarang) sehingga (akibatnya) teks pengarang manapun juga menjadi otonom secara semantik. Jadi otonomi semantik teks adalah akibat dari kondisi subjek, yaitu makna teks berada di benak subjek daripada dicari di benak pengarang.

¹⁶² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), 2-3

Bagi Hirsch, sekalipun beberapa pandangan Gadamer benar tetapi upaya memberikan perhatian pada apa yang kira-kira dimaksudkan pengarang, tetap harus dilakukan. Hirsch tidak ingin larut dalam pikiran Gadamer tentang subjek yang “terpuruk” dalam kesadarannya yang dipengaruhi sejarah-tradisi. Tentu saja Gadamer tidak sungguh-sungguh sebagaimana dinilai atau dituduhkan Hirsch tetapi tetap ada pertanyaan tentang bagaimana Hirsch memahami pengarang dengan persis. Hirsch akan menjawab bahwa optimisme terhadap kemungkinan memahami persis maksud pengarang, memungkinkan melalui aspek intrinsik dan juga ekstrinsiknya. Bagi Hirsch, makna objektif sepenting signifikansi. Bagi Gadamer, makna objektif itu sulit dikenali kecuali sebagai signifikansi-aplikasi (makna penting yang menetap dalam diri) subjek. Perdebatan ini terjadi di wilayah filosofis. Saat Hirsch menunjukkan metodologi mencapai makna objektif, Gadamer segera mendapatkan momen untuk mempertanyakan bagaimana metodologi itu dibangun tanpa pengaruh tradisi-sejarah? Metode terlalu membatasi ide untuk menangkap keunikan pengalaman sejarah tentang kebenaran kebenaran teks sehingga menghilangkan pijakan awal tujuan pemahaman.¹⁶³

Hirsch masih optimis bahwa metodologi itu harus mencakup langkah-langkah komprehensif agar secara meyakinkan dapat menjawab kekuatiran Gadamer. Apapun jawaban Hirsch, bagi Gadamer hasilnya tetap relatif dan tidak absolut objektif kecuali pengertian objektif itu adalah objektif dipenuhi subjektifitas. Bagi Hirsch, Gadamer terlalu membesar-besarkan persoalan karena objektifitas itu memang ada. Di mana?

¹⁶³ Burhanettin Tatar, *Interpretation and The Problem of Intention of The Author: H.-G. Gadamer vs E.D Hirsch*, Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998, ix

Mohamed Talbi menjawab, yaitu saat subjektifitas disadari dan terus menerus diinterogasi dan dicurigai.¹⁶⁴

Bentuk lain dari *respons reader* atau *reception theory* (atau filsafat subjektifis-resepsi hermeneutik) adalah fungsionalisme atau pragmatisme teks termasuk teks suci. Fungsionalisme atau pragmatisme memandang kitab suci (*scripture*) harus lulus tes pragmatis dan fungsional untuk diakui sebagai kitab suci karena yang bermakna hanya berguna dan berfungsi bagi pembaca; apapun teksnya. Fungsionalisme atau pragmatisme ini merupakan lawan *revelationisme* yang menjadi bentuk lain dari wacana *authorial intention*. Menurut *revelationisme* makna terpenting dalam kitab suci adalah makna otentik Tuhan karena kitab suci berasal dari Tuhan.¹⁶⁵

Berbeda dengan *revelationisme (authorial intention)*, yang cenderung ke arah pemaknaan yang tetap, fungsionalisme atau pragmatisme (hermeneutika resepsi, *reader respons* atau *reception theory*) meminta agar teks yang beragam, termasuk pemahaman populer masa kini tentang teks sebagai konkretisasi maknanya, harus diterima sebagai interpretasi teks. Fiorenza mengatakan, hermeneutika resepsi memasukkan masalah pergeseran cakrawala audiens yang beragam dan transformasi antara cakrawala harapan masa lalu dan masa kini terhadap teks sebagai tugas interpretasi yang dinamis dan dialektis.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah fī 'Alāqat al-Muslim bi Nafsih wa bi al-Ākhirīn*, Ed. Hasan bin Uthman, (Tunisia: Cérès, 1992), 50

¹⁶⁵ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: OneWorld, 1997), 51-52

¹⁶⁶ Ibid.

Menurut Farid Esack tidak ada Muslim yang memiliki pandangan fungsionalisme absolut dan mengabaikan tekstualitas wahyu (*revelationisme*). Dengan beberapa pergeseran pengertian, seseorang memang dapat berbicara tentang fungsionalisme dalam tradisi Islam. Fungsionalisme yang telah diadaptasi dapat membantu pencarian apresiasi kontekstual terhadap makna Al-Qur'an dalam kehidupan kekinian.¹⁶⁷ Signifikansi hermeneutika resepsi dan potensinya untuk dimasukkan ke dalam pendekatan kitab suci Al-Qur'an, menjadi jelas dalam posisi bagaimana Al-Qur'an hidup di tengah-tengah umat Islam.¹⁶⁸ Kajian tentang penerimaan Al-Qur'an di tengah-tengah umat Islam Indonesia populer disebut dengan *the living Quran*.

3. Formalis-Struktural: Antara Teks, Pengarang, dan Pembaca

René Wellek dan Austin Warren (dalam *Theory of Literature*) menyatakan bahwa cara ideal bagi interpretasi sastra adalah interpretasi intrinsik.¹⁶⁹ Dalam semiotika struktural, hubungan pembaca dan reaksinya terhadap unsur-unsur formal teks, tidak dapat berlangsung sembarangan atau subyektif. Makna bukanlah fungsi dari disposisi emosional atau intelektual pembaca individu melainkan fungsi kompetensinya dalam membaca rangkaian kode-kode teks atau wacana tertentu.¹⁷⁰ Lebih tepatnya, makna adalah fungsi dari disposisi kode-kode bahasa; dari relasi dan

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ E. D. Hirsch, jr, *Validity in Interpretation*, (New Haven and London: Yale University Press, 1967), 112

¹⁷⁰ Umberto Eco, *The Role of The Reader: Explorations in The Semiotics of Texts*, (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 9

interrelasi elemen-elemen formal dalam sebuah teks. Peran pembaca adalah menangkap makna ini dengan menguasai kode-kodenya.¹⁷¹

Teori membaca semiotik (*semiotic theory of reading*) yang digagas Umberto Eco mewajibkan pembaca sebagai bagian dari struktur teks; namun, karena dipengaruhi oleh teori bahasa dan tekstualitas poststrukturalis, teorinya sampai batas tertentu mengatasi batasan model formalis dalam proses membaca. Teorinya tentang karya terbuka (*open work*) memberi ruang bagi hubungan yang produktif bagi pembaca. Bagi Eco, teks terbuka menyediakan kemungkinan pemahaman melalui mekanisme relasional kebahasaan dan kesadaran tertentu.¹⁷² Teks terbuka adalah proses semantik-pragmatis sebagai komponen strategi struktural teks (*as a component of its structural strategy*) yang harus dikuasai berbagai jenis pembaca dalam menyusun pemahamannya sendiri.¹⁷³

Proses keterbukaan hubungan itu bukanlah kekacauan, melainkan keteraturan yang dikendalikan oleh fakta-fakta bahasa. Kebebasan pembaca melekat dalam tugas melengkapi teks yang ditawarkan pengarang untuk diselesaikan. Pengarang tidak dapat mengetahui bagaimana karyanya itu akan diselesaikan oleh pembacanya namun teks itu tetap sah menjadi miliknya.¹⁷⁴ Teks sebagai pesan dari pengarang akan diterima oleh pembaca dengan segenap kondisi teks.

Dalam teori formalis, termasuk Kritik Baru (*the New Criticism*) yang mendominasi wacana sastra Amerika pada era tahun 1920 hingga 1960, pembaca harus

¹⁷¹ Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory*, 175

¹⁷² Umberto Eco, *The Role of The Reader*, 62

¹⁷³ *Ibid.*, 9

¹⁷⁴ *Ibid.*, 62

mengikuti struktur formal teks. Pembaca mengikuti mode pasif dalam membangun makna objektif melalui dinamika internal dan kesatuan struktural teks.¹⁷⁵ Seperti kelompok *reader respons theory*, kelompok strukturalis-formalis juga tidak peduli dengan asal teks (pengarang). Alasannya juga sama dengan *reader respons* bahwa yang berbicara adalah bahasa/teks dan bukan pengarang.¹⁷⁶ Namun meskipun sama-sama “merayakan” kematian pengarang, tetapi formalisme Kritik Baru ditolak oleh *reader respons* yang gigih memperjuangkan posisi sentral pembaca sekalipun subjektif.

Culler termasuk yang mempercayai bahwa makna itu ada pada sirkulasi bahasa pada keseluruhan struktur dan infra struktur wacana; bukan hanya pada pikiran penulis baik saat ditulis atau setelah selesai. Memahami maksud batin (*inner intention*) penulis tetap penting sebagai bagian strategi analisis makna historis. Berbeda halnya dengan percakapan yang menempatkan tangkapan makna lebih pada apa yang dipikirkan oleh pembicara (melalui ekspresi paralingualnya).¹⁷⁷

Dengan memadukan semua faktor, dapat dikatakan bahwa makna ditentukan oleh konteks karena mencakup aturan bahasa, situasi penulis dan realitas pembaca serta hal lain yang mungkin relevan. Tetapi jika kita mengatakan bahwa makna terikat konteks, maka harus digarisbawahi bahwa konteks tidak terbatas: tidak ada penentuan terlebih dahulu apa yang mungkin dianggap relevan, perluasan konteks apa yang mungkin dapat menggeser apa yang kita anggap sebagai makna sebuah teks.¹⁷⁸ Maka

¹⁷⁵ Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory*, 174

¹⁷⁶ Steven Mailloux, *Interpretive Conventions*, 94

¹⁷⁷ Jonathan Culler, *Literary Theory A Very Short Introduction*, 65-66

¹⁷⁸ Jonathan Culler, *Literary Theory A Very Short Introduction*, 67

bagi Culler, mengandalkan teks dan konteksnya (konteks teks), paling memungkinkan pada situasi konteks yang tidak terbatas terbatas

4. Wacana *Critical Literary Studies* dalam Perspektif Keilmuan Islam

a. Epistemologi Hermeneutis dalam *Literary Studies*

Dalam kajian *literary studies*, Culler membuat perbedaan antara pembacaan susastra dengan pembacaan hermeneutik. Dalam pembacaan susastra, teks dipahami dari sudut semua kemungkinan yang dapat ditampilkan untuk bagaimana memberikan efek kesan. Sedangkan pembacaan hermeneutik untuk mengungkap apa sebenarnya yang dimaksud; mengungkap makna tersembunyi dan mengungkap penafsiran yang baru dan lebih baik. Model pembacaan hermeneutik muncul dari bidang hukum dan keagamaan.¹⁷⁹ Namun kedua pembacaan tersebut pada faktanya selalu digunakan dalam *literary criticism*.

Catatan hermeneutika sering membedakan hermeneutika pemulihan (*hermeneutics of recovery*), yang berusaha merekonstruksi konteks asli produksi (keadaan dan niat penulis dan makna yang mungkin dimiliki teks untuk pembaca aslinya), dengan hermeneutika kecurigaan (*hermeneutics of suspicion*), yang berusaha untuk mengungkap asumsi yang belum teruji yang menjadi sandaran teks (politik, seksual, filosofis, linguistik). Yang pertama mungkin merayakan teks dan penulisnya karena berusaha membuat pesan asli dapat diakses oleh pembaca hari ini, sedangkan

¹⁷⁹ Ibid., 61

yang kedua sering dikatakan menyangkal otoritas teks. Tetapi anggapan ini tidak tetap dan dapat dibalik dengan baik: hermeneutika pemulihan, berfungsi membatasi teks pada beberapa makna asli yang jauh dari perhatian kita sehingga dapat mengurangi dominasi teks.¹⁸⁰

Adapun hermeneutika kecurigaan (*hermeneutics of suspicion*) menilai teks sebagai cara untuk terlibat memikirkan kembali arah wacana yang dalam prosesnya dapat meruntuhkan asumsi penulisnya, tanpa sepengetahuan penulisnya. Lebih relevan dari perbedaan tersebut adalah perbedaan antara (1) interpretasi yang menempatkan teks sebagai fakta dan (2) interpretasi *symptomatic* yang memperlakukan teks sebagai gejala non-tekstual yang 'lebih dalam' yang merupakan sumber kepentingan yang sebenarnya, baik itu kehidupan psikis pengarangnya atau ketegangan sosial suatu zaman. Interpretasi *symptomatic* mengabaikan kekhususan objek sehingga tidak memuaskan sebagai mode interpretasi, tetapi dapat berguna mempertimbangkan praktik suatu kebudayaan suatu karya. Menafsirkan puisi berdasar gejala atau model fitur lirik, misalnya, mungkin merupakan hermeneutika yang tidak memuaskan tetapi akan berguna untuk memahami suasana kebatinan sebuah puisi.¹⁸¹

Tarik menarik konstruksi makna dalam diskursus dan *literary studies* (*authorial intention*, strukturalisme-formalisme, dan *reader respons criticism-reception theory*) berkaitan dengan imajinasi dalam karya sastra misal puisi. Karya sastra seperti puisi merupakan buah imajinasi pengarangnya. Oleh karena itu puisi mestinya

¹⁸⁰ Ibid., 68

¹⁸¹ Ibid.

(diasumsikan) dipahami secara objektif menurut makna pengarang yang telah menemukan susunan diksi untuk imajinasinya. Di sisi lain, imajinasi adalah milik semua orang sehingga makna dari sebuah puisi, melalui konstruksi diksinya, dapat diterima berbeda oleh imajinasi orang lain yang membacanya secara subjektif. Pembaca dapat menikmati puisi tersebut secara berbeda dari maksud makna pengarang. Itulah signifikansi eksistensi karya sastra menjadi bermakna karena dapat dimaknai oleh semua orang; tidak eksklusif dimiliki pengarang.

Sebagaimana Culler sebutkan sebelumnya, dinamika imajinatif untuk karya sastra akan berbeda dengan cara kerja teks hukum, misal. Bila teks hukum ditarik ke wilayah yang sama dengan teks sastra, akan menimbulkan ketidakpastian hukum karena imajinasi orang akan bekerja berbeda-beda. Imajinasi yang berbeda-beda akan menimbulkan penafsiran-penafsiran yang berbeda-beda juga sehingga teks hukum tidak dapat menjamin tujuan substansialnya.

Kesadaran bahwa ekspresi manusia mengandung komponen yang bermakna, yang harus diakui oleh subjek dan ditransposisikan ke dalam sistem nilai dan maknanya sendiri, telah memunculkan masalah hermeneutis: bagaimana proses ini mungkin dan bagaimana memberikan penjelasan tentang makna yang dimaksudkan secara subjektif menjadi objektif dalam menghadapi fakta bahwa mereka dimediasi oleh subjektivitas penafsir itu sendiri.¹⁸²

¹⁸² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 1

Makna tidak dapat ditentukan sepihak dalam literatur-literatur seperti hukum dan kitab suci sebagaimana literatur sastra. Al-Qur'an nuansa bahasanya memang susastra akan tetapi bahasa susastra tersebut hanya medium untuk pesan substantif tentang tauhid, ibadah, hukum, etika, dan lainnya. Maka berisiko melepaskan makna begitu saja pada pembaca (dengan otoritas yang sejajar dengan teks dan pengarang) terhadap penafsiran ayat suci Al-Qur'an. Menafsirkan Al-Qur'an harus dengan berbagai kompetensi agar tidak melahirkan pemahaman yang keliru bahkan sewenang-wenang.

b. *Maqāṣid al-Shāri'* dan *Authorial Intention*

Kredo dasar memahami Al-Qur'an adalah memahami Kalam-Nya. Al-Qur'an merupakan wujud dari *irādah*-Nya. Secara ontologis, Al-Qur'an itu bukan makhluk yang tunduk pada hukum historis. Sekalipun secara aksiologis, diperuntukkan bagi manusia, tetapi tidak seorangpun mendapatkan wewenang untuk memahami Al-Qur'an dengan melepaskan diri dari status Al-Qur'an sebagai milik-Nya. Maka semua upaya pemahaman terhadap Al-Qur'an adalah upaya mengenali kehendak dan maksud Allah di dalam Al-Qur'an tersebut. Legalitas penafsiran Al-Qur'an saat ini menganut ortodoksi *authorial intention*.

Tetapi hal itu disadari sejak awal sebagai sesuatu yang tidak mudah karena kehendak ilahiyah dalam Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab dengan genre bahasa susastra. Oleh karena itu ulumul Quran harus membuat kategori ayat *muḥkam* dan *mutāshābih* untuk menunjukkan fakta kebahasaan Al-Qur'an. Penafsiran *bi al-ma`thūr* merupakan bukti dari pemahaman Al-Qur'an yang otentik berdasarkan otoritas

(*authority*) tertentu. Karena seperti disebutkan sebelumnya sulit mengetahui kehendak Allah, maka otoritas penafsiran dikonseptualisasi secara berjenjang melalui penafsiran intratekstual Al-Qur'an, penafsiran dengan sabda Nabi, dan penafsiran Sahabat. Sedangkan penafsiran *tabi`in* diperdebatkan.

Adapun kategori tafsir *bi al-ra'y* yang berorientasi pada *reader respons* dan menjadi domain pembaca-penafsir mendapatkan rambu-rambu yang ketat karena tidak memiliki status otoritatif untuk menunjukkan makna otentik (*otentical meaning*). Sekalipun demikian, tafsir *bi al-ra'y* menjadi metode bantu pokok yang tidak dapat disangkal dalam menggali informasi dan menganalisis penafsiran-penafsiran tafsir *bi al-ma`thur* sekalipun. Penafsiran otoritatif (tafsir *bi al-ma`thūr*) yang diformula sebagai prosedur yang benar dalam menafsirkan Al-Qur'an, hampir bukan apa-apa tanpa rasionalitas. Pada posisi ini peran pembaca-penafsir dapat hadir secara aktual.

Sebenarnya fakta bahwa *maqāṣid al-shāri`*, *maqāṣid Qur'ān*, dan *maqāṣid al-qāri`* itu ada tetapi membuat batasan-batasan yang jelas tidak mudah karena batas itu saling terhubung dalam konstruksi tekstual Al-Qur'an. Bila teks memiliki tempat dalam pembangunan makna maka pengertian *maqāṣid Al-Qur'an* tidak sama dengan *maqāṣid Allah fi Al-Qur'ān*. Yang pertama menekankan pemahaman berdasar tekstualitas ayat dan koherensinya dengan tekstualitas ayat yang lain sementara yang kedua menekankan pada *authorial intention* dan membutuhkan bukti-bukti ekstralingual (historisitas kontekstual ayat).

Pada dasarnya, saat para sarjana bersemangat membincang pendekatan yang dinilai ideal terhadap Al-Qur'an, faktanya semuanya masih seputar tentang penafsiran

dari pikiran dan pemikiran manusia itu sendiri. Diskursus *maqāṣid* Al-Qur'an yang pada dasarnya hendak menggali maksud *shāri'* dalam ayat-ayat-Nya masih bertumpu atau tidak dapat menghindar dari anasir-anasir *maqāṣid al-qāri'*.

Hal ini dipandang oleh Burhanettin Tatar sebagai bahan diskusi di kalangan umat Islam apakah identitas tekstual Al-Qur'an mungkin didasarkan pada maksud Allah (*the author's intention*) atau tidak.¹⁸³ Dalam pengertian ekstrem bahwa teks menjadi fasilitas umum dan dicabut dari maksud pengarang; sekalipun dengan cara-cara perkiraan, itu tampak aneh terlebih bila dihubungkan dengan kitab suci seperti Al-Qur'an. Pandangan otonomi semantik untuk kitab suci dengan terang akan ditolak karena sekalipun Al-Qur'an diturunkan untuk manusia tetapi tetap dalam konteks maksud Tuhan untuk manusia. Namun menghadirkan wacana *tanggapan pembaca-penafsir* berguna untuk mengingatkan kehadiran subjektifitas dalam klaim-klaim objektifitas penafsiran. Demikianlah mengapa terdapat varian-varian penafsiran.

Karena itu Burhanettin Tatar mendorong sikap realistik dalam berdialektika dengan teks:¹⁸⁴

However, when the temporality of the human experience of textual meaning is conceived properly, the notion of the being of the text comes to foreground and interpretation (and author's intention) disappears within it. Then, the identity of text and the author's intention are inspected not by way of a subject-object ontology, as did F. Rahman, but in a continuous dialogue between past and present. When the historical (transcendental) and historical (temporal) are separated on behalf of objectivity, falling victim either to absolutism or to radical relativism become unavoidable. An adequate way to

¹⁸³ Burhanettin Tatar, *Interpretation and The Problem of Intention of The Author: H.-G. Gadamer vs E.D Hirsch*, (Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998), viii

¹⁸⁴ Burhanettin Tatar, *Interpretation and The Problem of Intention of The Author: H.-G. Gadamer vs E.D Hirsch*, (Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998), ix

overcome these problems can be found in the notion of finitude of human experience, which approaches eternity within temporality, and the transcendental within concrete events. (Namun, ketika temporalitas pengalaman manusia tentang makna tekstual dipahami dengan benar, gagasan tentang keberadaan teks muncul di depan dan interpretasi (dan niat penulis) menghilang di dalamnya. Kemudian, identitas teks dan maksud pengarang diperiksa bukan melalui ontologi subjek-objek seperti yang dilakukan F. Rahman, tetapi dalam dialog yang berkesinambungan antara masa lalu dan masa kini. Ketika historis (trancendental) dan historis (temporal) dipisahkan atas nama objektivitas, korban akan jatuh tak terhindarkan baik ke dalam absolutisme maupun relativisme radikal. Cara yang memadai untuk mengatasi masalah ini dapat ditemukan dalam gagasan keterbatasan pengalaman manusia, yang mendekati keabadian dalam temporalitas, dan transendental dalam peristiwa konkret).

c. *Maqāsid al-Qāri'* dan *Reception Reader Respons*

Dalam diskursus keilmuan Islam, posisi pengarang, teks, dan pembaca telah menjadi wacana klasik saat umat Islam dihadapkan pada situasi baru penafsiran Al-Qur'an pasca Rasulullah wafat. Pada satu momen gonjang-ganjing politik Islam, misal pada masa Khalifah Ali, Al-Qur'an digunakan sebagai referensi perlawanan oleh kelompok Khawarij. `Alī bin Ṭālib memberikan respon yang terkenal terhadap fenomena *reader respons* kelompok Khawarij tersebut dalam memahami Al-Qur'an:

185

إِنَّا لَمْ نُحَكِّمِ الرِّجَالَ، وَإِنَّمَا حَكَّمْنَا الْقُرْآنَ. وَهَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ حُطٌّ مَسْتُورٌ بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ
لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ، وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ، وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرِّجَالُ. وَلَمَّا دَعَانَا الْقَوْمُ إِلَى أَنْ
نُحَكِّمَ بَيْنَنَا الْقُرْآنَ لَمْ نَكُنِ الْفَرِيقَ الْمُتَوَلِّيَّ عَنِ كِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ
سُبْحَانَهُ: (فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)، فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ أَنْ نَحْكُمَ بِكِتَابِهِ،

¹⁸⁵ Al-Sharīf al-Riḍā, *Nahj al-Balāghah li al-Imām `Alī `Alayh al-Salām* (Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī, 1408 H), 56.

وَرَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ أَنْ نَأْخُذَ بِسُنَّتِهِ؛ فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَنَحْنُ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ،
وَإِنْ حُكِمَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَآلِهِ فَنَحْنُ أَوْلَاهُمْ بِهِ.

Kita tidak menjadikan manusia sebagai hakim. Kita hanya menjadikan al-Qur'an sebagai hakim. Al-Qur'an ini adalah tulisan yang tertutup di antara dua sisi (sampul), yang tidak dapat berucap. Seharusnya Al-Qur'an memiliki pembicara. Hanya manusia yang dapat mengucapkannya. Ketika orang-orang ini mengajak kita untuk memutuskan hukum di antara kita dengan Al-Qur'an, kita tidak bisa menjadi pihak yang berpaling dari Kitab Allah, karena Allah telah berfirman: Apabila kalian saling bertentangan tentang sesuatu masalah, maka kalian harus mengembalikannya kepada Allah dan Rasul-nya. Mengembalikan masalah kepada Allah berarti kita memutuskan masalah tersebut dengan Al-Qur'an sedangkan mengembalikan kepada Nabi berarti kita mengikuti sunnahnya. Jika masalah (kekhilafahan) diputuskan dengan benar melalui Kitab Allāh (Qur'ān), kita akan menjadi orang yang paling berhak atas masalah itu (kepemimpinan Islam); dan jika dilakukan dengan sunnah Rasulullah, kami akan menjadi yang paling utama dibandingkan mereka.

Generasi terdahulu sudah terlibat dalam diskursus ketegangan hermeneutis. Hal-hal substantif dan mengandung nilai dalam teks harus dikedepankan daripada memperhatikan siapa yang menyampaikannya. Aforisma semacam ini juga telah disampaikan oleh Ali bin Ṭālib:¹⁸⁶

حُذِ الْحِكْمَةَ مِمَّنْ أَتَاكَ بِهَا وَ انْظُرْ إِلَى مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ

Ambillah pelajaran dari siapapun yang menyampaikannya. Lihat apa yang dikatakan dan jangan lihat siapa yang mengatakan.

Hal semacam itu tidak aneh karena Islam telah membentuk dinamika peradabannya sejak awal kelahirannya dengan gebrakan-gebrakan besar. Terlebih saat otoritas keagamaan menjadi topik di tengah-tengah dialektika teologi dan politik Islam yang mengemuka dengan keras bahkan sejak periode-periode awal.

¹⁸⁶ Nāsiḥ al-Dīn Abī al-Faṭḥ `Abd al-Wāhid bin Muḥammad al-Tamīmī al-Āmudī, *Ghurur al-Ḥikam wa Durar al-Kalām: al-Mufahras min Kalām `Amīr al-Mu`minīn `Alī bin Abī Ṭālib*, (Beirut: Dār al-Hādī, 1992), 199

Hermeneutical reception merupakan bagian dari, dalam istilah Shahab Ahmed, *hermeneutical engagement* (keterlibatan hermeneutis) yaitu keterlibatan aktor atau agen dengan sumber atau objek (potensial) makna melalui cara yang pada akhirnya menghasilkan makna bagi aktor/agen (*as engagement by an actor or agent with a source or object of (potential) meaning in a way that ultimately produces meaning for the actor by way of the source*). *Hermeneutical engagement* membawa ke depan semua sumber, metode, kebenaran, makna, agensi, diri, dan proses.¹⁸⁷

Memang *hermeneutical engagement* diandaikan oleh Shahab Ahmed untuk memahami Islam secara komprehensif, bukan untuk tafsir Al-Qur'an. Maksudnya, keterlibatan hermeneutis perlu dilakukan untuk menangkap pengertian Islam yang dimensinya riilnya luas; lebih luas dari memahami Islam yang dibatasi pada Al-Qur'an dan hadits.¹⁸⁸ Namun demikian unsur Al-Qur'an dan hadits merupakan bagian dari proses *hermeneutical engagement* yang melibatkan tiga aspek *pre-text*, *text* (Al-Qur'an-hadits), dan *con-text*.

Pre-text dalam *hermeneutical engagement* adalah metafisika Al-Qur'an; yang keberadaan dan kebenaran lebih luas dan agung dari Al-Qur'an sebagai *text*. *Pre-text* tersebut fakta dan tanda lain kebenaran Allah yang dapat dijangkau oleh manusia di luar Al-Qur'an. Ahmed menyebut: *Pre-Text should not be misconstrued as that which is chronologically prior to the Text; rather, the Pre-Text, as the world of the Unseen,*

¹⁸⁷ Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016), 345

¹⁸⁸ *Ibid.*, 346

*is continuously present—or, strictly speaking, continuously absent—at all times and places as the domain of prior and higher Truth (Pra-Teks tidak boleh disalahartikan sebagai apa yang secara kronologis sebelum Teks; melainkan, sebagai dunia Yang Tak Terlihat, terus hadir — atau, secara tegas, terus-menerus tidak tampak — di semua waktu dan tempat sebagai domain Kebenaran yang lebih tinggi dan lebih awal).*¹⁸⁹

Pre-text ini menjadi jangkauan metafisik alam kesadaran para filosof melalui rasionya dan sufi melalui intuisinya. Berbeda dengan filosof dan sufi, diskursus hukum Islam hampir merupakan upaya *hermeneutical engagement* terhadap *text*.¹⁹⁰

Adapun *Con-Text* adalah semua makna yang telah dihasilkan oleh *hermeneutical engagement* terhadap *Text of Revelation* (Al-Qur'an). *Con-Text* mencakup semua hal epistemologis, penafsiran, identitas, orang dan tempat, struktur otoritas, tekstualitas dan intertekstualitas, motif, simbol, nilai, pertanyaan bermakna dan jawaban bermakna, kesepakatan dan ketidaksepakatan, emosi dan kedekatan dan pengaruh, estetika, cara mengatakan, melakukan dan menjadi, dan klaim kebenaran lainnya dan komponen eksplorasi eksistensial dan pembuatan makna (*meaning-making*) yang telah membentuk definisi Islam dan muslim (tanpa kecuali ritual individu dan kelompok).¹⁹¹

Term *Con-Text* tersebut dibedakan dengan term *context* sebagai kondisi khusus baik secara tekstual ataupun historis tetapi (*context*) sekaligus termasuk ke dalamnya

¹⁸⁹ Ibid., 347

¹⁹⁰ Ibid., 353

¹⁹¹ Ibid., 2016, 356-357

(*Con-text*). Dalam istilah Shahab Ahmed, *context* khusus tersebut merupakan unsur *Con-Text in loco* (bersifat spasial) bukan *in toto* (keseluruhan).¹⁹²

Bila teks memiliki tempat dalam pembangunan makna maka pengertian *maqāṣid* Al-Qur'an identik dengan *maqāṣid Allah fi al-Qur'ān*. Mayoritas sarjana muslim tidak melihat perbedaan antara *authorial intention* dengan *textual intention* karena teks al-Qur'an itu adalah *Kalām-Nya (Verbum dei)*. Pembaca-penafsir memiliki pemahamannya sendiri, dalam batas-batasnya sebagai manusia yang berusaha memahami kehendak-Nya dalam al-Qur'an, merupakan hal absah berdasarkan perintah al-Qur'an sendiri untuk berpikir dan merenungi al-Qur'an.

d. Maqāṣid Al-Qur'ān dan Formalis-Strukturalis

Penafsiran al-Qur'an, menurut beberapa ulama, harus berpijak dari al-Qur'an itu sendiri. Ibn Taymiyah menyatakan bahwa tafsir al-Qur'ān dengan menggunakan al-Qur'an itu sendiri merupakan cara memahami al-Qur'ān yang paling baik dan paling benar (*aḥsan wa aṣaḥ al-turuq fī al-tafsīr*). Ayat yang global di satu tempat, dijelaskan oleh ayat yang lain yang lebih spesifik di tempat yang lain; ayat yang ringkas di satu tempat, dijabarkan berdasarkan ayat yang lain.¹⁹³ Seperti Ibn Taymiyah, Muḥammad Abduh juga berpandangan bahwa pemahaman terbaik terhadap al-Qur'ān adalah melalui al-Qur'ān itu sendiri (*wa al-aḥsan an yufhama al-lafẓ min al-Qur'ān*

¹⁹² Ibid., 361

¹⁹³ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr*, (ed.) Adnan Zarzur, Kuwait: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1972, 93

nafsihī).¹⁹⁴ Fahd al-Rūmī menegaskan, bahwa yang paling layak dalam menafsirkan al-Qur’ān adalah dengan ayat al-Qur’ān yang lain, baik yang bersifat penjelasan atau perincian, karena Allah yang paling mengetahui pemahaman dari ayat-ayat al-Qur’ān tersebut:

وَالتَّفْسِيرُ بِالمَأثورِ أَفضلُ أَنْواعِ التَّفْسِيرِ وَأَعْلَاهَا لِأَنَّهٗ إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَفْسِيرًا لِلقرآنِ بِكلامِ اللّهِ تَعَالَى فَهُوَ أَعلَمُ بِمُرَادِهِ.¹⁹⁵

Demikian juga Quraisy Shihab menyebut bahwa berdasar pendapat ulama terdahulu, tafsir al-Qur’ān *bi al-Qur’ān* menempati posisi legalitas penafsiran tertinggi.¹⁹⁶

Pandangan tentang penafsiran struktural al-Qur’an di atas saat ini populer dalam penafsiran-penafsiran tematik. Proses penafsiran tematik ini menegaskan keterkaitan komponensial Al-Qur’an (*tanāsūb*) dalam satu organisme (*the organic unity*) makna korelatif yang mengandung gagasan pokok (*central of idea*) Tuhan.¹⁹⁷ Demikian tersebut dengan dasar Al-Qur’ān diturunkan oleh Dzat Yang Maha Tunggal sehingga mewadahi kehendak-kehendak-Nya yang mencitrakan ketunggalan-Nya.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 192

¹⁹⁵ Fahd bin `Abd al-Rahman bin Sulaymān al-Rūmī, *Buhūth fi Uṣūl al-Tafsīr*, (Riyāḍ: Maktabah al-Tawbah, tth), 70

¹⁹⁶ M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 351

¹⁹⁷ Istilah dari Neal Robinson dan Abdullah Draz. Lihat Hassan Khajehei-Alireza Shakarami, “An In-Depth Linguistic Analysis of The Thematic connectivity in The Holy Quran,” *Jurnal Savap*, Vol. 2, No. 2, March 2012, 682

¹⁹⁸ Syukron Affani, “DISKURSUS *MUNĀSABAḤ*: Problem *Tafsīr al-Qur’ān bi ‘l-Qur’ān*,” *Jurnal THEOLOGIA*, Vol 28 No 2 (2017), 39. <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/1443>

Tafsir *bi al-Ma'thūr* jenis pertama dan yang disebut tafsir dengan nilai hujjah paling utama ini sebenarnya meninggalkan celah epistemologis. Tafsir *bi al-ma'thūr* jenis tafsir Al-Qur'an *bi* Al-Qur'an memiliki tipikalitas *authorial intention* karena meniscayakan suatu penafsiran dengan afirmasi (*manqūl*) otoritas kepengarangan yang dinilai paling mengetahui maksud ayat. Sumber afirmasi secara gradual diurut berdasarkan sumber pertama wahyu, pemangku tugas penyebaran wahyu, dan khalayak generasi pertama sasaran wahyu disampaikan, yaitu Allah, Rasulullah, para sahabat, dan terakhir tabi'in. Yang terakhir ini diperdebatkan otoritasnya karena bukan generasi saksi sejarah.

Sumber-sumber dengan tingkatan itu dikonsepsi karena sejak awal disadari keterbatasan jangkannya. Untuk tafsir *bi al-aḥādīth al-nabawī*, terdapat riwayat sabda Nabi yang memang berkenaan dengan ayat tertentu sehingga menjadi yurisprudensi tafsir untuk ayat tersebut. Ternyata tidak banyak ayat Al-Qur'an yang dijelaskan oleh Nabi. Paling banyak 1000 hadits Nabi yang dilansir al-Bukhārī dalam beberapa karyanya yang berkenaan dengan al-Qur'an. Bila jumlah tersebut merupakan gambaran *asbāb nuzūl* al-Qur'an, maka hanya ada berapa ayat al-Qur'an yang dijelaskan oleh Nabi mengingat riwayat-riwayat *asbāb nuzūl* berupa kesaksian para sahabat daripada kesaksian dari Nabi sendiri.¹⁹⁹ Oleh karena itu, disediakan afirmasi

¹⁹⁹ Menurut Muḥammad Fāḍil ibn `Āshūr ada lebih dari 1000 hadits yang berkaitan dengan al-Qur'an yang diriwayatkan al-Bukhārī baik dalam *Shāḥīḥ al-Bukhārī* atau dalam karya-karyanya yang lain. Muḥammad Fāḍil ibn `Āshūr *al-Tafsīr wa Rijālulu*, (Tunis: Dar al-Salam, 2015), 52

Dalam Q.S al-Baqarah (2) yang memiliki riwayat turun kurang lebih 70 ayat dari total 286 ayat. Al-Wāḥidī dalam Kitab *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān* memuat riwayat sebab turun untuk 500 lebih (511) ayat dari jumlah 6236 ayat al-Qur'ān. Di dalam *Shāḥīḥ al-Bukhārī*, terdapat sedikit lebih banyak yaitu 548

otoritatif ketiga, yaitu tafsir Al-Qur'an *bi aqwāl al-ṣahābah*. Jika kita mempelajari tafsir al-Ṭabarī, riwayat-riwayat yang bersumber dari para sahabat yang menjelaskan al-Qur'an seringkali variatif sehingga kita membutuhkan keterangan verifikatif dari para mufassir.

Persoalan sebenarnya memang bukan pada tafsir *bi al-sunnah* dan tafsir *bi aqwāl al-ṣahābah*, tetapi tafsir al-Qur'an *bi* Al-Qur'an yang dimaksudkan sebagai tafsir berorientasi *authorial intention* padahal sejatinya tafsir berorientasi strukturalisme-formal. Melalui metode munasabah (*coherence topic meaning*) tafsir al-Qur'an *bi* Al-Qur'an ditahbiskan sebagai tafsir *top official* (tafsir resmi utama) karena, sebagaimana Fahd al-Rumi²⁰⁰ sebutkan, menunjukkan maksud dan kehendak Allah.

Akan tetapi faktanya tafsir al-Qur'an *bi* Al-Qur'an adalah penafsiran struktural-formal yang secara normatif bekerja melalui, menurut Quraish Shihab, dugaan kuat suatu ayat menafsirkan ayat yang lain berdasar indikator-indikator.²⁰¹ Subjeknya adalah mufassir, bukan Allah karena tidak perlu indikator bila Allah sendiri yang menunjukkan suatu ayat berhubungan dengan ayat yang lain.

Tafsir struktural Al-Qur'an *bi* al-Qur'an memiliki peran penting untuk memahami totalitas gagasan Al-Qur'an tentang suatu topik. Tetapi tidak memadai untuk menyebutnya merefleksikan kehendak Allah dan karena itu menduduki status utama. Secara material, ayat-ayat yang indikasinya terkait, memang firman-Nya

hadits Nabi yang berkenaan dengan seluruh ayat al-Qur'ân. Lihat Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*, (Jakarta: Kencana, 2019), 3

²⁰⁰ Al-Rūmī, *Buhūth fi Uṣūl al-Tafsīr*, 70

²⁰¹ M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 351

namun secara formal terjadi dengan (menurut Quraish Shihab) “melalui pengamatan sang penafsir”.²⁰² Artinya ada peran aktif *the reader* daripada sesuatu yang dinyatakan dengan terang oleh *the author*. Oleh karena itu, tafsir struktural al-Qur’an *bi* Al-Qur’an bukan tafsir *bi al-ma’thūr* tetapi, penulis menyebutnya tafsir *bi al-ra’y ala asās ma’thūr al-ayah* (tafsir rasional berdasarkan tekstualias ayat).

Graduasi pada tafsir *bi al-ma’thūr* dengan cukup jelas menunjukkan bila kehendak Allah tidak dapat diketahui namun kebutuhan mengetahui kehendak-Nya dalam al-Qur’an terus mengemuka. Maka, penyelidikan historis dan dinamika teks al-Qur’an terus dimanfaatkan kelompok tradisional dan modernis muslim untuk mencoba mengungkap maksud Allah sekaligus menampilkan aktualitas Al-Qur’an. Pendekatan historis digunakan untuk mendapatkan pengetahuan objektif tentang peristiwa masa lalu yang berbeda dengan signifikansi historis subjek yang menafsirkan berdasar *locus-tempus: di sini dan sekarang ('historical' approaches strive for objective knowledge of past events in contrast to their 'historic' significance for an interpreting subject hie et nunc)*.²⁰³

Penafsiran muncul karena niat-maksud Allah dalam Al-Qur’an tidak dapat dikonfirmasi (*the intention of the author cannot be taken as something present at hand in the process of interpretation*). Tatar menuturkan:²⁰⁴

²⁰² Ibid.

²⁰³ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), 3

²⁰⁴ Bandingkan dengan pendapat Wimsatt dan Beardsley bahwa maksud dan niat penulis-pengarang itu tidak dibutuhkan sebagai standar keterbacaan suatu teks (*the design or intention of the author is neither available nor desirable as a standard for judging the success of a work of literary art*). Wacana sastra kritis (*literary criticism*) tidak mengkualifikasikan niat pengarang-penulis (*the author intention*) sebagai

Since the intention of the author cannot be taken as something present at hand in the process of interpretation, the problem of the historicity and temporality of text becomes decisive whenever the author's intention is discussed. Due to the increasing challenge of the Western world view to the traditional Islamic view, the Muslim consciousness of time and history has changed. Accordingly, whenever the emphasis is put either on the past or on the present, the author's intention and then textual identity is assumed to be objectified either in the past (traditional) or present (modernist) understandings of Islam. The significance of the concept of tradition as the historical continuity of textual meaning lies in overcoming this one sidedness of the traditionalist and the modernist approaches. (*Karena niat-maksud pengarang tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang dapat dihadirkan dalam proses interpretasi, masalah historisitas dan temporalitas teks menjadi penentu tiap kali niat-maksud pengarang dibahas. Karena meningkatnya tantangan pandangan dunia barat terhadap pandangan Islam tradisional, kesadaran umat Islam terhadap waktu dan sejarah telah berubah. Dengan demikian, setiap kali penekanan diberikan pada masa lalu atau masa kini, maksud penulis dan kemudian identitas tekstual dianggap menjadi objek dalam pemahaman Islam masa lalu (tradisional) atau masa kini (modernis). Arti penting konsep tradisi sebagai kesinambungan historis makna tekstual terletak pada mengatasi keberpihakan pendekatan tradisional dan modernis ini*).

Oleh karena itu niat-maksud Allah sebagai *shāri`* dilacak dari dinamika tekstual dan konteks kesejarahan ayat al-Qur'an saat diturunkan. Namun problemnya, sebagian besar produk penafsiran Al-Qur'an malah dipandang sebagai produk *transcendental*. Otoritas interpretasi dikaitkan dengan wibawa transenden sehingga interpretasi otoritatif Al-Qur'an telah dilihat oleh mayoritas umat Islam sejauh ini telah absah menggambarkan maksud Tuhan (*the God's intention*).²⁰⁵

standar pemahaman. Lihat W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3 (Jul. - Sep., 1946), The Johns Hopkins University Press, 468 dan Burhanettin Tatar, *Interpretation and The Problem of Intention of The Author: H.-G. Gadamer vs E.D Hirsch*, (Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998), viii-ix

²⁰⁵ Burhanettin Tatar, *Interpretation and The Problem of Intention of The Author*, ix

Tafsir struktural-formal Al-Qur'an bi Al-Qur'an, melalui metode *munāsabah*, telah mendapat tempat luas dalam penafsiran Al-Qur'an kontemporer dengan nuansa tafsir *bi al-ra'y* yang kental. *Athar* dari Rasulullah, aqwal Sahabat, dan tafsir para mufassir terkemuka digunakan sebagai referensi-referensi pendukung terhadap hal aktual yang hendak diangkat oleh mufassir saat ini guna menjawab persoalan zaman sehingga terbukti kukuh bahwa Al-Qur'an itu *ṣāliḥ li al-azmān wa al-amkān*.

D. Al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyah Mohamed Talbi

1. Perspektif dalam Pendekatan al-Maqāṣidiyah Mohamed Talbi

Pendekatan *al-maqāṣidiyyah* dalam perspektif Talbi menggunakan analisis historis sekaligus kemanusiaan (*qirā'ah tārikhiyah ināsiyah*) yang bertujuan untuk mengungkap maksud-maksud *shāri'* (*law giver*) dalam Al-Qur'an. Pendekatan ini kesinambungan spirit konsep *maqāṣid* sebelum-sebelumnya namun dengan penekanan yang tegas pada aspek historis dan humanis.²⁰⁶

a. Pendekatan Sejarah sebagai Kerangka Metode Hermeneutis

Sebagai ahli sejarah, Mohamed Talbi banyak memahami Al-Qur'an berdasarkan kepekarannya.²⁰⁷ Dengan pendekatan tersebut, ia berupaya mengurai maksud-maksud

²⁰⁶ Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah fi 'Alāqah al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Ākhirīn*, Ed. Hasan bin Utsman, (Tunisia: Cérés, 1992), 142

²⁰⁷ Pada awalnya Talbi memang mencapai tingkat karir sebagai ahli bahasa Arab namun kecenderungannya di masa-masa puncak studi akademisnya terhadap sejarah, membuatnya memilih sejarah sebagai alat bantu primer dalam memahami Al-Qur'an. Kecenderungan Talbi kemudian terhadap sejarah sangat kuat. Walaupun sejarah adalah salah satu dari sekian banyak disiplin keilmuan namun baginya hanya sejarah yang merupakan disiplin ilmu yang paling komprehensif dalam memahami manusia. Suka atau tidak, hanya sejarah yang bersedia membentangkan memori tentang kejadian-kejadian sehingga mengobarkan imajinasi. Sejarahlah yang menunjukkan kepada kita proses

shāri' (*law giver*) dalam Al-Qur'an melalui pendekatan historis-humanis. Model pelacakan terhadap tujuan Tuhan dalam Al-Qur'an ini menurut Talbi bukan hal baru karena unsur-unsurnya sudah terbangun sejak lama dan saat ini harus direvitalisasi agar dapat menguak cakrawala ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteks kekinian.

Pendekatan tersebut meniscayakan untuk melakukan pelacakan terhadap fakta sejarah sebelum dan sesudah ayat-ayat Al-Qur'an itu diturunkan. Sehingga dengan demikian kita dapat memahami situasi historis turunnya ayat (sebagai *starting point*) dan pada gilirannya dapat memahami maksud Al-Qur'an (*ghāyah al-shar'*).²⁰⁸

Dalam rangka memahami teks-teks keagamaan, metode sejarah sangat penting untuk mengupayakan pemahaman yang jelas terhadap suatu teks di dalam "lingkungan"-nya (konteks). Metode sejarah menyarankan telaah historis terhadap teks dengan memeriksa catatan-catatan faktual yang bersifat sosio-kultural sebelum, saat, dan sesudah teks keagamaan tersebut digunakan (diturunkan dan kemudian diwariskan).²⁰⁹

Al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah ini menurut Talbi melampaui cara-cara analogis (*qiyās*) dalam memahami Al-Qur'an. Analogis tersebut dalam maksud Talbi adalah menghadirkan masa lalu sebagai model baku bagi persoalan-persoalan saat ini. Talbi tidak bermaksud menolak secara apriori terhadap metode analogis yang dahulu juga

kemanusiaan untuk dapat menuju pada kesempurnaan kemanusiaan tersebut. Sejarah adalah bidang tentang pembentukan dan penciptaan kreatif yang terus-menerus. Ibid., 61

²⁰⁸ Ibid., 143

²⁰⁹ Ibid.,

sempat ditolak oleh sebagian *fuqahā'*.²¹⁰ Hanya saja, baginya, saat ini analogis (yang mengadopsi masa lalu sedemikian rupa) tidak sesuai dan tidak dapat mengatasi problem kekinian yang kompleks karena mengeliminasi dimensi dan karakter dinamis sejarah. Talbi menolak *qiyās* dengan prinsipnya yang mempersamakan preseden masa lalu dengan kompleksitas persoalan di masa ini.²¹¹ Asumsi-asumsi yang selama ini

²¹⁰ Salah satu ulama terdahulu yang menolak *qiyās* adalah Ibn Hazm al-Andalusi. Kalau al-Shāfi'i menjadikan Al-Qur'an, al-Sunah, Ijma' dan Qiyas sebagai empat pokok sumber hukum, namun Ibn Hazm tidak mengakomodir *qiyās* dan menggantinya dengan *al-dalīl*. Teori dalil yang ditawarkan Ibn Hazm sebenarnya menggunakan *qiyas mantiqi* yang mengandung dua premis; mayor dan minor. Salah satu dari dua premis tadi harus berupa *nash* dan lainnya bisa *ijmā'* atau hal-hal yang bersifat aksiomatik (*badīhiyyah*). Demikian pula pengertian *ijmā'* versi Ibn Hazm tidak sama dengan para pendahulunya. *Ijmā'* versi mayoritas *ushuliyūn* adalah konsensus ulama atas hukum yang tidak ada *nashnya* dengan *ra'y* mereka atau dengan meng*qiyaskan* pada hukum yang telah ada *nashnya*, maka ini berbeda dengan *ijmā'* versi Ibn Hazm. Karena menurutnya tak ada *ijmā'* kecuali dari teks/*nash*. Selanjutnya ia menambahkan: tak ada jalan untuk mengetahui hukum-hukum agama tanpa menggunakan salah satu dari keempat pokok yang kesemuanya kembali pada teks, teks itu diketahui kewajibannya, dan dipahami artinya dengan akal. Tak heran bila Ibn Hazm menjadi ulama penyangga madzhab Zāhiriyyah yang tekstualis. Lihat Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Said bin Hazm, *Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Ed. Ahmad Muhammad Shākir, Juz IV, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tth), 121.

Meskipun sama-sama menolak *qiyās*, tetapi ada perbedaan yang sangat mencolok antara kelompok anti-*qiyas* dari kalangan ulama terdahulu dengan kelompok anti-*qiyās* sarjana modernis seperti Talbi dan Shahrūr saat ini. Ulama salaf menolak *qiyās* karena unsur kerja logika di dalamnya. Mereka lebih percaya pada hadis *daīf* daripada analogi (*qiyās*). Para ahli hadis lebih condong mendasarkan pandangannya pada doktrin seorang ahli hadis terkemuka, Ahmad bin Hanbal (w. 241/855), pendiri aliran Hanbaliyyah daripada teori hirarki sumber hukum Islam yang dirumuskan secara sistematis oleh al-Shāfi'i (lahir di Gazzā --*Ghuzzah*, Palestina pada 150 H/767 M dan meninggal di Kairo Mesir pada 29 Rajab 204 H/20 Januari 820 M dalam usia 54 tahun). Al-Shafii sendiri menyerap teori analogi dari tokoh aliran rasionalis Irak, Muhammad bin Hasan al-Shaibani (w. 186 H/805 M), murid Abu Hanifah. Sedangkan penolakan Talbi dan sarjana modernis muslim yang lain terhadap *qiyās*, justru karena peran logika di dalamnya telah ditundukkan ke dalam cara kerja logika yang tidak berkarakter karena hanya melayani kemauan teks dan tidak dinamis karena memberhalakan masa lalu sebagai model kebenaran. Jadi *qiyās* ditolak karena tidak tekstual, di satu sisi dan kurang rasional, di sisi yang lain. Dua kelompok penolak *qiyās* ini, jelas bukan kelompok yang akur alirannya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2000), 241 dan Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur, (Yogyakarta: UII Press, 2001), 26

²¹¹ Mohamed Talbi, *'Iyāl Allah: Afkār*, 143

banyak didasarkan pada logika-logika lama terhadap Al-Qur'an, sudah semestinya direvitalisasi dan direorientasi.²¹²

Pendekatan *al-maqāṣidiyah* digunakan bukan semata-mata untuk mengetahui aspek historisitas teks tersebut melainkan agar dapat memahami orientasi tekstualnya (*sahm muwajjih/vecteur orienté*) dalam kerangka kehidupan manusia. Pemahaman terhadap bentuk orientasi tekstual ini diharapkan oleh Talbi mengantar kita pada isyarat-isyarat yang lebih jelas untuk mengetahui pesan, maksud, atau tujuan teks.

Sejarah penting di mata Talbi karena Allah sendiri adalah *al-hayy al-qayyūm* Q.S al-Baqarah 2:255; manifestasi diri-Nya dalam Al-Qur'an selalu berfungsi (*hayyun abadan*) di tengah-tengah kita. Hal ini tidak akan dipahami tanpa terlebih dahulu meletakkan teks Al-Qur'an dalam lokus sejarah dan waktu. Pendekatan sejarah yang humanis harus mendahului upaya pemahaman terhadap teks supaya kita dapat mengetahui konteks sosial yang mengiringi turunnya teks dan dengan demikian dapat mengenali tujuan syariat (*ghāyah al-shar`*) atau paling tidak titik tolak menuju tujuan syariat tersebut.²¹³

Dalam membaca, mempelajari, dan mendalami sejarah, Talbi mengakui mendapatkan pengaruh eksternal, tentu saja selain dari Ibn Khaldun yang menjadi ikon bagi pemikir-pemikir Maghribi seperti Talbi,²¹⁴ dari kerangka pemikiran Karl Marx.

²¹² Sejalan dengan pendapat Mohammed Arkoun bahwa untuk keperluan zaman sekarang ini, teks suci (tidak saja Al-Qur'an) harus dibaca ulang melalui berbagai pendekatan terkini untuk mendapatkan pemahaman yang aplikatif. Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer; Menuju Dialog Antar Agama*, terj. Ruslani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 182.

²¹³ Dalam rangka menekankan arti penting memahami maksud dan tujuan teks ini, Talbi menyempatkan menerbitkan majalah "al-Maqāshid". Lihat Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 70

²¹⁴ Mohamed Talbi, *Ummat al-Wasaṭ: al-Islam wa Tahaddiyāt al-Mu`āṣirah*, (Tunis: Ceres, 1996), 106

Marxisme telah membantu Talbi menyediakan kerangka dan pola pemikiran yang progresif. Hanya saja Talbi mengagumi gagasan Marx pada batas-batas tertentu yang menurutnya rasional. Talbi menolak seluruh gagasan dan asumsi Karl Marx tentang prediksi akhir sejarah yang akan dimenangkan proletarianisme (versus borjuasi) yang utopis. Talbi sebagai sejarawan memiliki keyakinan bahwa masa depan tidak dapat diprediksi secara presisi.²¹⁵

Marx dinilai brilliant dalam usahanya yang merasionalisasi gerak sejarah. Marx membicarakan sejarah lebih dari sekedar deretan kejadian dalam suatu ruang waktu di masa yang lalu. Dengan materialisme historis sebagai konsep umum dan materialisme dialektika (*al-māddiyah al-jadaliyah*) sebagai metode, Marx menguk cakrawala filsafat sejarah. Marx menolak hipotesis yang sederhana atau menyederhanakan dalam memahami sejarah karena sejarah itu memuat hal-hal yang kompleks.

Penyederhanaan-penyederhanaan adalah faktor yang ditolak oleh Talbi dalam operasi *qiyās* ketika digunakan sebagai instrumen jawaban bagi persoalan-persoalan dalam Islam. Namun demikian, Talbi menegaskan bahwa keterpengaruhannya oleh filsafat sejarah Marx bukan keterpengaruhannya ideologis. Ia hanya meminjam apa yang dirasakan penting dalam pemikiran Marx untuk kepentingan sebagai kerangka analisis

²¹⁵ Pengaruh pendekatan Marx akhirnya memudar terhadap sarjana-sarjana muslim meskipun tetap memberikan inspirasi. Bassam Tibi menyebut kecenderungan reduksi sebagai penyebabnya. Marxisme mereduksi faktor-faktor perubahan yang mungkin diterapkan hanya dalam suatu peradaban kemudian digeneralisir sebagai resep bagi semua peradaban tanpa memandang ada faktor-faktor tertentu dalam berbagai peradaban yang tidak dapat diabaikan begitu saja. Basis materi-ekonomi Marxis menyederhanakan konstruksi budaya dan elemen-elemennya semisal nilai-nilai agama. Menurut Tibi, perubahan harus memperhatikan sekaligus faktor sosial-ekonomi dan kebudayaan (agama). Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics*, (New York: Palgrave, 2001), 27

penulisan sejarahnya. Talbi menolak jenis pemikiran apapun yang menjelma menjadi ideologi dan dogma kaku (*dughmā'iyah mutahajjirah*).²¹⁶ Sementara pengaruh internal, ia menyatakan tidak dapat mengelak dari Islam dan Al-Qur'an. Pengaruh internal tersebut menurut Talbi, sangatlah kuat. Meski ziarah intelektualnya telah menyambangi semua jenis dan bentuk pemikiran, akhirnya Al-Qur'anlah tempat ia merenungi semuanya.²¹⁷

Talbi menegaskan bahwa *concern*-nya terhadap sejarah manusia (kemanusiaan) tetap diilhami oleh proyek Al-Qur'an yang diturunkan untuk sekalian umat manusia. Al-Qur'an tidak seperti Taurat dan Injil yang hanya ditujukan kepada bani Israel. Nabi Muhammad tumbuh dan besar di tengah-tengah masyarakat Arab: kabilah Quraish dan suku-suku Arab di Madinah. Anehnya, hanya sepotong bagian kecil saja dalam Al-Qur'an yang menunjukkan isyarat jelas kepada mereka sebagaimana dalam surah Quraish (106). Talbi tidak melihat penyebutan kabilah-kabilah yang lain bahkan tidak untuk bangsa Arab secara umum. Kalau pun ada disebutkan kata *al-A`rāb* di dalam Q.S al-Tawbah,²¹⁸ al-Aḥzāb,²¹⁹ dan al-Fath,²²⁰ tetapi wacananya tidak secara khusus

²¹⁶ Talbi mengesampingkan cita-cita akhir dari kisah sejarah Marx yang tanpa kelas. Talbi menolak realitas ketimpangan ekonomi borjuis-proletar yang dikemukakan Marx dengan solusi membangun masyarakat "sama rata-sama rasa" dalam suatu komunalitas tanpa sekat yang menggaris orang pada kelas-kelas sosial tertentu. Talbi tidak menutup mata bahwa pada akhirnya Marxisme menjadi stagnan, tertutup, bahkan kebal kritik. Karl Marx dikultuskan sebagai pemikir puncak dan akibatnya pemikirannya menjadi aliran pemikiran ideologis dan beku (*madhhabiyah jāmidah*). Mohamed Talbi, *'Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 25-27 dan 47

²¹⁷ *Ibid.*, 58

²¹⁸ QS. al-Tawbah 9:90, 97-99, 101, dan 120

²¹⁹ QS al-Aḥzāb 33:20

²²⁰ QS. Al-Fath 48:11 dan 16. Selain dalam tiga surat tersebut terdapat juga dalam QS. Al-Hujurat 49:14.

dialamatkan kepada orang-orang Arab.²²¹ Wacana Al-Qur'an dalam pandangan Talbi senantiasa ditujukan kepada:²²² Manusia sebagai pribadi-pribadi yang mengemban tanggungjawab (Q.S al-An`ām 6:164; al-Isrā` 17:15; Fāṭir 35:18; al-Zumar 39:7; al-Najm 53:38) serta Seluruh umat Manusia (Q.S Sabā` 34:28).

Dalam menekuni sejarah, Talbi menemukan –sebagaimana banyak orang telah menemukan sebelumnya, semisal Ibn Khaldun- bahwa yang disebut perkembangan adalah pergerakan sejarah yang terus menerus dengan dinamika dan keragaman. Sejarah tidak mengulangi dirinya sendiri seperti yang disangkakan orang.²²³

Menurut Muḥammad al-Ghazālī, membaca Al-Qur'an adalah membaca alam dan segenap fenomenanya. Al-Qur'an dan fakta realitas adalah dua hal yang menunjuk pada satu kehendak Allah. Fakta Al-Qur'an tidak dapat dipertentangkan dengan fakta realitas dan fakta kehidupan semesta.²²⁴

Ada dua pandangan mengenai gerak sejarah, yaitu teori siklus dan teori direksional. Teori siklus berasumsi bahwa sejarah memiliki cara untuk mengulang-ulang dirinya sendiri. Apa yang terjadi di masa lalu bisa terjadi di masa sekarang dan masa mendatang, misal perang dunia, perang salib, dan lain sebagainya. Sedangkan

²²¹ Gambaran Al-Qur'an mengenai sebuah kelompok Arab badui (*a'rab*) ini semuanya negatif. Mereka menjadi bagian dari kelompok oportunistis karena enggan menanggung beban perjuangan menegakkan panji Islam. Mereka mencari-cari alasan (*mu'tadhirūn*) agar dapat menghindari dari tuntutan bersama-sama memperjuangkan Islam. Diriwayatkan bahwa kelompok *a'rabī* yang dimaksud adalah sekelompok orang Arab kampung yang tinggal di sekitar Madinah (*min ahyā' al-'Arab min man ḥawla al-Madīnah*). Menurut Ibn Ishāq, mereka adalah bagian dari Bani Ghaffar yang di antaranya bernama Khufaf bin Ima' bin Rahadah. Lihat Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, Jilid VII, Ed. Mustafa Sayyid Muhammad et. al, (Muassasah al-Qurtubah, 2000), 263-264

²²² Mohamed Talbi, *'Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 57

²²³ Ibid., 28

²²⁴ Muhammad Ghazali, *Naẓarāt fi al-Qur'an*, (Kairo: Nahḍah Miṣra, 2005), 10

teori direksional berpandangan bahwa gerak sejarah terus maju ke depan dan tidak pernah mengalami pengulangan. Apa yang telah terjadi di masa lalu, unik pada dirinya sendiri dan apa yang terjadi saat ini, juga memiliki keunikan sendiri yang tidak akan sama dengan peristiwa di masa-masa yang lain.²²⁵

Dari dua teori tersebut, Talbi mempercayai teori evolusi sejarah (*al-irtiqā'*) dengan pola linear-direksional yang determinan (*munazzam mutawāṣil al-taṭawwur*). Hal yang paling jelas ia sampaikan bahwa filosofi Al-Qur'an sendiri adalah *al-shirāt al-mustaqīm*, yang ia pahami sebagai hukum sejarah yang lurus, konsisten, dan berkemajuan yang Tuhan isyaratkan dengan jelas dalam surat al-Fatihah.²²⁶

Dinamika historis alam yang bersifat evolutif ini menjadi perhatian Talbi. Ia sepakat dengan pandangan Aristoteles bahwa dinamika historis alam raya dan isinya ini mekanis dan sistemik.²²⁷ Al-Qur'an menurut Talbi menunjukkan pada perspektif yang sama dengan pola dinamika tersebut, yaitu alam raya ini tidak mengada secara sembarangan dan kacau-balau.²²⁸

Sejarah yang dinamis menuju tahapan yang lebih maju tersebut tidak menafikan adanya hal-hal masa lalu yang berhasil melakukan penetrasi pada masa ini, tetapi hal itu tidak disimpulkan oleh Talbi bahwa jaman bergerak kembali ke belakang karena

²²⁵ Francis Fukuyama, *Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, Terj. Mohammad Husein Amrullah, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 136

²²⁶ Cetak miring dari Mohamed Talbi sendiri. Lihat Mohamed Talbi, *'Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 59

²²⁷ Mohamed Talbi, *Ummat al-Wasaṭ*, 96

²²⁸ Sarjana-sarjana muslim kontemporer yang memiliki perspektif yang sama mengenai keteraturan dan evolusi sejarah menurut Talbi adalah Syed Hossein Nasr dan Mohamed Iqbal. Sedangkan pada jejak masa lalu, Talbi menyebut propaganda penting *Ikhwān al-ṣafā*, Ibn Sina, Miskawaih, dan al-Jahidz. Ibid., 97

pada prinsipnya semangat gerak jaman adalah kemajuan. Peristiwa-peristiwa di masa dahulu dan seluruh cara kerja logikanya dapat saja terjadi di saat ini, tetapi dengan mengalami modifikasi agar dapat tetap *survive*. Inilah sunnatullah.²²⁹

Dalam idealisme Hegel, setiap fakta di dunia ini memiliki hubungan keterkaitan antara yang satu dengan yang lain dalam suatu sistem yang satu dan rasional. Sehingga dengan demikian ada satu kebenaran; hukum umum yang berlaku universal.²³⁰ Bila prinsip ini dijaga, yaitu prinsip humanitas: *idza mā sallamnā bi shihhatin “al-iftirāḍ al-ināsiy”* (*Le Principe Authropique*), jelas Talbi, manusia akan dapat mempertahankan kemuliaannya. *Historical necessities* dapat diraih oleh sejarah manusia bila *al-iftirāḍ al-ināsiy* yang telah ditetapkan oleh Allah secara primordial, dapat dilestarikan.²³¹

Dalam pandangan Louis Gottschalk, sejarawan harus mampu membuat generalisasi-generalisasi berdasarkan temuan-temuan khas dari sejarah walaupun generalisasi tersebut tidak dalam validitas yang universal atau dalam validitas terbatas. Untuk itu, seorang sejarawan dituntut memiliki kemampuan memilah mana masalah-masalah yang *historicable* dan *unhistoricable* (memiliki nilai sejarah dan tidak).²³²

²²⁹ Ibid., 106

²³⁰ Franz Magnis-Suseno, *Pijar-pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Müller ke Posmodernisme*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 79 dan 83

²³¹ Mohamed Talbi, *‘Iyāl Allah: Aḥkām Jadīdah*, 59

²³² Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, Terj. Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI Press, 1985), 186 dan 201

b. Pendekatan Humanisme sebagai Kerangka Epistemologis

Semangat humanisme dalam kajian keagamaan menjadi trend yang bangkit kembali di Eropa terutama pada abad 19 melalui *renaissance* dan membawa pengaruh ke belahan dunia lain melalui modernisasinya. Zaman ini disebut sebagai kelahiran kembali peradaban klasik Yunani dan Romawi yang telah lama terlelap di dunia Barat. *Renaissance* dinilai sebagai tidak saja sebagai puncak dari humanisme tetapi juga, menurut Franz Magnis-Suseno, hakekat keagamaan mendapatkan tempatnya kembali.

Agama hadir kembali dengan pola yang harus memberi tempat terhadap semangat *subjektivitas* (kata ini bukan lawan *objektivitas*): “aku manusia”. Inilah unsur kunci modernitas di abad 19 yang mengiringi kesadaran keagamaan. Unsur yang mengakui “aku” sebagai subjek yang mengerti, menghendaki, dan mampu bertindak. “Aku” sebagai subjek dalam istilah Hegel dan Sartre (1905-1980) yang menjelaskan manusia bukan substansi tetapi pelaku dan bukan sebagai *être en soi* (ada dalam dirinya sendiri) melainkan sebagai *être pur soi* (ada bagi dirinya sendiri). Manusia bukan benda tetapi kesadaran diri yang sadar bahwa dirinya sadar dan yang sadar tidak lain adalah dirinya sendiri. Inilah unsur utama dalam pandangan antroposentrisme yang menjadi dasar dari modernitas.²³³

Talbi menekankan bahwa sejarawan muslim berinteraksi dengan teks dengan bertitik tolak dari perspektif kemanusiaan (*qirā`ah anāsiyah*). Akan tetapi dalam pengertian bahwa manusia sebagai sasaran hidayah-Nya, harus menyadari posisi

²³³ Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 48

kemanusiaannya dan keberadaannya di muka bumi ini. Ini penting diingat mengingat jalan sejarah yang diwarnai dengan tragedi kemanusiaan atas nama tuhan.

Namun ia menegaskan hal tersebut tidak lantas digunakan untuk kepentingan yang berpusat pada kemanusiaan itu sendiri.²³⁴ Ia menghindari dari absolutisme eksistensial Sartre yang tidak memberi ruang pada aspek transenden. Talbi tidak sepaham dengan Friedrich Nietzsche (1844-1900 M), tokoh psikoanalisis Jerman yang menempatkan manusia dalam kesempurnaan kekuasaan dan kebebasannya yang disebutnya dengan *superman* atau *overman* (*Übermensch*).²³⁵ Penyebabnya, Nietzsche meninggalkan tuhan: “Tuhan telah mati”, untuk mengukuhkan eksistensi manusia.²³⁶

Pendekatan kemanusiaan ini bagian epistem metodis agar dapat menyerap makna teks dari hulu ke hilir sehingga dapat digunakan untuk membantu manusia lebih jelas menempuh jalan lepas yang harus dilaluinya, yaitu jalan “*al-shirāt al-mustaqīm*”. Manusia harus dibantu menyadari kemanusiaannya agar dapat memenuhi seruan Allah

²³⁴ Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 143. Lebih tepat bila dikatakan bahwa pemikiran humanisme Talbi diinspirasi perkembangan pemikiran humanisme di Eropa daripada dipengaruhi oleh kesimpulan-kesimpulan humanitas dalam ajaran Islam. Dalam sejarah intelektual Barat, terdapat tiga model dominan pemikiran humanisme. *Pertama*, humanitas Yunani-Eropa: *paedeia*. Namun di zaman ini, humanitas belum sesuatu yang memiliki nilai demikian penting. *Kedua*, humanitas Kristen era St. Augustines dan Thomas Aquinas yang menjadi penopang teologi. *Ketiga*, humanitas era modern. Kemanusiaan hadir sebagai isu utama melalui kemajuan-kemajuan yang dicapai ilmu alam dan resistensi agama terhadap residu modernisme. Lihat Lihat Frank Whaling, “Pendekatan Teologis”, dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKiS, 1999), 317

²³⁵ Bukan dalam pengertian manusia berotot kawat dan bertulang besi tetapi *über ihn hinaus*, manusia yang bebas mandiri dari penjajahan ide-ide agama dan Tuhan. Yaitu, manusia baru yang melampaui manusia lama yang sekarang masih ada dan bertekuk lutut di bawah kendali moralitas budak yang mengakar dalam kepercayaan kepada Allah. Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, 76

²³⁶ “Tuhan telah mati (*God ist tod*)!. Dan kamilah yang membunuhnya!” Talbi menyindir Nietzsche yang memproklamkan kematian Tuhan (Kristen) tetapi akhirnya ia sendiri mati sebab hukum Tuhan. Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 185. Lihat juga Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, 76

untuk terus bergerak maju menuju “jalan lurus” kehidupan, yaitu proses yang tiada henti melaju maju di jalan yang dikehendaki Allah dan disinari cahaya-Nya.²³⁷

Salah satu tujuan-tujuan Allah (*maqāṣid wa mashī'atihi*) adalah perkembangan alam dan manusia yang terus-menerus. Allah-lah yang “*yubdi'u al-khalq thumma yu'īduhu*” dalam gerak penciptaan dan pembaharuan yang berkelanjutan sebagaimana dalam Q.S Yūnus 10:34. Perspektif humanis ini bagi Talbi memiliki posisi terpenting dalam menafsirkan Al-Qur'an dari sekian perspektif yang lain (sosio-historis, psikoanalisis, dan linguistik-hermeneutik). Kemanusiaan menjadi tujuan (*ghāyah*) dan bukan semata-mata alat metadis (*manhajiyah*). Kemanusiaan sebagai tujuan tersebut dalam pengertian, peradaban manusia sebagai objek ayat-ayat-Nya. Meskipun Talbi heran karena advokasi terhadap perspektif ini dalam memahami Al-Qur'an, banyak ditolak oleh umat Islam yang merasa lebih nyaman dengan tafsir Al-Qur'an *God oriented* daripada *human oriented*.²³⁸

Pendekatan epistemologis-hermeneutis ini, dalam konteks pemikiran Talbi memiliki keterkaitan dengan pendekatan humanis. Pendekatan apapun yang digunakan dalam memahami ajaran-ajaran agama, memandang manusia sebagai subjek adalah penting. Posisi Tuhan bagi Talbi justru tidak tergeser ketika nilai-nilai kemanusiaan menjadi landasan setiap pembacaan teks-teks suci karena pada gilirannya akan memantulkan cahaya ilahiah yang cemerlang.²³⁹

²³⁷ Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 145

²³⁸ Mohamed Talbi, *Ummah al-Wasat*, 119

²³⁹ Ibid., 72

Dalam pandangan Talbi, agama dengan tuntunan dan tuntutan keimanannya memang bukan aksioma matematis seperti soal 2+2 menghasilkan jumlah 4. Meski demikian tidak lantas agama berseberangan dengan logika. Agama memang sering berselisih jalan dengan rasionalisme²⁴⁰ (*`aqlāniyyah*) tetapi tidak berarti agama menjadi tidak rasional (*al-lā ma`qūl*). Seluruh upaya dan aktivitas akal (berpikir) seharusnya dapat menangkap dan menerima sesuatu termasuk yang bernilai transenden-metafisik. Proses dari aktivitas akal yang melahirkan resepsi transenden tersebut merupakan proses dan produk rasional sekaligus bersifat personal. Menurut Talbi, seseorang dapat merasakan rasionalitas agama melalui pengalaman personalnya; pengalaman spiritual yang melahirkan keimanan melalui proses dari aktivitas akal.²⁴¹

Meski demikian, Talbi beranjak lebih jauh, proses penalaran tersebut harus otonom dan independen dari penjajahan model logika (rasionalisme) dalam bentuk apapun. Dengan demikian produk penalaran dapat menghasilkan keimanan yang murni melalui upaya sadar, individual, dan bebas dari tekanan. Bukanlah keimanan yang jujur bila diperoleh melalui upaya paksa dan tekanan. Allah jelas-jelas melarang represi keimanan melalui logika dan rasionalisme apapun. Allah ingin manusia beriman kepada-Nya melalui jalan ksatria yang bebas terbuka. Hal ini dinyatakan dalam Q.S

²⁴⁰ Rasionalisme adalah sikap mengukur kepercayaan selalu dengan jangkaun nalar kritis-skeptis. Semua kepercayaan yang tidak bertahan dari “penggeledahan” nalar kritis-skeptis, adalah tidak rasional dan harus ditolak. Rasionalisme menuntut semua hal yang benar-benar *misterius*, harus disingkirkan dari belantara kehidupan. Agama sepenuhnya harus dapat dipahami oleh nalar kritis-skeptis. Wahyu dan mukjizat dalam agama menjadi lebih sering sebagai sasaran serangan “sinis” nalar kritis rasionalisme. Hasilnya, agama dipaksa menyerah dengan “penampilan” transendental metafisiknya yang kokoh selama berabad-abad. Agama memaklumkan dirinya semata-mata sebagai ajaran moral-praktis: suatu lembaga untuk membuat manusia bertindak secara beradab. Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, 52

²⁴¹ Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Aḥkār Jadīdah*, 33

Yūnus 10:99 (*a fa anta tukrih al-nās ḥatta yakūnū mu'minīn*) dan Q.S al-Baqarah 2:256 (*lā ikrāha fi al-dīn*).²⁴²

Di posisi inilah Talbi hendak menyimpulkan bahwa agama menerima rasionalitas dan menolak rasionalisme. Kaitannya dengan agama, rasionalitas memberi peran potensial, bebas, dan terbuka terhadap akal dan pencapaiannya sedangkan rasionalisme telah memaksa akal menolak atau menerima hal-hal di luar premis-premis dan jangkauannya.

Rasionalisme cukup agresif dalam menggempur eksistensi agama. Di tangan Feurbach, Freud, dan Marx ---dua di antaranya mempengaruhi pola pikir Talbi, agama dianggap menjadi masalah kemanusiaan. Tentu pengalaman Eropa saat itu adalah Kristen dengan gerejanya namun tuduhannya menyasar semua agama sebagai musuh kemanusiaan. Franz Magnis-Suseno memandang perspektif Feurbach, Freud, dan Marx terhadap agama sebagai langkah reduksionis: mematah-matahkan logika dan fenomena keagamaan yang kompleks dalam kesimpulan yang “sederhana”.²⁴³

Pandangan Marx sendiri terhadap agama (terutama Kristen) terlanjur negatif. Ia mendapati agama sebagai candu bagi masyarakat (*al-dīn ufyūn al-sya'b*). Penyebabnya, demoralitas praktek keagamaan gereja. Momentum sekularisasi (pemisahan peran agama dan negara) di Barat tidak dapat dielakkan. Konon, sekularisme inilah yang sebenarnya semangat Kristen yang sesuai dengan kehendak

²⁴² Ibid.

²⁴³ Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, 75

Yesus: *u'thi mā li qayṣar li qayṣar wa mā lillah lillah* (berikan hak raja kepada raja dan hak Tuhan kepada Tuhan).²⁴⁴

c. Dialektika Subjek dan Objek

Meski pemikiran-pemikiran modernis Eropa menampilkan abstraksi-abstraksi humanisme yang menarik namun bagi Talbi hal itu tetap produk dialektika antar subjek dan objek yang terikat konteks persoalan. Pemikiran apapun tidak netral dan tidak terpisah dari pemikirnya. Pemikiran dan pemikirnya (*al-mudrak wa al-mudrik*) pasti berada di satu ruang horizon persoalan yang sama.²⁴⁵ Manusia tidak dapat menghindar dari realitas kesatuan gagasan dan penggagasnya (*ittihād al-wādi` bi al-mawdū`*); pengetahuan dan yang mengetahuinya (*ittihād al-`ārif bi al-ma`rūf*).²⁴⁶

Tidak mungkin bagi seseorang terbebas dari horizon yang melingkupi dirinya baik dari sisi pemikiran, kesadaran, spritualitas dan eksistensi diri. Berupaya sekeras apapun seseorang melakukan *excluding*; membebaskan diri dari “diri sendiri”, hasil akhirnya tetap bukanlah objektivitas karena semua manusia adalah tawanan subjektivitas dirinya (*al-insān sījīn li dhātīhi*). Merupakan kebohongan belaka bila seseorang mengaku telah objektif, benar, dan ilmiah. Orang semacam itu di mata Talbi tidak lebih dari pembual dan orang yang belum dewasa. Orang semacam akan

²⁴⁴ Hassan Hanafi mempertanyakan definisi sekularisme yang menurutnya diusung oleh pemikir-pemikir Arab dari Lebanon yang kesemuanya beragama Kristen dengan kiblat peradaban Barat. Sebaliknya, ia juga tidak sepakat dengan percampuradukan secara serampangan antara agama dan negara sebagaimana dipromosikan kelompok islamis. Lihat Hassan Hanafi, “al-Islam la yahtaju ila Ilmaniyah Gharbiyah” dalam Hassan Hanafi dan Mohamed Abid al-Jabiri, *Hiwār al-Mashriq wa al-Maghrib*, (Beirut: al-Muassasah al-Arabiyah li al-Dirasat wa al-Nasyr, 1990), 36

²⁴⁵ Mohamed Talbi, *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 27

²⁴⁶ Ibid., 49

membawa dampak terjadi benturan pemikiran dengan yang lain. Nyaris tidak ada peluang mengkompromikan pemikiran orang-orang semacam itu sebab masing-masing akan mengukuhkan dirinya sebagai yang benar dan objektif. Akhirnya, kebenaran, objektivitas, dan pengetahuan ilmiah menjadi tidak jelas.

Bukanlah hal yang diada-adakan bila dikatakan bahwa objektivitas, pengetahuan, dan kebenaran, telah tersekat-sekat di dalam horizon masing-masing manusia. Maka dari itu, sepantasnya setiap orang menyadari dengan penuh kerendahan hati, bahwa tidak ada orang yang dapat berwacana melampaui pengalaman dan kesadaran dirinya sendiri. Tidak ada orang yang benar-benar berhasil menjadi objektif. Setiap orang hanya mampu berjuang untuk mendekati objektivitas. Perjuangan untuk objektif dengan menyadari keterbatasan-keterbatasan adalah perjuangan orang yang *tawādu`* (tahu memposisikan diri) dalam keterbatasan kemanusiaannya.

Hal ini jelas berbeda dengan orang yang didorong nafsunya (*al-hawāiyah/subjective*); tanpa sikap *tawādu`* terhadap keterbatasan sebagai manusia. Hawa nafsu akan mendorong seseorang menjadi fanatik dan tidak memiliki nalar kritis. Talbi mengakui dorongan-dorongan subjektif-internal (kepribadian dan keyakinan agama) telah mengarahkan objektivitas pemikirannya. Meski demikian ia telah berusaha “menginterogasi” diri dan melokalisir kecenderungan pribadi.²⁴⁷

Terkait dengan problem ini, Talbi terbantu oleh kerangka pemikiran Freud yang mendorong setiap orang untuk mencurigai gejala-gejala “penyakit” dalam diri sendiri.

²⁴⁷ Ibid., 50

Talbi berpandangan bahwa *muhāsabah `ala an-nafs*: mawas kepada diri sendiri akan mendorong setiap orang untuk menghargai orang lain. Inilah proses yang penting bagi apa yang sangat ditekankan dalam Islam dan disebut dengan: ikhlas.²⁴⁸

Tahu diri (*muhāsabah `ala al-nafs*) sangat penting bagi Talbi karena dengan sikap demikian seseorang mengetahui keterbatasan-keterbatasan dirinya sebagai manusia. Sang kakek telah menanamkan pendidikan kepada Talbi tentang arti penting kerendahan hati dalam menjelajah pengetahuan. Sang kakek menunjukkan kepadanya betapa dalam tradisi keilmuan Islam, para ulama mengakui keterbatasan-keterbatasan pengetahuan mereka dalam karya-karya mereka. Seluruh kitab karya ulama-ulama Islam yang diajarkan sang kakek, pada akhirnya selalu ditutup dengan kalimat: *wa Allah a`lam bi al-ṣawāb*. Ini merupakan tradisi ketundukan utama dari para ulama yang tulus menyadari keterbatasan intelektualitasnya (*muntaha al-tawādu` al-`ilmī*) pada keagungan Allah yang Mahaluas.²⁴⁹ Talbi tidak menempatkan pemikirannya dalam kotak-kotak epistemik. Landasan epistemologi Talbi berkelindan antara empirisme dalam analisis-analisis historisnya dan rasionalisme dalam analisis-analisis humanismenya. Kedua sumber epistemologi tersebut dipayungi dengan institusinya sebagai muslim yang cenderung esoterik.

²⁴⁸ Ibid., 27

²⁴⁹ Ibid., 29-30

2. Konstruksi Metodis *al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyah*

Metode kunci *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* adalah panah penunjuk (*sahm muwajjih/vecteur orienté*) teks atau orientasi pesan teks. Untuk mendapatkannya perlu ditempuh dua tahapan yang saling mengikat:

- a. Tahap studi historis untuk memahami konteks suatu isu yang dikemukakan oleh Al-Qur'an. Tahapan pertama ini membutuhkan dua langkah kajian:
 - 1) *Hāl al-mauḍū' qabl al-tanzīl*: kondisi isu sebelum wahyu diturunkan
 - 2) *Hāl al-mauḍū' ba'd al-tanzīl*: kondisi isu saat atau sesudah wahyu diturunkan
- b. Tahap menarik garis penunjuk yang dibatasi oleh tahap pertama untuk mengetahui *maqāṣid al-shāri'*. Garis penunjuk ini yang digunakan untuk semua pemahaman terhadap suatu isu dalam Al-Qur'an.²⁵⁰

Al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyah berpijak pada tahap pertama yaitu kondisi pra-wahyu untuk menganalisis orientasi wahyu. *al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyah* adalah pembacaan historis-humanis-teleologis sekaligus; bukan pembacaan tekstual tetapi pembacaan dinamika kontekstualitas wahyu. Oleh karena sekalipun Al-Qur'an tidak menyebut tentang penghapusan perbudakan (*ilghā' al-istirqāq*) ataupun pengharamannya tetapi orientasi wahyu adalah pembebasan terhadap budak (*tahrīr al-riqāb*). Orientasi wahyu tersebut merupakan *maqāṣid al-shāri'*. Pembebasan dan penghapusan perbudakan ini menjadi spirit wahyu di semua ruang sejarah dan kemanusiaan.²⁵¹

²⁵⁰ Mohamed Talbi, *'Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 143

²⁵¹ Ibid., 143-144. Lihat Mohamed Talbi, *Ummah al-Wasaṭ*, 115-137

Tahapan-tahapan tersebut dapat digali dengan teori epistemologi ataupun hermeneutika. Humanisme dalam pendekatan historis Talbi merupakan kerangka epistemologi. Ia menekankan melihat humanisme bukan sebagai tujuan namun sebagai metode epistemologi.²⁵² Yaitu manusia sebagai aktor sejarah tetapi dalam konteks ontologis yang luas, termasuk keniscayaannya terhadap kehadiran agama dan Tuhan.

Kita dapat membandingkan tawaran pendekatan *al-maqāṣidiyah* Talbi dengan pendekatan tafsir dari Mohamed Arkoun, Nasr Hāmid Abu Zayd, dan Fazlurrahman. Meskipun secara garis besar sama: kontekstual dan melibatkan banyak wacana pendekatan tetapi penekanan-penekannya berbeda. Misal, analisis bahasa bagi Arkoun sama pentingnya dengan analisis yang lain bahkan ia menambahkannya dengan semiotik. Analisis linguistik yang disampaikan Talbi juga tidak sedalam penekanan Nasr Hāmid Abu Zayd terhadap penyelidikan semiotika teks. Talbi tidak terlampau tertarik pada demonstrasi semantik dan semiotik meskipun ia tidak meremehkannya. Penyelidikan linguistik bagi Talbi seperlunya untuk bekal penyelidikan historis. Analisis linguistik hanya komplemen saja karena yang terpenting adalah analisis historis-humanis.²⁵³ Bagi Abu Zayd, analisis linguistik tidak kalah menentukannya dari analisis *ghāyah/maghza* karena yang pertama-tama Al-Qur'an adalah kitab sastra yang melimpah dengan instalasi semiotika dan semantik.²⁵⁴

²⁵² Mohamed Talbi, *'Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 144-145

²⁵³ *Ibid.*, 119

²⁵⁴ Tidak heran bila Abu Zayd banyak bersimpangan jalan dengan Syahrur dalam masalah analisis tekstual ini karena menurut Abu Zayd, Syahrur cenderung memberlakukan makna dalam teks Al-Qur'an secara subjektif dan arbiter. Abu Zayd berupaya menyelaraskan aras tafsir yang *concern* pada aspek linguistik dengan *takwīl* yang berusaha mengitari Al-Qur'an dengan pemahaman yang lebih kontekstual. Lihat Nasr Hāmid Abu Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīni*, (Kairo: Sīna li al-Nasyr, 1994), 140

Sebagaimana Abu Zayd, demikian juga Mohamed Arkoun memandang penting penyelidikan linguistik. Arkoun menganjurkan penafsiran Al-Quran untuk menggunakan multilevel analisis yaitu analisis linguistik plus semiotic struktur Al-Qur'an, analisis antropologis (socio-historis), analisis filosofis, dan analisis teologis.²⁵⁵

Daripada dua nama tersebut Talbi mendekati bahkan identik dengan Fazlurrahman. Melalui teori *double movement*, Fazlurrahman telah memberi banyak pengaruh kepada sarjana-sarjana muslim aliran kontekstual. Teori “gerakan ganda” Fazlurrahman serupa dengan pendekatan *al-maqāṣidiyah* Talbi. Berikut *double movement* tafsir Al-Qur'an Rahman:²⁵⁶

1. *Bergerak ke masa lalu*. Pada gerakan ini ada dua langkah, yaitu *pertama*, melacak historisitas teks-teks ayat Al-Qur'an. Semua data, baik fakta mikro atau makro, yang dapat diolah untuk mendapatkan penjelasan mengenai hal-hal yang terkait dengan ayat yang akan ditafsir, mutlak dibutuhkan. *Kedua*, berdasarkan hasil penelitian terhadap data-data historis, penafsir memastikan pengertian mendasar (*otential meaning*) dari ayat-ayat tersebut. Pengertian dasar tersebut adalah bekal penting untuk memilah signifikansi moral dan signifikansi hukumnya.
2. *Bergerak kembali ke masa kini*. Pemahaman prinsipil yang diperoleh dari kunjungan hermeneutik ke masa lalu di atas, diaktualisasikan ke dalam penafsiran-penafsiran yang efektif untuk merespon persoalan-persoalan di saat ini.

²⁵⁵ Mohamed Arkoun, *Tārīkhiyyah al-Fikr al-Ārabī al-Islāmī*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1986), 39 dan 59

²⁵⁶ Fazlurrahman, *Islam and Modernity* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1982), 5-7 dan 20

Agenda terpenting Raḥman dalam teori gerakan gandanya adalah memastikan pesan-pesan moral yang mendasari dan menjadi kerangka hukum dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Ia mengatakan: *The Quran is a divine respon, through the Prophet's mind, to the moral-situation of the Prophet Arabia.*²⁵⁷ Meskipun kerangka teoritik Raḥman ini untuk kepentingan penyelidikan hukum, secara umum teori ini telah diterima untuk kepentingan yang lebih luas dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Pendekatan *al-maqāṣidiyah* terdiri dari pendekatan sejarah, kemanusiaan, dan pelacakan tujuan syariat dengan menggunakan analisis orientasi teks (*al-tahlīl al-ittijāhi li al-naṣṣ*). Pendekatan *al-maqāṣidiyah* adalah pendekatan terhadap dinamika teks (*qirā'ah ḥarakiyah li al-naṣ*) yang menghindari penggunaan nalar analogis dan tidak berhenti hanya ditataran tekstual. Level orientasi teks (*al-ittijāh*) inilah yang menjadi pegangan Talbi.

Bila bahasa Al-Qur'an (*'ibrah al-naṣṣ*) tidak secara eksplisit menunjukkan kepada pembaca, misal pernyataan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, maka kita harus menggunakan orientasi teks (*ittijāh al-naṣṣ*) untuk dapat menemukan dan memahami maksud Allah di dalamnya dalam bentuk yang paling mungkin untuk didekati. Talbi lebih nyaman dengan cara ini daripada menggunakan langkah analogis. Suatu hari nanti, Talbi yakin cara pemahaman melalui langkah semacam ini tidak akan dipersoalkan lagi bila telah banyak studi dan kajian yang berhasil menggunakannya untuk kemajuan Islam.²⁵⁸

²⁵⁷ Ibid., 5 dan 20

²⁵⁸ Mohamed Talbi, *'Iyāl Allah: Afkār Jadīdah*, 144

Orientasi teks (*ittijāh al-naṣṣ*) adalah panah penunjuk (*al-sahm al-muwajjih*) yang ditunjukkan oleh teks melalui sesuatu yang dipahami oleh sejarawan dalam proses tahapan-tahapan sejarah dan perkembangannya. Orientasi teks bagi sejarawan ada dua:²⁵⁹ *pertama*, orientasi atau makna yang diisyaratkan oleh ungkapan teks (*‘ibrah al-naṣṣ*), *kedua*, orientasi yang didapat dari pengalaman dan proses sejarah.

Dua orientasi di atas dalam teori pendulum *ta’wīl* Abu Zayd, tidak boleh dipisahkan. Teori pendulum hermeneutik (*ḥarakah bandūliyah*) Nasr Ḥamid Abu Zayd mengandaikan penafsiran terhadap Al-Qur’an harus bergerak berulang di antara *al-aṣl/al-dilālah* dan *al-ghayah/al-maghza* bukan semata gerakan searah. Titik tolak gerakan dalam teori pendulum Abu Zayd adalah realitas saat ini sebagai ukuran *maghza* yang bergerak untuk menyingkap makna teks dalam historisitasnya di masa lalu. Hasil dari penyingkapan teks, dapat digunakan untuk memperkuat *maghza* dan gagasan dalam meluruskan realitas. Menghindari gerakan seimbang ini, dikuatirkan oleh Abu Zayd mengakibatkan suatu penafsiran akan berdampak ideologis (*ta’wīl talwīn/ideologically colored interpretation*) dan tendensius (*qirā’ah maghriḍah*).²⁶⁰

Signifikansi (*maghza*) atau ‘pesan utama’ dalam teori pendulum Abu Zayd ada dua, yaitu ‘signifikansi hipotetik’ (*maghza iftirādī janīnī*) di area saat ini (*al-wāqi’*) yang dapat dikoreksi (d disesuaikan, dinegasikan, atau dikukuhkan) oleh hasil penyingkapan teks dan ‘signifikansi objektif’ (*maghza thābit*): produk ‘pembacaan produktif’ yang diperoleh setelah melalui upaya-upaya ilmiah terhadap historisitas

²⁵⁹ Ibid., 189

²⁶⁰ Lihat Nasr Ḥamid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīni*, 144

teks di masa lalu.²⁶¹ Tidak terlalu mengherankan bila Abu Zayd mempercayai ‘masa lalu’ sebagai titik pendulum yang penting. Hal ini ada kaitannya dengan kritiknya terhadap pandangan sebagian pemikir yang skeptis terhadap upaya-upaya mendapatkan pesan objektif dari 14 abad yang lalu.

Abu Zayd, segaris dengan pemikiran sarjana-sarjana muslim seperti Fazlurrahman yang menyangkal subjektivisme Gadamer, berpendapat bahwa filsafat hermeneutika kontemporer berlebihan menafikan objektivitas dalam penafsiran dan menekankan subjektivitas. Karena pengertian objektif di sini, kritik Abu Zayd bukan objektivikasi absolut *natural sciences* (ilmu alam). Objektif dalam memahami Al-Qur’an adalah objektivitas berbagai upaya penyelidikan. Objektivitas yang melibatkan kesungguhan *ijtihād* penafsir dengan menggunakan segenap instrumen analisis untuk mengungkapkan (*qirā’ah muntijah*) makna teks.²⁶²

Abu Zayd menekankan masa lalu sebagai dasar yang penting bukan semata-mata sekedar bahan pertimbangan dan bukan sumber. Pandangan ini persisnya adalah kritik kepada kelompok Islam kiri (*al-yasar al-Islāmi*) yang digagas Hassan Hanafi yang berargumen tentang ketidakmungkinan mendapatkan pengetahuan yang objektif tentang masa lalu. Tetapi Abu Zayd setuju membatasi masa lalu untuk tidak mengambil tanggung kesejarahan masa kini.²⁶³

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ: Dirāsah fi Ulūm Al-Qur’an*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-‘Arabī, 2000), 240

²⁶³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, 156

Pandangan Abu Zayd di atas membantu penulis, meskipun tidak terlampau jelas, memahami tipologi *maghza* dalam bahasa Abu Zayd, *otentical meaning* menurut Fazlurrahman, dan *sahm muwajjih* dalam pandangan Mohamed Talbi. Walaupun demikian, definisi yang lebih kongkrit dari istilah semacam *sahm muwajjih* ini, ditegaskan oleh Sahiron Syamsuddin, sangat diperlukan. Aliran *quasi-objektivis modernis*,²⁶⁴ demikian Sahiron menyebut jenis pemikiran hermeneutika seperti Mohamed Talbi, Fazlurrahman, dan Abu Zayd, tidak *gamblang* mendefinisikan *maghza*, *otentical meaning*, atau *sahm muwajjih*.

Sahiron Syamsuddin mengajukan klasifikasi signifikansi yang dapat digunakan untuk mempertegas definisi *maghza*, *otentical meaning*, atau *sahm muwajjih*. Menurut Sahiron, ada dua macam jenis ‘pesan utama’²⁶⁵. *Pertama*, signifikansi fenomenal dan signifikansi ideal. Signifikansi fenomenal, yakni pesan utama yang dapat dipahami pada masa Nabi (disebutnya signifikansi fenomenal historis) dan pada saat ayat ditafsirkan dalam suatu periode tertentu (disebutnya, signifikansi fenomenal dinamis).

Untuk memahami signifikansi fenomenal historis diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Penting informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbāb al-nuzūl*. Sementara itu, untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan

²⁶⁴ Lihat Sahiron Syamsuddin, “Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur’an”, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 8, No. 2. Juli 2007, (Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga), 198-200

²⁶⁵ *Ibid.*, 201-202

pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *Zeitgeist* ('spirit-masa') pada saat penafsiran teks.

Kedua, signifikansi ideal, yakni akumulasi ideal dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi pemahaman ini akan diketahui pada akhir/tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah Swt.²⁶⁶

Revitalisasi tafsir Al-Qur'an dengan pemahaman-pemahaman baru yang dilakukan dengan sadar dan dinamis, harus berkaitan secara langsung dengan persoalan-persoalan dan pertanyaan yang membingungkan di jaman ini. Ini syarat yang harus dipenuhi agar Allah tidak dijauhkan dari kerajaan-Nya. Dan tafsir Al-Qur'an tidak akan dapat berkembang kecuali di ruang dialogis dengan semua manusia baik yang beriman atau tidak beriman.²⁶⁷

Bercermin, salah satunya, dari masyarakat Madinah di zaman Nabi, Talbi menarik kesimpulan, melalui penelusuran yang diisyaratkan "panah penunjuk" (*al-sahm al-muwajjih*/orientasi makna teks), bahwa hal-hal yang Allah kehendaki (*maqāṣid al-Shāri`*) dalam Al-Qur'an, setidaknya ada empat tujuan pokok. Tujuan pokok ini harus menjadi pegangan umat Islam dan harus direalisasikan:²⁶⁸ *pertama*: kebebasan berkeyakinan (*ḥurriyah al-i'tiqād*); *kedua*: kesetaraan dan persamaan dalam hak dan kewajiban (*al-musāwah fi al-huqūq wa al-wājibat*); *ketiga*: solidaritas

²⁶⁶ Sahiron Syamsuddin tidak mengeksplorasi klasifikasi jenis kedua signifikansi ini namun penulis rasa signifikansi ideal ini dapat dikaitkan dengan pendekatan dan pengertian *maqāṣid* yang digagas oleh Talbi.

²⁶⁷ Mohamed Talbi, *Al-Islām: Ḥurriyah wa Ḥiwār*, trans. Husni Zinah, (Beirut: Dar al-Nahr, 1999), 37-38

²⁶⁸ Mohamed Talbi, *Ummah al-Wasat*, 177

dan keadilan (*al-taḍāmun wa al-`adl*); dan keempat: menerima kemajemukan (*qābul al-ta`addudiyah*)

Maksud-maksud pokok Tuhan (*maqāṣid al-Shāri`*) ini tidak jelas-jelas dinyatakan secara tersurat dalam Al-Qur'an tetapi secara tersirat, seiring dengan fakta dalam gerak sejarah. Talbi telah mengajukan banyak bukti ayat yang menurutnya dapat menjelaskan hal-hal tersebut. Dengan bantuan analisis sosio-historis, kemanusiaan, psikoanalisis, dan linguistik yang tepat, Al-Qur'an dapat selalu aktual dan faktual di semua ruang dan waktu. Jargon *Al-Qur'an ṣālih li kulli zaman wa makan* dimaknai oleh Talbi dengan:²⁶⁹

أَنَّ اللَّهَ يُخَاطَبُ الْإِنْسَانَ كُلَّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ فِي خِطَابٍ حَيٍّ دَائِمًا جَدِيدٍ، خِطَابٍ زَمَانُهُ الْحَاضِرُ أَبَدًا. لَكِنَّهُ يَخَاطَبُ كَائِنًا ذَا عَقْلٍ، مُنَزَّلًا بِالضَّرُورَةِ دَائِمًا فِي التَّارِيخِ. فَهُوَ يَخَاطَبُ دَائِمًا الْإِنْسَانَ فِي التَّارِيخِ، وَالتَّارِيخُ حَرَكَةٌ خَلَاقَةٌ مُنْدَفِعَةٌ أَبَدًا إِلَى الْأَمَامِ، فَلَا عَكْسِيَّةَ فِيهَا.

Allah berkomunikasi dengan manusia dalam tiap ruang dan waktu melalui komunikasi yang senantiasa dinamis dan baharu; komunikasi yang selalu aktual. Namun komunikasi tersebut ditujukan kepada entitas yang berakal dan dibentuk secara niscaya dalam sejarah. Allah senantiasa berkomunikasi dengan manusia dalam sejarah. Sejarah itu sendiri selalu bergerak kreatif-evolutif ke depan dan bukan sebaliknya (bergerak mundur, penj.).

3. Aplikasi *al-Qira'ah al-Maqāṣidiyah*

Dalam karya Talbi yaitu *Ummah al-Wasaṭ: al-Islām wa Tahaddiyāt al-Mu`āṣirah*, termuat satu bagian penafsiran ayat. Bila diamati dari sistematika

²⁶⁹ Mohamed Talbi, *Ummat al-Wasaṭ*, 118

pembahasannya, Talbi hendak memberikan contoh penerapan metode *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah*. Satu bagian bab tersebut tentang Q.S al-Baqarah 2:143.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ۗ

Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menetapkan kiblat (Baitulmaqdis) yang (dahulu) kamu berkiblat kepadanya, kecuali agar Kami mengetahui (dalam kenyataan) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sesungguhnya (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.²⁷⁰

a. Varian Bacaan (*al-Qirā'āt*)

Talbi memulai dengan mengulas singkat varian bacaan “ra’ūf” dengan merujuk pada tafsir al-Rāzī dan al-Manar. Talbi hanya mengulas dan tidak menunjukkan dampak perbedaan bacaan terhadap pemahaman ayat.²⁷¹

b. Tafsir-tafsir Ulama Terdahulu (*Tafāsīr al-Mutaqaddimīn*)

1) *Sabab Nuzūl* dan Penanggalannya (*Sabab al-Nuzūl wa Tārīkhuhu*)

Talbi menyebut bahwa semua mufassir mengkaitkan sebab turun Q.S al-Baqarah 2:143 dengan perubahan arah kiblat dari Bayt al-Maqdis ke Kakbah. Kemudian Talbi membuat tabel waktu peristiwa tersebut berdasarkan riwayat-riwayat dalam Tafsir al-Rāzī, Tafsir Ibn Kathīr, dan Tafsir Ibn al-`Arabī.

²⁷⁰ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

²⁷¹ Ibid., 11

2) Perbedaan tentang Awal Arah Kiblat dan Perubahannya (*al-Ikhtilāf fi Awwal al-Ittijāh li al-Qiblah wa Tahwīliha*)

Talbi juga membuat tabel tentang arah kiblat saat di Makkah dan di Madinah berdasarkan pandangan al-Rāzī, Ibn Kathīr, dan Ibn `Ashūr. Talbi hendak melihat kesinambungan arah kiblat pra dan pasca Q.S al-Baqarah 2:143. Ia menampilkan pendapat apakah saat di Makkah itu Rasulullah beribadah dengan pedoman Ka'bah atau Bayt al-Maqdis atau sekaligus keduanya.

3) Analisis Kontekstual Arah Kiblat dan Perubahannya (*Ta`līl al-Ittijāh li al-Qiblah wa Tahwīliha*)

Menurut al-Rāzī, kutip Talbi, penghadapan ibadah ke arah Bayt al-Maqdis sebagai kiblat ditujukan untuk melunakkan orang Yahudi dan tanpa ada perintah Allah untuk melaksanakan hal tersebut. Berdasar riwayat Ikrimah, Abu al-`Āliyah, dan al-Ḥasan al-Baṣrī, menghadap ke arah Bayt al-Maqdis merupakan ijtihad Rasulullah.²⁷²

Perubahan arah kiblat dari Bayt al-Maqdis ke Ka'bah berikutnya justru untuk membedakan umat Islam dengan orang Yahudi. Sebelumnya saat di Makkah, di arahkan ke Bayt al-Maqdis untuk membedakan umat Islam dengan orang Musyrik yang menjadikan Ka'bah sebagai pusat peribadatan pagan. Perubahan arah kiblat dari Bayt al-Maqdis ke Ka'bah untuk mengembalikan ke arah asal kiblat Nabi Ibrahim dan alasan-alasan lain tentang keutamaan Ka'bah. Talbi juga mengemukakan pandangan Ibn Kathīr bahwa hukum Allah tidak memerlukan alasan. Tugas hamba adalah taat

²⁷² Ibid., 13

terhadap perintah Allah sekalipun tiap hari harus berubah-ubah arah kiblat sebagai perintah-Nya. Tafsir al-Manar menyebut bahwa kiblat hanya sarana persatuan bukan tujuan pokok agama sebagaimana diduga oleh orang-orang yang kaku dan dangkal pemahaman agamanya.

4) **Sosio Historis (*al-Zurūf al-Tārīkhiyyah*)**

Talbi mengulas dampak sosio-reliji dari perubahan arah kiblat. Terjadi gonjang-ganjing sosial akibat perubahan itu. Kasak-kusuk fitnah di arahkan kepada Rasulullah sebagai pribadi yang *plin-plan*, merindukan tempat kelahiran, dan mengalami kebingungan beragama. Konon ada beberapa orang yang menarik keyakinannya dari Islam (murtad). Talbi mengutip penafsiran dalam al-Rāzī dan Ibn Kathīr tentang hal tersebut.

5) **Tafsir Sintaktik (*al-Tafsīr al-Nahwī*)**

Penafsiran sintaktik yang diangkat Talbi adalah posisi paradigmatic “*wa kadhālika*” sebagai ayat terkait (*atf*) dan ayat baru (*jumlah i`tirāḍiyah*). Dengan mengutip al-Rāzī, Ibn Kathīr, dan Ibn `Āshūr, *wa kadhālika* dikaitkan dengan beberapa ayat sebelumnya, misal *yahdī man yashā' ilā širāṭ mustaqīm* (Q.S al-Baqarah 2:142) dan *wa laqad ištāfaynāhu fī al-dunya* (Q.S al-Baqarah 2:130).

6) **Tafsir Linguistik (*al-Tafsīr al-Lughawī*)**

Tafsir linguistik yang dibahas hanya terbatas pada makna kata tertentu yang pokok menurut Talbi yaitu *wasāṭan*. Tafsir Ibn Kathīr, Ibn `Ashūr dan al-Manar dikutip untuk memperkuat uraian dari Tafsir al-Rāzī.

7) Tafsir Kemukjizatan (*al-Tafsīr al-I`jāzī*)

Talbi menyatakan tidak ditemukan tafsir yang membahas aspek kemukjizatan Q.S al-Baqarah 2:143. Dalam catatan Talbi di bagian akhir, Q.S al-Baqarah 2:143 yang mendeklarasikan Rasulullah dan umatnya sebagai *ummah wasaṭ* tepat berada di bilangan pertengahan dari jumlah ayat surat al-Baqarah yang terdiri dari 286 ayat. Talbi melemparkan pertanyaan: apakah hal itu bagian dari *i`jāz* atau semata kebetulan?²⁷³

8) Tafsir Teologis (*al-Tafsīr al-Kalāmī*)

Terdapat persoalan hubungan dialektis antara kekuasaan Tuhan dan tindakan hamba yang kesemuanya berada dalam *`ilm Allah*. Mengutip al-Rāzī, Q.S al-Baqarah 2:143 merupakan argumen bagi *al-`Ashā`irah* bahwa semua tindakan hamba diciptakan oleh Allah. *Al-`Ashā`irah* mengkritik Mu`tazilah yang menilai Allah tidak menciptakan tindakan negatif seperti kufur dan fasad.

Al-Rāzī menyampaikan analisis dan penafsirannya terhadap potongan ayat *illā li na`lama man yattabi` al-rasūl* yang menjadi pertanyaan karena ketidaktunggunannya terjadi kepada Allah sebagai Tuhan Yang Mahamengetahui.²⁷⁴

²⁷³ Ibid., 24

²⁷⁴ Ibid., 15, 18

9) Tafsir Hukum (*al-Tafsīr al-Fiqhī*)

Persoalan yang dibahas mufassir terkait tafsir hukum Q.S al-Baqarah 2:143 adalah masalah *ijma'* dan hukum meninggalkan sholat dalam perspektif kelompok teologis (*al-`Ashā`irah*, Mu`tazilah, Khawarij, Rāfidah, dan Murji`ah). Dari sisi mana masalah tersebut berkaitan, Talbi tidak menjelaskannya.

10) Pengertian Ayat secara Umum (*Madlūl al-Āyah wa `Umūman*)

Aspek ini merupakan pembahasan perluasan dari item tafsir linguistik yang sebelumnya hanya mengangkat kata “wasat?”. Terdapat empat pokok kata dan konsep yang dibahas Talbi masih dengan referensi Tafsir al-Rāzī, al-Manar, dan Ibn `Ashūr. Keempat konsep yang dikupas adalah konsep *wasāṭah*, *shahādah*, *īmān*, dan *al-ra`fah al-ilāhiyah*.

c. Catatan-Catatan Tambahan (*Ta`līqāt*)

Pada bagian-bagian di atas ditampilkan oleh Talbi untuk mendapatkan gambaran dari semua aspek penafsiran yang memungkinkan dilihat dengan berdasarkan pada riwayat atau penafsiran dari karya-karya terdahulu sekalipun terbatas pada tafsir al-Rāzī, Ibn Kathīr, Ibn al-`Arabi, Ibn Āshūr, dan al-Manar serta dikutip secara ringkas. Pada bagian *ta`līqāt*, Talbi memberikan opininya secara panjang lebar tentang Q.S al-Baqarah 2:143.

Talbi tidak menyinggung dan menyebut pembahasannya tentang Q.S al-Baqarah 2:143 sebagai aplikasi dari *al-qirā`ah al-maqāṣidiyah*. Talbi tidak menyebut bagian tertentu dari penjelasannya merupakan bagian teknis tertentu dari *al-qirā`ah al-*

maqāṣidiyah, misal, *sahm al-muwajjih* ayat tetapi ia menyebut istilah *al-qāṣd al-ilāhī* atau *al-mukhaṭṭah al-ilāhī* sebagai gantinya. Jadi tetap terlihat bila ia hendak menerapkan atau menunjukkan cara kerja metode *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* di dalamnya.

Perubahan arah kiblat dari Bayt al-Maqdis ke Ka'bah di Mekkah, dianalisis oleh Talbi dengan merunut secara rektroaktif di Mekkah sebelum perintah perubahan arah kiblat bahkan lebih jauh lagi ke masa Ka'bah dibangun awal mula. Nabi Ibrahim yang digambarkan sebagai bapak para Nabi tiga agama (Yahudi, Kristen, dan Islam) membangun Ka'bah jauh lebih awal dari Bayt al-Maqdis didirikan oleh Nabi Sulaiman.

Asumsi-asumsi historis tentang alasan-alasan taktis politis penentuan arah kiblat ke Bayt al-Madqis dan perubahannya ke arah Ka'bah ditolak oleh Talbi karena dinilai tidak melihat sejarah kiblat secara diakronik. Rasulullah beribadah menghadap Bayt al-Maqdis karena memang telah menjadi kiblat penganut tauhid saat itu, termasuk bagi orang-orang Yahudi. Sedangkan Islam sendiri adalah kesinambungan dari agama tauhid sebelumnya. Talbi menolak anggapan bila arah kiblat ke Bayt al-Maqdis merupakan upaya melunakkan orang Yahudi karena terjadi saat di Mekkah. Perubahan arah kiblat bukan akibat pertimbangan politis tetapi memang menjadi sebab terjadinya gonjang-gonjang sosial politik.²⁷⁵ Kegaduhan itu dikehendaki Allah untuk menguji kualitas keimanan di tengah kondisi-kondisi kompromis dan bahaya laten hipokrit di Madinah.

²⁷⁵ Talbi, *Ummah al-Wasat*, 21

Peralihan kiblat dilakukan sebagai tanda baru bagi agama Islam sebagai agama universal. Agama samawi sebelumnya hanya terbatas untuk Bani Israil sedangkan Islam diproyeksikan untuk semua manusia. Visi Islam ini bukan hal baru tetapi mereaktualisasikan kembali pokok dasar *millah* Ibrahim yang hanya menyembah Allah Tuhan semesta alam (*Rabb al-`ālamīn*). Perubahan kiblat dari Bayt al-Maqdis ke Ka'bah adalah *al-rujū' min al-far` ila al-aşl* (dari cabang kembali ke asal); dari Bayt al-Maqdis yang dibangun Nabi Sulaiman kembali ke Ka'bah yang dibangun leluhurnya, Nabi Ibrahim.²⁷⁶ Ka'bah adalah *maqām Ibrahim muşollā*, tempat berdiri Nabi Ibrahim mendirikan Ka'bah untuk tempat peribadatan dengan haji sebagai penanda otentiknya (Q.S al-Baqarah 2: 125).

Berdasar *al-mukhaţţah al-ilāhī*, Q.S al-Baqarah 2:143 menjelaskan posisi umat Islam sebagai umat dengan misi baru untuk meneruskan visi *millah* Ibrahim. Umat Islam tetap mengemban visi tauhid Nabi Ibrahim namun dengan lembaran baru sebagaimana ditegaskan dua kali melalui Q.S al-Baqarah 2:134 dan 141. Penetapan kembali Ka'bah sebagai kiblat menurut Talbi bagai *hamzah waşl wa faşl*: titik sambung sekaligus titik pisah.²⁷⁷

Talbi menguraikan titik sambung dan titik pisah pada momen peralihan kiblat umat Islam dalam perspektif keniscayaan historis. Talbi menghindari penjelasan Al-Qur'an yang mengecam kesaksian reduktif-distortif orang Yahudi dan Nasrani

²⁷⁶ Ibid., 23-24, 26

²⁷⁷ Ibid., 25, 26

terhadap ajaran tauhid dan ajaran kebenaran Nabi-nabi yang diutus kepada mereka. Dengan kondisi semacam itu, mereka membangga-banggakan agamanya.

Kritik tajam Al-Qur'an dari Q.S al-Baqarah 2:120 harus dibaca untuk mendapat *worldview* Q.S al-Baqarah 2:143. Allah menghadirkan Islam untuk merawat eksistensi tauhid yang diamanatkan kepada Rasul terdahulu dan di saat yang sama memperbarui eksistensi tersebut dari kekusutan dan kekacauan teologis yang tercipta pada rentang sejarah bani Israil. Talbi tidak tandas mengungkapkan pesan tajam Al-Qur'an tentang orang-orang Yahudi dan Nasrani karena menempatkan hal tersebut sebagai dinamika sejarah dan bukan penentu pokok grafik ketuhanan (*al-mukhaṭṭah al-ilāhī*) yang menggambarkan kehendak-Nya yang utama.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB III

HUMANISME RASULULLAH DAN AYAT *ʾITĀB*

A. Sejarah Kehidupan Rasulullah

Tidak sedikit sejarawan yang berpandangan bahwa wilayah Rasulullah hidup, tidak setertinggal sebagaimana banyak diungkap untuk hanya membuktikan periode jahiliyah Arab pra Islam. Mekkah dan daerah Arab lain, terhubung ke wilayah yang mendapat pengaruh kekuatan kekaisaran Bizantium dan Sasania yang aktif memperebutkan kontrol jalur ke Yaman di utara.¹ Hijaz telah menjadi jalur hilir mudik kompetisi Yahudi, Kristen, Majusi, Mesir, bahkan India dalam persaingan dua kekuatan besar Romawi dan Sassaniyah Persia di utara.²

Pada abad keenam, hanya Mekah yang tetap menjadi pusat konfederasi yang berorientasi kesukuan dan perdagangan dan tempat terpenting bagi kehidupan budaya dan agama Arab. Sebuah tempat suci agama, di mana Ka'bah menarik peziarah dari seluruh Arabia, Mekah menjadi gudang berbagai berhala dan dewa suku di semenanjung, dan tujuan ziarah tahunan (haji).³

Perdagangan memberi Mekah lingkup pengaruh politik dan komersial. Perdagangan membutuhkan perjanjian dengan pejabat Bizantium dan dengan orang Badui untuk memastikan perjalanan karavan yang aman, perlindungan hak air dan

¹ Ira M. Lapidus, *Islamic Societies To The Nineteenth Century: A Global History*, (New York: Cambridge University Press, 2012), 31

² Ḥasan Ḥanafī, *Al-ʿAḡmāl al-Kāmilah: ʿIlm al-Sīrah: Min al-Rasūl ila al-Risālah*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Kitāb, 2013), 205

³ Ira M. Lapidus, *Islamic Societies To The Nineteenth Century*, 36

padang rumput, serta pemandu dan pengintai. Dalam hubungannya dengan suku Tamim, pengaturan seperti itu memberi Mekah hegemoni diplomatik yang longgar di Arabia utara. Dengan penurunan Abyssinia, Ghassanid, dan Lakhmid, pengaruh Mekah adalah kekuatan integratif utama di Arab akhir abad keenam. Kompleksitas politik, sosial, agama, dan ekonomi dari beberapa masyarakat Arab menyiratkan lingkungan budaya yang kaya dan canggih. Arab adalah multibahasa.⁴ Di sini Nabi Muhammad lahir, dipercayakan mengemban risalah Al-Qur'an, dan menjadi Nabi.

1. Masa Kecil dan Pengalaman Yatim Rasulullah

Dibandingkan peletak dasar agama dunia manapun, riwayat kehidupan Rasulullah memiliki sumber informasi yang lebih terang. Sumber pokok kehidupan Nabi tersedia, tidak saja dapat mengandalkan *al-Maghāzī* Ma'mar Ibn Rashīd al-Baṣrī (w. 153 H/770 M) dan *al-Sīrah al-Nabawiyah* Ibn Ishaq (w. 151 H/768 M) yang dilengkapi oleh Ibn Hisham (w. 212 H/828 M atau 218 H/833 M) dan 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (d. 211/827)⁵ tetapi juga dapat dikonfirmasi silang dengan riwayat-riwayat hadits dan khabar yang menginformasikan perkataan dan tindakan Rasulullah baik yang secara langsung berhubungan dengan biografi Nabi atau tidak. Ketersediaan informasi kesejarahan Rasulullah tersebut menurut Komaruddin Hidayat, karena

⁴ Ibid., 37-38

⁵ Kata Pengantar M.A.S. Abdel Haleem dalam Mamar Ibn Rashid, *The Expeditions: An Early Biography of Muhammad*, Transl. Sean W. Anthony, (New York and London: New York University, 2014), xi

didukung oleh waktu kehidupan Nabi saat peradaban dunia relatif telah mengenal catatan tertulis dengan baik.⁶

Kepribadian Nabi yang humanis telah ditempa sejak kecil: lahir yatim⁷ dan dengan segera piatu. Diasuh sebentar dalam kasih sayang ibu sebagai *single parent*, memberi sentuhan perempuan yang membekas pada diri Nabi. Hidup bersama Abu Ṭālib yang miskin, memberi pengalaman kehidupan pahit pada diri Nabi. Saat Abu Ṭālib meninggal, Nabi harus hidup mandiri dan memberikan dampak untuk hidup kuat sendiri di tengah-tengah masyarakat Quraish yang *business oriented* di mana harta dan jabatan merupakan modal sosial untuk kelas sosial yang penting memberikan pembelajaran tentang arti manusia marjinal pada diri Nabi.

Di usia 6 tahun, Rasulullah ditinggal ibunya, Āminah bint Wahb.⁸ Berat bagi anak di usia tersebut menanggung kehilangan sandaran terbaiknya. Kakek Rasulullah `Abd al-Muṭṭalib yang mengambil tanggungjawab mengasuh cucunya di usianya yang sudah tua, tidak lama juga meninggal kala Nabi berusia 8 tahun.⁹ Abū Ṭālib, paman

⁶ Komaruddin Hidayat, *Imajinasi Islam*, (Jakarta: PT Pustaka Alvabet, 2021), 11

⁷ Perempuan-perempuan pedalaman Banī Sa'd bin Bakr menolak memberikan jasa mereka kepada bayi yang yatim karena kuatir tidak mendapatkan imbalan yang cukup. Ḥalimah bint Abī Dhu'yb al-Sa'diyah bersedia menerima Rasulullah untuk disusui dan dirawat karena tidak ada bayi lain baginya. Betapa menyedihkan kondisi yang diterima Rasulullah. Situasinya juga buruk bagi para perempuan pedalaman tersebut karena keadaan kekeringan dan krisis pangan yang menimpa mereka. Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Juz 1, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1990), 188. `Abd Allah bin `Abd al-Muṭṭalib wafat di Madinah di lingkungan keluarga neneknya, Bānī `Adī bin al-Najjār (bagian dari suku Khazraj). `Abd Allah (Abdullah) mampir ke Madinah selepas berdagang dari Syam dan jatuh sakit. Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Ḥayāh Muḥammad*, (Kairo: Dār al-ma`ārif, tth), 124-125

⁸ Āminah membawa Rasulullah mengunjungi keluarga buyutnya (Bānī `Adī bin al-Najjār) di Madinah sekaligus ziarah tempat persemayaman terakhir ayahnya, `Abd Allah bin `Abd al-Muṭṭalib. Dalam perjalanan pulang, Āminah yang sakit dan wafat di Abwā' di pertengahan antara Makkah dan Madinah. Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Ḥayāh Muḥammad*, 130. Lihat juga Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Juz 1, 193

⁹ Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Ḥayāh Muḥammad*, 130

kandung Rasulullah mengasuh Rasulullah dengan cinta yang dalam terhadap keponakannya yang tidak sempat berjumpa ayahnya.

Di tengah-tengah kondisi masa kecil yang telah yatim-piatu, Rasulullah menjadi penggembala. Saat dalam asuhan Ḥalīmah bint Abī Dhu'yb al-Sa`diyyah, Rasulullah telah mengakrabi padang rumput gembala Banī Sa`d bin Bakr.¹⁰ Dari menggembala ini, Rasulullah ditempa untuk bertanggungjawab, menjaga, menuntun, menghimpun, dan bersemangat. Hal tersebut melatih Nabi untuk mengemban amanah menuntut ummat, menjaga mereka dari ancaman, mengorganisasinya demi tujuan risalah, dan tangguh menghadapi tantangan.¹¹ Pendidikan kepemimpinan telah disiapkan oleh Allah untuk Rasulullah sejak kecil melalui tugas menggembala ini. Setelah menggembala, Rasulullah beralih belajar dan ikut berdagang bersama pamannya, Abū Tālib. Peralihan dari menuntun kawanannya pada memasarkan barang; dari keterampilan tradisional beralih pada keterampilan industrial; dari interaktif dengan binatang beralih pada pergaulan interaktif dengan manusia.¹²

¹⁰ Rasulullah disusui Ḥalīmah bint Abī Dhu'yb al-Sa`diyyah selama dua tahun. Rasulullah membawa keberkahan bagi Ḥalīmah al-Sa`diyyah sehingga ingin terus mengasuhnya. Hingga terjadi peristiwa ganjil: Rasulullah menarik perhatian rombongan Kristen dari Habasyah dan hendak menculiknya. Kemudian di waktu lain, didatangi dua sosok putih dan dibelah dadanya. Ḥalīmah menjadi kuatir dan segera mengembalikannya kepada Aminah saat berusia 5 tahun. Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Ḥayāh Muḥammad*, 129. Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Juz 1, 189-190 dan 192

¹¹ Ḥasan Ḥanafī, *Al-'A`māl al-Kāmilah*, 208

¹² Ibid.

2. Masa Remaja di Tengah Masyarakat Pedagang

Sebelum masa kenabian, dengan sifat-sifat mulianya Rasulullah telah dikenal dengan julukan *al-Amīn*.¹³ Makna dari julukan relevan dihubungkan dengan kultur ekonomi masyarakat Makkah yaitu berdagang.¹⁴ Tidak berlebihan bila gelar tersebut juga berkaitan dengan jejak rekam sifat terpercaya Rasulullah dalam berdagang terlebih saat berjaya menjadi manajer bisnis perusahaan Khadijah. Gelar tersebut melekat dan memberi peran besar kepada Nabi di antaranya dalam menyelesaikan perselisihan peletakan *hajar aswad* saat pemugaran Ka'bah yang hampir saja menumpahkan darah. Dengan brilian Nabi memberikan solusi terpercaya atas persoalan peletakan hajar aswad tersebut.¹⁵ Hal tersebut bukan semata-mata menunjukkan kualitas sifat tetapi juga kualitas intelektual dan ide inovatif yang integral dalam kepribadian Nabi.

Dalam Tafsir al-Qurṭubī berdasar riwayat Muqātil disebutkan tentang pengakuan Abu Jahl bahwa Rasulullah merupakan pribadi yang jujur. Abu Jahl bercerita bila di masa kecil-remajanya, Rasulullah dijuluki *al-Ṣādiq al-ʿAmīn* (orang jujur terpercaya). Al-Walīd bin al-Mughīrah yang saat itu bersama Abu Jahl

¹³ Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Yasār, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2004), 155. Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, Juz 1, (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1990), 208. ʿAbd al-Raḥman bin ʿAbd Allah bin Aḥmad bin ʿAbī al-Ḥasan al-Khaṭʿamī al-Suhaylī, *al-Rawḍ al-ʿUnf*, Juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, tth), 346. Dalam al-Quran, kata al-Amīn menjadi sifat dari kerasulan Nabi Hud (Q.S Al-Aʿrāf 7:68; al-Shuʿarāʾ 26:125), Nabi Yusuf (Q.S Yūsuf 12:54), Nabi Nuh (Q.S al-Shuʿarāʾ 26:107), Nabi Shālīḥ (Q.S al-Shuʿarāʾ 26:143), Nabi Lūṭ (al-Shuʿarāʾ 26:162), Nabi Shuʿayb (Q.S al-Shuʿarāʾ 26:178), Nabi Musa (Q.S al-Dukhkhān 44:18) yang dinilai terpercaya oleh putri Nabi Shuʿayb (Q.S Al-Qaṣaṣ 28:26). Malaikat Jibril juga disebut al-ʿAmīn (Q.S al-Takwīr 81:21)

¹⁴ Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, Juz 1, 213

¹⁵ Ibid., 224

melaksanakan tawaf di Ka'bah menyindir pengakuan Abu Jahl tersebut yang bertolak belakang dengan sikap penentangan Abu Jahl kepada Nabi. Cerita ini dihubungkan dengan Q.S al-Jāthiyah 45:23 (*wa khatama `ala sam`ihi wa qalbihi*).¹⁶

Mentalitas jujur terpercaya tersebut mengantar Nabi sukses menjalankan perusahaan Khadijah. Kepribadian tersebut membawa Nabi ke jenjang pernikahan bersama Khadijah yang notabene juragannya di usia 25 tahun.¹⁷ Momentum menjalankan bisnis Khadijah yang sukses dijalankan Rasulullah dengan pola *trust building* merupakan rencana Allah mempersiapkan Nabi menjadi pribadi yang tangguh, dinamis, ulet, dan terpercaya.

B. Peran Rasulullah

1. Rasulullah sebagai Manusia

Dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa, Rasulullah terlibat secara manusiawi dalam berbagai dinamika kehidupan. Keseharian Rasulullah sebagaimana layaknya kehidupan pada umumnya dengan pengalaman rasa bahagia, berduka, gembira, sedih, jengkel, bahkan marah. Perasaan-perasaan tersebut, manusiawi dalam banyak peran yang dijalankan oleh Rasulullah sebagai suami, ayah, pemimpin, dan utusan-Nya.

Rasulullah menggunakan penalaran dan kecenderungannya di dalam merespon problem-problem yang berlangsung. Penalaran dan kecenderungan tersebut bersifat

¹⁶ Abū `Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz XIX, (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 2006), 163

¹⁷ Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Juz 1, 212

relatif seperti biasanya pemikiran dan tindakan manusia pada lazimnya. Manusiawi jika penalaran dan kecenderungan tersebut salah atau benar. Ijtihad penalaran Rasulullah menandakan kemanusiaannya. Aspek kemanusiaan ini ditegaskan oleh Rasulullah dan diperintahkan oleh Allah¹⁸ melalui Q.S al-Kahf 18:110,

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا^{١٨}

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kamu yang diwahyukan kepadaku bahwa Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa.” Siapa yang mengharapkan pertemuan dengan Tuhannya hendaklah melakukan amal saleh dan tidak menjadikan apa dan siapa pun sebagai sekutu dalam beribadah kepada Tuhannya.¹⁹

Menurut Ibn `Āshūr, ‘*adât hashr* dengan kata *innamā* menandakan bahwa Rasulullah hanyalah manusia biasa yang tidak akan dapat melampaui sifat kemanusiaannya dalam mengetahui hal-hal yang bersifat supra-rasional (*al-mughîbât*). Pengetahuan Rasulullah terbatas pada apa yang diketahuinya sebagai manusia. Oleh karena itu, Rasulullah tidak diutus untuk menjawab dan merespon semua hal karena Rasulullah memang tidak diutus dengan kesegala-tahuan terhadap semua hal.²⁰

Dengan dan dalam sifat-sifat kemanusiaannya tersebut, Rasulullah merupakan gambaran figur yang secara signifikan dapat dijadikan teladan. Dengan dan dalam sifat-sifat kemanusiaannya, Rasulullah merupakan teladan bagi seluruh model kemanusiaan kita yang sarat dengan keterbatasan dan kekurangan. Sisi kemanusiaan

¹⁸ `Abd al-Jalil Isa, *Ijtihad al-Rasul Shalla Allah `Alaih wa Sallam*, (Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyah, 2003), 11

¹⁹ *Terjemah Kemenag 2019*, Qur’an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

²⁰ Muḥammad al-Ṭāhir ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz XVI, (Tunis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 54-55

Rasulullah sebagaimana karakter kemanusiaan pada umumnya, sama sekali tidak mengurangi keagungan profilnya. Justru karena Rasulullah sama seperti manusia pada umumnya, tidak ada alasan bagi umatnya untuk tidak mencontohnya walaupun tidak dapat dibantah bahwa bila dalam sifat-sifat kemanusiaan Rasulullah terdapat kekuatan karakter manusia terpilih yang tidak dianugerahkan kepada manusia yang lain sebagaimana dalam Q.S al-Ḥajj 22: 75

اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ^{٧٥}

Allah memilih para utusan dari malaikat dan manusia. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.²¹

2. Ijtihad Rasulullah sebagai Manusia Dialektis dan Pengemban Risalah

Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, Rasulullah adalah manusia biasa sekaligus sebagai utusan Allah memiliki tugas *mubayyin* dan *musharri'*. Sebagai manusia, Rasulullah memiliki keutamaan sifat yang layak dijadikan teladan. Sebagai *mubayyin* dan *musharri'*, Rasulullah memiliki *legal standing* yang wajib ditaati.

Pada dasarnya tidak ada garis yang tegas kapan Rasulullah sebagai manusia privat dan kapan sebagai *mubayyin-musharri'*. Status dan peran tersebut berjalan secara dinamis dan dialektis. Beberapa ketetapan hukum dan tuntunan kehidupan dalam Islam berlangsung bukan dalam peran-peran kepemimpinan dan kerasulan tetapi juga dalam latar belakang dan kondisi Rasulullah sebagai manusia privat. Beberapa

²¹ *Terjemah Kemenag 2019*, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

ketetapan hukum dan tuntunan yang lain, ditetapkan oleh wahyu tanpa konteks tertentu, seperti ketetapan puasa dan sholat berikut bilangannya.

Dinamika tersebut di antaranya muncul di tengah-tengah dialektika sosial Rasulullah. Sebagaimana manusia aktif dalam peran-peran seperti penyebar risalah Islam, pemimpin pergerakan keislaman, panglima perang, suami, dan lainnya, Rasulullah tentunya tidak melulu pasif menunggu wahyu dalam menyelesaikan masalah. Rasulullah dalam kapasitasnya yang agung; yang hidup dalam suatu konteks kerasulan, kemasyarakatan, dan memang menjadi bagian di dalamnya, seringkali mengambil inisiatif-inisiatif atau sikap-sikap yang diperlukan.

Sebagai penuntun ummat, Rasulullah berijtihad untuk kepentingan umat. Dalam beberapa momen, inisiatif dan tindakan Rasulullah, mendapatkan perhatian dari Allah dengan diturunkannya wahyu. Wahyu yang turun tidak semata-mata memberikan dukungan tetapi juga bahkan teguran. Ini gambaran dialektika yang menunjukkan otentitas dan objektivitas risalah Ilahiah yang jauh dari rekayasa-rekayasa.

C. Ayat-ayat *Itāb* dalam al-Qur'an

Teguran dalam al-Quran merupakan salah satu hal pokok dari fungsi peringatan dan petunjuk preskriptif al-Quran yang berorientasi pada *maqāṣid* Allah. Untuk menunjukkan peringatan dalam al-Quran secara substantif, tidak bergantung pada kata *nadhara*. Kata dengan arti peringatan dalam al-Quran muncul dari kata *nadhara*

(ذکر),²² *dhakara* (ذکر), *wa`azha* (وعظ), *haddhara* (حذر) namun tentu saja tidak terbatas oleh ada atau tidak ada kata-kata tersebut.

Deklarasi al-Quran tentang salah satu tugas pokok Rasulullah sebagai pemberi peringatan, secara tegas muncul dalam ayat *nadhīr*. Namun ada juga dengan istilah *mudhakkir* (Q.S al-Ghāshiyah 88:21). Kata *dhakara* (dh, k, r) secara asosiatif terkait dengan nikmat-nikmat Allah yang disyukuri dan dilupakan.

Kata *wa`aza* (dan derivasinya) bukan hanya bermakna nasihat pelajaran tetapi juga bermakna peringatan sebagaimana misal ditunjukkan oleh Q.S Sabā' 34:46

﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ۝٤٦﴾

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Aku hendak menasihatiimu dengan satu hal saja, (yaitu) agar kamu bangkit karena Allah, baik berdua-dua maupun sendiri-sendiri, kemudian memikirkan (perihal Nabi Muhammad). Kawanmu itu tidak gila sedikit pun. Dia tidak lain hanyalah pemberi peringatan bagi kamu bahwa di hadapanmu ada azab yang keras.”²³

Peringatan terhadap konsekuensi buruk (*al-nadhīr*) merupakan bagian dari *dhikr* al-Quran sebagaimana dalam Q.S Yāsīn 36:11.

²² Dari akar *nūn dhāl rā* (ن ذ ر) yang muncul sebanyak 130 kali dalam al-Quran dalam 8 bentuk derivasi: 4 kali kata kerja *nadhār* (نَذَرَ), 44 kali dalam bentuk kata kerja IV *andhara* (أَنْذَرَ), 1 kali kata benda *nudh'r* (نُذْرٌ), 2 kali kata benda *nadhīr* (نَذِيرٌ), 1 kali kata benda *nudhūr* (نُذُورٌ), 58 kali kata benda *nadhīr* (نَذِيرٌ), 15 kali bentuk kata benda IV active participle *mundhīr* (مُنذِرٌ), dan 5 kali bentuk kata benda IV passive participle *mundharīn* (مُنذِرِينَ). Sebenarnya untuk kata kerja bentuk I *nadhār* (نَذَرَ) bukan muncul 4 kali tetapi 3 kali. Yang satu (Al-Anbiya' 21:45) dalam bentuk kata kerja IV *andhara* (أَنْذَرَ) sehingga kata kerja IV ini muncul 45 kali. Lihat https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=n*r. Sedangkan kata kerja dengan wazan *fa`ala* (bentuk pertama): *nadhara-yandhuru/yandhiru* memiliki makna bernazar. *Al-Nadhīr* adalah *mā kāna wa`dan `ala sharṭ* (sesuatu janji dengan syarat tertentu). Lihat Muḥammad bin Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Kairo: Daār al-Ḥadīth, 2008), 1598

²³ *Terjemah Kemenag 2019*, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

1. Pengertian Etimologi `Itāb

Kata `itāb (عتاب) berasal dari akar kata `ain, ta', ba' (ع ت ب). Arti etimologi kata ini beragam secara derivatif dan mengandung pengertian paradigmatis (*qiyās*) tentang hal-hal sulit. Misal adalah *askuffah al-bāb* (ambang pintu) disebut *al-`atabah* (عتبة)²⁴ karena posisinya yang berada tinggi di atas yang sulit dijangkau. Demikian juga tangga bagian atas dan bagian puncak gunung disebut `atabah-`atabāt (عتبة/عتبات).²⁵ Semua tempat yang tinggi dari tempat turunnya (*kullu makān nāb bināzilihi*) disebut *al-`atab* (العتب).²⁶ Kuda jantan yang kakinya bengkok atau pincang bila berjalan dengan tiga kaki maka tampak berjalan terlompat-lompat atau tertatih-tatih seperti berjalan di ketinggian tangga setapak demi setapak disebut `atab, `atabān (عتب و عتابان).²⁷

Ibn Manzūr menyebut asal makna *al-`atab* (العتب) adalah *al-syiddah* (الشدّة) kuat-keras), *al-`ayb* (العيب) artinya cacat, cela; *ma dakhala fi al-`amr min al-fasād* (ما دخل في الأمر من الفساد) artinya kerusakan yang masuk terhadap sesuatu. Sedangkan kata *al-`atb* (العتب) dan *al-`utbān* (العتبان) berarti kemarahan atau dendam (المؤجدة) atau celaan (الوم). *Al-Ta`attub* (التعتب) berarti kejahatan/perbuatan dosa (التجنى).²⁸ Sedangkan arti kata *al-`itāb* (الإعتاب) adalah memalingkan dari sesuatu (*al-inṣirāf `an shay*).²⁹

²⁴ Sebagaimana pesan metaforis Nabi Ibrahim kepada istri Nabi Ismail: *wa qūlī lahu yughayyir `atabah bābīhi* (Sampaikan kepada Ismail untuk mengganti ambang pintunya). Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb Ahādīṭ al-`Anbiyā* hadīth nomor 3365. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Ismā`īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 644

²⁵ Abū al-Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu`jam Maqāyīs al-Lughah*, Jilid IV, (t.tp: Dār al-Fikr, 1979), 225-226

²⁶ Al-Rāghib al-Aṣfihānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 544

²⁷ Abū al-Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu`jam Maqāyīs al-Lughah*, Jilid IV, 225-226

²⁸ Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram bin Manzūr al-Ifrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-`Arab*, Juz I, (Beirut: Dār Ṣādir, tth.), 576-577

²⁹Ibid., 579

Menurut al-‘Aṣfihānī, keberatan/kesulitan (*ghilzah*) seseorang terhadap orang lain merupakan metafora dari kata *al-`atb* (العتب) dan *al-ma`tabah* (المعتبة). Kata *`atabah ṣa`bah* (عتبة صعبة) artinya *ḥālah shāqqah* (حالة شاقة): kondisi berat/sulit. Sedangkan *al-i`tāb* (الإعتاب) dapat bermakna *al-ishkā`* (الإشكاء) yaitu pengaduan.³⁰ Pengaduan dilakukan karena ada hal berat yang hendak disampaikan.

Arti pengaduan, penyerahan, dan pengakuan (agar mendapatkan kerelaan), terdapat pada kata *al-`utbā* (العتبي)³¹ sebagaimana dalam doa Nabi setelah mendapatkan tentangan dan penolakan suka dari masyarakat Ṭā`if:³²

...لَكَ الْعُتْبِيُّ حَتَّى تَرْضَى وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِكَ

...Kepada Engkaulah aku adukan halku sehingga Engkau ridha kepadaku. Dan, tiada daya upaya melainkan dengan kehendak-Mu

Dalam *Tārikh al-Ṭabarī*, kata *al-`utbā* (العتبي) bermakna *al-riḍā* (الرضا): kerelaan.³³ Dalam *Mu`jam al-Wasīf*, *`ataba* memiliki *wathaba* (وثب): melompat (dengan satu kaki); *waṭi`a* (وطئ): menaiki, *ijtāza wa intaqala* (اجتاز و انتقل): berpindah; *al-shiddah wa al-amr al-karīh* (الشدة والأمر الكريه): kuat-keras dan perkara yang dibenci. Sedangkan *a`taba* (أعتب) adalah *ardā* (أرضاً): merelakan dan *inṣarafa* (انصرف): berpaling. *`Attaba* (عُتّب) adalah *abṭa`a* (أبطأ): memperlambat; *ṣana`a aw ittikhadha* (صنع أو اتخذ): membuat.³⁴

³⁰ Al-Rāghib al-Aṣfihānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*, 544-545

³¹ Aḥmad Mukhtār `Umar, *Mu`jam al-Lughah al-`Arabiyah al-Mu`āṣir*, Jilid II, (Kairo: `Ālim al-Kutub, 2008), 1453

³² Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Jilid II, 68

³³ Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tārikh al-Ṭabarī*, Jilid II, (Kairo: Dār al-Ma`ārif bi Miṣra, 1968), 345.

³⁴ Majma` al-Lughah al-`Arabiyah, *al-Mu`jam al-Wasīf*, (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2004), 581

Pengertian *itab* juga terdapat pada redaksi beberapa hadits, misal:

عَاتِبُوا الْخَيْلَ فَإِنَّهَا تُعْتَبُ³⁵

Latihlah kuda-kuda itu maka ia akan terlatih

Atau dalam redaksi lain:

اسْتَعَبُوا الْخَيْلَ تُعْتَبُ³⁶

Latihlah kuda-kuda itu, ia akan terlatih

Ista`tibū atau *`ātibū* artinya latihlah atau didiklah dan jinakkan untuk ditunggangi dan keperluan perang. *Tu`tab* artinya dapat dilatih (*tuqbal al-`itāb ay al-ta`dīb*).³⁷

a. Ayat al-Quran dengan Akar Kata `Ayn-Tā'-Bā' (ع ت ب)

Di dalam al-Qur'an, kata yang mengandung akar kata `ayn tā' bā' (ع ت ب) disebut sebanyak 5 (lima) kali di dalam 4 (empat) ayat, yaitu satu kali dalam Q.S al-Nahl 16:84 (*yusta`tabūn*), satu kali dalam Q.S al-Rūm 30:57 (*yusta`tabūn*), dua kali dalam Q.S Fuṣṣilat 41:24 (*yasta`tibū* dan *al-mu`tabīn*), dan sekali dalam Q.S al-Jāthiyah 45:35 (*yusta`tabūn*).³⁸

Wa in yasta`tibū (Q.S Fuṣṣilat 41:24) dalam Tafsir al-Kashshāf adalah “apabila mereka meminta untuk kembali pada apa yang mereka senangi karena mencemaskan kondisi yang menimpa mereka” (وإن يسألوا العتبي وهي الرجوع لهم إلى ما يحبون جزعا مما هم فيه)

³⁵ Sulaymān bin Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu`jam al-Kabīr*, Jilid VIII, (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th), 132. Menurut Albani, hadits tersebut munkar dengan sanad yang lemah. Muḥammad Nāsir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa`īfah wa al-Mawḍū`ah wa Atharuha al-Sayyi' fi al-Ummah*, Jilid XIII, (Riyād: Maktabah al-Ma`ārif, 2004), 801. Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, Juz I, 578.

³⁶ Muḥammad `Abd al-Ra`ūf al-Manāwā, *Fayḍ al-Qadīr Sharh al-Jamī` al-Ṣaghīr min Ahādīth al-Bashīr al-Nadhīr* Juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2001), 627.

³⁷ Ibid. أَدَّبُوهَا وَرَوَّضُوهَا لِلْحَرْبِ، وَالرَّكُوبِ، فَإِنَّهَا تَتَأَدَّبُ وَتَقْبَلُ الْعِتَابَ

³⁸ <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Etb>

atau “apabila mereka meminta kerelaan kepada tuhan mereka” (إن سألوا أن يرصوا ربهم), *fa mā hum min al-mu`tabīn*, yaitu “mereka tidak akan diberi jalan kembali dan tidak akan dikabulkan untuk itu” (لم يعطوا العتبي ولم يجابوا إليها) atau “mereka tidak akan melakukan itu: tidak ada jalan untuk itu bagi mereka (فما هم فاعلون أي لا سبيل لهم إلى ذلك).³⁹

Arti kata *isti`tab* pada ayat-ayat di atas memiliki arti *permintaanmu kepada orang yang melakukan keburukan untuk kembali dari keburukannya* (طلبك إلى المسيء) (الرجوع عن إساءته). Kata *al-`isti`tab* (الإستعتاب) juga berarti *al-istiqālah* (الإستقالة) yaitu permohonan kerelaan (استرضاء أو طلب الرضا والإعفاء)⁴⁰ atau permohonan direlakan dari suatu pekerjaan (طلب الإعفاء عن المنصب).⁴¹ Dalam suatu hadits disebutkan:⁴²

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَنْ يُدْخَلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ. قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا، وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَعَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَلَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ: إِمَّا مُحْسِنًا، فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزِدَادَ خَيْرًا، وَإِمَّا مُسِيئًا، فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتَبَ

Abu Hurairah berkata: Aku mendengar Rasulullah bersabda: "Amal seseorang tidak akan memasukkan seseorang ke dalam surga." "Tidak juga Engkau juga, Rasulullah?" tanya sahabat. Beliau menjawab, "Aku pun tidak. Itu semua hanyalah karena karunia dan rahmat Allah. Maka hendaklah kamu memperbaiki amal, meningkatkan pendekatan diri kepadaNya. Janganlah salah seorang dari kalian mengharap kematian: jikalau ia dapat berbuat baik, maka barangkali dapat menambah kebaikan dan jikalau ia berbuat keburukan, maka barangkali ia dapat menghentikan kejahatannya."

³⁹ Maḥmūd bin `Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz V, (Riyād: Maktabah al-`Abīkān, 2008), 379

⁴⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab*, Juz I, 576-578

⁴¹ <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A9/>

⁴² Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Mardā`* hadits nomor 5673. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1114

Redaksi *fala`allahu yasta`tibu* artinya adalah *yarji` an al-isā`ah wa yaṭlub al-ridhā* (يرجع عن الإساءة ويطلب الرضا): kembali dari keburukan dan memohon kerelaan⁴³ atau *al-istirdhā`* (memohon kerelaan)⁴⁴ sebagaimana dalam hadits yang berbunyi:⁴⁵

...فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا بَعَدَ الْمَوْتِ مِنْ مُسْتَعْتَبٍ وَمَا بَعَدَ الدُّنْيَا دَارٌ إِلَّا الْجَنَّةُ
أَوْ النَّارُ وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِي وَلَكُمْ

“...Maka demi Dzat yang jiwa Muhammad ada di tanganNya, tak ada yang diminta kerelaannya *tidak ada tempat mengadu/belas kasih* sesudah kematian dan tak ada tempat tinggal sesudahnya kecuali surga atau neraka

b. Kata *Itab* dalam Ungkapan Orang Arab

Abu Darda' berkata:

مُعَاتِبَةُ الْأَخِ حَيْرٌ لَكَ مِنْ فَقْدِهِ وَمَنْ لَكَ بِأَخِيكَ كُفْلُهُ؟ أُعْطِيَ أَخَاكَ وَ لَنْ لَهُ وَلَا تُطْعَ فِيهِ
حَاسِدًا فَتَكُونُ مِثْلَهُ غَدًا يَأْتِيهِ الْمَوْتُ فَيَكْفِيكَ فَقْدُهُ كَيْفَ تَبْكِيهِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَ فِي حَيَاتِهِ مَا
قَدْ كُنْتَ تَرَكْتَ وَصَلَهُ.⁴⁶

⁴³ Ibn Manzūr, *Lisān al-`Arab*, Juz I, 578

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Hadits ini banyak dikutip dalam berbagai kitab di antaranya *Ihyā` `Ulūm al-Dīn* dan beberapa kitab tafsir seperti tafsir al-Rāzī. Diriwayatkan oleh al-Bayhaqī pada hadits nomor. Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Jāmi` li Sha`b al-Īmān*, Jilid XIII, (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2003), 153. Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn, *Tafsir al-Fakhr al-Rāzī*, Juz XXV, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 16. Menurut al-`Irāqī, hadits tersebut diriwayatkan al-Bayhaqī dengan sanad hadits terputus (*al-inqīṭā`*). Menurut Ibn al-Subkī bahkan tidak ditemukan sanadnya. Al-`Irāqī, Ibn al-Subkī, al-Zubaydī, *Takhrīj `Ahādīth Ihyā` `Ulūm al-Dīn: Kitāb `Ajā`ib al-Qalb*, Juz IV, (Riyād: Dār al-`Āshimah, 1987), 1863

⁴⁶ Aḥmad bin `Abd Allah al-Aṣfihānī, *Ḥilyah al-Awliyā` wa Ṭabaqāh al-Aṣfiyā`*, Juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, t.th), 216. Dalam *Tārīkh Ibn `Asakir* dan *Kitāb al-Zuhd* Abū Dāwud al-Sijistānī, beberapa redaksinya berbeda:

مُعَاتِبَةُ الْأَخِ أَهْوَنُ مِنْ فَقْدِهِ وَمَنْ لَكَ بِأَخِيكَ كُفْلُهُ؟ أُعْطِيَ أَخَاكَ وَهَبَ لَهُ وَلَا تَطْعَ فِيهِ كَاشِحًا فَتَكُونُ مِثْلَهُ غَدًا
يَأْتِيهِ الْمَوْتُ فَيَكْفِيكَ قَبْلَهُ كَيْفَ تَبْكِيهِ فِي الْمَمَاتِ وَفِي الْحَيَاةِ تَرَكْتَ وَصَلَهُ

Menegur seorang saudara lebih mudah daripada kehilangannya dan siapa saja (berapa) saudaramu yang kamu miliki semuanya? Berilah saudaramu dan berikan padanya, dan jangan patuhi dia dengan cara benci dan marah, karena kamu akan seperti dia. Besok kematian akan datang padanya. Itu cukup bagimu di hadapannya Bagaimana kamu menangisnya dalam kematian sedangkan saat hidup kamu meninggalkan hubungan dengannya?

Menegur seorang saudara lebih baik bagimu daripada kehilangannya dan siapa saja (berapa) saudaramu yang kamu miliki semuanya? Berilah saudaramu dan bersikaplah lembut kepadanya, dan jangan ikuti orang yang dengki terhadapnya, sehingga kamu seperti dia (orang yang dengki). Besok kematian akan datang padanya. Maka kehilangannya itu cukup bagimu. Bagaimana kamu menangisinya setelah kematiannya sedangkan saat hidupnya kamu meninggalkan hubungan dengannya?

Ali bin Abi Tālib berkata:⁴⁷

لَا تُكْثِرِ الْعِتَابَ فَإِنَّهُ يُورِثُ الضَّعِيفَةَ وَ يَجُرُّ إِلَى الْبَغْضَةِ وَكَثْرَتُهُ مِنْ سُوءِ الْأَدَبِ

Jangan sering menegur karena mengakibatkan dendam dan menyeret kebencian. Gemar menegur termasuk tatakrama yang jelek.

Atau ungkapan Abū Ḥātim Ibn Ḥibbān:⁴⁸

ظَاهِرُ الْعِتَابِ خَيْرٌ مِنْ مَكْتُومِ الْحَقْدِ وَ رَبُّ عَنْبٍ أَنْفَعُ مِنْ صَفْحٍ

Menunjukkan teguran lebih baik daripada memendam dendam. Tidak sedikit teguran itu lebih berguna daripada memaafkannya (mengabaikannya)

Dalam suatu syiir disebutkan⁴⁹

إِذَا ذَهَبَ الْعِتَابُ فَلَيْسَ حُبٌّ وَ يَبْقَى الْحُبُّ مَا بَقِيَ الْعِتَابُ

Bila teguran tidak ada, maka cinta juga tidak ada. Cinta itu ada selagi ada teguran

2. Pengertian Terminologi `Itāb

Dari banyak pengertian etimologi kata `itāb, terdapat beberapa pengertian yang konstruksi maknanya terkait dengan substansi pokok dalam penelitian ini, yaitu:

Lihat Ibn `Asākir, *Tārīkh Madīnah Damshiq*, Jilid 47, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 170. Lihat juga dalam Abū Dāwud al-Sijistānī, *Kitāb al-Zuhd*, (Kairo: Dār al-Mishkāh, 1993), 223. Menurut editor kitab, sanad athar dari Abū Dardā' tersebut terputus (*munqaṭi` al-isnād*).

⁴⁷Muḥammad al-Rī Shahrī, *Mawsū'ah al-Kitāb wa al-Sunnah*, Juz 1, (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 2011), 502. Lihat juga Abū Ḥātim Muḥammad Ibn Ḥibbān, *Rawḍah al-'Uqalā' wa Nuzhah al-Fuḍalā'*, (t.np: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), 182

⁴⁸ Ibn Ḥibbān, *Rawḍah al-'Uqalā'*, 181

⁴⁹ Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariya, *Mu`jam Maqāyīs al-Lughah*, Jilid IV, (t.tp: Dār al-Fikr, 1979), 227

a. Kemarahan atau dendam (المؤجدة) atau celaan (اللوم) seperti celaanmu kepada seseorang atas keburukannya kepadamu (لومك الرجل على إساءة كانت له إليك). *Al-Ta`attub* (التعتب) berarti kejahatan/perbuatan dosa (التجنى).⁵⁰

b. *Mā dakhala fi al-'amr min al-fasād* (ما دخل في الأمر من الفساد) artinya kerusakan yang masuk terhadap sesuatu.⁵¹

c. Dengan mengutip al-Azharī, *al-ta`attub*, *al-muā`tabah*, dan *al-`itāb* (التعتب), (المعاتب, العتاب) adalah:

...مُخَاطَبَةُ الْإِدْلَالِ وَكَلَامِ الْمُدَلِّينِ أَخْلَاءَهُمْ طَالِبِينَ حُسْنِ مُرَاجَعَتِهِمْ وَمُذَاكِرَةِ بَعْضِهِمْ
بَعْضًا مَا كَرِهُوا مِمَّا كَسَبَهُمُ الْمُؤْجِدَةُ⁵²

Tuturan memberikan petunjuk dan perkataan para pemberi petunjuk kepada orang-orang terkasihnya untuk meminta agar kembali baik dan saling mengingatkan satu dengan yang lain terhadap sesuatu yang tidak disukai yang dilakukan oleh orang dibenci kepada mereka

d. Adapun kata *al-`itb* (العتب) adalah seseorang yang memarahi temannya dalam segala hal karena sayang kepadanya dan menasehatinya

الرَّجُلُ الَّذِي يُعَاتِبُ صَاحِبَهُ أَوْ صَدِيقَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِشْفَاقًا عَلَيْهِ وَنَصِيحَةً لَهُ⁵³
e. *Al-I`tāb* adalah *rāji`an al-isā`ah* (راجع عن الإساءة): kembali dari keburukan.⁵⁴

f. Idiom *`ataba `alā*... (عتب على...) dengan pengertian:

اللَّوْمُ بِرَفْقٍ عَلَى الْقِيَامِ بِعَمَلٍ أَوْ عَدَمِ الْقِيَامِ بِهِ⁵⁵

⁵⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab*, Juz I, 576-577

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid. Lihat juga Majma` al-Lughah al-`Arabiyyah, *al-Mu`jam al-Wasīf*, (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2004), 581. Pandangan al-Azharī tersebut terdapat dalam Muḥammad bin Aḥmad al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, Juz II, (Mesir: Dār al-Qawmiyyah al-`Arabiyyah, 1964), 278

⁵³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab*, Juz I, 576-577. Lihat juga Al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, Juz II, 280

⁵⁴ Ibn Fāris, *Mu`jam Maqāyīs al-Lughah*, Jilid IV, 226

⁵⁵ Aḥmad Mukhtār `Umar, *Mu`jam al-Lughah al-`Arabiyyah al-Mu`āṣir*, Jilid II, (Kairo: `Ālim al-Kutub, 2008), 1453

Mencela karena sayang atas pelaksanaan suatu tindakan atau atas tidak terlaksananya suatu tindakan.

g. Menurut Abū Hilāl al-`Askarī, `itāb adalah:

الْعِتَابُ هُوَ الْخِطَابُ عَلَى تَضْيِيعِ حُقُوقِ الْمَوَدَّةِ وَالصَّدَاقَةِ فِي الْإِخْلَالِ بِالزِّيَارَةِ وَتَرْكِ
الْمَعُونَةِ وَ مَا يُشَاكِلُ ذَلِكَ وَلَا يَكُونُ الْعِتَابُ إِلَّا مِمَّنْ لَهُ مَوَاتٌ يَمْتُّ بِهَا.⁵⁶

Teguran adalah *pitutur* terhadap pengabaian hak-hak kasih sayang dan persahabatan dengan melanggar kebaikan dan meninggalkan pertolongan serta hal lain semacam itu. *Itāb* itu hanya terkait dengan orang yang memiliki kaitan-kaitan yang terkait dengannya.

Dari pengertian-pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa dalam pokok pengertian `itāb adalah ucapan, tuturan, ungkapan, dan teguran terhadap atau karena *pertama*, orang yang disayangi; *kedua*, tindakan yang tidak tepat yang telah dilakukan; *ketiga*, terdapat potensi yang buruk dan merusak; *keempat*, dengan tujuan mengingatkan dan menasehati agar kembali baik.

Dari sekian pengertian `itāb tersebut, definisi `itāb dari Ibn al-A`rabī, sebagaimana dikutip al-Azharī dari Abū al-`Abbās:⁵⁷

الرَّجُلُ الَّذِي يُعَاتِبُ صَاحِبَهُ أَوْ صَدِيقَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِشْفَاقًا عَلَيْهِ وَنَصِيحَةً لَهُ

Seseorang yang memarahi temannya dalam segala hal karena sayang kepadanya dan menasehatinya.

Pengertian di atas merupakan konstruksi dasar pengertian `itāb dalam penelitian ini.

Secara terminologi, al-Maṭrafi mendefisikan `itāb adalah:

⁵⁶ Abū Hilāl al-`Askarī, *al-Furūq al-Lughawiyah*, (Kairo: Dār al-`Ilm wa al-Thaqāfah, 1997), 53

⁵⁷ Al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, Juz II, 280

تَذْكِرُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي تَلَطُّفٍ وَإِشْفَاقٍ بِمَا يَقَعُ مِنَ الْخَطَا فِي اجْتِهَادِهِ تَوْصِيلاً
إِلَى تَصْحِيحِ هَذَا الْخَطَاءِ الَّذِي يَعُودُ بِهِ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى مُوَافَقَةِ مُرَادِ
اللَّهِ تَعَالَى وَتَحْقِيقِ الْمَطْلُوبِ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَيَنَالُ كَامِلَ الرِّضَا.⁵⁸

Peringatan lembut dan kasih kepada Rasulullah terhadap kesalahan dalam berijtihad supaya mendapatkan koreksi kesalahan yang dengan peringatan tersebut Rasulullah dapat kembali pada kehendak Allah yang sesuai dan dapat mewujudkan hal yang dituntunkan Allah sehingga Rasulullah mendapatkan kerelaan Allah yang sempurna.

Sedangkan al-Khālidī memahami terminologi *itāb* dengan:

تَوْجِيَهُ وَإِرْشَادُ مِنْهُ لِمَا هُوَ أَوْلَى وَ أَفْضَلُ وَ أَصَوْبُ وَ أَصَحُّ لِأَنَّ اللَّهَ يُرِيدُ لِرَسُولِهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَفْضَلَ وَ الْأَصَحَّ وَ الْأَكْمَالَ دَائِمًا⁵⁹

Mengarahkan dan menunjukkan kepada Nabi terhadap yang lebih utama, lebih tepat, dan lebih benar dikarenakan Allah senantiasa menginginkan yang terbaik, paling benar, dan paling sempurna.

Al-Maṭrafi mendefinisikan *itāb* secara lebih terbuka karena memasukkan unsur telah terjadi kesalahan pada tindakan Rasulullah; suatu hal yang dinilai manusiawi dan memiliki dasar di dalam al-Quran untuk tetap menganggapnya demikian dalam diri Rasulullah. Al-Maṭrafi memandang *itāb* secara antropologis.

Sedangkan al-Khālidī berpandangan bahwa *itāb* kepada Rasulullah itu bukan karena terjadi suatu kesalahan. Menurut al-Khālidī:⁶⁰ *wa mā `ātabahu fih Allah kāna*

⁵⁸ `Uwayyid bin `Iyyād bin `Āyyid al-Maṭrafi, *Āyāt `Itāb al-Muṣṭafā Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam fi Daw' al-`Iṣmah wa al-Ijtihād*, (Mekkah: Fihriyah Maktabah al-Malik Fahd, 2005), 113

⁵⁹ Ṣalāh `Abd al-Fattāh al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān: Tahlīl wa Tawjīh*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), 8. Menurut Profesor Husein Aziz, suatu ayat dapat disebut *itāb* bila bersifat korektif (*taṣhīh*) sebagaimana disebut al-Maṭrafi dan bukan mengarahkan (*tawjīh*) sebagaimana disebut al-Khālidī. Ciri korektif itu mempertanyakan dengan *ādah istiḥām*, yaitu seperti Q.S al-Tawbah 9:43 (izin tidak ikut berperang), Q.S al-Taḥrīm 66:1 (Nabi mengharamkan sesuatu yang halal), dan Q.S `Abasa 80:3 (*wa mā yudrīka la `allahu yazzakka*). Sidang Tertutup Disertasi penulis, UINSA 22 November 2022 pukul 14.00 WIB.

⁶⁰ Ibid.

`alā ṣawāb fīhi wa lam yakun mukhṭī'an (teguran Allah kepada Rasulullah terjadi atas hal yang sudah benar dan Rasulullah tidak melakukan kesalahan). Al-Khālidī konsisten dengan gagasan pokok tentang *`iṣmah* (keterjagaan) Rasulullah dari semua kesalahan secara tekstual dan dogmatik. Al-Khālidī menempatkan kajian *`itāb* dalam ranah teologis.

3. Macam Ragam Ayat-ayat *`Itāb* dalam al-Quran

Macam ayat *`itāb* dapat dilihat dari sasaran, bobot, dan tujuannya.

a. Sasaran

Sebagai teguran, ayat-ayat *`itāb* di dalam al-Quran mencakup kepada beberapa subjek sebagai sasarannya. Al-Ka'bi menyebut setidaknya ada tiga kelompok besar sasaran ayat *`itāb*,⁶¹ yaitu kepada para Nabi dan Rasul, semua manusia, dan kepada malaikat serta bangsa jin.

1) Ayat *`itāb* kepada Para Nabi dan Rasul

Teguran kepada Nabi Nuh yang masih berharap putranya mendapatkan pengampunan dari Allah setelah bencana air bah ditimpakan kepada kaumnya yang ingkar. Dalam Q.S Hud 11:45-46, Nabi Nuh memohon belas kasihan putranya kepada Allah. Nabi Nuh berharap putranya diampuni oleh Allah karena semestinya sebagai keluarga termasuk dalam kelompok yang akan diangkat dalam bahtera sebagaimana perintah Allah dalam Q.S Hūd 11:40. Menurut Ibn `Āshūr, Nabi Nuh mengetahui persis

⁶¹ Zayn al-`Abidin `Abd `Ali al-Ka`bī, *Ayāt `Itāb al-Anbiyā' fi al-Qur'ān al-Karīm*, (Irak: `Atabah al-Husayniyah al-Muqaddasah, 2015), 53

bila putranya ingkar namun rasa sayang terhadap anak, mendorong Nabi Nuh tetap memohonkan ampunan untuknya kepada Allah.⁶² Bila melihat urutan ayat, seruan permohonan Nabi Nuh tersebut terjadi setelah azab Allah diturunkan. Nabi Nuh terbayang nasib putranya yang tenggelam menerima konsekuensi azab. Rasa sayangnya mendorongnya menyampaikan upaya terakhir untuk memohonkan ampun bagi putranya, akan tetapi Allah tetap tidak berkenan dan konsekuen dengan ketetapanannya sebagaimana telah disampaikan pada Q.S Hūd 11:40 dan ditegaskan dalam Q.S Hūd 11:37 *wa lā tukhātibnī fi alladhīna ḡalamū*.

Menurut al-Zamakhsyari, jawaban Allah dalam Q.S Hūd 11:46 adalah teguran kepada Nabi Nuh yang yang hendak menyerupakan orang yang semestinya tidak diserupakan (*fa `ūtiba `ala an ishtabaha `alaih mā yajibu allā yashtabihu*) karena sudah disampaikan oleh Allah tentang keluarga Nabi Nuh yang diperkecualikan (*illā man sabaqa `alaih al-qawl*) dalam Q.S Hūd 11:40 diakibatkan sikap ingkarnya.⁶³ Atas teguran dari Allah tersebut, Nabi Nuh memohon ampun kepada Allah sebagaimana dalam Q.S Hūd 11: 47

قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنَ مِنَ الْخَسِرِينَ⁶⁴
 (Nuh) berkata, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu untuk memohon sesuatu yang aku tidak mengetahui (hakikatnya). Kalau Engkau tidak mengampuniku dan (tidak) menaruh belas kasihan kepadaku, niscaya aku termasuk orang-orang yang merugi.”⁶⁴

Teguran kepada Nabi Ibrahim dalam Q.S Hūd 11:76

⁶² Muḥammad Ṭāhir Ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz XII, 84-85

⁶³ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz III, 204-206

⁶⁴ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

يَا بَرَاهِيمُ اَعْرِضْ عَنْ هَذَا ۖ اِنَّهُ قَدْ جَاءَ اَمْرٌ رَبِّكَ ۗ وَاِنَّهُمْ اَتَيْهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ ۗ

(Malaikat berkata,) “Wahai Ibrahim, berpalinglah dari (mujadalah) ini! Sesungguhnya ketetapan Tuhanmu benar-benar telah datang. Sesungguhnya mereka akan ditimpa azab yang tidak dapat ditolak.”⁶⁵

Hal tersebut terjadi saat malaikat datang membawa kabar anugerah yang akan diberikan Allah berupa putra (Ishāq) kepada Nabi Ibrahim dan istrinya (Q.S Hud 11: 69, 71, 73) sekaligus untuk menghancurkan kaum Nabi Lūṭ (Q.S Hūd 11: 70 dan Q.S al-`Ankabūt 29:31). Setelah berbincang dengan malaikat dan takjub dengan kabar kelahiran tersebut, Nabi Ibrahim sempat membahas misi penghancuran malaikat terhadap kaum Nabi Lūṭ (*yujādilunā fī qawm Lūṭ* Q.S Hūd 11:74). Nabi Ibrahim memohon kepada malaikat tersebut untuk menghindarkan azab terhadap kaum tersebut (*al-ta`arruḍ ila amr Allah bi ṣarf al-`adhāb `an qawm Lūṭ*).⁶⁶

Nabi Ibrahim bertanya kepada malaikat:⁶⁷

أَرَأَيْتُمْ لَوْ كَانَ فِيهَا خَمْسُونَ رَجُلًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَهْلِكُونَهَا؟ قَالُوا : لَا، قَالَ : فَأَرْبَعُونَ؟ قَالُوا : لَا، قَالَ : فَثَلَاثُونَ؟ قَالُوا : لَا، حَتَّى بَلَغَ الْعَشْرَةَ ، قَالُوا : لَا، قَالَ : أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ فِيهَا رَجُلٌ مُّسْلِمٌ أَتَهْلِكُونَهَا؟ قَالُوا : لَا

Apa pandangan kalian bila di kota tersebut terdapat lima puluh orang mukmin, apakah kalian tetap akan menghancurkannya? Malaikat menjawab: Tidak (akan menghancurkan kota tersebut). Nabi Ibrahim bertanya lagi: Kalau empat puluh orang mukmin? Malaikat menjawab: Tidak. Nabi Ibrahim bertanya kembali: Kalau tiga puluh orang? Malaikat menjawab: Tidak. Hingga disebut sepuluh orang mukmin, malaikat tetap menjawab: Tidak (akan menghancurkan kota tersebut). Nabi Ibrahim masih bertanya: Apa pandangan kalian bila di kota tersebut

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ *Mujādalah* antara Nabi Ibrahim dan malaikat itu dalam pengertian *muḥāwarah* (dialog). Ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz XII, 123. Arti *muḥāwarah* yang dipilih kata *mujādalah* tampak seperti eufemisme (penghalusan) untuk menjaga kejanggalan sikap seorang nabi yang dipuji oleh al-Qur`an sebagai *la ḥalīmun awwāh munīb* (Q.S Hūd 11:74). Tentu bukan dialog biasa (*muḥāwarah*) tetapi diplomasi karena berkenaan dengan perintah azab dari Allah.

⁶⁷ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz III, 218

terdapat satu orang mukmin, apakah kalian tetap akan menghancurkannya? Malaikat juga menjawab: Tidak.

Pada jawaban terakhir tersebut, Nabi Ibrahim kemudian mengatakan⁶⁸ bahwa Nabi Lūṭ ada di dalam kota tetapi malaikat menjawab untuk tidak mengkuatirkan hal tersebut. Dalam Q.S al-`Ankabūt 29:32 disebutkan:

قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا مَن نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ۝

Dia (Ibrahim) berkata, “Sesungguhnya di kota itu ada Lut.” Mereka berkata, “Kami lebih tahu siapa yang ada di kota itu. Kami pasti akan menyelamatkan dia dan pengikut-pengikutnya, kecuali istrinya. Dia termasuk (orang-orang kafir) yang tertinggal.”⁶⁹

Tindakan Nabi Ibrahim “mendebat” malaikat karena didorong oleh sifat keluhuruan moral⁷⁰ dan spritual Nabi Ibrahim (Q.S Hud 11:75 *la halīmun awwāh munīb*). Nabi Ibrahim kuatir terhadap nasib Nabi Lūṭ di saat Allah lebih mengetahui dan telah menetapkan nasib Nabi Lūṭ dan keluarganya terkecuali istrinya (Q.S al-`Ankabūt 29:32-33).

2) Ayat *Itāb* kepada Seluruh Manusia

Teguran jenis ini terjadi kepada orang-orang musyrik, orang Yahudi-Nasrani, umat Islam, bahkan juga istri Nabi. Teguran kepada dua orang istri Nabi (Hafṣah dan `Āishah),⁷¹ misal pada Q.S al-Aḥzāb 33:28-29

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁷⁰ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz III, 218

⁷¹ Khālid bin Sulaymān al-Mazīnī, *al-Muḥarrar fī Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*, Juz II, (Saudi Arabia: Dār Ibn Ḥazm, 1427 H), 1027. Lihat juga, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr-al-Manthūr fī al-Taḥfīr bi al-Ma`thūr*, Juz XIV, (Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūth, 2003), 575

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسْرِحْكِ
سَرَاحًا جَمِيلًا ۖ وَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا
عَظِيمًا ۗ

Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, “Jika kamu menginginkan kehidupan di dunia dan perhiasannya, kemarilah untuk kuberikan kepadamu mut’ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik. Jika kamu menginginkan Allah, Rasul-Nya, dan negeri akhirat, sesungguhnya Allah menyediakan pahala yang besar bagi siapa yang berbuat baik di antara kamu.”⁷²

Juga dalam Q.S al-Taḥrīm 66:4

إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ
الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ۗ

Jika kamu berdua bertobat kepada Allah, sungguh hati kamu berdua telah condong (pada kebenaran) dan jika kamu berdua saling membantu menyusahkan dia (Nabi), sesungguhnya Allahlah pelindungnya. Demikian juga Jibril dan orang-orang mukmin yang saleh. Selain itu, malaikat-malaikat (juga ikut) menolong.⁷³

Teguran tersebut berkenaan dengan apa yang terjadi sebagaimana dijelaskan

dalam ayat sebelumnya, Q.S al-Taḥrīm 66:3

وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ
وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ۗ

(Ingatlah) ketika Nabi membicarakan secara rahasia suatu peristiwa kepada salah seorang istrinya (Hafsah). Kemudian, ketika dia menceritakan (peristiwa) itu (kepada Aisyah) dan Allah memberitahukannya (kejadian ini) kepadanya (Nabi), dia (Nabi) memberitahukan (kepada Hafsah) sebagian dan menyembunyikan sebagian yang lain. Ketika dia (Nabi) memberitahukan (pembicaraan) itu kepadanya (Hafsah), dia bertanya, “Siapa yang telah memberitahumu hal ini?” Nabi menjawab, “Yang memberitahuku adalah Allah Yang Maha Mengetahui lagi Mahateliti.”⁷⁴

⁷² Terjemah Kemenag 2019, Qur’an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

Sedangkan ayat `itāb kepada umat Islam (para sahabat) sebagaimana Q.S al-Baqarah 2:108

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ۗ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ۝

Ataukah kamu menghendaki untuk meminta Rasulmu (Nabi Muhammad) seperti halnya Musa (pernah) diminta (Bani Israil) dahulu? Siapa yang mengganti iman dengan kekufuran, sungguh, dia telah tersesat dari jalan yang lurus.⁷⁵

Al-Quran menghubungkan dengan Nabi Musa yang terkenal disusahkan oleh bani Israil yang cerewet dan gemar beromong-kosong sebagaimana disebutkan dalam Q.S al-Baqarah 2:55.

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ۝

(Ingatlah) ketika kamu berkata, “Wahai Musa, kami tidak akan beriman kepadamu sebelum melihat Allah dengan jelas.” Maka, halilintar menyambarmu dan kamu menyaksikan(-nya).⁷⁶

Ayat Q.S al-Baqarah 2:108 berkenaan dengan teguran dan celaan untuk orang-orang yang asal bertanya-tanya; gemar bertanya tanpa dasar; pertanyaan yang tidak jelas dan tidak terkait sehingga dapat menyusahkan Rasulullah untuk menjawabnya.⁷⁷ Bahkan dalam Q.S al-Mā'idah 5:101 dijelaskan

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ شَيْءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَشْوِڪُمْ ۖ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ۝

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu (niscaya) menyusahkan kamu. Jika kamu menanyakannya ketika

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-`Azīm*, Jilid II, (Kairo: al-Fārūq al-Hadīthah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 2000), 17

Al-Qur'an sedang diturunkan, (niscaya) akan diterangkan kepadamu. Allah telah memaafkan (kamu) tentang hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.⁷⁸

Yaitu, dilarang bertanya sesuatu yang jawabannya malah dapat menyusahkan penanya atau dilarang bertanya/meminta diturunkan ayat al-Quran apapun untuk dibaca dan diikuti.⁷⁹ Larangan tersebut untuk mencegah pertanyaan yang mengada-ada baik karena awam atau justru karena sengaja untuk merepotkan orang yang ditanya.

Q.S al-Aḥzāb 33:21

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۗ

Sungguh, pada (diri) Rasulullah benar-benar ada suri teladan yang baik bagimu, (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat serta yang banyak mengingat Allah.⁸⁰

Menurut al-Qurṭubī, ayat di atas merupakan teguran kepada orang-orang yang berpaling dari tanggungjawab bela negara (*itāb li al-mutakhallifīn 'an al-qitāl*).⁸¹ Al-Ṭabarī lebih jelas menyebutkan sebagai teguran kepada orang-orang yang meninggalkan Rasulullah dan tentara mukmin untuk mempertahankan kota Madinah dari serangan musuh. Teguran untuk tidak mementingkan diri sendiri tetapi tetap mengikuti dan bersama Rasulullah dalam keadaan apapun.

وَهَذَا عِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ تَعَالَى لِّلْمُتَخَلِّفِينَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَسْكَرِهِ بِالْمَدِينَةِ
مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِهِ يَقُولُ لَهُمْ جَلَّ ثَنَاءُهُ (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) أَنْ تَتَّأَسُّوا
بِهِ وَتَكُونَ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ وَلَا تَتَخَلَّفُوا عَنْهُ — (لَمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ) يَقُولُ فَإِنَّ مَنْ يَرْجُو ثَوَابَ

⁷⁸ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁷⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, Jilid II, 16

⁸⁰ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁸¹ Abū 'Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, Jilid XVII, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2006), 107

اللَّهُ وَرَحْمَتُهُ فِي الْآخِرَةِ لَا يَرْغَبُ بِنَفْسِهِ وَلَكِنَّهُ تَكُونُ لَهُ بِهِ أُسْوَةٌ فِي أَنْ يَكُونَ مَعَهُ حَيْثُ يَكُونُ هُوَ⁸²

Ini adalah teguran dari Allah Ta'ala bagi orang-orang yang meninggalkan Rasulullah dan tentaranya yang beriman kepadanya. Allah Yang Mahaterpuji berfirman kepada mereka: (Sungguh, telah ada pada [diri] Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu) untuk mengikuti Rasulullah, menyertainya dalam keadaan apapun, dan tidak berpaling darinya. Rasulullah adalah teladan bagi orang yang mengharap pahala dan rahmat Allah di akhirat; yang tidak mementingkan diri sendiri tetapi menjadi Rasulullah teladan dengan senantiasa bersamanya bagaimanapun keadaan Rasulullah.

Ayat *itāb* kepada kelompok Yahudi terdapat pada Q.S al-Baqarah 2:44

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۚ ۞﴾

Mengapa kamu menyuruh orang lain untuk (mengerjakan) kebajikan, sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri, padahal kamu membaca suci (Taurat)? Tidakkah kamu mengerti?⁸³

Sedangkan ayat *itāb* kepada kelompok Nasrani terdapat pada Q.S al-Mā'idah 5:116

يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝

Dengannya (kitab suci) Allah menunjukkan kepada orang yang mengikuti rida-Nya jalan-jalan keselamatan, mengeluarkannya dari berbagai kegelapan menuju cahaya dengan izin-Nya, dan menunjukkan kepadanya (satu) jalan yang lurus.⁸⁴

Menurut al-Ka'bī,⁸⁵ ayat *itāb* juga dialamatkan kepada orang musyrik misal pada Q.S al-Tawbah 9:19

﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوِينَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۝﴾

⁸² Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*, Juz XIX, (Kairo: Dār Hijr, 2001), 59.

⁸³ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Zayn al-'Abidin 'Abd 'Ali al-Ka'bī, *Ayāt 'Itāb al-Anbiyā' fi al-Qur'ān al-Karīm*, (Irak: 'Atabah al-Husainiyah al-Muqaddasah, 2015), 106

Apakah kamu jadikan (orang yang melaksanakan tugas) pemberian minuman (kepada) orang yang menunaikan haji dan mengurus Masjidilharam sama dengan orang yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama di hadapan Allah. Allah tidak memberikan petunjuk kepada kaum yang zalim.⁸⁶

Pemahaman utuh terhadap ayat tersebut dapat dilihat dari ayat sebelumnya yaitu

Q.S al-Tawbah 9:18

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ ۗ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ۗ

Sesungguhnya yang (pantas) memakmurkan masjid-masjid Allah hanyalah orang yang beriman kepada Allah dan hari Akhir, mendirikan salat, menunaikan zakat, serta tidak takut (kepada siapa pun) selain Allah. Mereka itulah yang diharapkan termasuk golongan orang-orang yang mendapat petunjuk.⁸⁷

Kategori yang lebih tepat untuk orang-orang musyrik adalah ayat kecaman (*al-tawbīkh wa al-tahdīd*) daripada *itāb* mengingat status orang musyrik dalam al-Quran sebagai orang atau kelompok yang kotor sebagaimana dalam Q.S al-Tawbah 9:28

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۗ

Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis (kotor jiwanya). Oleh karena itu, janganlah mereka mendekati Masjidilharam setelah tahun ini. Jika kamu khawatir menjadi miskin (karena orang kafir tidak datang), Allah nanti akan memberikan kekayaan kepadamu dari karunia-Nya jika Dia menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.⁸⁸

3) Ayat *Itāb* kepada Selain Manusia

Teguran kepada selain manusia yaitu kepada malaikat dan jin. Teguran kepada

malaikat terdapat pada Q.S al-Baqarah 2:30

⁸⁶ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ
الدِّمَاءَ ۗ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”⁸⁹

Sedangkan teguran kepada jin terdapat pada Q.S al-An`ām 6:130

يَمْعَشِرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ
هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ۝

Wahai golongan jin dan manusia! Bukankah sudah datang kepadamu rasul-rasul dari kalanganmu sendiri, mereka menyampaikan ayat-ayat-Ku kepadamu dan memperingatkanmu tentang pertemuan pada hari ini? Mereka menjawab, “(Ya), kami menjadi saksi atas diri kami sendiri.” Tetapi mereka tertipu oleh kehidupan dunia dan mereka telah menjadi saksi atas diri mereka sendiri, bahwa mereka adalah orang-orang kafir.⁹⁰

Beberapa ayat tentang jin, senantiasa disertai manusia sebagai *mukhātabnya* atau sebaliknya, misal pada Q.S Al-An`ām 6:112, 128, 130; Al-A`rāf 7:38, 179; Hūd 11:119, Al-Isrā` 17:88; Al-Naml 27:17; Al-Sajdah 32:13; Fuṣṣilat [41]:25, 29; Al-Aḥqāf 46:18; Al-Dhāriyāt 51:56; Al-Raḥmān 55:33, 39, 56, 74; Al-Jinn 72:5-6; Al-Nās 114:6.

b. Bobot

Dari sisi bobot, al-Ka`bī membagi `itāb ke dalam dua macam, yaitu:⁹¹

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ al-Ka`bī, *Ayāt `Itāb al-Anbiyā` fi al-Qur`ān al-Karīm*, 36

1) *`Itāb Khafīf*

Adalah *`itāb* untuk mengarahkan yang disertai dengan welas-asih (*naw` min al-tawjīh al-mumazawwij bi al-wadd*), misal Q.S al-Tawbah 9:43

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ ۚ

Allah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sebelum engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?⁹²

Alasan disebut teguran ringan (*khafīf*) karena ayat tersebut diawali oleh Allah dengan pemberian maaf sebelum disampaikan teguran.⁹³ Bila dilihat dari ayat selanjutnya yaitu Q.S al-Tawbah 9:44-51, teguran kepada Nabi disebabkan oleh kemudahan izin⁹⁴ yang diberikan oleh Nabi kepada orang-orang munafik.

2) *`Itāb Shadīd*

Teguran keras ini terdapat pada Al-Ṣāffāt 37:142

فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ۚ

Maka dia ditelan oleh ikan besar dalam keadaan tercela.⁹⁵

Dengan terang al-Quran menyebut Nabi Yunus sebagai orang yang tercela.⁹⁶ Juga di dalam Q.S al-Anfāl 8: 67-68

⁹² Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁹³ al-Ka`bī, *Ayāt `Itāb al-Anbiyā` fi al-Qur`ān al-Karīm*, 36

⁹⁴ `Uwayyid bin `Iyyād bin `Āyyid al-Maṭrafī, *Āyāt `Itāb al-Muṣṭafā Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam fi Daw' al-`Iṣmah wa al-Ijtihād*, (Mekkah: Fihriyah Maktabah al-Malik Fahd, 2005), 173

⁹⁵ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁹⁶ Al-Ka`bī, *Ayāt `Itāb al-Anbiyā`*, 38

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٧٧ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٧٨

Tidaklah pantas, bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawi sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana. Sekiranya tidak ada ketetapan terdahulu dari Allah, niscaya kamu ditimpa siksaan yang besar karena (tebusan) yang kamu ambil.⁹⁷

Menurut al-Ka'bī, sebagian ahli tafsir dan ahli kalam mengkategorikan ayat di atas sebagai teguran keras yang mengandung peringatan sekaligus ancaman kepada Rasulullah dan juga para sahabat.⁹⁸ Pembagian al-Ka'bī tentang kategori teguran lunak dan keras di atas memiliki kesamaan dengan pembagian ayat *`itāb* oleh al-Zarqānī. Menurut al-Zarqānī, *`itāb* dalam al-Qur'an ada dua: *`itāb laṭīf layyin* (teguran lemah lembut) dan *`itāb `anīf khashin* (teguran keras tegas).⁹⁹ Contoh yang ditunjukkan al-Zarqānī juga sama dengan yang dikemukakan oleh al-Ka'bī.

c. Tujuan

Menurut al-Maṭrafī, jenis ayat *`itāb* dari aspek tujuannya secara umum terbagi tiga yaitu *`itāb tawjīh*, *`itāb tanbīh*, dan *`itāb taḥdhīr*.¹⁰⁰

1) *`Itāb Tawjīh*

Pengertian *`Itāb tawjīh* adalah:

عَتَابٌ تَوْجِيهِ مَا يُقْصَدُ مِنْهُ تَوْجِيهُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -- فِي مَطْعِ الرِّسَالَةِ وَالِدَعْوَةِ
إِلَيْهَا -- إِلَى مَا يُرَادُ مِنْهُ فِي تَبْلِيغِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ آيَاتِ رِسَالَتِهِ وَتَبْلِيغِ ذَلِكَ إِلَى الْأُمَّةِ

⁹⁷ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁹⁸ Ibid

⁹⁹ Muḥammad `Abd al-`Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-`irfān fī `Ulūm al-Qur`ān*, Juz II, 304

¹⁰⁰ Al-Maṭrafī, *Āyāt `Itāb al-Muṣṭafā*, 114-116

مَهْمَا لَاقِي فِي سَبِيلِ ذَلِكَ مِنْ إِعْنَاتٍ وَعَعْنَادٍ وَعَقَبَاتٍ وَإِبْدَاءٍ، وَوَقُوفِهِ بِعَزِيمَةٍ صَارِمَةٍ وَقُوَّةٍ إِرَادَةٍ
مَاضِيَةٍ أَمَامَ طُغْيَانِ الشَّرِكِ وَعَعْنَادِ الْمُشْرِكِينَ وَشِدَّةِ تَمَسُّكِهِمْ بِمَا وَرَثُوهُ عَنْ آبَائِهِمْ وَأَجْدَادِهِمْ
مِنْ وَثِيئَةٍ مُلْحَدَةٍ

Teguran yang dimaksudkan untuk mengarahkan Rasulullah ---di awal masa risalah dan dakwah--- pada apa yang dikehendaki dalam menyampaikan ayat yang diturunkan Allah untuk ummat bilamana di jalan tersebut berjumpa dengan kesulitan yang menyusahkan, penentangan, ancaman, dan hal-hal yang menyakitkan serta melaksanakan tugas tabligh dengan tekad yang kokoh, kemauan yang kuat dan konsisten di hadapan kemusyrikan yang sewenang-wenang dan penentangan orang-orang musyik serta keteguhan mereka mempertahankan kepercayaan pagan nenek moyang.

Itāb tawjīh ini dibagi dua, yaitu *itāb al-daf wa taqwiyah al-`azīmah* dan *itāb al-iqṣār*.

a) *Itāb al-daf wa taqwiyah al-`azīmah* (عتاب الدفع وتقوية العزيمة)¹⁰¹

Yaitu teguran untuk membangkitkan semangat Rasulullah agar dengan sekuat tenaga dan sekuat upaya sebagai manusia, menyampaikan risalah dan berdakwah tanpa mempedulikan segera rintangan yang menghadang. Contohnya adalah Q.S

al-A`rāf 7: 2-3

كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۚ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ
إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۚ

(Inilah) Kitab yang diturunkan kepadamu (Nabi Muhammad), maka janganlah engkau sesak dada karenanya supaya dengan (kitab itu) engkau memberi peringatan, dan menjadi pelajaran bagi orang-orang yang beriman. Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu ikuti pelindung selain Dia. Sedikit sekali kamu mengambil pelajaran.¹⁰²

b) *Itāb al-Iqṣār* (عتاب الإقصار)

¹⁰¹ Ibid., 116 dan 132

¹⁰² Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

Yaitu teguran yang dimaksudkan untuk meringankan Rasulullah di dalam tugas tabligh. Teguran agar Rasulullah terhindar dari beban yang menghimpit karena upaya keras dan usaha yang melebihi kapasitas kemanusiaan Rasulullah yang dapat mengakibatkan dampak negatif bagi semangat perjuangan Rasulullah dan dakwah itu sendiri. Contohnya adalah Q.S al-Kahf 18: 6

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ۖ

Maka barangkali engkau (Muhammad) akan mencelakakan dirimu karena bersedih hati setelah mereka berpaling, sekiranya mereka tidak beriman kepada keterangan ini (Al-Qur'an).¹⁰³

Juga dalam Q.S al-Shu`arā' 26:3-4

لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ۚ إِن نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ۖ

Boleh jadi engkau (Muhammad) akan membinasakan dirimu (dengan kesedihan), karena mereka (penduduk Mekah) tidak beriman. Jika Kami menghendaki, niscaya Kami turunkan kepada mereka mukjizat dari langit, yang akan membuat tengkuk mereka tunduk dengan rendah hati kepadanya.¹⁰⁴

Juga dalam Q.S Fāṭir 35:8

أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۗ

Maka apakah pantas orang yang dijadikan terasa indah perbuatannya buruknya, lalu menganggap baik perbuatannya itu? Sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Maka jangan engkau (Muhammad) biarkan dirimu binasa karena kesedihan terhadap mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.¹⁰⁵

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

2) `Itāb Tanbīh

Yaitu teguran untuk mengingatkan kewaspadaan Rasulullah atas kemungkinan terjadinya sesuatu yang bila tidak diingatkan akan menyebabkan keterulangnya bahkan melewati batasnya.¹⁰⁶ Contohnya adalah Q.S al-Tawbah 9:43

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ ۚ

Allah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sebelum engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?¹⁰⁷

Teguran jenis *tanbīh* juga terdapat pada Q.S al-Tawbah 9:80

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِينَ ۙ

(Sama saja) engkau (Muhammad) memohonkan ampunan bagi mereka atau tidak memohonkan ampunan bagi mereka. Walaupun engkau memohonkan ampunan bagi mereka tujuh puluh kali, Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka. Yang demikian itu karena mereka ingkar (kafir) kepada Allah dan Rasul-Nya. Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.¹⁰⁸

Itāb tanbīh yang lain terdapat pada Q.S al-Kahf 18:23-24

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۗ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هٰذَا رَشَدًا ۚ

Dan jangan sekali-kali engkau mengatakan terhadap sesuatu, “Aku pasti melakukan itu besok pagi,” kecuali (dengan mengatakan), “Insya Allah.” Dan ingatlah kepada Tuhanmu apabila engkau lupa dan katakanlah, “Mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku petunjuk kepadaku agar aku yang lebih dekat (kebenarannya) daripada ini.”¹⁰⁹

¹⁰⁶ Al-Maṭrafī, *Āyāt `Itāb al-Muṣṭafā*, 116 dan 166

¹⁰⁷ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

3) `Itāb Taḥdhīr

Yaitu teguran untuk mengingatkan kewaspadaan Rasulullah dari suatu perbuatan ijthad yang dapat mengakibatkan kesalahan yang bila tidak diingatkan akan memunculkan bahaya (*ḍarar*) terhadap penerapan risalah yang diturunkan Allah dan dakwah yang dilakukan Rasulullah dalam syariat, hukum dan tatanan umat.¹¹⁰ Perbedaan *`itāb taḥdhīr* dengan *`itāb tanbīh* terletak pada penekanan peringatan yang lebih kuat daripada *`itāb tanbīh*.¹¹¹ Contoh jenis *`itāb taḥdhīr* adalah Q.S al-Nisā' 4: 105-107

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ۗ
 وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۖ وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
 مَنْ كَانَ خَوَافًا أَثِيمًا ۗ

Sungguh, Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) membawa kebenaran, agar engkau mengadili antara manusia dengan apa yang telah diajarkan Allah kepadamu, dan janganlah engkau menjadi penentang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang yang berkhianat, dan mohonkanlah ampunan kepada Allah. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. Dan janganlah kamu berdebat untuk (membela) orang-orang yang mengkhianati dirinya. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang selalu berkhianat dan bergelimang dosa,¹¹²

Demikian juga pada Q.S al-An`ām 6:35 dan 52

وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ
 فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ۖ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۗ

Dan jika keberpalingan mereka terasa berat bagimu (Muhammad), maka sekiranya engkau dapat membuat lubang di bumi atau tangga ke langit lalu engkau dapat mendatangkan mukjizat kepada mereka, (maka buatlah). Dan sekiranya Allah menghendaki, tentu Dia jadikan mereka

¹¹⁰ Al-Maṭrafī, *Āyāt `Itāb al-Muṣṭafā*, 116.

¹¹¹ Ibid., 208.

¹¹² Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

semua mengikuti petunjuk, sebab itu janganlah sekali-kali engkau termasuk orang-orang yang bodoh.¹¹³

Q.S al-An`ām 6:52

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ
وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ^{٥١}

Janganlah engkau mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan petang hari, mereka mengharapkan keridaan-Nya. Engkau tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatan mereka dan mereka tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatanmu, yang menyebabkan engkau (berhak) mengusir mereka, sehingga engkau termasuk orang-orang yang zalim.¹¹⁴

d. Ciri-ciri Ayat *Itāb*

Para ulama tidak menjelaskan ciri-ciri aktual ayat *itāb*. Namun dari beberapa contoh ayat yang dinilai sebagai ayat *itāb* dapat dikategorikan cirinya secara tekstual dan kontekstual. Ciri ayat *itāb* tekstual tampak dari redaksi kebahasaan ayat yang secara aktual menunjukkan larangan melakukan tindakan sesuatu yang sedang atau telah dilakukan. Misal pada Q.S al-Qiyāmah 75:16.

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ^{١٦}

Jangan engkau (Muhammad) gerakkan lidahmu (untuk membaca Al-Qur'an) karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya.¹¹⁵

Secara tekstual, ayat *itāb* memiliki ciri umum berikut

1. Kata *lā al-nahy* untuk makna larangan dan menandakan teguran misal pada Q.S al-Qiyāmah 75:16.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

2. *Lā al-nafy* untuk deklarasi negasi dengan tujuan menegur seperti pada Q.S al-Anfāl 8:67-68
3. Istifham ditambah *lā al-nafy* (Q.S al-Ḥadīd 57:16; Al-A`raf 7:100; Ibrahim 14:9; Ghāfir 40:50; Al-Taghābun 64:5)
4. *Istifhām li al-`itāb wa al-tawbīkh*¹¹⁶ (Q.S. Al-Baqarah 2:44; Q.S al-Tahrīm 66:1; al-Tawbah 9:43; al-Mā'idah 5:116; Ṭāhā 20:92; Q.S al-Ṣāf 61:2; Al-Mujādalah 58:13)

Sedangkan *`itāb* kontekstual atau *khafi* tidak tampak secara langsung dari tekstualitas ayat tetapi pada konteks *al-khiṭāb* ayat yang membatalkan atau memberikan tuntunan lain dari, misal, apa yang telah diputuskan Rasulullah. Ciri kontekstual didasarkan pada *asbāb nuzūl* ayat seperti pada Q.S al-Tawbah 9:80 dan 84. Demikian juga dengan Q.S al-Nisa' 4:34 dapat dikategorikan sebagai ayat *`itāb* kepada Rasulullah sekalipun secara tekstual tidak terdapat tanda-tanda teguran namun secara kontekstual, wacana ayat menjelaskan nuansa teguran tersebut.

`Itāb pada dasarnya merupakan bagian dari implementasi peringatan (*nadhr*, *zikh*, *wa'dh*). Oleh karena itu, *`itāb* tidak diakomodir secara spesifik dalam ulum al-Quran karena abstraktif dan tematikal serta tidak bersifat teknikal.

Selain ciri-ciri tekstual, pada dasarnya suatu ayat dapat disebut ayat *`itāb* bila memenuhi unsur berikut:

¹¹⁶ Muḥammad bin `Alawī al-Malikī, *Zubdah al-Itqān fī `Ulūm al-Qur`ān*, (Madinah: Maṭābi` al-Rashīd, t.th), 130

1. Keterangan atau data *asbāb nuzūl* yang secara eksplisit atau implisit menunjukkan bila *khiṭāb* ayat merupakan teguran
2. *Munāsabah* ayat secara koherensi telah menguatkan pretensi teguran tersebut
3. Wacana ayat menunjukkan telah terjadi hal aktual yang tidak dikehendaki oleh Allah dan diingatkan, diluruskan atau diturunkan denganketetapan lain.

Dari ciri dan tahap tersebut maka dapat diketahui bila suatu ayat tidak bermakna teguran tetapi memiliki pengertian peringatan bahkan klarifikasi. Dalam Q.S al-Isrā' 17:73-75 Rasulullah diingatkan untuk tidak terpedaya musyrikin Mekkah:

وَأِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَجِدُكَ خَلِيلًا ۗ وَلَوْلَا
 أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ۖ إِذَا لَادَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا
 تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ۗ

Sesungguhnya mereka hampir memalingkan engkau (Nabi Muhammad) dari (apa) yang telah Kami wahyukan kepadamu agar engkau mengada-ada yang lain terhadap Kami. Jika demikian, tentu mereka menjadikan engkau sahabat yang setia. Seandainya Kami tidak memperteguh (hati)-mu, niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka. Jika demikian, tentu akan Kami rasakan kepadamu (siksaan) dua kali lipat di dunia dan dua kali lipat setelah mati. Kemudian, engkau (Nabi Muhammad) tidak akan mendapati seorang penolong pun terhadap Kami.¹¹⁷

Dengan melihat *asbāb nuzūl*nya, ayat di atas jelas bukan kategori ayat *'itāb* karena Rasulullah tidak tergoda oleh rayuan tawaran musyrik Mekkah untuk menghentikan syiar Islam dan atau mengubah ayat al-Quran untuk disesuaikan dengan tradisi pagan mereka. Tanpa diketahui siapapun selain Allah, Nabi sempat meragu sebelum kemudian dikuatkan oleh Allah. Ayat tersebut, terutama pada Q.S al-Isrā'

¹¹⁷ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

17:75 lebih bersifat peringatan ancaman yang sangat keras kepada Nabi agar tetap fokus tidak goyah.

Demikian halnya dengan Q.S Ali Imrān 3:161 yang memiliki makna klarifikasi dan pembebasan Rasulullah dari semua bentuk penyelewengan dalam pelaksanaan kepercayaan pembagian ghanimah (*tanzīh wa tabri'ah li Rasūl Allah `an jamī` wujūh al-khiyānah fī adā' al-amānah*). Orang-orang munafik di Madinah menghembuskan dugaan bohong kepada Rasulullah terkait raibnya barang rampasan perang Badar yang konon berupa beludru sutra merah.¹¹⁸

وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَظَ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۝

Tidak layak seorang nabi menyelewengkan (harta rampasan perang). Siapa yang menyelewengkan (-nya), niscaya pada hari Kiamat dia akan datang membawa apa yang diselewengkannya itu. Kemudian, setiap orang akan diberi balasan secara sempurna sesuai apa yang mereka lakukan dan mereka tidak dizalimi.¹¹⁹

Q.S Ali Imrān 3:161 redaksinya memiliki kemiripan dengan Q.S al-Anfāl 8: 67 *mā kāna li nabīyyin an yakūna lahu asrā* sebagai salah satu ayat *`itāb* dalam al-Quran.¹²⁰ Dengan menelisik konteks ayat, kita terhindar dari kesalahan memahami Q.S Ali Imrān 3:161 sebagai ayat *`itāb* sebagaimana halnya Q.S al-Anfāl 8: 67.

¹¹⁸ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm*, Juz III, (Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah li al-Ṭibā`ah wa al-Nashr, 2000), 237-238

¹¹⁹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹²⁰ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 275. Lihat hadits nomor 17631. Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyād: Dār al-Salām, 2000), 781-782. Abū al-Faḍl `Iyād bin Mūsā bin `Iyād (al-Qādī `Iyād), *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qādī `Iyād*, Juz VI, (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1998), 94-97.

Suatu ayat juga tidak bermakna teguran sekalipun objeknya jelas-jelas Rasulullah bila pengertian ayat tidak mungkin terjadi kepada Rasulullah, misal pada ayat yang seakan-akan menegur Rasulullah untuk tidak meragukan kebenaran Allah. Dalam Q.S al-Baqarah 2:147 dan Q.S Ali Imrān 3:60 (yang redaksi ayatnya sama, Allah berfirman:

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ^{٤٧}

Kebenaran itu dari Tuhanmu. Maka, janganlah sekali-kali engkau (Nabi Muhammad) termasuk orang-orang yang ragu.¹²¹

Demikian juga dalam Q.S al-Kahf 18:22

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ^٥ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا^٧ وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا^٨

Nanti (ada orang yang akan) mengatakan, "(Jumlah mereka) tiga (orang), yang ke empat adalah anjingnya," dan (yang lain) mengatakan, "(Jumlah mereka) lima (orang), yang ke enam adalah anjingnya," sebagai terkaan terhadap yang gaib; dan (yang lain lagi) mengatakan, "(Jumlah mereka) tujuh (orang), yang ke delapan adalah anjingnya." Katakanlah (Muhammad), "Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka; tidak ada yang mengetahui (bilangan) mereka kecuali sedikit." Karena itu janganlah engkau (Muhammad) berbantah tentang hal mereka, kecuali perbantahan lahir saja dan jangan engkau menanyakan tentang mereka (pemuda-pemuda itu) kepada siapa pun.¹²²

Atau dalam Q.S Yunus 10:94-95

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ^٤

Maka jika engkau (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang yang membaca kitab sebelummu. Sungguh, telah

¹²¹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹²² Ibid.

datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, maka janganlah sekali-kali engkau termasuk orang yang ragu.

وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝

Dan janganlah sekali-kali engkau termasuk orang yang mendustakan ayat-ayat Allah, nanti engkau termasuk orang yang rugi.¹²³

Ayat senada juga terdapat dalam Q.S Hūd 11:17, 109, Al-Sajdah 32:23. Apakah Rasulullah pernah meragukan Allah misal dalam masalah perintah arah kiblat ke Ka'bah sebagaimana telah menjadi kiblat Nabi Ibrahim dan nabi-nabi terdahulu?¹²⁴ Rasulullah tidak pernah ragu dan karena itu tidak pernah bertanya-tanya kepada ahli kitab (terkait Q.S Yūnus 10:94).¹²⁵ Tradisi tutur Arab biasa mengeluarkan perintah dan larangan kepada seseorang namun perintah-larangan tersebut ditujukan kepada orang lain. Larangan untuk ragu-ragu kepada Rasulullah itu ditujukan kepada orang-orang mukmin para sahabat Rasulullah.¹²⁶

Ayat-ayat tersebut bersifat majaz yang serupa dengan Q.S al-Baqarah 2:107

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۗ

Tidakkah kamu tahu bahwa Allah memiliki kerajaan langit dan bumi? Dan tidak ada bagimu pelindung dan penolong selain Allah.¹²⁷

Apakah Allah mempertanyakan Rasulullah jika tidak mengetahui Diri-Nya adalah Pemilik alam ini? Pertanyaan tersebut justru untuk menegaskan pengetahuan Rasulullah tentang ke-Mahakuasa-an Allah.¹²⁸

Misal juga dalam Al-Aḥzāb 33:1-3

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz II, 674

¹²⁵ Ibid., Juz XII, 288

¹²⁶ Ibid., Juz II, 404

¹²⁷ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹²⁸ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz II, 674

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۗ وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ
إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۗ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ۚ

Wahai Nabi! Bertakwalah kepada Allah dan janganlah engkau menuruti (keinginan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana, dan ikutilah apa yang diwahyukan Tuhanmu kepadamu. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan, dan bertawakallah kepada Allah. Dan cukuplah Allah sebagai pemelihara.¹²⁹

Q.S Al-Jāthiyah 45:18

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ

Kemudian Kami jadikan engkau (Muhammad) mengikuti syariat (peraturan) dari agama itu, maka ikutilah (syariat itu) dan janganlah engkau ikuti keinginan orang-orang yang tidak mengetahui.¹³⁰

Ayat semacam Q.S al-Jāthiyah 45:18 dan al-Aḥzāb 33:1-3 adalah *ibtidā'* *al-kalām bi khiṭāb al-Nabī wa al-qaṣd ilā khiṭāb al-jamā'ah* (memulai pembicaraan dengan objek Nabi namun ditujukan kepada semua orang mukmin sebagai objeknya).¹³¹ Rasulullah adalah utusan-Nya yang tidak mungkin tergelincir dalam persoalan-persoalan prinsip tentang Allah dan kebenaran-kebenaran wahyu-Nya.

4. Pendapat Para Ulama tentang Ayat-ayat *'Itāb*

Al-Maṭrafi berpandangan bahwa ayat *'itāb* merupakan bagian dari stilistika komunikasi al-Quran yang berkaitan erat dengan model misi dakwah yang berbeda antara di Mekkah yang tegas dan jelas serta Madinah yang dialogis dan taktis.¹³² Suatu wacana dalam al-Quran harus dipahami terkait konteksnya (*li kull maqām maqāl*). Ayat

¹²⁹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz II, 405

¹³² Al-Maṭrafi, *Āyāt 'Itāb al-Muṣṭafā*, 110-112

`itāb bukan dalam konteks kemarahan, mengejek, dan mencerca. Ayat *`itāb* yang ditujukan kepada Nabi pada dasarnya tuntunan dan edukasi untuk semua orang sebagaimana pada Q.S al-Anfāl 8:67-68. *Iltifah* (peralihan objek bicara) dari Nabi kepada banyak orang, menunjukkan bagaimana mestinya Nabi dan semua orang memperhatikan ketentuan Allah.¹³³

Abū al-Qāsim al-Mūsawī menyatakan bahwa para nabi harus diyakini bersih (*tanzīh*) dari semua kesalahan besar ataupun kecil. Al-Mūsawī tidak menampik terdapat perbedaan pandangan para ulama mengenai terhindarnya para nabi dari kesalahan. Namun demikian, berpandangan tentang kemungkinan perbuatan salah pada diri nabi, sama dengan mempertanyakan kredibilitas para nabi sebagai orang-orang terpilih dengan tugas suci.¹³⁴ Secara ilmiah, argumentasi al-Mūsawī dapat diterima hingga kemudian konsep *tanzīh* untuk para Nabi, dibangun oleh al-Mūsawī untuk menjadi postulat yang mengukuhkan kesucian sosok-sosok imam dalam struktur imamah Syiah.

Al-Zarqānī dengan gamblang menyebutkan bahwa terdapat beberapa ayat yang menunjukkan kekeliruan pandangan dan sikap Rasulullah sehingga mendapatkan teguran baik lembut ataupun keras. Kondisi ini menunjukkan bila al-Quran merupakan kalam-Nya. Bila al-Quran adalah kalam Muhammad maka Rasulullah tidak akan mengekspos kesalahannya tersebut.¹³⁵ Dari pernyataannya ini, al-Zarqānī

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Abū al-Qāsim `Ālī bi al-Ḥusayn al-Mūsawī, *Tanzīh al-`Anbiyā`*, (Najf: Manshūrāt al-Maṭba`ah al-Haydariyah, 1960), 3-11

¹³⁵ Al-Zarqānī, *Manāhil al-`irfān fī `Ulūm al-Qur`ān*, Juz II, 302

menambahkan argumentasi pandangannya bahwa kesalahan pada diri Rasulullah merupakan hal yang wajar.

Dengan tegas al-Zarqānī berpandangan bahwa kesalahan Rasulullah tersebut bukan perbuatan dosa (*ma`ṣiyah*) yang mempengaruhi *iṣmah* (kemaksuman) Rasulullah. Kesalahan tersebut hanya kesalahan biasa bahkan jenis kesalahan yang tetap mendapatkan pahala karena hasil dari suatu upaya yang sungguh-sungguh untuk menyelesaikan suatu masalah (*al-ijtihād*).

Al-Zarqānī juga mengutip¹³⁶ hadits:¹³⁷

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

Jika seorang hakim mengadili dan berijtihad dan ternyata ia benar, maka ia mendapat dua pahala, dan jika seorang hakim mengadili dan berijtihad lantas ia salah, baginya satu pahala.

Al-Zarqānī menjelaskan bahwa ijtihad yang baik dan benar merupakan upaya yang berat yang dicurahkan oleh seseorang untuk tujuan yang mulia. Selama dilakukan oleh orang yang mendalam di bidangnya, maka tidak adil bila respek terhadap ijtihad tersebut diabaikan sekalipun (ijtihad tersebut) dinilai salah. Dalam batas kemampuannya, manusia tidak dapat menghindar dari kemungkinan salah. Al-Zarqānī mengutip akhir Q.S al-Baqarah 2:286

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Riwayat `Amr bin al-`Āṣ. Nomor 7352 *Bāb Ajr al-Ḥākim Idhā jtahada fa Aṣāba aw Akhta`a*. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1400

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ
 أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ
 لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ^{١٣٨}

Allah tidak membebani seseorang, kecuali menurut kesanggupannya. Baginya ada sesuatu (pahala) dari (kebajikan) yang diusahakannya dan terhadapnya ada (pula) sesuatu (siksa) atas (kejahatan) yang diperbuatnya. (Mereka berdoa,) “Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami salah. Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebani orang-orang sebelum kami. Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya. Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah pelindung kami. Maka, tolonglah kami dalam menghadapi kaum kafir.”¹³⁸

Dalam statusnya sebagai manusia yang mengemban tugas utusan Allah, Rasulullah berjihad terhadap hal-hal yang tidak diatur wahyu secara khusus. Wajar bila dalam berjihad terdapat kesalahan dan hal tersebut tidak mencegah Rasulullah untuk berhenti menggunakan penalaran sehingga menjadi contoh bagi kita untuk juga tidak takut menggunakan penalaran di dalam menghadapi berbagai persoalan. Menurut al-Zarqānī, ini hikmah dari Allah. Dengan demikian kita dapat tetap dalam kehidupan yang dinamis serta terhindar dari stagnasi dan kehidupan yang statis.¹³⁹

Meskipun demikian keberadaan ayat *itāb* menunjukkan ijihad Rasulullah berada dalam level yang berbeda dengan ijihad manusia biasa. Demikian karena Rasulullah berada langsung dalam perlindungan dan petunjuk Allah yang tidak akan membiarkan Rasul-Nya melakukan kesalahan yang tidak disadari dan diketahui.

¹³⁸ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹³⁹ A-Zarqānī, *Manāhil al-irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II, 303

Al-Zarqānī hendak menegaskan bahwa melalui kesalahan yang dilakukan Rasulullah; manusia terpilih sebagai utusan-Nya, petunjuk Allah di antaranya melalui ayat teguran, menggambarkan otoritas Tuhan yang sesungguhnya (*al-kamāl al-muṭlaq li Allah waḥdah*). Ketundukan kepada Allah yang mutlak dan memiliki kerendahan hati karena Rasul sekalipun dapat melakukan kesalahan, adalah hikmah lain untuk menerima pandangan tentang kesalahan Rasulullah dan teguran Allah kepadanya. Dengan demikian menjadi lengkap pengertian *uswah* dalam diri Rasulullah sebagaimana Q.S Aḥzāb 33:21.¹⁴⁰

Memandang Rasulullah dari sisi kemanusiaannya (*bashariyah al-rasūl*), lengkap dengan kelebihanannya sebagai pribadi yang paling mulia sekaligus kesalahan yang mungkin dilakukannya, akan menghindarkan muslim dari kesesatan dan *over* kultus (*dalālah al-iṭrā' wa ghuluw al-ijlāl*)¹⁴¹ kepada Rasulullah sebagaimana telah terjadi kepada Nabi Isa. Rasulullah sendiri melarang hal tersebut:

لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى ابْنِ مَرْيَمَ؛ فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُ اللَّهِ، فَقُولُوا: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ¹⁴²

Janganlah kalian memujiku seperti Nasrani memuji Putra Maryam. Aku hanyalah hamba Allah. Katakan bahwa aku adalah seorang hamba Allah dan Rasul-Nya."

Rasulullah menegaskan:

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Riwayat Ibn `Abbās yang didengarnya dari `Umar saat khutbah di mimbar. Nomor 3445 *Kitāb Aḥādīth al-Anbiyā' Bāb Yā Ahl al-Kitāb* dan nomor 6830 *Kitāb al-Ḥudūd Bāb Rajm al-Ḥublā min al-Zinā*. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 664, 1302. Lihat juga nomor hadith 164. Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *al-Musnad*, Juz I, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995), 235

فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَإِنَّ الظَّنَّ يُحْطِئُ وَيُصِيبُ وَلَكِنْ مَا قُلْتُ لَكُمْ قَالَ اللَّهُ فَلَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ¹⁴³

Aku hanyalah manusia biasa sebagaimana kalian, perkiraan itu bisa benar dan bisa salah. Tetapi apa yang aku katakan kepada kalian adalah firman Allah, maka sekali-kali aku tidak akan berdusta kepada Allah.

Kata *al-zann* itu merujuk pada relativitas pandangan atau opini Rasulullah terhadap persoalan perawatan kurma: *mā azunn dhālika yughnī shay'an* (Saya tidak menduga hal itu dibutuhkan sama sekali) yang tidak berkenaan dengan risalah dan wahyu sehingga memiliki kemungkinan tepat atau meleset. Akan tetapi tidak ada maksud Rasulullah untuk berbohong.

Dalam hadits lain, Rasulullah bahkan mengingatkan risiko subjektifitasnya yang dipengaruhi kondisi tertentu. Rasulullah melarang melaksanakan keputusannya bila melanggar hak orang lain. Rasulullah bersabda:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ¹⁴⁴

Saya hanyalah manusia biasa, dan kalian mengadukan sengketa kepadaku, bisa jadi sebagian diantara kalian lebih cerdas berargumen daripada yang lainnya sehingga aku putuskan seperti yang kudengar. Maka barang siapa yang kuputuskan (menang) dengan mengambil hak saudaranya, janganlah ia mengambalnya, sebab itu seakan-akan aku memberikan potongan api neraka untuknya.

¹⁴³ Nomor 2470 *Kitāb al-Ruhūn Bāb Talqīh al-Nakhl*. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājah al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah* (Riyād: Dār al-Hadārah, 2015), 373. Juga hadith no: 1395, 1399 dalam Ahmad bin Muḥammad bin Hanbal, *al-Musnad*, Juz II, 179.

Lihat juga dengan redaksi yang lain pada hadits nomor 2361. Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyād: Dār al-Salām, 2000), 1038

¹⁴⁴ Nomor 6967 *Kitāb Al-Ḥīl Bāb Idhā Ghaḍaba Jāriyah*. Hadits serupa juga terdapat di 2680, 7169, 7181, dan 7185. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1330, 510, 1368, 1370, 1371

Menurut al-Manāwā, pengertian Rasulullah sebagai manusia biasa tentu merujuk pada Q.S al-Kahf 18:110. Wilayah itu terkait hal-hal di luar persoalan wahyu di mana Rasulullah selayaknya manusia pada umumnya yang tidak mungkin menghindar dari kesalahan karena manusia itu pribadi yang lumrah dihindangi lupa dan salah (*li anna al-insān mahall al-sahw wa al-nisyān*). Sedangkan untuk hal-hal yang berkenaan dengan wahyu-risalah, Rasulullah tidak akan mengada-ada dan bersengaja melakukan kekeliruan.¹⁴⁵ Apa yang disampaikan Rasulullah yang berhubungan dengan wahyu-risalah bukanlah pandangan-opininya sebagai manusia tetapi mutlak berasal dari Allah.

Mengenai ayat *itāb* dalam al-Qur'an, al-Zarqānī menyimpulkan:¹⁴⁶

- a. Kesalahan Rasulullah yang menjadi sasaran ayat *itāb* tidak berkaitan dengan hal yang bertentangan dengan prinsip akidah dan tindakan yang tidak terpuji. Akan tetapi, berhubungan dengan persoalan yang tidak ada tuntunan Allah yang khusus.
- b. Allah tidak membiarkan kesalahan-kesalahan yang dilakukan Rasulullah dengan memberikan petunjuk dan bimbingannya kepada Rasulullah atas tindakan-tindakan yang keliru. Allah akan mengarahkan Rasulullah ke cara yang benar. Ini yang menjadi domain ayat *itāb*, baik dalam bentuk yang halus maupun tegas.
- c. Rasulullah mengikuti semua teguran petunjuk Allah yang mengarahkannya ke jalan yang benar. Teguran petunjuk tersebut menunjukkan, *pertama*, bagaimana Allah menjaga Rasulullah; *kedua*, bagaimana Rasulullah menyampaikan serta

¹⁴⁵ Muḥammad `Abd al-Ra'ūf al-Manāwā, *Fayḍ al-Qadīr Sharh al-Jamī' al-Ṣaghīr min Ahādīth al-Bashīr al-Nadhīr*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2001), 719.

¹⁴⁶ Al-Zarqānī, *Manāhil al-`irfān fī `Ulūm al-Qur'ān*, Juz II, 304

menjalankan amanah risalah dengan jujur; *ketiga*, bagaimana Al-Qur'an merupakan firman-Nya dan bukan karangan Rasulullah.

Semua ayat teguran merupakan wahyu dengan fungsi peringatan (Q.S al-Baqarah 2:119) yang juga melekat pada tugas kerasulan sekaligus dicontohkan secara langsung kepada Rasulullah sebagai *uswah ḥasanah* (Q.S al-Aḥzab 33:22). Teguran tersebut menunjukkan sisi kemanusiaan Rasulullah yang senantiasa dalam bimbingan wahyu (Q.S al-Kahfi 18: 110). Ayat *ḥatib* adalah menegaskan kemanusiaan Rasulullah, menghindarkan kultus kepadanya, dan menegaskan otoritas Allah sebagai Tuhan yang Haq.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

KARAKTERISTIK AYAT `ITĀB TERHADAP DIALEKTIKA HUMANIS RASULULLAH DALAM PERSPEKTIF AL-QIRA'AH AL-MAQĀṢIDIYYAH MOHAMED TALBI

Bab ini dibagi menjadi dua bagian utama: *pertama*, mengemukakan ayat-ayat yang disebut sebagai ayat `itāb dalam al-Qur'an berikut ayat yang berkaitan serta proses dialektikanya dan *kedua*, karakteristik ayat `itāb terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah*.

A. Ayat `Itāb dalam Konteks Dialektika Humanis Rasulullah

1. Dialektika Dakwah

a. Permintaan Diskrimatif Pemuka Musyrikin (Q.S al-An`ām 6: 52-53 dikuatkan

oleh Q.S al-Kahf 18:28-29)

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ
وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ۝ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ
لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ۝

Janganlah engkau mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan petang hari, mereka mengharapkan keridaan-Nya. Engkau tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatan mereka dan mereka tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatanmu, yang menyebabkan engkau (berhak) mengusir mereka, sehingga engkau termasuk orang-orang yang zalim. Demikianlah Kami telah menguji sebagian mereka (orang yang kaya) dengan sebagian yang lain (orang yang miskin), agar mereka (orang yang kaya itu) berkata, "Orang-orang semacam inikah di antara kita yang diberi anugerah oleh Allah?" (Allah

berfirman), “Tidakkah Allah lebih mengetahui tentang mereka yang bersyukur (kepada-Nya)?”¹

Suatu waktu Rasulullah sedang bersama `Abd Allah ibn Mas`ūd, Bilāl, Şuhayb, `Ammar, Khabbāb; orang-orang mukmin miskin dan fakir. Orang-orang kafir ini kemudian menghubungi Rasulullah baik secara langsung atau melalui orang dekat Rasulullah seperti `Alī bin Abi Ṭālib, untuk mengkomunikasikan keinginan mengikuti majelis dakwah Rasulullah dengan syarat menjauhkan Şuhayb dan kawan-kawan:

Permintaan orang musyrik itu semula ditolak oleh Rasulullah: *mā ana bi tārid al-mu`minīn* (Saya tidak pernah mengusir orang mukmin). Namun orang musyrik merayu Rasulullah agar setidaknya memberi kesempatan majelis pada waktu yang berbeda antara Şuhayb dan kawan-kawan dengan elit musyrikin tersebut. `Umar bin al-Khaṭṭāb turut mendorong Rasulullah untuk menerima permintaan pembesar kafir Quraish supaya dapat mengetahui maksud orang-orang kafir tersebut. Akhirnya Rasulullah menerima permintaan diskriminatif tersebut dengan harapan orang-orang musyrik itu beriman² dan sekaligus untuk mengukur intrik tersembunyi pembesar kafir Quraish.

Tidak cukup dengan persetujuan verbal, para pembesar itu juga meminta pernyataan tertulis Rasulullah sebagai bukti kesepakatan. Rasulullah memanggil Ali bin Abi Ṭālib untuk menuliskannya. Namun Allah menegur Rasulullah dengan

¹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

² `Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi` al-Bayān `an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Juz IX, (Kairo: Dār Ḥijr, 2001), 262. Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz II, 350. Muḥammad al-Ṭāhir ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz VII, (Tunis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984), 246

menurunkan Q.S al-An`ām 6:52. Allah kemudian menjelaskan kondisi status sosial tersebut sebagai ujian bagi kelas sosial atas dalam Q.S al-An`ām 6: 53 dan menekankan kasih-sayang Allah kepada siapapun yang beriman tanpa memandang status sosialnya pada Q.S al-An`ām 6:54.³

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ إِنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

Dan apabila orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami datang kepadamu, maka katakanlah, “Salamun ‘alaikum (selamat sejahtera untuk kamu).” Tuhanmu telah menetapkan sifat kasih sayang pada diri-Nya, (yaitu) barang-siapa berbuat kejahatan di antara kamu karena kebodohan, kemudian dia bertobat setelah itu dan memperbaiki diri, maka Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang.⁴

Q.S al-An`ām 6:52-53 dikuatkan dengan Q.S al-Kahf 18:28-29

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنِكَ عَنْهُمْ تَرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ۝ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ۝

Dan bersabarlah engkau (Muhammad) bersama orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan senja hari dengan mengharap keridaan-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharap perhiasan kehidupan dunia; dan janganlah engkau mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingat Kami, serta menuruti keinginannya dan keadaannya sudah melewati batas. Dan katakanlah (Muhammad), “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; barangsiapa menghendaki (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki (kafir) biarlah dia kafir.” Sesungguhnya Kami telah menyediakan neraka bagi orang zalim, yang gejolaknya mengepung mereka. Jika mereka meminta pertolongan (minum),

³ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz IX, 260. Lihat juga ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘il Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid VI, (Kairo: Mu’assasah Qurṭubah, 2000), 44. Menurut Ibn Kathīr, riwayat yang berisi tentang permintaan tertulis ini adalah hadith gharib karena salah satu perawinya, yaitu al-Aqra’ bin Ḥābis al-Tamīmī dan ‘Uyaynah bin Ḥiṣān al-Fazzārī baru masuk Islam setelah hijrah. Sementara Q.S al-An`ām 6:52 berstatus Makkiyah.

⁴ Terjemah Kemenag 2019, Qur’an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

mereka akan diberi air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan wajah. (Itulah) minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.⁵

Dua ayat di atas mempertegas perintah kepada Rasulullah agar bersabar bersama orang-orang beriman sekalipun dari kalangan *fuqarā' al-muslimīn* (orang Islam papa)⁶ dan tidak memberi ruang dakwah berdasarkan strata sosial. Sedangkan konteks untuk memahami Rasulullah harus dilihat dari situasi tekanan dakwah, kerumitan menjalankan dakwah, dan upaya keras Rasulullah dalam berdakwah. Bila melihat faktor-faktor tersebut, terkadang siasat harus didorong hingga batasnya. Menerima permintaan diskriminatif orang musyrik tersebut, tidak akan mengorbankan orang mukmin karena hanya soal jatah waktu. Akan tetapi hal tersebut tidak dikehendaki Allah karena menciderai nilai kesetaraan, menciptakan kesenjangan, dan menyinggung sensitifitas status sosial. Karena itu, Allah menegaskan tugas tabligh Rasulullah yang pada dasarnya sederhana dalam Q.S al-Kahf 18:29 *fa man shā'a falyu'min wa man shā'a falyakfir* (barangsiapa menghendaki (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki [kafir] biarlah dia kafir).

Setelah teguran melalui Q.S al-An`ām 6: 52-53 diturunkan, `Umar menghadap Rasulullah dan memohon maaf⁷ atas saran untuk menerima permintaan diskriminatif pembesar kafir Quraish. Melalui ayat berikutnya, Q.S al-An`ām 6:54⁸ ditegaskan

⁵ Ibid.

⁶ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz II, 350

⁷ Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr*, Juz VII, 246

⁸ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz IX, 263.

bahwa keselamatan dan kasih sayang Allah hanya untuk siapapun yang total berkomitmen terhadap keimanan dan pertaubatan.

Kata *taṭrud* pada Q.S al-An`ām 6: 52 dengan bentuk fi`il māḍī *ṭarada* (طرد) memiliki cakupan arti menjauhkan, menyingkirkan, mengusir, membuang, memecat, dan membebastugaskan.⁹ Kata tersebut terkait dengan ucapan orang musyrik kepada Rasulullah yang menyatakan:¹⁰

لَوْ طَرَدْتَنَا هَؤُلَاءِ الْأَعْبَادَ جَلَسْنَا إِلَيْكَ وَحَادَثْنَاكَ

Jika engkau mengusir orang-orang sahaya itu, maka kami akan duduk dalam majelismu dan berdialog denganmu.

Kata *taṭrud* dengan arti mengusir atau menyingkirkan dalam Q.S al-An`ām 6:52 dapat dikorelasikan dengan kata yang sama dalam penolakan Nabi Nuh kepada kaum penentangannya untuk menyingkirkan orang-orang beriman¹¹ sebagaimana dalam Q.S Hūd 11:29-30 (*in ṭaradtuhum* dan *mā ana bi ṭarid alladhīna amanū*) dan Q.S Al-Shu`arā' 26:114 (*mā ana bi ṭarid al-mu`minīn*). Orang-orang beriman yang dimaksud adalah kalangan marjinal yang dianggap bodoh karena dengan mudah percaya kepada Nabi Nuh (*hum arādhilunā bādiya al-ra'y*).¹²

Semestinya kalangan miskin yang mengikuti Rasulullah (dan Nabi Nuh) bukan sesuatu yang harus dicemaskan oleh orang-orang kafir. Akan tetapi kenapa mereka merasa terganggu dengan kehadiran orang-orang miskin dalam lingkaran orang-orang

⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997) 845

¹⁰ Lihat Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz II, 350.

¹¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XII, 386 dan Juz XVII, 603

¹² Q.S Hūd 11:27 dan (*wa ttaba`aka al-ardhalūn*) Q.S Al-Shu`arā' 26:111

beriman? Konteks wacana ayat menunjukkan bahwa Nabi Nuh telah menepis faktor materi dalam kegiatan dakwah (Q.S Hūd 11:29 dan Q.S Al-Shu`arā' 26:109) dan Q.S al-Kahf 18:28 mengingatkan Rasulullah tidak tergoda materi. Demikian itu untuk menegaskan bahwa sasaran dakwah tidak berkenaan dengan strata sosial tertentu (kalangan kaya).

Oleh karena itu dalam Q.S al-An`ām 6:53 disebutkan bahwa Allah menghadirkan orang-orang miskin tersebut sebagai ujian bagi orang-orang yang menolak kebenaran semata karena faktor gengsi dan strata sosial. Dengan Q.S al-An`ām 6:52, Rasulullah ditegur agar sepenuhnya berpihak dan membela tujuan prinsip risalah daripada mempedulikan orang yang masih berhitung dengan kelas sosialnya untuk dapat menerima kebenaran Islam.

Tabel 1.a

1	Sebelum ayat turun: Respon positif dari kalangan yang mayoritas miskin, fakir, dan terpinggirkan. Kaum bangsawan musyrik Mekkah menentang dakwah Rasulullah dengan keras. Dengan keimanannya, mereka setia belajar, mendengarkan, dan bersama-sama Rasulullah.
2	Saat Ayat turun: Kaum bangsawan musyrik Mekkah bersedia menanggapi dan mendengar dakwah Rasulullah dengan meminta forum khusus yang terpisah dari kalangan marjinal. Rasulullah menyanggupi permintaan tersebut karena melihatnya sebagai peluang pendekatan dakwah. Rasulullah tidak memandang permintaan diskriminatif tersebut dapat mengganggu perasaan orang-orang beriman dari kalangan marjinal. Allah menegur sikap Rasulullah karena diskriminatif. Allah menyebut permintaan tersebut sama halnya dengan mengusir orang-orang yang nyata beriman dari majelis Rasulullah dan hal tersebut adalah kezaliman.
3	Ayat teguran 1. Q.S al-An`ām 6: 52 didukung Q.S al-Kahf 18:28-29 2. Q.S `Abasa 80 1-11 didukung Q.S Al-Hijr 15:88

4	<p>Sahm al-Muwajjih:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Tegak, tegak, lurus, dan fokus terhadap tugas risalah dan orang-orang yang bersedia menerima seruan tauhid daripada melayani kelompok yang gemar bermuslihat. 2. Orang-orang telah diajak mengikuti ajaran Islam namun menolak bahkan menentang, tidak lagi menjadi tanggungjawab Nabi. Sedangkan orang yang bersedia menerima Islam dengan tulus karena hidayah Allah, harus mendapat perhatian dari Rasulullah. 3. Memprioritaskan memberikan perhatian kepada orang-orang yang bersungguh-sungguh mengasah dan meneguhkan keimanan terutama dari kelompok rentan dari kelas sosial rendah. 4. Nabi dibebani target kualitatif dan tidak dibebani target kuantitatif 5. Humanisme Rasulullah untuk mereka yang beriman
---	--

b. Masalah Ibn Ummi Maktūm (Q.S `Abasa 80)

عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يُبْرَكِي ۚ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ۚ أَمَّا مَنِ
 اسْتَغْنَى ۖ فَإِنَّتَ لَهُ تَصَدَّى ۚ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَبْرُكِي ۗ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى ۖ وَهُوَ يَخْشَى ۖ فَإِنَّتَ عَنْهُ
 تَلَهَّى ۚ كَلَّا ۚ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۖ

Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling, karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktūm). Dan tahukah engkau (Muhammad) barangkali dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa), atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, yang memberi manfaat kepadanya? Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup (pembesar-pembesar Quraisy), maka engkau (Muhammad) memberi perhatian kepadanya, padahal tidak ada (cela) atasmu kalau dia tidak menyucikan diri (beriman). Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), sedang dia takut (kepada Allah), engkau (Muhammad) malah mengabaikannya. Sekali-kali jangan (begitu)! Sungguh, (ajaran-ajaran Allah) itu suatu peringatan,¹³

Tidak ada perbedaan pendapat tentang Q.S `Abasa turun berkenaan dengan Ibn Umm Maktūm. Teguran Allah karena mengabaikan kehadiran Ibn Umm Maktūm dalam majelis Rasulullah¹⁴ serupa dengan teguran dalam Q.S al-An`ām 6:52.¹⁵ Namun

¹³ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁴ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIV, 105

¹⁵ Namun Ibn al-'Arabi berpandangan bila Ibn Umm Maktūm orang Madinah. Abū Bakr Muḥammad bin `Abd Allah Ibn al'Arabī, *Aḥkām al-Qur`ān*, Juz IV, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 363.

dari redaksi ayat, teguran Allah kepada Rasulullah dalam surat `Abasa lebih kuat sekalipun dalam bentuk *kalām khabar* karena secara spesifik menyebut tentang *al-a`mā* (orang buta) yang berposisi dengan *man istaghnā* (orang kaya) dan memberi *taṣaddā* (perhatian) yang berposisi dengan kata *talahhā* (mengabaikan).

Seperti dalam konteks Q.S al-An`ām 6: 52, wajar bila target dakwah terhadap orang-orang penting berpengaruh termasuk dalam pertimbangan Rasulullah. Ditegur dua kali tentang strategi tersebut menegaskan kehendak Allah agar Rasulullah menghindari diskriminasi.

Al-a`mā (orang buta) dalam Q.S `Abasa 80:2 merupakan personifikasi orang-orang yang terbatas dan berkebutuhan khusus yang menghadap Rasulullah dengan bersusah payah (*yas`ā*) untuk keperluan suatu persoalan yang menimbulkan rasa takut kepada Allah. Orang tersebut menghadap di waktu yang tidak tepat karena Rasulullah sedang menemui (*taṣaddā*) pembesar kafir Quraysh. Rasulullah terganggu (*`abasa*) sehingga mengabaikannya (*tawallā wa talahhā*). Sikap Rasulullah tersebut manusiawi akan tetapi Allah tidak menghendaki sikap tersebut karena Rasulullah tidak mengacuhkannya demi orang-orang yang bukan menjadi tanggungjawabnya (*wa mā*

Al-Ḍaḥḥāk juga menyebut yang datang adalah orang Anṣār yang tidak dapat melihat yang disebut Ibn Umm Maktūm dan yang sedang dilayani oleh Rasulullah adalah orang-orang kaya musyrik Mekkah. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIV, 103-105. Informasi tersebut membingungkan karena *pertama* nama-nama orang-orang Mekkah yang dimaksud (berdasar riwayat Ibn `Abbās adalah: `Utbah bin Rabī`, Abū Jahl, al-Abbās ibn Abd al-Muṭṭalib. Menurut Qatādah: Umayyah bin Khalaf juga) merupakan nama-nama yang berhubungan dengan periode dakwah Nabi di Mekkah; *kedua*, Ibn Umm Maktūm disebut berasal dari Bani Fihri salah satu klan Quraisy, *ketiga* Surat `Abasa dikategorikan surat Makkiah. Karena itu mayoritas ulama menyebut surat `Abasa terjadi di Mekkah.

`alayka allā yazzakka), yaitu orang-orang elit kafir.¹⁶ Semangat wacana advokasi dan anti-diskriminasi dalam Q.S `Abasa semakin kuat karena berkaitan dengan Q.S al-An`ām 6: 52.

Oleh karena itu, Allah menekankan dalam Q.S Al-Hijr 15:88

لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ^{١٦}

Jangan sekali-kali engkau (Muhammad) tujukan pandanganmu kepada kenikmatan hidup yang telah Kami berikan kepada beberapa golongan di antara mereka (orang kafir), dan jangan engkau bersedih hati terhadap mereka dan berendah hatilah engkau terhadap orang yang beriman.¹⁷

Kondisi Ibn Umm Maktūm yang terbatas juga mendapat perhatian Al-Qur'an saat Q.S al-Nisā' 4:95 diturunkan:

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً^{١٧} وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا^{١٨}

Tidaklah sama antara orang beriman yang duduk (yang tidak turut berperang) tanpa mempunyai uzur (halangan) dengan orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwanya. Allah melebihkan derajat orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk (tidak ikut berperang tanpa halangan). Kepada masing-masing, Allah menjanjikan (pahala) yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar,¹⁸

Ibn Umm Maktūm yang buta berkesah tentang keadaannya: *Yā Rabbī ibtalaytanī fa kayfa ašna`u? Rabb anzil `udhrī* (Wahai Tuhanku, Engkau hendak mengujiku, apa yang bisa aku lakukan? Tuhanku, turunkanlah wahyu tentang keadaanku). Ibn Umm

¹⁶ Atau dalam ungkapan Q.S al-An`ām 6: 52 *mā `alayka min ḥisābihim min shay' wa mā min ḥisābika `alayhim min shay'* (Engkau tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatan mereka dan mereka tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatanmu)

¹⁷ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁸ Ibid.

Maktūm mengadu kepada Rasulullah¹⁹ dan turunlah ayat: *ghayr uli al-darar* (tanpa mempunyai uzur halangan).²⁰

Al-Qur'an konsisten mengingatkan Nabi untuk tidak mengabaikan orang-orang lemah di kala Rasulullah sedang mengarahkan pandangannya kepada kelompok kuat dan potensial. Yang dengan demikian itu tidak dapat disimpulkan bila Rasulullah hanya memiliki kecenderungan kepada kelompok potensial tetapi hal tersebut terkait dengan momentum yang tidak ingin dilewatkan oleh Rasulullah untuk mempersuasi kelompok potensial yang potensinya bukan semata karena pengaruh positif mereka tetapi juga pengaruh negatif yang mengancam eksistensi dakwah Islam.

Perspektif Al-Qur'an tentang Ibn Umm Maktūm menggugah kepekaan *human interest* kita karena profilnya sebagai orang dengan keterbatasan fisik (*al-a`mā*). Dalam perspektif *human interest*, teguran kepada Rasulullah melalui Q.S `Abasa 80: 1-11, Q.S al-An`ām 6:52, dan ketentuan faktor fisik sebagai alasan kebolehan tidak mengikuti wajib perang (Q.S al-Nisā' 4:95) tersebut menunjukkan *concern* Al-Qur'an yang humanis dan kepedulian terhadap isu *human interest*.

¹⁹ *Yā Rasūl Allah mā ta'murūnī? Innī ḍarīr al-baṣar.* (Wahai Rasulullah, apa yang akan engkau perintahkan kepadaku? Aku memiliki masalah penglihatan). *Innā a`mayānī yā Rasūl Allah fahā lanā rukhṣah* (Kami orang buta ya Rasulullah, apakah kami mendapatkan keringanan?). *Wallah law astaṭī` al-jihād lajāhadtu* (Demi Allah bila aku mampu berperang, sungguh aku akan ikut berperang). Nomor hadits 3031, 3032, 3033. *Abwāb Tafṣīr al-Qur`ān*, Abū `Isā Muḥammad bin `Isā al-Tirmidhī, *al-Jāmi` al-Kabīr*, Juz V (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 124-126

²⁰ Muḥammad ibn Sa`d ibn Munī` al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Juz IV, (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 2001), 196-197.

Dengan menggunakan Rasulullah sebagai katalisator peristiwanya, posisi Al-Qur'an terhadap isu kemanusiaan menjadi sangat jelas. Pesan Al-Qur'an kepada kita untuk memperhatikan kelompok lemah juga sangat kuat.

- c. Izin Tidak Ikut-serta dalam Perang Tabuk kepada Orang Munafik (Q.S al-Tawbah 9: 42-43; 81-83; dan 93-96)

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ۚ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ ۚ

42. Sekiranya (yang kamu serukan kepada mereka) ada keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, niscaya mereka mengikutimu, tetapi tempat yang dituju itu terasa sangat jauh bagi mereka. Mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah, “Jikalau kami sanggup niscaya kami berangkat bersamamu.” Mereka membinasakan diri sendiri dan Allah mengetahui bahwa mereka benar-benar orang-orang yang berdusta. 43. Allah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sebelum engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?²¹

Pada tahun sembilan hijrah, di tengah iklim yang terik dan kemarau gersang dengan buah-buah yang sudah matang, Rasulullah mengabarkan kepada umat Islam untuk mempersiapkan diri bertempur melawan tentara Romawi di Tabuk. Kaum muslimin segera merespon instruksi Rasulullah akan tetapi, sekelompok orang berkeberatan karena merasa tidak sanggup pergi berperang ke tempat yang jauh, di tengah kondisi panas, dan tidak jelas hasilnya (karena musuhnya tentara Romawi yang terkenal). Q.S al-Tawbah 9: 42 menyebutkan:

²¹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ^{٢٢}

Sekiranya (yang kamu serukan kepada mereka) ada keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, niscaya mereka mengikutimu, tetapi tempat yang dituju itu terasa sangat jauh bagi mereka. Mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah, “Jikalau kami sanggup niscaya kami berangkat bersamamu.” Mereka membinasakan diri sendiri dan Allah mengetahui bahwa mereka benar-benar orang-orang yang berdusta.²²

Orang-orang oportunistis tersebut memohon izin kepada Rasulullah agar diperkenankan tidak mengikuti peperangan dan Rasulullah memberikan izin tersebut. Tindakan Rasulullah yang memberikan izin kepada orang-orang tersebut, mendapatkan teguran dari Allah melalui Q.S al-Tawbah 9:43.²³

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ^{٢٤}

Allah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sebelum engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?²⁴

Terdapat beberapa orang yang memang tidak dapat berangkat berperang karena suatu alasan yang benar namun terdapat beberapa orang oportunistis yang berdusta (*al-kādhībīn*) kepada Rasulullah agar diizinkan tidak turut berperang dengan alasan yang mengada-ada. Al-Jidd Ibn Qays, di antara salah seorang munafik beralasan takut tergoda perempuan-perempuan Romawi (*banī al-aṣfar*) yang cantik-cantik. Q.S al-Tawbah 9:49 menyebutkan:²⁵

²² Ibid.

²³ Ṣalāh `Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *Itāb al-Rasūl fī al-Qur`ān: Tahlīl wa Tawjīh*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2002), 60

²⁴ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

²⁵ al-Khālīdī, *Itāb al-Rasūl fī al-Qur`ān*, 55, 58, 60

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ ائْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّي اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيْطَةٌ بِالْكَافِرِيْنَ ۙ

Dan di antara mereka ada orang yang berkata, “Berilah aku izin (tidak pergi berperang) dan janganlah engkau (Muhammad) menjadikan aku terjerumus ke dalam fitnah.” Ketahuilah, bahwa mereka telah terjerumus ke dalam fitnah. Dan sungguh, Jahanam meliputi orang-orang yang kafir.²⁶

Semestinya orang-orang oportunist pembong dengan watak kemunafikannya tersebut tidak dibiarkan begitu saja oleh Rasulullah. Tentu bukan untuk dipaksa tetap berperang karena Allah memang tidak menghendaki golongan tersebut turut serta berperang (*kariha Allah inbi`thahum fa thabba`thahum*) karena hanya akan menciptakan kekacauan (*mā zādūkum illā khabālan*) sebagaimana terjadi pada perang Uhud saat `Abd Allah bin Ubayy disersi dan kabur dari pertempuran.²⁷ Q.S al-Tawbah 9:46-47 mengungkap:

وَلَوْ اَرَادُوا الْخُرُوْجَ لَاعَدُوْا اِلَهَ عُدَّةٍ وَّلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ اٰتِبَاعَهُمْ فَتَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اَقْعُدُوْا مَعَ الْقَاعِدِيْنَ ۙ
 لَوْ خَرَجُوْا فَيَكُوْمُ مَا زَادُوْكُمْ اِلَّا حَبَالًا وَّلَا اَوْضَعُوْا خِلَالَكُمْ يَبْغُوْنَكُمْ الْفِتْنَةَ وَّفِيْكُمْ سَمْعُوْنَ لَهُمْ وَّاللّٰهُ
 عَلِيْمٌ بِالظّٰلِمِيْنَ ۙ

46. Dan jika mereka mau berangkat, niscaya mereka menyiapkan persiapan untuk keberangkatan itu, tetapi Allah tidak menyukai keberangkatan mereka, maka Dia melemahkan keinginan mereka, dan dikatakan (kepada mereka), “Tinggallah kamu bersama orang-orang yang tinggal itu.” 47. Jika (mereka berangkat bersamamu), niscaya mereka tidak akan menambah (kekuatan)mu, malah hanya akan membuat kekacauan, dan mereka tentu bergegas maju ke depan di celah-celah barisanmu untuk mengadakan kekacauan (di barisanmu); sedang di antara kamu ada orang-orang yang sangat suka mendengarkan (perkataan) mereka. Allah mengetahui orang-orang yang zalim.²⁸

²⁶ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

²⁷ al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fī al-Qur'ān*, 59

²⁸ Ibid.

Artinya izin Nabi kepada mereka untuk tidak berperang, pada hakikatnya telah sesuai dengan kehendak Allah. Namun cara Nabi memberikan izin dengan mudah,²⁹ sepertinya tidak mendapatkan perkenanan dari Allah karena mengaburkan perbedaan antara orang-orang yang keadaannya memang benar-benar tidak bisa turut berperang dengan sosok pembohong-munafik yang mengajukan alasan janggal untuk mendapatkan izin tidak berperang.

Setelah keinginan tidak turut berperang mendapatkan izin yang mudah dari Rasulullah dan kaum muslimin berangkat ke Tabuk, orang-orang munafik bersuka cita secara diam-diam. Allah mengecam mereka dengan neraka jahannam dalam Q.S al-Tawbah 9: 81-82

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ۗ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۗ

81. Orang-orang yang ditinggalkan (tidak ikut berperang), merasa gembira dengan duduk-duduk diam sepeninggal Rasulullah. Mereka tidak suka berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah dan mereka berkata, “Janganlah kamu berangkat (pergi berperang) dalam panas terik ini.” Katakanlah (Muhammad), “Api neraka Jahanam lebih panas,” jika mereka mengetahui. 82. Maka biarkanlah mereka tertawa sedikit dan menangis yang banyak, sebagai balasan terhadap apa yang selalu mereka perbuat.³⁰

Dalam Q.S al-Tawbah 9:83, Allah memerintahkan Rasulullah bahwa selepas perang Tabuk, mencabut sama sekali untuk seterusnya kesempatan kaum munafik tersebut berada di barisan umat Islam.

²⁹ `Uwayyid bin `Iyyād bin `Āyyid al-Maṭrafi, *Āyāt `Itāb al-Muṣṭafā Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam fī Daw' al-`Iṣmah wa al-Ijtihād*, (Mekkah: Fihriyah Maktabah al-Malik Fahd, 2005), 173

³⁰ Ibid.

فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُنْقَاتُوا مَعِيَ
عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ⁸⁷

Maka jika Allah mengembalikanmu (Muhammad) kepada suatu golongan dari mereka (orang-orang munafik), kemudian mereka meminta izin kepadamu untuk keluar (pergi berperang), maka katakanlah, “Kamu tidak boleh keluar bersamaku selama-lamanya dan tidak boleh memerangi musuh bersamaku. Sesungguhnya kamu telah rela tidak pergi (berperang) sejak semula. Karena itu duduklah (tinggallah) bersama orang-orang yang tidak ikut (berperang).”³¹

Para pendusta munafik (*al-kādhībīn*) dalam Q.S al-Tawbah 9:43 adalah orang-orang yang tidak beriman (Q.S al-Tawbah 9:43) sekalipun berada di lingkungan orang mukmin, yang celakanya mereka itu adalah orang-orang elit Madinah yang keterlibatannya dibutuhkan untuk kekuatan umat Islam. Dalam Q.S al-Tawbah 9:86 mereka disebut orang-orang yang memiliki sumber daya (*ulu al-ṭawl*)³²

وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ أَمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهَدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ
مَعَ الْقَعْدِيْنَ⁸⁷ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ⁸⁸

86. Dan apabila diturunkan suatu surah (yang memerintahkan kepada orang-orang munafik), “Berimanlah kepada Allah dan berjihadlah bersama Rasul-Nya,” niscaya orang-orang yang kaya dan berpengaruh di antara mereka meminta izin kepadamu (untuk tidak berjihad) dan mereka berkata, “Biarkanlah kami berada bersama orang-orang yang duduk (tinggal di rumah).” 87. Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak pergi berperang, dan hati mereka telah tertutup, sehingga mereka tidak memahami (kebahagiaan beriman dan berjihad).³³

Atau lebih jelas lagi Q.S al-Tawbah 9:93 menyebutnya mereka sebagai orang-orang berharta (*wa hum aghniyā*’).

³¹ Ibid.

³² *Dhū al-faḍl wa al-sa‘ah* (ذو الفضل والسعة). Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz III, 80

³³ Ibid.

﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾⁹⁴

Sesungguhnya alasan (untuk menyalahkan) hanyalah terhadap orang-orang yang meminta izin kepadamu (untuk tidak ikut berperang), padahal mereka orang kaya. Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak ikut berperang dan Allah telah mengunci hati mereka, sehingga mereka tidak mengetahui (akibat perbuatan mereka).

Allah memerintahkan Rasulullah untuk memboikot mereka sebagai orang-orang kotor yang berkhianat dan apologi yang selalu mereka sampaikan untuk tidak perlu lagi diacuhkan. Perintah Allah untuk memberi sejenis hukuman boikot berupa penolakan sosial di dunia ini sekarang dikenal dengan istilah *cancel culture* atau *call-out culture*.³⁴ Demikian dalam Q.S al-Tawbah 9:94-96

يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ تُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأَ اللَّهُ مِنْ آخِبَارِكُمْ وَسِيرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٤﴾ سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِنُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجِسٌ وَمَأْوَهُمُ جَهَنَّمَ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٥﴾ يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٩٦﴾

94. Mereka (orang-orang munafik yang tidak ikut berperang) akan mengemukakan alasannya kepadamu ketika kamu telah kembali kepada mereka. Katakanlah (Muhammad), “Janganlah kamu mengemukakan alasan; kami tidak percaya lagi kepadamu, sungguh, Allah telah memberitahukan kepada kami tentang beritamu. Dan Allah akan melihat pekerjaanmu, (demikian pula) Rasul-Nya, kemudian kamu dikembalikan kepada (Allah) Yang Maha Mengetahui segala yang gaib dan yang nyata, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.” 95. Mereka akan bersumpah kepadamu dengan nama Allah, ketika kamu kembali kepada mereka, agar kamu berpaling dari mereka. Maka berpalinglah dari mereka; karena sesungguhnya mereka itu berjiwa kotor dan tempat mereka neraka Jahanam, sebagai

³⁴ <https://www.dictionary.com/e/pop-culture/cancel-culture/dan>
<https://www.kompas.com/tren/read/2022/10/28/200000065/apa-itu-cancel-culture-simak-asal-mulanya-?page=all>. Diakses pada 24 November 2022

balasan atas apa yang telah mereka kerjakan. 96. Mereka akan bersumpah kepadamu agar kamu bersedia menerima mereka. Tetapi sekalipun kamu menerima mereka, Allah tidak akan rida kepada orang-orang yang fasik.³⁵

Dalam ayat Q.S al-Tawbah 9:96 di atas, demikian tegas Allah menolak pendusta munafik elit tersebut sehingga andaipun Rasulullah memaklumi apologi para oportunist tersebut (*yahlifūn lakum li tarḍaw `anhum*) dan menerima mereka kembali dalam kehidupan sosial Madinah (*fa in tarḍaw `anhum*), Allah tetap menolak mereka (*fa inna Allah lā yardā `an al-qawm al-fāsiqīn*).

Teguran terhadap Rasulullah dalam Q.S al-Tawbah 9:43 adalah teguran ringan (*khafif*), karena ayat tersebut diawali oleh Allah dengan pemberian maaf sebelum disampaikannya teguran.³⁶ Sebenarnya Rasulullah mengetahui gelagat sekelompok orang munafik tersebut. Alih-alih mempersulit mereka tidak ikut perang, Rasulullah dengan segera memberikan izinnya dengan tujuan merendahkan dan menolak keterlibatan mereka dalam perang penting tersebut.³⁷

Tabel 1.c

1	Sebelum ayat turun: Orang-orang yang mengaku beriman tetapi rendah komitmennya terhadap agama (kaum munafik) resah dengan kabar persiapan pertempuran melawan Romawi di Tabuk. Berbagai dalih menjadi alasan orang-orang munafik itu bermalas-malasan merespon perintah Nabi. Di antaranya, iklim yang saat itu panas terik, sementara di Madinah sedang masa buah-buahan, wilayah medan perang yang jauh, kegentaran terhadap kekuatan Romawi, dan kuatir semangat perangnya tergoda perempuan Romawi.
2	Saat Ayat turun: Orang-orang munafik mengajukan izin kepada Rasulullah untuk tidak ikut berperang dengan berbagai alasan yang di antaranya mengada-ada, yaitu

³⁵ Ibid.

³⁶ al-Khālīdī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān*, 55, 58, 60

³⁷ Ibid., hlm. 66

	kuatir tergoda dengan kecantikan perempuan-perempuan <i>bule</i> Romawi. Rasulullah memberikan izin itu kepada mereka dan Rasulullah ditegur oleh Allah atas pemberian izin tersebut.
3	Ayat teguran: Q.S al-Tawbah 9: 42-49; 81-83; 86-87; dan 93-96
4	Sahm al-Muwajjih: 1. Orang-orang munafik adalah anasir jahat yang tidak mendapatkan tempat dalam perjuangan Islam. 2. Orang-orang munafik merupakan musuh persatuan dan kesatuan. 3. Kemunafikan harus ditolak dan tidak boleh dibiarkan bermuslihat karena pasti menggerogoti dari dalam.

d. Mendoakan Tokoh Munafik `Abd Allah bin Ubay bin Salūl (Q.S al-Tawbah 9:84-85)

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ ۝

Dan janganlah engkau (Muhammad) melaksanakan salat untuk seseorang yang mati di antara mereka (orang-orang munafik), selama-lamanya dan janganlah engkau berdiri (mendoakan) di atas kuburnya. Sesungguhnya mereka ingkar kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik.³⁸

Pada tahun 9 hijriyah selepas perang Tabuk, `Abd Allah bin Ubayy bin Salūl *pentolan* munafik oportunist Madinah dari suku Khazraj menemui ajal. Anaknyanya, al-Ḥubāb bin `Abd Allah bin Ubayy bin Salūl memohon Rasulullah menyolati ayahnya. Rasulullah menyanggupi permintaan tersebut dan juga bahkan Rasulullah memberikan baju gamisnya sebagai kafan bagi `Abd Allah bin Ubayy.³⁹ `Umar bin Khaṭṭāb

³⁸ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

³⁹ Anak `Abdullah bin `Ubayy ini merupakan pribadi yang berbeda jauh dengan ayahnya. Ia adalah sahabat yang shalih yang oleh Rasulullah diubah namanya dari semula al-Ḥubāb menjadi `Abdullah (`Abdullah bin `Abdullah bin Ubayy bin Salūl). Rasulullah merubah nama al-Hubab karena merupakan nama setan. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 599-616. Al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur'ān*, 69

berupaya mengingatkan Rasulullah tentang siapa `Abd Allah bin Ubayy tersebut. Namun Nabi bersikukuh dan menyebut mendapatkan keringanan untuk memilih melakukan atau mengabaikan permintaan tersebut berdasarkan (penggalan awal) Q.S al-Tawbah 9:80.

اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ

(Sama saja) engkau (Muhammad) memohonkan ampunan bagi mereka atau tidak memohonkan ampunan bagi mereka. Walaupun engkau memohonkan ampunan bagi mereka tujuh puluh kali, Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka. Yang demikian itu karena mereka ingkar (kafir) kepada Allah dan Rasul-Nya. Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.⁴⁰

Rasulullah menyatakan akan menambah permintaan ampun kepada Allah untuk `Abd Allah bin Ubayy bin Salūl lebih dari tujuh puluh kali: *wa sa'azīdu ala sab`in*.⁴¹ Rasulullah akan memohonkan ampun orang-orang munafik tiga kali lipatnya: *fa ana astaghfiru lahum sab`in wa sab`in wa sab`in*, dengan harapan Allah mengampuni mereka: *fala`alla Allah an yaghfira lahum*.⁴²

Atas tindakan Rasulullah menyolati dan memohonkan ampun bagi Ibn Ubayy, Allah menegur dengan menurunkan Q.S al-Tawbah 9:84⁴³ untuk melarang melakukan dua hal (*lā tuṣalli... wa lā taqum*) tersebut karena Allah telah murka kepada orang-orang munafik⁴⁴ sehingga bagaimanapun mereka tidak akan diampuni (*lan yaghfir Allah*

⁴⁰ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁴¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 611.

⁴² Ibid., 599, 601

⁴³ Lihat juga Q.S Al-Qaṣaṣ 28:86 *fa lā takūnanna zahīran li al-kāfirīn* (...janganlah sekali-kali engkau menjadi penolong bagi orang-orang kafir)

⁴⁴ Ibid., 611, 601

lahum) sebagaimana termaktub dalam penggalan selanjutnya dalam Q.S al-Tawbah 9:80 dan Q.S Al-Munāfiqūn 63:6.

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

6. Sama saja bagi mereka, engkau (Muhammad) mohonkan ampunan untuk mereka atau tidak engkau mohonkan ampunan bagi mereka, Allah tidak akan mengampuni mereka; sesungguhnya Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.⁴⁵

Allah telah menyatakan dengan terang untuk menolak (*fa inna Allah lā yardā*) terhadap orang-orang munafik (*`an al-qawm al-fāsiqīn*) termasuk pentolannya Ibn Ubayy sekalipun Rasulullah masih menerima mereka (*fa in tardaw `anhum*) sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam Q.S al-Tawbah 9:43. Faktor kemurkaan Allah juga telah dijelaskan sebelumnya, karena orang-orang munafik adalah keparat pendusta (*al-kadhibīn*)⁴⁶ yang menghindari dari tanggungjawab pengorbanan (ikut perang Tabuk)⁴⁷ dengan alasan palsu⁴⁸ dan bahkan kemudian di belakang bergembira di atas penderitaan-pengorbanan orang Islam.⁴⁹ Dengan Q.S Al-Munāfiqūn 63:7, semakin jelas faktor kemurkaan Allah pada orang-orang munafik yang secara laten melakukan pembusukan perjuangan dari dalam:

هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَلَكِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ

⁴⁵ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁴⁶ Q.S al-Tawbah 9: 43

⁴⁷ Q.S al-Tawbah 9:93

⁴⁸ Q.S al-Tawbah 9:49

⁴⁹ Q.S al-Tawbah 9:81

7. Mereka yang berkata (kepada orang-orang Ansar), “Janganlah kamu bersedekah kepada orang-orang (Muhajirin) yang ada di sisi Rasulullah sampai mereka bubar (meninggalkan Rasulullah).” Padahal milik Allah-lah perbendaharaan langit dan bumi, tetapi orang-orang munafik itu tidak memahaminya.

Ringkasnya, Allah menolak orang-orang munafik dalam Q.S al-Tawbah 9:80 dan 84 bukan karena Allah menutup pintu ampun tetapi karena orang-orang munafik itu sendiri yang menolak Allah dan Rasulullah (*dhālika bi annahum kafarū bi Allah wa Rasūlih; innahum kafarū bi Allah wa Rasūlih*) dengan berbagai polah kefasikan (*wa hum fāsiqūn*). Akibat dari hal itu, Allah enggan membukakan pintu hidayah bagi mereka (*inna Allah la yahdi al-qawm al-fāsiqīn*).

Sebelumnya pada periode Mekkah, Rasulullah telah ditegur untuk persoalan yang sama melalui Q.S al-Tawbah 9:113

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ۝

Tidak pantas bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memohonkan ampunan (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik, sekalipun orang-orang itu kaum kerabat(nya), setelah jelas bagi mereka, bahwa orang-orang musyrik itu penghuni neraka Jahanam.⁵⁰

Saat Abu Ṭālib menjelang ajal, Rasulullah menjenguknya. Saat itu ada Abū Jahl dan `Abd Allah bin Abī Umayyah bin al-Mughīrah. Rasulullah menuntun pamannya untuk mengucapkan kalimat tauhid agar dapat membelanya kelak di hadapan Allah. Sementara kedua orang musyrik tersebut juga berusaha mempengaruhi Abū Ṭālib: *Ya Abā Ṭālib a targhabu `an millah Abd al-Muṭṭalib?* (Wahai Abū Ṭālib apakah engkau membenci agama `Abd al-Muṭṭalib?). Rasulullah tidak mengendurkan bisikan kepada

⁵⁰ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

pamannya tersebut dan terus mengulangi ajakannya kepada Abū Ṭālib untuk mengucapkan kalimat tauhid hingga akhirnya Abū Ṭālib mengatakan tetap dalam kepercayaan ayahnya `Abd al-Muṭṭalib.⁵¹ Rasulullah tidak menyerah dan akan terus memohonkan ampun kepada Allah bagi Abū Ṭālib. Maka turunlah Q.S al-Tawbah 9:113⁵² dan Q.S al-Qaṣaṣ 28:56⁵³

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ⁵¹

Sungguh, engkau (Muhammad) tidak dapat memberi petunjuk kepada orang yang engkau kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang Dia kehendaki, dan Dia lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.⁵⁴

Nabi terdahulu seperti Nabi Ibrahim memang memohonkan ampun bagi orang tuanya yang musyrik sebagaimana dalam Ibrahim 14:41 dan Maryam 19:47

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ⁵²

Ya Tuhan kami, ampunilah aku dan kedua ibu bapakku dan semua orang yang beriman pada hari diadakan perhitungan (hari Kiamat).⁵⁵

قَالَ سَلَّمَ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا⁵³

Dia (Ibrahim) berkata, “Semoga keselamatan dilimpahkan kepadamu, aku akan memohonkan ampunan bagimu kepada Tuhanku. Sesungguhnya Dia sangat baik kepadaku.⁵⁶

⁵¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XII, 21-23. Abu Talib mengatakan bila memilih ajaran leluhur: *Ya Ibna akhī, millah ashyaḳh* (Wahai anak saudaraku, [aku tetap dalam] agama para leluhur). Ibid., Juz XVIII, 284-285

⁵² Nomor hadits 1360, 4675, 4772, 6681 Abū `Abd Allah Muḥammad bin Ismā`il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 264, 892, 930, 1275

⁵³ Al-Ṭabarī menyebutkan bila kesaksian yang lain dari `Aṭiyah, Sulayman bin al-Buraydah bin al-Ḥusayb, dan Ibn `Abbās menyatakan ayat tersebut berkenaan dengan keinginan Rasulullah untuk mendoakan ibunya. Tetapi ada juga yang menghubungkannya dengan beberapa sahabat yang ingin memintakan ampun leluhurnya. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XII, 21-23 dan Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XVIII, 284-285

Riwayat tentang akhir hayat Abu Talib ini terdapat pada hadits 4772 Abū `Abd Allah Muḥammad bin Ismā`il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 930

⁵⁴ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

Permohonan ampun Nabi Ibrahim terhadap orang tuanya tersebut merupakan bagian dari janji yang dilaksanakan namun setelah itu Nabi Ibrahim berlepas diri dari kemusyrikan orang tuanya sebagaimana disebut dalam Q.S al-Tawbah 9:114

وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا أَيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ
إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ⁵⁷

Adapun permohonan ampunan Ibrahim (kepada Allah) untuk bapaknya, tidak lain hanyalah karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada bapaknya. Maka ketika jelas bagi Ibrahim bahwa bapaknya adalah musuh Allah, maka Ibrahim berlepas diri darinya. Sungguh, Ibrahim itu seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun.⁵⁷

Q.S al-Tawbah 9:114 diturunkan untuk menyangkal dugaan Rasulullah⁵⁸ dan kaum muslimin kepada Nabi Ibrahim bahwa telah mendoakan orang musyrik sekalipun famili terdekatnya (*wa law kānū ulī qurbā*), yaitu ayahnya sebagaimana larangan dalam Q.S al-Tawbah 9:113.⁵⁹

Dalam Q.S Al-Baqarah 2:6⁶⁰, Allah konsisten menunjukkan ketidakbergunaan mengharapkan orang-orang yang tidak beriman; baik mengharapkan pengampunan Allah untuk orang-orang tersebut atau mengharapkan perhatian orang-orang tersebut:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ⁶¹

Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, engkau (Muhammad) beri peringatan atau tidak engkau beri peringatan, mereka tidak akan beriman.⁶¹

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Berdasar riwayat `Amr bin Dīnār. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XII, 21

⁵⁹ Ibid., 19

⁶⁰ Lihat juga dalam Q.S Al-Syu`arā` 26: 136, Q.S Yāsin 36:10, Q.S Al-Isrā' 17:107

⁶¹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

Bagi Allah, mereka yang tidak mempercayai Allah dan Rasul-Nya adalah orang yang tidak penting mendapatkan perhatian. Mereka hanya akan menjadi beban dakwah bagi Rasulullah karena akan terus mengacau. Rasulullah tidak diberi wewenang memohonkan keimanan mereka karena mereka tetap tidak akan beriman kecuali yang dikehendaki sendiri oleh Allah.

Allah dapat memberi petunjuk (*hidāyah*) kepada siapa saja, semata sebagai kewenangan Allah. Tentang hal ini dijelaskan dalam Q.S al-Isrā' 17:90-97.⁶² Karena itu Rasulullah tidak diarahkan mencurahkan perhatian dan melayani mereka sebagaimana dalam Q.S `Abasa 80:7: *wa mā `alayka allā yazzakka (padahal tidak ada (cela) atasmu kalau dia tidak menyucikan diri beriman).*

Teguran kepada Rasulullah untuk tidak memohonkan ampun terhadap orang yang tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya yang terjadi dua kali yaitu pada periode Madinah (Q.S al-Tawbah 9:84) dan periode Makkah (Q.S al-Tawbah 9:113) tidak dapat disimpulkan sebagai dua kekeliruan yang terulang. Pada periode Makkah, Rasulullah terdorong oleh rasa sayang kepada Abu Tālib, paman yang spesial bagi Rasulullah:⁶³

أَيُّ عَمِّ إِنَّكَ أَعْظَمُ النَّاسِ عَلَيَّ حَقًّا وَأَحْسَنُهُمْ عِنْدِي يَدًا وَلَا أَنْتَ أَعْظَمُ عَلَيَّ حَقًّا مِنَ وَالِدِي
فَقُلْ كَلِمَةً تَحِبُّ لِي بِهَا الشَّفَاعَةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Wahai Pamanku, sesungguhnya engkau adalah paling agungnya manusia yang memiliki hak terhadapku dan paling baiknya manusia yang menolongku. Sungguh engkau memiliki hak paling agung terhadapku daripada ayahku. Ucapkanlah satu kalimat yang mengharuskanku memberikan pertolongan karenanya di hari kiamat. Ucapkanlah tiada Tuhan selain Allah.⁶⁴

⁶² Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XV, 119

⁶³ Ibid., Juz XII, 22

⁶⁴ Terjemah Kemenag 2019, *Qur'an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

Sedangkan motif Madinah adalah keinginan Rasulullah yang besar agar kelompok `Abd Allah bin Ubay bin Salūl bertaubat dan benar-benar menerima Islam. Rasulullah luas hati untuk tetap berharap agar orang-orang munafik dapat diampuni dengan memohonkannya kepada Allah. Itu cermin akhlak mulia yang penuh kasih sayang. Rasulullah mengetahui siapa `Abd Allah bin Ubay bin Salūl dan gerombolannya. Inisiatif Rasulullah menerima permohonan al-Ḥubāb didasarkan pada keinginannya agar kerabat dan kelompok `Abd Allah bin Ubay bin Salūl ini dapat menerima Islam. Namun akhirnya Rasulullah menyadari ketetapan Allah dan bersabda:

وَمَا يُعْنِي عَنْهُ قَمِيصِي مِنَ اللَّهِ وَصَلَاتِي عَلَيْهِ وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يُسَلِّمَ بِهِ أَلْفٌ مِنْ قَوْمِهِ⁶⁵

Gamis dan sholatku untuknya tidak cukup bagi Allah. Sesungguhnya aku hanya berharap banyak kaumnya menerima Islam sebab hal itu.

Allah akan memberikan ampun dan menerima taubat orang-orang munafik dengan dua syarat terkait sekaligus: *pertama*, mereka sendiri memohon ampunan Allah, dan *kedua*, Rasulullah juga memohonkan ampun untuk mereka kepada Allah. Demikian hal tersebut dijelaskan dalam Q.S al-Nisā' 4:64

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ
وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ۖ

Dan Kami tidak mengutus seorang rasul melainkan untuk ditaati dengan izin Allah. Dan sungguh, sekiranya mereka setelah menzalimi dirinya datang kepadamu (Muhammad), lalu memohon ampunan kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampunan untuk mereka, niscaya mereka mendapati Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang.⁶⁶

⁶⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 614

⁶⁶ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

1	Sebelum ayat turun: Orang-orang munafik mendapatkan murka dari Allah karena menghindar dari Perang Tabuk. Allah memerintahkan Rasulullah untuk memberikan hukuman sosial dengan mengabaikan dan tidak menganggap kelompok tersebut sekalipun mereka berusaha melakukan normalisasi hubungan dengan orang-orang Islam.
2	Saat Ayat turun: Salah seorang tokoh munafik mati. Orang-orang terdekat memohonkan ampun kepada Allah atau melalui Rasulullah bagi sanaknya yang meninggal dalam status kafir. Dengan sifat welasnya, Rasulullah memohonkan ampun bagi mereka dan karena itu mendapatkan teguran dari Allah karena memaksakan sesuatu yang aturannya sudah ditetapkan oleh Allah.
3	Ayat teguran: Q.S al-Tawbah 9:84-85 diperkuat Q.S al-Tawbah 9:113, Q.S al-Tawbah 9:80, Q.S Al-Munāfiqūn 63:6-7, Q.S al-Qaṣaṣ 28:56, dan Q.S Al-Nisā' 4: 64
4	Sahm al-Muwajjih: 1. Kewenangan istimewa Rasulullah tersedia secara terbatas hanya bagi orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya 2. Manusia bertanggungjawab atas pilihannya sendiri beserta segala konsekuensinya.

2. Dialektika Psikologis

a. Kasus Tawanan Perang Badr (Q.S al-Anfāl 8:67-68 diperkuat oleh Q.S

Muḥammad 47:4)

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تَرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۖ لَوْلَا كَتَبَ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لِمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝

67. Tidaklah pantas, bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawi sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana. 68. Sekiranya tidak ada ketetapan terdahulu dari Allah, niscaya kamu ditimpa siksaan yang besar karena (tebusan) yang kamu ambil.⁶⁷

Umat Islam memperoleh kemenangan dalam Perang Badar. Banyak musuh yang ditawan oleh tentara Islam. Terdapat kurang lebih 70 orang tawanan, di antaranya

⁶⁷ Ibid.

al-`Abbās bin `Abd al-Muṭṭalib dan `Uqayl bin Abī Ṭālib.⁶⁸ Rasulullah kemudian bermusyawarah dengan para sahabat utamanya untuk menentukan nasib para tawanan tersebut. Sebagian yang lain, seperti Abu Bakar, mengusulkan pembayaran tebusan mengingat bagaimanapun tawanan-tawanan tersebut adalah kaum Rasulullah dan orang-orang yang memiliki hubungan darah dengan Rasul dan para sahabat Muhajirin. Menurut Abu Bakar, tebusan untuk tawanan dapat menambah kekuatan materiil untuk menghadapi musuh kafir dan siapa tahu suatu waktu Allah memberikan hidayah kepada mereka.⁶⁹

`Umar bin al-Khaṭṭāb tidak sependapat dengan pendapat Abū Bakar dan mengusulkan untuk mengeksekusi para tawanan. Alasannya, para tawanan tersebut merupakan tokoh-tokoh kafir yang telah mendustakan Rasulullah bahkan membuat Rasulullah dan umat Islam terusir dari tanah kelahirannya. `Abd Allah bin Rawāḥah juga mengusulkan untuk menumpas tawanan-tawanan tersebut dengan dibakar hidup-hidup di lembah yang banyak kayu keringnya. Ibn `Abbās tidak setuju dan menuding `Abd Allah bin Rawāḥah hendak memutus hubungan kekerabatan.⁷⁰

⁶⁸ Maḥmūd bin `Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz II, (Riyād: Maktabah al-`Abīkān, 2008), 598-599. Jumlah musyrik Mekkah sebanyak 1000 tentara dan tentara sahabat Rasulullah berjumlah 319 orang. Lihat hadits nomor 17631. Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyād: Dār al-Salām, 2000), 781-782. Abū al-Faḍl `Iyād bin Mūsā bin `Iyād (al-Qāḍī `Iyād), *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qāḍī `Iyād*, Juz VI, (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1998), 94-97

⁶⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 275.

⁷⁰ `Umar menyatakan bila Rasulullah tampak lebih cenderung pada pendapat Abū Bakar. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 275. Lihat hadits nomor 17631. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 781-782. al-Qāḍī `Iyād, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz VI, 94-97

Rasulullah terdiam dan kembali memasuki kediamannya. Para sahabat saling berspekulasi bahwa Rasulullah akan mengambil keputusan berdasar usulan Abu Bakar. Yang lain menyebut usulan `Umar bin al-Khattāb. Yang lain lagi menyebut usulan `Abd Allah bin Rawāḥah. Setelah Rasulullah keluar kembali menemui para sahabat, Rasulullah bersabda tentang kuasa Allah menjadikan hati seseorang selembut susu atau keras melebihi batu. Hal ini merujuk pada dua pandangan sahabat yang mencerminkan karakter masing-masing. Sikap keras `Umar dan `Abd Allah bin Rawāḥah diibaratkan oleh Rasulullah seperti sikap Nabi Nuh sebagaimana dalam Q.S Nūḥ 71: 26 dan Nabi Musa sebagaimana dalam Q.S Yūnus 10: 88. Sedangkan kelembutan Abu Bakar diserupakan dengan kelembutan Nabi Ibrāhīm sebagaimana dalam Q.S Ibrāhīm 14: 36 dan Nabi Isa sebagaimana dalam Q.S al-Mā'idah 5: 118.⁷¹

Dengan pertimbangan kondisi para sahabat yang sedang memiliki kebutuhan ekonomi, Rasulullah memasukkan opsi tebusan dalam keputusannya.⁷² Beliau bersabda:

أَنْتُمْ الْيَوْمَ عَالَةٌ لَا يَنْفَلِتَنَّ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا بِفِدَاءٍ أَوْ ضَرْبِ عُنُقٍ⁷³

⁷¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 273-274.

⁷² Tebusannya berkisar antara 20 hingga 100 `ūqiyah. 1 `ūqiyah setara dengan 40 dirham atau 6 dinar. Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz II, 599. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 279

Teguran al-Quran tentang *turīdūn `araḍa al-dunyā* dapat digambarkan dari berapa besar nilai tebusan tersebut. Bila 1 `ūqiyah setara dengan 40 dirham atau 6 dinar, maka 20 hingga 100 `ūqiyah setara dengan 800 hingga 4000 dirham atau 120 dinar hingga 600 dinar. 800 dirham kurang lebih Rp. 60.000.000 dan 4000 dirham kurang lebih Rp. 300.000.000 (dengan asumsi 1 dirham adalah Rp.75.000). Sedangkan 120 dinar kurang lebih Rp. 480.000.000 dan 600 dinar kurang lebih Rp. 2.400.000.000 (dengan asumsi 1 dinar adalah Rp. 4.000.000). Informasi kurs dinar dirham di dapat dari <https://www.tagar.id/nilai-tukar-satu-dinar-rp-4-juta-satu-dirham-rp-73.500>

⁷³ Dalam Musnad Aḥmad pada nomor hadits 3632. Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *al-Musnad*, Juz III, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995), 521. Al-Bayhaqī meriwayatkan hadits yang sama dengan nomor 12844. Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn bin `Ālī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2003), 522.

Saat ini kalian semua dalam keadaan fakir, jangan sampai ada yang lepas seorangpun dari mereka kecuali dengan tebusan atau dipancing kepalanya.

Maka Rasulullah sekaligus mengambil pendapat Abu Bakar dan `Umar bin al-Khaṭṭāb. Akan tetapi, Allah tidak berkenan dengan keputusan dua opsi Rasulullah tersebut. Turunlah Q.S al-Anfāl 8: 67-71 yang mengaffirmasi usulan `Umar bin al-Khaṭṭāb. Bahkan dalam Q.S al-Anfāl 8:68 disebutkan jika saja tidak ditetapkan sebelumnya oleh Allah (*law lā kitāb min Allah sabaqa*) bahwa memang selanjutnya diperbolehkan mengambil tebusan, Allah pasti menurunkan azab atas pilihan keputusan Rasulullah yang kompromis dan akomodatif tersebut.⁷⁴

Menurut al-Zamakhsharī, ketetapan Allah sebelumnya adalah tidak diperlakukan *punishment* (hukuman) untuk kesalahan karena suatu ijtihad. Pengambilan tebusan tersebut merupakan suatu kesalahan ijtihad, yaitu membiarkan tawanan perang tidak dieksekusi dengan tebusan sebagai faktor *pertama* yang menyebabkan mereka dapat menerima Islam dan bertaubat serta *kedua*, tebusan tersebut dapat membantu akomodasi dan logistik perang umat Islam. Padahal sebenarnya dengan menumpas semua tawanan tersebut, dapat menunjukkan kemenangan dan keagungan Islam.⁷⁵

Dalam riwayat al-Tirmidhī, tidak terdapat redaksi kalimat *أنتم اليوم عالة*. Abū `Īsā Muḥammad bin `Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi` al-Kabīr*, Juz V (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 165.

⁷⁴ *law lā kitāb min Allah sabaqa* ditafsiri juga dengan ketetapan kebaikan, penghargaan, permintaan maaf, kebahagiaan, dan rahmah Allah bagi ahli Badar. Di antara kebaikan itu adalah dijauhkan dari azab dan kebolehan ghanimah (harta rampasan perang) yang pada masa nabi sebelumnya diharamkan. Ghanimah pada masa sebelumnya dikurbankan kepada Allah dengan dibakar. Kesimpulan al-Ṭabarī, “ketetapan Allah sebelumnya” itu adalah kebaikan yang luas yang tidak terbatas termasuk pengampunan terhadap tindakan yang dilakukan yang menyalahi kehendak Allah (mengambil tebusan) karena tidak mengetahuinya. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 276-277 dan 280-282.

⁷⁵ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz II, 601. Lihat pandangan Abū Bakar pada hadits nomor 17631. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, , 781-782. al-Qāḍī `Iyād, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz VI, 94-97

Menurut al-Ṭabarī, signifikansi ayat *turīdūn `arāda al-dunya wa Allah yurīd al-ākhirah* adalah keinginan mendapatkan tebusan kala itu bertolakbelakang dengan keinginan Allah agar kaum muslimin mengedepankan kepentingan akhirat. Bila kaum muslimin mengedepankan akhirat maka mereka tidak akan dikalahkan oleh musuh dan akan menjadi perwujudan keagungan Allah (*wa Allah `azīz ḥakīm*) yang tidak tertundukkan dan tidak terkalahkan serta bijaksana di dalam mengatur kehidupan ini.⁷⁶

Penggunaan *isim nakirah* “nabiyyin” pada Q.S al-Anfāl 8:67 menurut al-Khālidī menandakan juga dialamatkan kepada para nabi sebelumnya. Penggunaan kata umum tersebut merupakan bentuk penghormatan kepada Rasulullah dan cara lembut dalam pemberitahuan serta teguran kepadanya. Allah menegur Rasulullah tidak secara langsung (*takrīman li Rasūl Allah wa talatḥufan fi al-ikhbār `anhu wa fi `itābihi ḥatta lā yuwājaha bi al-`itāb muwājahatan*). Al-Khālidī beralasan bila yang dituju oleh Q.S al-Anfāl 8:67 adalah para sahabat dan bukan pribadi Rasulullah. Rasulullah mengambil keputusan sebagai produk musyawarah yang didasarkan pada aspirasi mayoritas sahabat yang disuarakan Abū Bakr.⁷⁷

Karena keputusan mengambil tebusan tersebut produk musyawarah, al-Ka`bī setuju bila teguran tidak langsung dialamatkan kepada Rasulullah atau tidak ditujukan kepada Rasulullah semata dan bahkan memang bukan kepada Rasulullah.⁷⁸ Namun al-Ka`bī berbeda dalam memandang bobot teguran. Menurut al-Ka`bī, sebagian ahli tafsir

⁷⁶ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 271

⁷⁷ Ṣalāḥ `Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān: Tahlīl wa Tawjīh*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), 48 dan 51

⁷⁸ Zayn al-`Abidin `Abd `Ali al-Ka`bī, *Ayāt `Itāb al-Anbiyā' fi al-Qur`ān al-Karīm*, (Irak: `Atabah al-Husayniyah al-Muqaddasah, 2015), 38 dan 225

dan ahli kalam mengkategorikan ayat di atas sebagai teguran keras (*min bāb al-`itāb al-shadīd*) yang mengandung peringatan sekaligus ancaman kepada sekaligus Rasulullah dan juga para sahabat. Para sahabatlah yang menyampaikan pendapat kepada Rasulullah untuk menukar tawanan Badar dengan sejumlah tebusan.⁷⁹ Sedangkan Rasulullah berandil membuat keputusan sekalipun opsional (bebaskan dengan tebusan atau dipancung).

Khiṭāb yang tidak langsung menyebut Rasulullah tetapi menyebut kata *nabī* secara umum yang justru menegaskan pesan yang kuat dan keras terhadap tugas Rasulullah. Terlebih di dahului dengan kata *nafy*. Kerasnya teguran pada ayat di atas tampak dari redaksi di akhir ayat tentang siksa yang pedih yang dapat dijatuhkan kepada Rasulullah akibat meminta tebusan untuk pembebasan tawanan perang Badar.⁸⁰ Tidak heran bila keesokan harinya menurut kesaksian `Umar, Rasulullah dan Abu Bakar menangis bersedih karena ditegur dengan turunnya Q.S al-Anfāl 8: 67-71.⁸¹

Q.S al-Anfāl tersebut diperkuat oleh Q.S Muhammad 47: 4.

⁷⁹ Ṣalāḥ `Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān: Tahlīl wa Tawjīh*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), 48 dan Zayn al-`Abidin `Abd `Ali al-Ka`bī, *Ayāt `Itāb al-Anbiyā` fi al-Qur`ān al-Karīm*, (Irak: `Atabah al-Husayniyah al-Muqaddasah, 2015), 38

⁸⁰ Sabda Rasulullah bila azab diturunkan, tidak akan ada yang selamat kecuali `Umar bin al-Khaṭṭāb dan Sa`d bin al-Mu`ādh karena pilihan keduanya yang lebih menyukai menumpas musuh. Sa`d bin al-Mu`ādh menyampaikan kepada Rasulullah: *al-ithkhān fi al-qatl aḥabbu ilayya min istibqā` al-rijāl* (menang tuntas dalam situasi peperangan lebih saya sukai daripada membiarkan hidup para musuh [lepas dengan tebusan]—peny.). Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz II, 600. Juga dalam Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 283

⁸¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 275. Lihat hadits nomor 17631. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 781-782. al-Qādī `Iyād, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz VI, 94-97

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْمَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۗ ذَٰلِكَ ۗ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرْنَا مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ۗ

Maka apabila kamu bertemu dengan orang-orang yang kafir (di medan perang), maka pukullah batang leher mereka. Selanjutnya apabila kamu telah mengalahkan mereka, tawanlah mereka, dan setelah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang selesai. Demikianlah, dan sekiranya Allah menghendaki niscaya Dia membinasakan mereka, tetapi Dia hendak menguji kamu satu sama lain. Dan orang-orang yang gugur di jalan Allah, Allah tidak menyia-nyiakan amal mereka.⁸²

Teguran Allah dalam Q.S al-Anfāl 8:67 berhubungan dengan kondisi umat Islam sendiri yang saat itu masih lemah dan belum sepenuhnya melumpuhkan atau mengalahkan musuh.⁸³ Di dalam Q.S al-Anfāl 8:67 disebut dengan *hatta yutskhina fi al-arḍ*.⁸⁴ Di dalam Q.S Muhammad 47:4 disebut: *hatta atshkhantumûhum* yaitu hingga mampu menaklukkan musuh. Kemenangan Badar merupakan kemenangan segmental dan bukan penaklukan total. Kemenangan itu pun terjadi karena campur tangan Allah melalui ribuan malaikat⁸⁵ yang diturunkan untuk membantu umat Islam yang lemah. Allah menegaskan hal tersebut dalam Q.S Ali Imron 3:123-124 (*wa laqad naşarakum Allah bi badr wa antum adhillah*) dan Q.S al-Anfal 8:17 (*fa lan taqtulûhum wa lakin Allah qatalahum*). Tanpa pertolongan tersebut umat Islam pasti mengalami kekalahan.

⁸² Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁸³ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XI, 272

⁸⁴ *Thakhana* (ثخن) berarti menang (*ghalaba*) dan banyak melukai musuh (*kathrah al-jirāh*), dapat memaksa (*qahara*), tandas menghabisi musuh (*bālaghah qatl al-a`dā`*) sehingga dapat mendiami suatu daerah (*jawāz tamakkun al-arḍ*), menguasai rampasan perang (*iḥlāl al-ghanā`im*). Ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab* Juz VI, (Kairo: Dār al-Ma`ārif, tth), 473

⁸⁵ Dalam Q.S al-Anfal 8:9 disebut 1000 malaikat yang didatangkan secara beruntun (*murdifn*). Dalam Q.S Ali Imron 3:124 disebutkan sejumlah 3000 malaikat. Dalam Q.S Ali Imron 3:125, Allah menjanjikan menambah bantuan hingga 5000 malaikat jika umat Islam dapat bersabar dan bertakwa. Jumlah tersebut harus dilihat dalam pengertian kualitas pertolongan Allah daripada kuantitasnya.

Oleh karena itu, tidak semestinya Rasulullah membuat opsi kompromis seakan-akan telah memiliki kekuatan di atas angin. Teguran Allah kepada keputusan Rasulullah tersebut merupakan teguran terhadap persoalan dasar dan prinsip taktik-strategi.

Membaca perang Badar melalui Q.S al-Anfāl 8:67 perlu melibatkan perspektif yang luas karena berhubungan dengan spektrum transisi eksistensial umat Islam pasca hijrah yang sangat dinamis yang dapat dilihat dengan jelas pada latar belakang ayat-ayat peperangan dalam Al-Qur'an. Beberapa sarjana muslim pemerhati sirah nabawiyah seperti Husein Haykal dan Saïd Ramaḍān al-Būṭī, mengurai konstruksi peristiwa Badar secara seksama dengan memperhatikan tiap elemen faktual yang menjadi faktor penyebab perang besar pertama ini terjadi. Keduanya bersinggungan dengan isu yang dituduhkan pada Islam sebagai agama yang ditegakkan dengan kekerasan yang akan mendapatkan legitimasi bila tidak memperhatikan konteks semua peristiwa di dalamnya.⁸⁶

Dari uraian kontekstual Haykal, kita dapat mengetahui jika teguran dalam Q.S al-Anfāl 8:67 berkenaan dengan penegakan wibawa umat Islam yang sebelumnya telah mengungsi ke Abissinia, hijrah ke Madinah, dan bersabar tetap di Mekkah yang dilakukan dengan pengorbanan besar.⁸⁷ Momentum kemenangan pertama tidak boleh dilewatkan dengan memberikan kesempatan kepada musuh untuk menilai umat Islam

⁸⁶ Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Hayāh Muḥammad*, (Kairo: Dār al-Ma`ārif, t.th), 216, 253-289. Muḥammad Saïd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah*, (Beirut-Dimashq: Dār al-Fikr, 1991), 229-245. Muḥammad bin Bakr `Āli `Ābid, *Hādīth al-Qur`ān al-Karīm `an Ghazawāt al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam*, Juz I (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2011), 38-148

⁸⁷ Abū `Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi` li Ahkām Al-Qur`ān*, Jilid XIV, (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 2006), 408

dapat dinetralisir dengan materi. Momentum kemenangan pertama dalam perang Badar harus dikapitalisasi menjadi pesan tentang kekuatan umat Islam terhadap musuh-musuh yang telah sekian lama menindas umat Islam. Musyrik Mekkah harus dibuat gentar untuk terus merongrong umat Islam.⁸⁸ Itulah urgensi ayat ...*hatta yuthkhina fi al-ard*.

Sejarah Nabi dalam literatur yang lebih awal tidak memberikan catatan yang naratif terhadap rangkaian fakta penyebab perang Badar⁸⁹ sehingga dapat menyisakan pemahaman yang keliru terhadap Islam sebagai agama yang keras yang menggemari peperangan. Tetapi literatur sejarah Islam berikutnya telah menekankan Q.S al-Hājj 22: 39-40 sebagai konteks perang pertama dalam Islam tersebut. Saat di Mekkah, umat Islam kenyang dengan beragam penderitaan diintimidasi mental dan fisik. Umat Islam melakukan hijrah untuk mencari tempat perlindungan yang kesekalian kalinya,⁹⁰ merelakan kehidupan asalnya untuk mendapatkan harapan baru dan jaminan keselamatan dari penindasan di tempat lain. Umat Islam meninggalkan sanak kerabat dan banyak harta benda di Mekkah yang disita musuh.⁹¹ Oleh karena itu kemenangan Badar, yang terjadi berkat pertolongan Allah, harus menjadi tanda kekuatan umat Islam. Tebusan tawanan tidak tepat dalam konteks kemenangan pertama tersebut.

Tabel 2.a.

⁸⁸ Hijrah dua kali ke Abissinia. Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Ḥayāh Muḥammad*, (Kairo: Dār al-Ma`ārif, t.th), 169 dan 181

⁸⁹ Misal riwayat sejarah dalam Ibn Hishām terdiri dari data-data yang alurnya harus dirangkai agar diketahui konteksnya secara utuh. Abū Muḥammad `Abd al-Mālik Ibn Hishām, *Al-Sīrah al-Nabawiyah*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kitāb al-`Arabī, 1990) 231-249

⁹⁰ Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Ḥayāh Muḥammad*, 168

⁹¹ *Ibid.*, 235, 253

1	<p>Sebelum ayat turun: Kemenangan perdana perang Badar menyisakan tawanan perang kafir Mekkah. Kemenangan ini bukan suatu penaklukan karena kafir Mekkah masih dapat kembali mengkonsolidasi kekuatan untuk menyerang lagi. Umat Islam tidak berpengalaman menangani kemenangan, termasuk isu perlakuan terhadap tawanan perang. Sosok-sosok yang ditawan bukan tentara biasa tetapi tokoh-tokoh yang telah dikenal gigih memusuhi Islam. Kemenangan yang dirasakan umat Islam, kemenangan yang dilematis karena pihak musuh telah lama menindas umat Islam di satu sisi tetapi di sisi yang lain, musuh-musuh itu adalah kerabat sendiri.</p>
2	<p>Saat Ayat turun: Ketetapan kompromis antara usulan Abu Bakr dengan tebusan untuk pembebasan tawanan dan usulan `Umar dengan eksekusi mati, diputuskan oleh Rasulullah: tawanan dibebaskan dengan tebusan atau dieksekusi mati. Akibatnya, Allah menegur Rasulullah karena memasukkan opsi tebusan yang nuansa motifnya materi yang semestinya memprioritaskan potensi ancaman musuh.</p>
3	<p>Ayat teguran: Q.S al-Anfāl 8: 67-71 diperkuat oleh Q.S Muḥammad 47: 4</p>
4	<p>Sahm al-Muwajjih:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Membuat skala prioritas yang mengedepankan pencegahan bahaya (mafsadah) berupa ancaman musuh daripada mengambil manfaat kebaikan (masalah): tebusan materiil untuk logistik pertahanan. 2. Tidak keliru menempatkan pertimbangan kemanusiaan partikular daripada pertimbangan kemanusiaan universal dalam konteks perjuangan keagamaan

b. Laknat Rasulullah Akibat Kekalahan Perang Uhud (Q.S Ali Imron 3:128)

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ⁹²

Itu bukan menjadi urusanmu (Muhammad) apakah Allah menerima tobat mereka, atau mengazabnya, karena sesungguhnya mereka orang-orang zalim.⁹²

Dalam tafsir al-Tabari⁹³ disebutkan ayat tersebut turun untuk merespon Rasulullah yang masygul dengan perasaan campur aduk antara putus asa untuk

⁹² Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

⁹³ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 42-46

memohonkan hidayah bagi orang musyrik dan mengutuk mereka yang telah melakukan pembantaian sadis, di antaranya kepada Hamzah ibn `Abd al-Muṭṭalib, dan melukai Rasulullah sedemikian rupa dalam perang Uhud. Rasulullah kemudian berdoa untuk keselamatan umat Islam dan mengutuk orang-orang musyrik.⁹⁴ Kemudian turun Q.S Ali Imron 3:128⁹⁵ untuk menegur Rasulullah dengan dipertegas oleh Q.S Ali Imron 3:129.

Teguran tersebut untuk mengingatkan Rasulullah bahwa Allah Maha Mengetahui apa yang telah terjadi dengan orang-orang musyrik yang zalim (*fa innahum zālimūn*) yang memang selayaknya mendapatkan siksa namun bila mereka akhirnya bertaubat maka hal itu adalah kehendak Allah Zat Yang Maha Pengampun dan Maha Penyayang (*wa Allah ghafūr raḥīm*).⁹⁶ Tugas Rasulullah hanyalah menyampaikan, mengupayakan, dan mengemban tugas risalah dan bebannya dengan berserah diri kepada Allah sebagaimana disebutkan dalam Q.S al-Ra`d 13:40 (*fa innamā `alayka al-balāgh wa `alaynā al-ḥisāb*). Maka saat beberapa sahabat memohon kepada Rasulullah untuk mendoakan celaka bagi musuh, Rasulullah bersabda:⁹⁷

إِنِّي لَمْ أُبْعَثُ لِعَانًا وَلَكِنِّي بُعِثْتُ دَاعِيًا وَرَحْمَةً

Sesungguhnya aku tidak diutus untuk mengutuk tetapi aku diutus untuk mengajak kepada Allah dan berbelas kasih.

⁹⁴ Beberapa riwayat menerangkan doa laknat Rasulullah terhadap orang musyrik itu terjadi pada momen perang Uhud. Riwayat yang lain menyebut dilakukan oleh Rasulullah dalam qunut Subuh. Riwayat al-Bukhārī dapat menjelaskan keterkaitan keduanya yaitu setelah perang Uhud saat Rasulullah melaksanakan sholat Subuh. `Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-`Aẓīm*, Juz III, (Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, 2000), 181

⁹⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI. 48

⁹⁶ Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz IV, 83

⁹⁷ Ibid., 82

Teguran tersebut juga dapat dipahami peringatan Allah kepada Rasulullah bahwa tidak memiliki hak meratapi kekalahan akibat kelengahan dan kelalaian sendiri. Namun menurut Ibn `Āshūr Q.S Ali Imron 3:128 telah terang menjadi penjelasan alasan kekalahan umat Islam dalam perang Uhud.⁹⁸ Seperti kemenangan pada perang Badar yang telah menjadi kehendak Allah dengan menurunkan bantuan ribuan malaikat, demikian juga dengan kekalahan pada perang Uhud yang telah menjadi kehendak Allah. Rasulullah tidak memiliki wewenang menunjukkan reaksi apapun untuk mencampuri ketentuan Allah.

Sedangkan menurut al-Zamakhsharī,⁹⁹ kekalahan umat Islam dalam Uhud karena tidak bersabar dan bertakwa sebagaimana menjadi syarat pertolongan Allah pada Q.S Ali Imron 3:125. Tentara muslim tergiur harta rampasan perang sehingga indisipliner dan lengah. Akibatnya Allah tidak menurunkan bantuan untuk menolong.

Tabel 2.b.

1	Sebelum ayat turun: Setelah fase perang Badar yang dimenangkan oleh umat Islam dengan bantuan langit, terjadilah perang Uhud dengan hasil kekalahan umat Islam. Berbeda dengan saat perang Badar di mana Allah menurunkan pertolongan, pada perang Uhud, Allah membiarkan umat Islam dihancurkan oleh tentara musyrik. Tentara Islam lengah saat menguasai pertempuran dan dapat mencerai-beraikan musuh dengan terburu-buru mengumpulkan properti musuh yang ditinggalkan.
2	Saat Ayat turun: Umat Islam mengalami kekalahan perang yang memilukan. Bahkan Rasulullah mengalami luka yang menciderai wajahnya. Umat Islam demikian terpukul termasuk Rasulullah. Perasaan marah dan putus asa bercampur baur sehingga Rasulullah berdoa melaknat orang-orang musyrik. Allah menurunkan Q.S Ali Imron 3:128 untuk menegur Rasulullah. Teguran tersebut mencabut hak Rasulullah untuk meratapi kekalahan akibat kelalaian sendiri.

⁹⁸ Ibid., 80

⁹⁹ Al-Zamakhshari, *al-Kashshaf*, I, 622

3	Ayat teguran: Q.S Ali Imron 3:128
4	Sahm al-Muwajjih: 1. Rasulullah hanya dapat berusaha, sedangkan akibat dan hasil akhirnya hanya wewenang Allah. 2. Tidak melibatkan perasaan personal dalam menjalankan tugas dan kewajiban dari Allah. 3. Mematuhi perintah Allah untuk bersabar dan bertakwa agar mendapatkan pertolongannya.

c. Tekanan terhadap Rasulullah dalam Menghadapi Situasi Dakwah

1) Teguran untuk Tidak Bersedih dan Tidak Gundah

Q.S al-An`ām 6:33

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ۝

Sungguh, Kami mengetahui bahwa apa yang mereka katakan itu menyedihkan hatimu (Muhammad), (janganlah bersedih hati) karena sebenarnya mereka bukan mendustakan engkau, tetapi orang yang zalim itu mengingkari ayat-ayat Allah.¹⁰⁰

Suatu waktu Jibril mendatangi Rasulullah yang sedang duduk tercenung dan bersedih. Jibril bertanya kenapa Rasulullah bersedih. Rasulullah menjawab: *kadhhabanī hā'ulā'* (mereka orang-orang kafir menuduhku berdusta). Jibril menyanggah Rasulullah dan mengatakan bila mereka sebenarnya mengetahui kejujuran Rasulullah. Orang-orang kafir itu memang sengaja mengingkari dan menentang kebenaran.¹⁰¹ Abu Jahl dan kelompoknya tidak menuduh Rasulullah tetapi mengingkari wahyu.¹⁰²

¹⁰⁰ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁰¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz IX, 219. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz VI, 26. Al-Zamakhshari, *al-Kashshāf*, Juz II, 338

¹⁰² Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz IX, 223

Tuduhan yang dibuat-buat orang kafir di antaranya Al-Qur'an sebagai puisi (Q.S Yasin 36:69), mantra dan Rasulullah sebagai dukunnya (Q.S al-Ḥaqqah 69:41-42).¹⁰³ Nabi ditegur untuk tidak bersedih dan bersabar atas hal tersebut melalui, di antaranya Q.S Yūnus 10:65 dan Q.S Al-Naḥl 16:127¹⁰⁴

وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ^{١٠٣}

Dan janganlah engkau (Muhammad) sedih oleh perkataan mereka. Sungguh, kekuasaan itu seluruhnya milik Allah. Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي صَيْقِلٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ^{١٠٤}

Dan bersabarlah (Muhammad) dan kesabaranmu itu semata-mata dengan pertolongan Allah dan janganlah engkau bersedih hati terhadap (kekafiran) mereka dan jangan (pula) bersempit dada terhadap tipu daya yang mereka rencanakan.¹⁰⁵

Demikian juga dalam Q.S Ali Imrān 3:176

وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِزَابًا فِي
الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^{١٠٦}

Dan janganlah engkau (Muhammad) dirisaukan oleh orang-orang yang dengan mudah kembali menjadi kafir; sesungguhnya sedikit pun mereka tidak merugikan Allah. Allah tidak akan memberi bagian (pahala) kepada mereka di akhirat, dan mereka akan mendapat azab yang besar.¹⁰⁶

Di Madinah, dakwah Islam menemui banyak rintangan, di antaranya, *pertama*, orang-orang yang sudah masuk Islam kembali pada kepercayaan lama karena kemunafikan atau terpengaruh orang-orang yang menentang Rasulullah serta, *kedua*, perilaku orang-orang munafik dan pemuka Yahudi yang menyembunyikan kebenaran

¹⁰³ Ibid., Juz XIX, 485 dan Juz XIV, 407

¹⁰⁴ Juga Q.S Yāsīn 36: 76, Q.S Luqmān 31:23, Q.S Al-Naml 27:70

¹⁰⁵ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>. Lihat juga Q.S Al-Aḥqāf 46:35, Al-Qalam 68:48, Al-Insān 76:23-24, dan Q.S Al-Naḥl 16:127

¹⁰⁶ Ibid.

tentang risalah yang dibawa Rasulullah. Sebagai ahli kitab, orang Yahudi harus mengikuti Al-Qur'an dan Rasulullah. Oleh karena itu, orang-orang Yahudi menyembunyikan kebenaran wahyu sehingga tidak perlu mengikuti Rasulullah bahkan dapat menentangnya. Hal ini membuat Rasulullah risau sehingga Allah menurunkan Q.S Ali Imrān 3:176¹⁰⁷ untuk menegur Rasulullah agar tidak bersedih karena dakwahnya mendapatkan penentangan.¹⁰⁸ Situasi itu tidak berguna dipikirkan dan tidak memberi pengaruh apapun.¹⁰⁹

Menurut Ibn `Ashūr, pengertian *alladhīna yusāri`ūna fi al-kufr* (Q.S Ali Imrān 3:176) adalah *isti`ārah tamthīliyah*¹¹⁰ untuk perbuatan kaum yang terobsesi menunjukkan pengingkarnya kepada Rasulullah atau terobsesi mengajak orang-orang untuk ingkar dan menanamkan keraguan di hati orang-orang mukmin.¹¹¹ Menurut al-Zamakhsharī, kesedihan Rasulullah disebabkan oleh keresahan karena orang-orang yang murtad dengan cepat.¹¹²

Kandungan Q.S Ali Imrān 3:176 sama dengan Q.S Al-Mā'idah 5:41¹¹³

¹⁰⁷ Abū `Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi` li Aḥkām Al-Qur`ān*, Jilid V, (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 2006), 429

¹⁰⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm* Juz III, 275

¹⁰⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 257

¹¹⁰ Ungkapan yang menjadi metaphor karena digunakan bukan pada makna aslinya karena terdapat korelasi pengertian yang serupa serta terdapat alasan yang mencegah untuk dipahami dengan makna asli (*tarkīb ustū`mila fi ghayr mā wuḍi`a lahu li `alāqah musyābahah ma`a qarīnah māni`ah min irādah ma`nahu al-aṣli*). `Ali al-Jārim – Muṣṭafā `Amīn, *Al-Balāghah Al-Wāḍiḥah*, (t.tp: Dār al-Ma`ārif, 1999), 98

¹¹¹ Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* Juz IV, 173

¹¹² Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Juz I, 663

¹¹³ Terdapat tiga pendapat tentang sebab turun Q.S Al-Mā'idah 5:41. *Pertama*, berkenaan dengan keputusan Rasulullah untuk memperlakukan hukum *qisās* terhadap kasus pembunuhan di antara bani Qurayzah dan bani Naḍīr. Keputusan ini tidak diterima oleh bani Naḍīr yang selama ini hanya membayar *diyāh* (uang sangsi) bila pelaku pembunuhan dari kalangannya akan tetapi bila pelakunya dari bani Qurayzah maka diperlakukan *qisās*. *Kedua*, berkenaan sahabat Anṣār Abū Lubābah yang membocorkan rahasia hukuman penggal kepada orang-orang Yahudi bani Qurayzah yang membantu musuh dalam

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمِعُونَ لِلْكَذِبِ سَمْعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ بِأَمْرٍ كَلِمَةٍ مِّنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنُتَمَلِّكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ۗ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٥١

Wahai Rasul (Muhammad), janganlah engkau disedihkan oleh orang-orang yang bersegera dalam kekufuran, yaitu orang-orang (munafik) yang mengatakan dengan mulut mereka, “Kami telah beriman,” padahal hati mereka belum beriman, dan juga orang-orang Yahudi. (Mereka adalah) orang-orang yang sangat suka mendengar (berita-berita) bohong lagi sangat suka mendengar (perkataan-perkataan) orang lain yang belum pernah datang kepadamu. Mereka mengubah firman-firman (Allah) setelah berada di tempat-tempat yang (sebenarnya). Mereka mengatakan, “Jika ini yang diberikan kepada kamu, terimalah. Jika kamu diberi yang bukan ini, hati-hatilah.” Siapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, maka sekali-kali engkau tidak akan mampu menolak sesuatu pun dari Allah. Mereka itu adalah orang-orang yang Allah tidak hendak menyucikan hati mereka. Di dunia mereka mendapat kehinaan dan di akhirat akan mendapat azab yang sangat berat.

Para mufassir tidak menjelaskan bagaimana atau kenapa Rasulullah bersedih atau risau dalam Q.S Al-Mā'idah 5:41 tersebut tetapi struktur ayat menunjukkan disebabkan orang-orang munafik dan orang Yahudi. Ibn Kathīr mengungkap latar belakang orang-orang Yahudi yang memohon keputusan hukum kepada Rasulullah tetapi akan menolak hukum rajam dan akan menerima hukum yang lebih ringan (misal, dipermalukan dengan wajah yang dioles hitam dan diarak). Ibn Kathīr menyebut Q.S Al-Mā'idah 5:41 turun atas sikap orang-orang yang cepat melakukan pengingkaran (*al-*

perang Khandaq. Tindakan Abū Lubābah tersebut dinilai sebagai penghianatan. Dari dua pendapat tersebut, al-Qurṭubī menilai sebab yang ketiga yang paling sah sebagaimana diriwayatkan oleh Mālik, al-Bukhārī, Muslim, Al-Tirmidhī,¹¹³ dan Abū Dāwud. Sebab yang ketiga yaitu masalah hukuman bagi laki-laki dan perempuan Yahudi yang berzina. Abū 'Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Jilid VII, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2006), 474. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VIII, 413

musāri`ūn fi al-kufr).¹¹⁴ Ibn `Ashūr memahami *Ya ayyuha al-Rasūl lā yaḥzunka* dalam pengertian sedih atau risau secara *majaz `aqlī* dan bukan kesedihan yang sebenarnya.¹¹⁵ Sedangkan menurut al-Zamakshari, pengertian *lā yaḥzunka* adalah *la tahtammu wa la tabālu* (jangan engkau perhatikan dan jangan engkau pedulikan).¹¹⁶

Fragmen latar yang dihubungkan dengan Q.S Al-Mā`idah 5:41 lebih terkait dengan kandungan Q.S Al-Mā`idah 5:48 (*wa lā tattabi` ahwā`ahum `ammā jā`aka min al-ḥaqq*) dan 49 (*wa lā tattabi` ahwā`ahum wa ḥdharhum*) yaitu untuk tidak mengikuti keinginan orang Yahudi yang telah meninggalkan Taurat dalam hukum rajam perzinahan dan memilih kebiasaan hukum yang lebih ringan (diarak dengan muka yang dihitamkan).¹¹⁷

Dalam Q.S Al-Aḥzāb 33:48, Rasulullah diperintah untuk bersandar kepada Allah (*wa tawakkal `ala Allah wa kafā bi Allah wakīlan*) dan tidak menuruti serta menghiraukan orang kafir (*wa lā tuti` al-kāfirīn wa al-munāfiqīn wa da` adhāhum*). Pengertian untuk tidak mengikuti atau tidak menuruti adalah tidak terpengaruh oleh ucapan, tindakan, dan muslihat semua orang yang menentang Rasulullah. Pengertian tidak terpengaruh ini bukanlah Rasulullah dapat dipengaruhi untuk mengikuti atau menuruti keinginan orang-orang kafir dan munafik tetapi pengaruh terhadap tekanan dan jiwa perasaan Rasulullah sehingga menimbulkan kesedihan dan kerisauan mendalam.

¹¹⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Aẓīm* Juz V, 218

¹¹⁵ Ibn `Ashūr, Juz VI, 194

¹¹⁶ Al-Zamakshari, *al-Kashshāf*, Juz II, 235

¹¹⁷ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VIII, 492 dan 501

Dalam Q.S Al-Ĥijr 15:88 (*wa lā taḥzan `alayhim wa ḥfid janāḥaka li al-mu`minīn*) Rasulullah dilarang menghiraukan dan bersedih terhadap orang-orang kafir dan diperintahkan untuk memberikan atensi kepada orang-orang mukmin. Rasulullah diperintahkan memperlakukan orang-orang mukmin dengan lembut, menjaga kedekatan dengan mereka, bersikap egaliter, dan tidak bersikap kasar kepada mereka.¹¹⁸ Perasaan sedih, risau, dan hati yang sempit dapat menimbulkan keraguan untuk tetap dan terus menyampaikan peringatan. Dampak tersebut merupakan tujuan Nabi dilarang bersedih. Hal itu ditegaskan dalam Q.S al-A`rāf 7:2

كُتِبَ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ۚ

(Inilah) Kitab yang diturunkan kepadamu (Muhammad); maka janganlah engkau sesak dada karenanya, agar engkau memberi peringatan dengan (Kitab) itu dan menjadi pelajaran bagi orang yang beriman.

Pengertian *ḥaraj* adalah *al-shakk* (keraguan). Keraguan yang dimaksud adalah keraguan untuk memberikan peringatan berdasarkan Al-Qur'an (*li tundhira bihi*) dan menunjukkannya sebagai pedoman pelajaran bagi orang-orang mukmin.¹¹⁹ Yang demikian tidak boleh terjadi kepada Rasulullah karena jiwa Rasulullah telah dilapangkan oleh Allah sebagaimana disebutkan Q.S Al-Inshirah/Sharḥ 94:1-4

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۖ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۖ الَّذِي أَقْتَضَ ظَهْرَكَ ۖ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۖ

1. Bukankah Kami telah melapangkan dadamu (Muhammad)? 2. dan Kami pun telah menurunkan bebanmu darimu, 3. yang memberatkan punggungmu, 4. dan Kami tinggikan sebutan (nama)mu bagimu.

¹¹⁸ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIV, 128

¹¹⁹ Ibid., Juz X, 55

Apakah Allah mempertanyakan Rasulullah jika tidak mengetahui bila telah ditanamkan mentalitas yang kokoh kepada dirinya?¹²⁰ Pertanyaan tersebut dimaksudkan untuk menegur Rasulullah agar mengingat eksistensi dirinya sebagai pribadi pilihan yang tidak boleh kendur oleh tekanan keadaan. Q.S Al-Inshirah/Sharḥ 94:1 Allah menegaskan kembali modalitas dakwah Rasulullah sehingga tetap tegar menghadapi kondisi yang ada.¹²¹ Terlebih dalam Q.S Al-Inshirah/Sharḥ 94: 5-8, Allah meyakinkan Rasulullah bila di balik semua kesulitan terdapat kemudahan sepanjang masih memiliki harapan kepada Allah (*wa ila Rabbika fa rghab*).

Teguran peringatan dan sekaligus dorongan kepada Rasulullah dalam Q.S Al-Inshirah/Sharḥ 94 bukan bersifat metafora karena dalam Q.S Al-Hijr 15:97 (*wa laqad na`lamu annaka yaḍīqu ṣadruka bi mā yaqūlūn*) Allah mengetahui perasaan tertekan Rasulullah tersebut. Dalam Q.S al-An`ām 6:35 Allah menjelaskan

وَأِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ
بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ^{١٥}

Dan jika keberpalingan mereka terasa berat bagimu (Muhammad), maka sekiranya engkau dapat membuat lubang di bumi atau tangga ke langit lalu engkau dapat mendatangkan mukjizat kepada mereka, (maka buatlah). Dan sekiranya Allah menghendaki, tentu Dia jadikan mereka

¹²⁰ Yaitu jiwa yang terang, luas, penuh kasih sayang, dan lapang. Ada yang menyebut momennya saat Rasulullah mi'raj dan ada yang menyebutnya saat masih kanak-kanak. Saat berusia 10 tahunan, Rasulullah yang sedang berada di padang gembala didatangi dua orang yang kemudian membaringkan Rasulullah. Keduanya kemudian membuka dadanya tanpa sakit dan darah. Salah seorang dari keduanya kemudian memerintahkan kepada yang lain untuk mengeluarkan kedengkian dan hasad (*al-ghall wa al-ḥasad*) dari dada Nabi dan memasukkan kelembutan dan kasih sayang (*al-ra'fah wa al-rahmah*). Sejak itu Rasulullah memiliki sifat lembut kepada yang lebih muda dan kasih sayang kepada yang lebih tua. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz XIV, 389

¹²¹ Istifhamnya serupa dengan istifham dalam Q.S al-Baqarah 2: 107 *a lam ta`lam anna Allah lahu mulk al-samawāt wa al-arḍ*, yaitu *taqrīrī* (menegaskan). Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz II, 674 *Alladhi anqaḍa zahraka* disebut oleh al-Ṭabarī yaitu dosa-dosa Rasulullah. Ini menarik karena Rasulullah dijauhkan dari pandangan tentang keberdosaan. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIV, 492

semua mengikuti petunjuk, sebab itu janganlah sekali-kali engkau termasuk orang-orang yang bodoh.

Q.S al-An`ām 6:35 merupakan ayat kunci tentang ontologi dakwah Islam. Allah menegur, mengingatkan, dan membesarkan hati Nabi untuk memahami hakikat dirinya sebagai pembawa risalah. Menurut al-Ṭabarī, Allah hendak menunjukkan batasan Rasulullah dan ketidakterbatasan diri-Nya. Allah mampu membuat semua orang-orang kafir menerima risalah-Nya yang dibawa oleh Rasulullah. Tetapi Allah tidak melakukan demikian karena ketentuan yang sudah ditetapkan-Nya sejak azali tentang semua drama kehidupan ini. Allah mengingatkan Rasulullah untuk tidak menjadi bagian dari orang-orang bodoh yang larut dalam kondisi karena tidak mengetahui kekuasaan dan ketentuan-Nya tersebut. Dengan demikian mestinya Rasulullah menegakkan risalahnya dengan langkah yang ringan karena sudah jelas semuanya atas kehendak-Nya.¹²²

2) Teguran Akibat Sikap yang Diambil oleh Rasulullah Sendiri Sehingga Menimbulkan Dampak Lain yang Memperdalam Kegundahannya

Allah berfirman dalam Q.S al-Kahf 18:5 dan 23-24

مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ أَنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۗ

Mereka sama sekali tidak mempunyai pengetahuan tentang hal itu, begitu pula nenek moyang mereka. Alangkah jeleknya kata-kata yang keluar dari mulut mereka; mereka hanya mengatakan (sesuatu) kebohongan belaka.

¹²² Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz IX, 228

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۚ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَذَكَرَ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشْدًا ۚ

Dan jangan sekali-kali engkau mengatakan terhadap sesuatu, “Aku pasti melakukan itu besok pagi,” 24. kecuali (dengan mengatakan), “Insya Allah.” Dan ingatlah kepada Tuhanmu apabila engkau lupa dan katakanlah, “Mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku petunjuk kepadaku agar aku yang lebih dekat (kebenarannya) daripada ini.”

Q.S al-Kahf 18:5 dan al-Kahf 18:23-24 ini latarnya adalah tindakan kolaborasi kafir Quraish dengan rahib Yahudi Madinah untuk menguji kebenaran nubuwah Rasulullah dengan mengajukan 3 pertanyaan; dua pertanyaan tentang kisah umat masa lalu yang populer di kalangan ahli kitab dan satu pertanyaan tentang ruh. Rasulullah menyanggupi untuk menjawab segera keesokan harinya dengan asumsi malam hari nanti akan turun wahyu berisi jawaban pertanyaan tersebut. Namun bahkan hingga setengah bulan, wahyu Allah yang ditunggu oleh Rasulullah tidak turun sama sekali.¹²³

Berkembanglah isu liar di Mekkah tentang janji waktu jawaban untuk pembuktian kerasulan yang tidak ditepati. Rasulullah tentu saja resah, sedih, dan gundah dengan keadaan yang mencoreng reputasinya tersebut dan tersiar olok-olok Rasulullah seorang pembual (*rajul mutaqaawwil*). Akhirnya surat al-Kahf diturunkan yang di antaranya menurut al-Ṭabarī¹²⁴ dan juga dikutip oleh Ibn Kathīr, teguran Allah kepada Rasulullah yang bersedih akibat terjebak tantangan orang-orang kafir musyrik (*mu`ātabatuhu iyyāhu `ala ḥusnihi `alayhim*).¹²⁵

¹²³ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XV, 143

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm*, Juz IX, 104

Sekalipun al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr tidak menghubungkan dan menyebutkan jika ayat teguran yang berkaitan dengan Q.S al-Kahf 18:5 dan al-Kahf 18:23-24 tersebut adalah Q.S al-Kahf 18:6, tetapi secara struktur wacana dan koherensi alur kandungannya, meyakinkan bila ayat teguran itu adalah ayat berikutnya dari Q.S al-Kahf 18:5 yaitu Q.S al-Kahf 18:6.

3) Teguran terhadap Akibat Kesedihan Mendalam Karena Tuntutan Orang Kafir yang Meremehkan dan Merendahkan Rasulullah

Keadaan yang lebih spesifik tentang tekanan terhadap dakwah Islam sehingga memberi efek kepada Rasulullah tergambar dari ayat-ayat yang lebih jelas menunjukkan teguran kepada Rasulullah untuk tidak membahayakan diri sendiri akibat intimidasi orang-orang kafir. Q.S al-Kahf 18:6¹²⁶ mengingatkan Rasulullah:

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا

Maka barangkali engkau (Muhammad) akan mencelakakan dirimu karena bersedih hati setelah mereka berpaling, sekiranya mereka tidak beriman kepada keterangan ini (Al-Qur'an).

Al-Ṭabarī menghubungkan Q.S al-Kahf 8: 6 di atas dengan ucapan orang kafir yang meminta Rasulullah¹²⁷ untuk menunjukkan hal-hal metanatural sebagai pembuktian kerasulan. Permintaan mengada-ada tersebut dijelaskan dalam Q.S al-Isrā' 17:90-97

¹²⁶ Lihat juga Q.S al-Shu'arā' 26:3

¹²⁷ Ibid., Juz XV, 146

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۚ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ تَحْتِهَا عَيْنٌ
فَتَفْجُرَ الْأَنْهَارُ خِلْفَهَا تَفْجِيرًا ۙ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ
وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ۚ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرِيقِكَ حَتَّى
تُنزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ۚ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ
يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ۚ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ
مَلَائِكَةٌ يَّمْسُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًَا رَسُولًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ
إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ۚ

90. Dan mereka berkata, “Kami tidak akan percaya kepadamu (Muhammad) sebelum engkau memancarkan mata air dari bumi untuk kami, 91. atau engkau mempunyai sebuah kebun kurma dan anggur, lalu engkau alirkan di celah-celahnya sungai yang deras alirannya, 92. atau engkau jatuhkan langit berkeping-keping atas kami, sebagaimana engkau katakan, atau (sebelum) engkau datangkan Allah dan para malaikat berhadapan muka dengan kami, 93. atau engkau mempunyai sebuah rumah (terbuat) dari emas, atau engkau naik ke langit. Dan kami tidak akan mempercayai kenaikanmu itu sebelum engkau turunkan kepada kami sebuah kitab untuk kami baca.” Katakanlah (Muhammad), “Mahasuci Tuhanku, bukankah aku ini hanya seorang manusia yang menjadi rasul?” 94. Dan tidak ada sesuatu yang menghalangi manusia untuk beriman ketika petunjuk datang kepadanya, selain perkataan mereka, “Mengapa Allah mengutus seorang manusia menjadi rasul?” 95. Katakanlah (Muhammad), “Sekiranya di bumi ada para malaikat, yang berjalan-jalan dengan tenang, niscaya Kami turunkan kepada mereka malaikat dari langit untuk menjadi rasul.” 96. Katakanlah (Muhammad), “Cukuplah Allah menjadi saksi antara aku dan kamu sekalian. Sungguh, Dia Maha Mengetahui, Maha Melihat akan hamba-hamba-Nya.”¹²⁸

Tuntutan orang-orang kafir dalam Q.S al-Isrā’ 17:90-97 tersebut pada dasarnya disampaikan untuk mengkerdilkan Rasulullah sebagai tidak lebih dari manusia biasa yang mengaku-ngaku utusan Tuhan. Hal itu dijawab oleh Al-Qur’an dengan retorika yang tandas bila Rasulullah memang manusia biasa saja sebagai utusan-Nya: *qul subhāna Rabbī hal kuntu illā basharan rasūlan*. Rasulullah diperintahkan dengan Q.S

¹²⁸ Terjemah Kemenag 2019, *Qur’an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

al-Isrā' 17:93 untuk menyatakan bila Allah Mahasuci dari merespon permintaan konyol orang-orang kafir. Dinyatakan dalam Q.S al-Isrā' 17:107

قُلْ أَمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تَأْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَجِرُونَ لِالذِّقَانِ سُجَّدًا^w

Katakanlah (Muhammad), “Berimanlah kamu kepadanya (Al-Qur'an) atau tidak usah beriman (sama saja bagi Allah). Sesungguhnya orang yang telah diberi pengetahuan sebelumnya, apabila (Al-Qur'an) dibacakan kepada mereka, mereka menyungkurkan wajah, bersujud,”¹²⁹

Mereka yang menolak kebenaran Rasulullah sebagai utusan membuat tuntutan pembuktian yang mengada-ada yang memperjelas sikap ingkar mereka. Allah mampu memenuhi tuntutan kekanak-kanakan orang kafir sebagaimana Allah tegaskan dalam Q.S al-Shu`arā' 26:4

إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ

Jika Kami menghendaki, niscaya Kami turunkan kepada mereka mukjizat dari langit, yang akan membuat tengkuk mereka tunduk dengan rendah hati kepadanya.¹³⁰

Melalui Q.S al-Isrā' 17:101-104 Allah menguatkan Rasulullah dengan contoh perjuangan berat Nabi Musa yang harus menghadapi penguasa (Firaun) dan diburu hingga keluar dari Mesir. Kemudian dalam Q.S al-Isrā' 17:105-108, Allah menunjukkan kepada Rasulullah metodologi dakwah yang membantu meringankan langkah perjuangan Rasulullah, yaitu *pertama*, secara ontologi dan aksiologi, Al-Qur'an benar-benar diturunkan dari Allah dan turun membawa kebenaran (*wa bi al-haq anzalnāhu wa bi al-haq nazala*); diakui ataupun tidak oleh manusia. *Kedua*, Rasulullah hanya menyampaikan kabar gembira bagi mereka yang beriman dan

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.

mengingatkan tentang konsekuensi bagi mereka yang ingkar (*wa mā arsalnāka illā mubashshiran wa nadhīran*).¹³¹ Ketiga, melakukan dakwah dengan tenang dan bertahap (*li taqra'ahu `ala al-nās `ala mukthin wa nazzalnahu tanzīlan*).¹³² Artinya, Rasulullah melaksanakan dakwah secara santai dan menghindari dakwah yang progresif, ambisius, dan simultan. Keempat, dakwah yang dilakukan tidak berorientasi pada hasil yang diinginkan Rasulullah (*qul āminū aw lā tu'minū*).¹³³ Kelima, kebenaran dari Allah pasti datang dan kemenangan terwujud berdasarkan ketentuan dari Allah (*subhāna Rabbinā in kāna wa `du Rabbinā lamaf`ūlan*).¹³⁴ Dengan petunjuk dalam Q.S al-Isrā' 17:105-108 tersebut, Rasulullah mendapatkan tugas risalah secara proporsional untuk dijalankan secara rasional dan profesional serta tidak “emosional.”

Melalui Q.S al-Kahf 18:6, Allah menegur Rasulullah (*yu`ātibuhu `alā ḥuznihi `alayhim ḥīna fātahu mā kāna yarjū minhūm*) untuk tidak merusak diri sendiri karena kesedihan, kekecewaan, dan kemarahan (*asafan*) akibat rasa sayang Rasulullah terhadap kaumnya yang malah menjauh dari ajakan Rasulullah untuk beriman kepada Allah dan untuk meninggalkan penyembahan pagan (*mu`ātabah min Allah rasūlahu `ala wajdihi bi mubā`adah qawmihi iyyāhu fīmā da`āhum ilayhi min al-īmān bi Allah wa al-barā`ah min al-ālihah wa al-andād wa kāna bihim raḥīman*).¹³⁵

Teguran peringatan Q.S al-Kahf 18: 6 dikuatkan dengan Q.S Fāṭir 35:8

¹³¹ Q.S al-Isrā' 17: 105

¹³² Q.S al-Isrā' 17: 106

¹³³ Q.S al-Isrā' 17: 107

¹³⁴ Q.S al-Isrā' 17: 108

¹³⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XV, 151

أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ
عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝

Maka apakah pantas orang yang dijadikan terasa indah perbuatan buruknya, lalu menganggap baik perbuatannya itu? Sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Maka jangan engkau (Muhammad) biarkan dirimu binasa karena kesedihan terhadap mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.¹³⁶

Rasulullah ditegur untuk tidak membiarkan diri terputuk dalam himpitan jiwa karena tantangan dan tentangan dakwah dari orang-orang kafir. Dalam Q.S Hūd 11:12 dijelaskan:

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ
مَلَكَ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ۖ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝

Maka boleh jadi engkau (Muhammad) hendak meninggalkan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan dadamu sempit karenanya, karena mereka akan mengatakan, “Mengapa tidak diturunkan kepadanya harta (kekayaan) atau datang bersamanya malaikat?” Sungguh, engkau hanyalah seorang pemberi peringatan dan Allah pemelihara segala sesuatu.¹³⁷

Allah mewanti-wanti Rasulullah untuk tidak mengabaikan wahyu yang berkenaan dengan kecaman terhadap praktek pagan dan tidak tertekan karena dibalas tokoh-tokoh musyrik Mekkah dengan meminta bukti kerasulannya.¹³⁸ Tuntutan bukti yang mereka niscayakan adalah status kekayaan Rasulullah atau beberapa malaikat yang diturunkan menyertai Rasulullah untuk menunjukkan status kerasulannya.¹³⁹

¹³⁶ Terjemah Kemenag 2019, *Qur'an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Muḥammad `Azzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Juz III (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000), 511

¹³⁹ Abū `Alī al-Faḍl Ibn al-Ḥasan al-Ṭabrasī, *Majma` al-Bayān fī Tafsīr al-Qur`ān*, Juz V (Beirut: Dār al-Mutaḍā, 2006), 196

Orang-orang musyrik berceles dengan tendensius tentang Rasulullah dalam Q.S al-Furqān 25:7-8

وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ۚ أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا

Dan mereka berkata, “Mengapa Rasul (Muhammad) ini memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar? Mengapa malaikat tidak diturunkan kepadanya (agar malaikat) itu memberikan peringatan bersama dia, Atau (mengapa tidak) diturunkan kepadanya harta kekayaan atau (mengapa tidak ada) kebun baginya, sehingga dia dapat makan dari (hasil)nya?” Dan orang-orang zalim itu berkata, “Kamu hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang kena sihir.”¹⁴⁰

Dalam Q.S al-Isrā’ 17: 74 disebutkan:

وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدَّتْ تَرَكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ۚ

Dan sekiranya Kami tidak memperteguh (hati)mu, niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka ¹⁴¹

Dengan Q.S Hūd 11:12 dan Q.S al-Isrā’ 17: 74 Rasulullah diingatkan dan dikuatkan untuk tetap konsekuen melaksanakan tugas dan tidak terpengaruh orang-orang kafir. Allah menjelaskan bahwa status Rasul hanyalah sebagai seorang pemberi peringatan (*innama anta nadhīr*) dan tugasnya hanya menyampaikan perintah Allah (*balligh mā unzila ilayka min rabbika*)¹⁴² kepada umatnya. Di akhir ayat Q.S Hūd 11:12, Allah menyatakan bahwa Dia selalu memelihara segala urusan hamba-Nya (*wa Allah `ala kull shay’ wakīl*).

Allah meneguhkan hati Rasulullah sebagaimana telah disebut dalam Q.S al-Isrā’ 17: 74, di antaranya dengan Q.S Yūnus 10:99-100; Q.S Hūd 11:112; Q.S Ibrāhīm

¹⁴⁰ Terjemah Kemenag 2019, *Qur’an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Q.S Al-Mā`idah 5:67

14:42; dan Q.S Al-Qaṣaṣ 28:87. Dalam Q.S Yūnus 10:99-100 Allah menjelaskan kuasa ontologis-Nya

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ۗ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَىٰ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ۗ

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman? Dan tidak seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah, dan Allah menimpakan azab kepada orang yang tidak mengerti.¹⁴³

Dalam Q.S Hūd 11:112, Rasulullah diminta tetap istiqamah

فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝

Maka tetaplah engkau (Muhammad) (di jalan yang benar), sebagaimana telah diperintahkan kepadamu dan (juga) orang yang bertobat bersamamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sungguh, Dia Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.¹⁴⁴

Dalam Q.S Ibrāhīm 14:42 Rasulullah mendapatkan penjelasan tentang konsekuensi bagi orang-orang kafir yang telah sewenang-wenang

وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ۗ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ۗ

Dan janganlah engkau mengira, bahwa Allah lengah dari apa yang diperbuat oleh orang yang zalim. Sesungguhnya Allah menangguhkan mereka sampai hari yang pada waktu itu mata (mereka) terbelalak,¹⁴⁵

Dalam Q.S Al-Qaṣaṣ 28:87 Allah mendorong Rasulullah untuk tidak dikalahkan oleh orang-orang kafir dan musyrik

وَلَا يَصُدُّكَ عَنْ آيَةِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أَنْزَلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۗ

¹⁴³ Terjemah Kemenag 2019, *Qur'an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

dan jangan sampai mereka menghalang-halangi engkau (Muhammad) untuk (menyampaikan) ayat-ayat Allah, setelah ayat-ayat itu diturunkan kepadamu, dan serulah (manusia) agar (beriman) kepada Tuhanmu, dan janganlah engkau termasuk orang-orang musyrik.¹⁴⁶

4) Teguran untuk Tidak Menghiraikan/menghindari Polemik

Bukan hanya diperintahkan untuk bersabat, tidak, bersedih, dan berkecil hati, Rasulullah juga diperintahkan untuk menghindari polemik yang tidak berguna dengan orang-orang kafir, musyrik, dan munafik misal, pada Q.S al-An`ām 6:68, Q.S al-Nisā` 4:63, 81; Q.S al-An`ām 6:106, Q.S al-A`rāf 7:199, Q.S Al-Hijr 15:94, Q.S Al-Sajdah 32:30, dan Q.S Al-Najm 53:29. Ketidaktergunaan mempedulikan sikap orang-orang kafir dikarenakan hakikat situasinya berada di luar jangkauan dan wewenang Rasulullah. Dengan terang Allah menyebutkan batas wewenang Rasulullah Q.S al-An`ām 6:106-107

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ۗ

106. Ikutilah apa yang telah diwahyukan Tuhanmu kepadamu (Muhammad); tidak ada tuhan selain Dia; dan berpalinglah dari orang-orang musyrik. 107. Dan sekiranya Allah menghendaki, niscaya mereka tidak mempersekutukan(-Nya). Dan Kami tidak menjadikan engkau penjaga mereka; dan engkau bukan pula pemelihara mereka.¹⁴⁷

5) Mendahului kehendak Allah (Q.S al-Kahf 18:23-24)

Dampak tekanan dakwah yang keras mengakibatkan Rasulullah melupakan hal substantif dalam fatsun relasional dirinya dengan Allah sehingga Rasulullah ditegur sebagaimana dalam Q.S al-Kahf 18:23-24

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۚ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَذَكَرَ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشْدًا ۚ

Dan jangan sekali-kali engkau mengatakan terhadap sesuatu, “Aku pasti melakukan itu besok pagi,” kecuali (dengan mengatakan), “Insya Allah.” Dan ingatlah kepada Tuhanmu apabila engkau lupa dan katakanlah, “Mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku petunjuk kepadaku agar aku yang lebih dekat (kebenarannya) daripada ini.”¹⁴⁸

Ayat di atas berkenaan dengan teguran Allah kepada Rasulullah karena berjanji untuk menjawab suatu persoalan tanpa menyandarkannya kepada kehendak Allah dengan berucap: *in shā'a Allah*. Suatu waktu, kafir Quraish mengutus al-Naḍr bin al-Ḥārith dan `Uqbah bin Abī Mu`ayt untuk mendatangi rahib Yahudi di Madinah. Tujuan utusan tersebut untuk mencari informasi dari ahli kitab Madinah tentang kenabian Rasulullah. Rahib Yahudi Madinah memberikan petunjuk untuk menanyakan tiga hal kepada Rasulullah: *pertama* tentang para pemuda yang pergi menghilang pada suatu periode pertama; *kedua*, tentang seorang tokoh pengelana yang telah melintasi bagian barat dan timur dunia; *ketiga*, tentang ruh. Menurut rahib tersebut, bila Rasulullah dapat bercerita dan menjawab tiga pertanyaan tersebut maka ia benar seorang nabi namun bila tidak dapat menjawab maka Rasulullah tidak lebih dari seorang pembual (*rajul mutaqawwil*). Kedua orang utusan kafir Quraish kembali ke Mekkah dan menyampaikah hal ihwal dari rahib Yahudi Madinah. Maka orang-orang kafir Quraish mendatangi Rasulullah untuk menanyakan tiga hal tersebut. Rasulullah tidak langsung menjawab dan menjanjikan jawaban esok harinya.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XV, 143, 224. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-`Azīm*, Juz IX, 104, 123

Ternyata hingga keesokannya wahyu tidak turun bahkan hingga 15 malam berikutnya.¹⁵⁰ Padahal Rasulullah menunggu wahyu untuk menjawab tiga pertanyaan kafir Quraish tersebut yang bukan semata pertanyaan akan tetapi menjadi bukti kebenaran nubuwah Rasulullah bagi orang-orang yang meragukan Rasulullah. Hal penting bagi Rasulullah namun ada hal lebih penting bagi Allah untuk memberi pelajaran bagi utusan-Nya yang telah melupakan etika relasional seorang hamba terhadap status kehendak-Nya.

Berkembanglah isu liar di Mekkah tentang janji yang dilanggar dan belum dijawabnya tiga pertanyaan pembuktian kenabian tersebut. Rasulullah tentu saja resah dan sedih dengan keadaan tersebut.¹⁵¹ Akhirnya wahyu turun dengan surat al-Kahf yang di antaranya Q.S al-Kahf 18:23-24¹⁵² sebagai teguran untuk tidak melangkahi Allah. Wahyu tentang para pemuda yang pergi menghilang pada suatu periode pertama yaitu *aṣḥab al-kaḥf* terdapat dalam Q.S al-Kahf 18: 9-22. Wahyu tentang tokoh penakluk dunia yaitu Dhu al-Qarnayn terdapat dalam Q.S al-Kahf 18: 83-99. Adapun tentang ruh terdapat dalam Q.S al-Isrā' 17:85 yang tidak diungkap banyak karena menjadi rahasia Allah.

Rasulullah antusias hendak menjawab tiga pertanyaan melalui wahyu dari Allah dan jalan yang mudah untuk membuktikan kebenaran nubuwahnya. Bagi Rasulullah hal tersebut (jawaban pertanyaan dan pengakuan kenabian) dapat menjadi titik tolak

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz IX, 104

¹⁵² Ibid.

pokok penting untuk kemudahan penyampaian dan penerimaan dakwah Islam. Tetapi dalam ketetapan Allah, hal tersebut bukan hal pokok karena cerita perjuangan Rasulullah tidak akan diselesaikan semudah itu.

Konsekuensi perjuangan Rasulullah tidak ringan. Allah telah menetapkan tantangan semua utusan-Nya, yaitu musuh-musuh yang jahat sebagaimana disebutkan dalam Q.S Al-Furqān 25:30-31

وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ۖ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ۝

30. Dan Rasul (Muhammad) berkata, “Ya Tuhanku, sesungguhnya kaumku telah menjadikan Al-Qur'an ini diabaikan.” 31. Begitulah, bagi setiap nabi, telah Kami adakan musuh dari orang-orang yang berdosa. Tetapi cukuplah Tuhanmu menjadi pemberi petunjuk dan penolong.

Tabel 2.c.

1	<p>Sebelum ayat turun: Rasulullah menyampaikan dakwah Islam ke semua lapisan masyarakat. Tugas Rasulullah merupakan kehendak Allah dan bukan rencana Rasulullah. Oleh karena itu segala halnya merupakan ketentuan Allah. Rasulullah hanya utusan-Nya. Dalam menjalankan tugas, tidak sedikit penolakan dan penentangan diterima Rasulullah, di antaranya dengan melemparkan berbagai stigma 254ormativ dan tuduhan keji, baik kepada pribadi Rasulullah, tugas dakwahnya, dan pada al-Qur'an. Rasulullah dinista sebagai pendusta. Sebagai manusia biasa dengan karakter yang lembut, perkataan buruk dan tuduhan keji tersebut memunculkan tekanan yang membuat Rasulullah gundah dan bersedih hati. Kesedihan ini memberi dampak pada fokus, stamina, dan vitalitas Rasulullah. Sehingga perkembangan dakwah akan banyak dikaburkan oleh problem dan hal-hal 254ormativ daripada peluang dan hal-hal positifnya.</p>
2	<p>Saat Ayat turun: Rasulullah ditegur untuk meninggalkan kesedihan dan menghiraukan respon 254ormativ orang kafir dan munafik karena tidak memberikan manfaat apapun dan dapat mengabaikan Rasulullah dari dukungan, pertolongan, dan kuasa Allah.</p>

3	<p>Ayat teguran: Q.S Al-Mā'idah 5:41, Q.S Ali Imrān 3:176, Al-Nahl 16:127, Q.S Yūnus 10:65 dan Q.S Yāsin 36: 76, Q.S al-An`ām 6:33, Q.S al-A`rāf 7:2, Al-Naml 27:70, Al-Hijr 15:88, 97; Al-Aḥzāb 33:48, Al-Aḥqāf 46:35, Al-Qalam 68:48, Al-Insān 76:23-24, diperkuat oleh Q.S Al-Inshirāh/Sharḥ 94:1-4, Q.S al-An`ām 6: 35, 68, 106-107; Q.S Al-Nisā' 4:63, 81; Q.S al-A`rāf 7:199, Al-Hijr 15:94, Al-Sajdah 32:30, Al-Najm 53:29 Q.S al-Kahf 8: 6, Q.S al-Isrā' 17:90-97, Q.S al-Shu`arā' 26:3 dan Fāṭir 35:8, Q.S Al-Mā'idah 5:68, Q.S Hud 11:12</p>
4	<p>Sahm al-Muwajjih:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Rintangan dakwah pasti ada dan berat. 2. Tertekan dan bersedih hati merupakan fenomena kemanusiaan namun dalam tugas dakwah hal tersebut harus diperhatikan sebagai sesuatu yang tidak berguna. 3. Senantiasa optimis dalam berdakwah dengan berpijak pada kehendak dan kuasa Allah.

d. Kekuatiran Rasulullah dalam Masalah Zaynab bint Jahsh dan Zayd bin Harithah

(Q.S Al-Aḥzāb 33:37-38)

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ۗ

Dan (ingatlah), ketika engkau (Muhammad) berkata kepada orang yang telah diberi nikmat oleh Allah dan engkau (juga) telah memberi nikmat kepadanya, "Pertahankanlah terus istrimu dan bertakwalah kepada Allah," sedang engkau menyembunyikan di dalam hatimu apa yang akan dinyatakan oleh Allah, dan engkau takut kepada manusia, padahal Allah lebih berhak engkau takuti. Maka ketika Zayd telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami nikahkan engkau dengan dia (Zaynab) agar tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (menikahi) istri-istri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya terhadap istrinya. Dan ketetapan Allah itu pasti terjadi.

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ۗ

Tidak ada keberatan apa pun pada Nabi tentang apa yang telah ditetapkan Allah baginya. (Allah telah menetapkan yang demikian) sebagai sunnah Allah pada nabi-nabi yang telah terdahulu. Dan ketetapan Allah itu suatu ketetapan yang pasti berlaku,¹⁵³

Berdasar riwayat `Āishah, Q.S al-Aḥzāb 33:37 merupakan ayat yang andai Rasulullah diperkenankan menyembunyikan wahyu maka ayat tersebut yang akan disembunyikannya.¹⁵⁴ Rasulullah memiliki kedekatan dengan Zayd bin Harithah sejak sebelum masa kenabian. Semula Zayd adalah budak Khadijah hadiah dari keponakannya Hakīm bin Ḥazam yang dibelinya di `Ukāz. Setelah Khadijah menikah dengan Rasulullah, Zayd yang kala itu berusia 8 tahun dipasrahkan kepada Rasulullah.¹⁵⁵ Saat orang tuanya (Harithah dari Kabilah Kalb) mengetahui Zayd bersama Nabi maka ia pergi ke Makkah untuk menebusnya. Namun Nabi meminta Zayd untuk memilih di antara ikut Nabi atau ikut ayahnya (dengan tanpa tebusan). Zayd memilih Nabi dan dengan sukacita Nabi mengangkatnya sebagai putra¹⁵⁶ sehingga disebut oleh orang-orang dengan Zayd bin Muḥammad.¹⁵⁷

Rasulullah menikahkan Zayd dengan Zaynab (bint Jahsy adalah sepupu Nabi; putri dari Umaymah bint `Abd al-Muṭṭalib). Zaynab sebenarnya keberatan dinikahkan dengan Zayd karena status sosial Zayd sebagai eks budak. *Lastu binākiḥatihi* (Saya bukan perempuan yang dapat dinikahinya). *Ana khayr minhu ḥasaban* (kedudukan saya lebih baik dari Zayd), sanggah Zaynab. Rasulullah membujuk Zainah namun tetap

¹⁵³ Terjemah Kemenag 2019, *Qur'an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁵⁴ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz XVII, 154. Al-Zamakhshari, *al-Kashshaf*, V, 72. Dalam al-Tabari berdasarkan ucapan al-Hasan. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 116

¹⁵⁵ Ibn `Ashūr, Juz XXII, 29

¹⁵⁶ Al-Khālidi, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur'ān*, 110-111

¹⁵⁷ Ibn `Ashūr, Juz XXII, 30

tidak bersedia: *Ya Rasūlallah 'u'āmaru fi nafsi?* (Wahai Rasul Allah apakah saya diperintah untuk hal yang menjadi kuasa diri saya?). Akhirnya Zaynab bersedia setelah ditegur oleh Allah melalui Q.S al-Aḥzāb 33:36.¹⁵⁸

Bumerangnya, rumah tangga keduanya tidak berjalan dengan baik. Zayd tidak tahan dan mengadu kepada Rasulullah. Tentu sebagai orang tua, Nabi meminta Zayd untuk bersabar: *amsik `alaika zawjaka wattaqillah*.¹⁵⁹ Tentu Nabi kepikiran merasa bersalah sekaligus kepada Zayd dan Zaynab. Meskipun Zayd pernah menjadi budak namun ia putra angkat kesayangan. Sebelum dinikahkan dengan Zaynab, Zayd dinikahkan oleh Nabi dengan pengasuh Nabi Umm Aymān (Barakah al-Ḥabashiyah) dan memiliki putra Usāmah bin Zayd yang juga demikian disayang oleh Nabi. Zaynab sendiri adalah sepupu sekaligus putri pamannya yang turut hijrah ke Madinah.¹⁶⁰

Ayat *wa tukhfī fi nafsika mā Allah mubdīhi* pada Q.S al-Aḥzāb 33:37 menurut al-Ṭabarī,¹⁶¹ al-Qurtubī,¹⁶² dan al-Zamakhsharī¹⁶³ adalah teguran. Sedangkan menurut Ibn al-`Arabī, ayat tegurannya berupa *wa takhsha al-nās*, yaitu Rasulullah malu ditegur orang-orang (karena menikahi mantan istri anak angkatnya) padahal teguran Allah lebih utama untuk dikuatirkan (*takhsha al-nās an yu`ātibūka wa `itāb Allah aḥaqq an*

¹⁵⁸ Ada juga yang menyebut Q.S al-Aḥzāb 33:36 berkenaan dengan perempuan lain yaitu Umm Kulthum bint `Uqbah bin Abī Mu`ayt, perempuan yang turut hijrah pertama kali. Ia menyerahkan perwaliannya kepada Rasulullah dan akan dinikahkan dengan Zayd bin Harithah setelah perceraian dengan Zainab. Umm Kultsum dan saudaranya kecewa karena berharap dinikahi Rasulullah tetapi ternyata akan dinikahkan dengan budaknya (Zayd bin Harithah). Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 112-114

¹⁵⁹ Nomor hadits 4787, 7420. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Ismā`il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 934, 1414

¹⁶⁰ Al-Khālīdī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān*, 111-112

¹⁶¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 114

¹⁶² Al-Qurtubī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz XVII, 157.

¹⁶³ Al-Zamakhshari, *al-Kashshāf*, V, 73-74

takhshāhu).¹⁶⁴ Namun Ibn `Ashūr tidak menganggap Q.S al-Aḥzāb 33:37 sebagai ayat `itāb. Alasannya, *wa tukhfī fi nafsika mā Allah mubdīhi* bukan *hāl* dari *idh taqūlu* sebagaimana pendapat al-Zamakhsharī. Ayat tersebut bukan kalimat majemuk bertingkat tetapi majemuk setara (*jumlah `atfiyah*) yang berdiri sendiri. Jika *wa tukhfī fi nafsika mā Allah mubdīhi* disebut *hal* dari *idh taqūlu*, maka demikian itu berangkat dari asumsi sebagai ayat `itāb. Asumsi tersebut lemah. Demikian juga ayat *wa takhsha al-nās*, yang oleh kebanyakan mufassir keliru diduga sebagai ayat `itāb, sebenarnya bukanlah ayat itab. Ayat tersebut adalah ayat untuk mendorong keberanian Rasulullah dan sebagai pengajaran serta untuk merendahkan musuh-musuh agama.¹⁶⁵ Demikian juga pandangan al-Khālidī bahwa *wa tukhfī fi nafsika mā Allah mubdīhi* bukan teguran karena bentuknya *kalam khabar*.¹⁶⁶

Bagaimana sebenarnya al-Zamakhsharī memandang Q.S al-Aḥzāb 33:37 sebagai ayat `itāb kepada Rasulullah? Setelah menikahkan Zayd dengan Zaynab, suatu waktu Rasulullah melihat Zaynab dan terjadi sesuatu pada diri Rasulullah sehingga berucap tasbih: *subhānallah muqallib al-qulūb*. Sebelumnya Rasulullah tidak memiliki hasrat apapun kepada Zaynab. Ternyata Zaynab mendengar ucapan tasbih Rasulullah dan menceritakannya kepada Zayd.¹⁶⁷

Keadaan rumah tangga Zayd dan Zaynab memang tidak berjalan dengan baik. Dari awal, Zaynab bersedia menikah dengan Zayd karena merelakan diri demi ketaatan

¹⁶⁴ Abū Bakr Muhammad bin `Abd Allah Ibn al`Arabi, *Aḥkām al-Qur`ān*, Juz III, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2002), 576

¹⁶⁵ Ibn `Ashūr, Juz XXII, 32-34

¹⁶⁶ Al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur`ān*, 117

¹⁶⁷ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, V, 71

kepada Allah dan Rasulullah. Karena itu perjalanan kehidupan rumah tangga keduanya memiliki ganjalan laten yaitu kesadaran sosial Zaynab terhadap kelas stratifikasi sosialnya. Saat Zayd menceritakan keinginannya untuk bercerai kepada Rasulullah, Zayd menjelaskan bila Zaynab: *tata`azzamu `alayya li sharafiha wa tu`dhinī* (mengagungkan diri kepadaku karena kemuliaan status sosialnya dan dia membuatku menderita).¹⁶⁸ Zayd mengadukan Zaynab sebagai istri yang membantah ucapan suami, membangkang perintah, bicara yang menyakitkan, dan membanggakan kemuliaan dirinya di depan Zayd (*ghilzah qawli wa `iṣyān amr wa adhan bi al-lisān wa ta`azzuman bi al-sharaf*).¹⁶⁹

Dalam riwayat Abu `Iṣmah Nūḥ ibn Abi Maryam diceritakan bahwa Zaynab menuturkan bila Zayd tidak mampu menggauli Zaynab padahal Zaynab tidak menghalangi sedikitpun kecuali Allah yang memberinya rintangan sehingga Zayd tidak kuasa melaksanakan hasratnya kepada Zaynab. Zayd menghadap Rasulullah dan mengadu bila Zaynab telah mengata-ngatainya dan melakukan hal lain yang menyakiti perasaannya. Oleh karena itu, Zayd ingin berpisah dengan Zaynab. Rasulullah menasehati Zayd untuk bersabar atas perilaku Zaynab dan bertakwa kepada Allah.¹⁷⁰

Ayat *wa tukhfī fi nafsika mā Allah mubdīhi* pada Q.S al-Aḥzāb 33:37 ada yang menafsiri bahwa yang *sesuatu* yang disembunyikan dalam hati Nabi adalah perasaan senang untuk perceraian Zayd dan Zaynab dan ada juga yang memahaminya dengan

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz XVII, 155-156

¹⁷⁰ Menurut al-Ḥāfiẓ ibn Ḥajar al-`Asqalāni dan Ibn al-Mubarak, orang bernama Abu `Iṣmah Nūḥ ibn Abi Maryam tersebut dinilai pembohong (*kadhāhabūhu fi al-ḥadīth*) dan pembual (*kāna yaḍa`u*). Lihat catatan kaki editor pada Al-Qurtubī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz XVII, 155.

pengetahuan Rasulullah terhadap akan terjadinya perceraian Zayd dengan Zaynab dan pernikahan Zaynab dengan Rasulullah karena Allah telah memberitahukan sebelumnya tentang hal tersebut kepada Rasulullah.¹⁷¹ Akan tetapi al-Zamakhsharī berpendapat bila hal itu adalah *ta`alluqu qalbihi bihā* (keterpikatan hati Nabi terhadap Zaynab).¹⁷²

Rasulullah ditegur oleh Allah karena menyembunyikan sedemikian rupa hal yang semestinya tidak disembunyikan. Menurut al-Zamakhsharī, keterpikatan Rasulullah kepada Zaynab, ketetapan takdir perceraian Zayd dan Zaynab, ketetapan Allah untuk Zaynab akan diperistri Rasulullah menjadi salah satu *ummahāt al-mu'minīn*, merupakan hal biasa dan bukan kesalahan atau aib yang tercela. Apalagi jelas diketahui (*ma`a quwwah al-`ilm*) bila Zayd memang sama sekali tidak terpikat kepada Zaynab bahkan tidak memiliki perasaan apapun kepadanya (*bi anna nafs Zayd lam takun min al-ta`alluq biha fi shay' bal kānat tajfu `anhā*). Tidak sepatutnya ada yang disembunyikan oleh Rasulullah karena malu atau sungkan hanya karena dapat menjadi perbincangan masyarakat. Untuk hal yang benar dan dapat menjadi tuntunan kemaslahatan (kebolehan menikahi mantan istri dari anak angkat) bagi masyarakat saat itu mestinya Rasulullah tidak menyembunyikannya karena malu.¹⁷³

Dalam Q.S al-Aḥzāb 33:53 Allah berfirman

... إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ

¹⁷¹ Bahkan Rasulullah telah diberitahu oleh Allah bahwa Zaynab akan menjadi istri Nabi sebelum Nabi menikahkan Zayd dengan Zaynab. Demikian riwayat dari `Ali bin Zayd dari `Ali bin al-Ḥusayn bin Ali dalam keterangan hadits nomor hadits 4787 tentang Q.S al-Aḥzāb 33:37. Al-`Asqalānī, *Fath al-Bārī*, 2092

¹⁷² Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, V, 72

¹⁷³ *Ibid.*, 73-74

... Sesungguhnya yang demikian itu adalah mengganggu Nabi sehingga dia (Nabi) malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar.¹⁷⁴

Ayat di atas menjelaskan bagaimana Rasulullah malu atau sungkan menyampaikan kebenaran karena takut memberatkan para sahabat dan masyarakat padahal Allah tidak malu menerangkan kebenaran.¹⁷⁵

Oleh karena itu ayat *wa tukhfī fi nafsika mā Allāh mubdīhi wa takhsa al-nās* pada Q.S al-Aḥzāb 33:37 menurut al-Zamakhsharī adalah kalimat majemuk bertingkat (*jumlah ḥāliyah*) dari kalimat *idh taqūlu-amsik `alayka zawjaka wa ittaq Allāh*. Saat Nabi menyarankan kepada Zayd untuk bersabar dan bertahan untuk tidak bercerai dengan Zaynab adalah saat yang sama antara keadaan Nabi menyembunyikan perasaan hatinya yang senang dengan perceraian itu¹⁷⁶ agar dapat menikahi Zaynab¹⁷⁷ dengan saat takut terhadap omongan orang-orang (pernikahan Nabi menggantikan mantan istri anak angkatnya).¹⁷⁸ Bila dalam tafsir al-Ṭabarī penjelasan terdapat pandangan senada namun al-Ṭabarī mengutip dari riwayat-riwayat yang ada sedangkan al-Zamakhsharī telah mengembangkan penjelasan berdasarkan asumsi-asumsinya sendiri. Asumsi inilah yang ditolak oleh Ibn `Āshūr dari al-Zamakhsharī.

Bila diriwayatkan bahwa Nabi diam-diam menaruh hasrat pada Zaynab saat melihatnya dari tirai yang tersibak di rumah Zayd (seperti dalam al-Ṭabarī), menurut Ibn `Āshūr hal itu adalah desas-desus. Riwayat tersebut tidak ada yang

¹⁷⁴ Terjemah Kemenag 2019, *Qur'an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁷⁵ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, V, 72

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Dikutip oleh al-Tabari dari Yunus yang mendapatkan kabar dari Ibn Wahb dari Ibn Zaid. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 116

¹⁷⁸ Al-Zamakhshari, *al-Kashshāf*, V, 73-74

bersumber dari Nabi, Zayd, Zaynab dan tokoh-tokoh utama sahabat tetapi hanya cerita dan kabar yang tidak jelas (*kulluhā qaṣaṣ wa akhbār wa qīla wa qāla*).¹⁷⁹ Al-Ṭabarī dan Ibn Ḥātim turut meriwayatkan cerita tersebut namun Ibn Kathīr meninggalkan riwayat yang memuat informasi semacam itu karena menurutnya tidak benar.¹⁸⁰

Ibn al-ʿArabī juga menilai mata rantai riwayat jatuh hati tersebut gugur (*sāqīṭah al-asānīd*). Riwayat yang sah hanya riwayat dari ʿĀishah yang menyatakan andai Rasulullah adalah penyembunyi salah satu ayat wahyu maka pasti Q.S al-Aḥzāb 33:37 yang akan disembunyikan. Semua pendapat yang menyebut Nabi jatuh hati kepada Zaynab saat suatu waktu melihatnya di rumah Zayd adalah pendapat yang tidak benar (*bāṭil*). Zaynab bukan perempuan yang asing bagi Rasulullah yang baru ditemuinya saat menikah dengan Zayd. Tidak mungkin Rasulullah jatuh hati dan terpesona saat melihatnya di rumah Zayd seakan-akan baru pertama kali melihat.¹⁸¹ Quraish Shihab berpandangan riwayat tersebut merupakan imajinasi dan anehnya dinukil oleh guru para mufassir, al-Ṭabarī.¹⁸²

Menurut al-Qurṭubī, beberapa tokoh seperti Qatādah, Ibn Zayd, Muqātil, al-Ṭabarī dan beberapa mufassir mengaffirmasi pandangan Nabi terpesona oleh Zaynab (*anna al-Nabī waqaʿa istiḥsānan li Zaynab*) saat masih menjadi istri Zayd dan mengimpikan Zayd menceraikan Zaynab agar Rasulullah dapat menikahi Zaynab. Namun hal tersebut disembunyikan oleh Rasulullah saat memberikan nasehat normatif

¹⁷⁹ Ibn ʿAshūr, Juz XXII, 35

¹⁸⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīm*, Juz XI, 171

¹⁸¹ Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʿān*, Juz III, 575

¹⁸² Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah*, Vol. 10, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), 486

kepada Zayd: *amsik `alayka zawjaka wa ttaqillah*. Al-Qurtubī menolak motif jatuh hati dan dramanya tersebut karena mengabaikan keterjagaan Rasulullah dari hal semacam itu dan meremehkan kehormatannya. Tetapi al-Qurtubi menyepakati pandangan para ulama yang menyatakan jika *wa tukhfi fi nafsika mā Allah mubdīhi wa takhsha al-nās* adalah teguran kepada Nabi yang menyembunyikan sesuatu yang diperbolehkan karena takut (omongan) orang daripada takut kepada Allah.¹⁸³ Sekalipun mendapatkan teguran, tindakan Rasul itupun bukan suatu kesalahan tetapi tindakan yang kurang tepat karena tidak melakukan sesuatu yang lebih baik.¹⁸⁴

Al-Shinqīfī menguatkan pendapat Ibn Kathīr dan al-Qurtubī tentang riwayat drama cinta Nabi kepada Zaynab yang tidak benar sama sekali tersebut dengan alasan Al-Qur'an sendiri tidak menunjukkan apapun tentang sesuatu yang disembunyikan oleh Rasulullah kecuali berikutnya Nabi menikahi janda anak angkatnya tersebut. Informasi tentang motif pernikahan Nabi dengan Zaynab hanya bersifat dugaan semata.¹⁸⁵

Setelah keduanya bercerai, Nabi mengutus Zayd untuk melamarkan Zaynab untuk Nabi. Ini terjadi pada tahun 4 H setelah perang Ahzab. Sebagaimana diduga, orang-orang munafik bergunjing bila Nabi menikahi istri anaknya. Q.S. Al-Ahzāb 33:40 menolak bila Zayd bin Harithah adalah putra Rasulullah

¹⁸³ Para ulama ahli tahqiq seperti al-Zuhri, al-Qādi Bakr bin al-`Allā' al-Qushayrī, al-Qādi Abu Bakr ibn al-`Arabi dan lainnya, menurut al-Qurtubi, menyatakan hal tersebut sebagai penjelasan terbaik atas Q.S al-Ahzāb 33:37. Al-Qurtubī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz XVII, 157

¹⁸⁴ Al-Qurtubi mengutip dari al-Nuḥḥās dalam *i`rāb al-Qur`ān* bahwa para ulama tidak memandang Rasulullah telah melakukan kesalahan dengan memendam pikiran dan kekuatirannya tersebut. Ibid.

¹⁸⁵ Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Shinqīfī, *Aḍwā' al-Bayān fī Idāh al-Qur`ān bi al-Qur`ān*, Juz VI, (Mekkah: Dār `Ālam al-Fawā'id, 1426 H), 639, 641

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۗ

Muhammad itu bukanlah bapak dari seseorang di antara kamu, tetapi dia adalah utusan Allah dan penutup para nabi. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.¹⁸⁶

Rasulullah bukan ayah Zayd tetapi ayah dari al-Qasim, Ibrāhīm, al-Ṭayyib, dan al-Muṭahhir.¹⁸⁷ Seluruh putra-putranya tersebut meninggal sehingga dengan demikian, Rasulullah bukan ayah dari anak laki-laki manapun. Rasulullah menikahi Zaynab sebagai ketentuan dari Allah kepada utusan-Nya dan pamungkas para nabi.¹⁸⁸

Nabi memang menyayangi Zayd bin Harithah namun bagaimanapun rasa sayang itu, tidak ada hubungan darah apapun di antara keduanya. Oleh karena itu tidak ada hukum hubungan ayah dan anak apapun bagi Rasulullah terhadap Zayd dan demikian juga sebaliknya. Maka Rasulullah boleh mengawini Zaynab, mantan istri Zayd. Pernikahan Nabi dengan Zaynab meruntuhkan hukum jahiliyah yang melarang menikahi mantan istri anak angkat.¹⁸⁹ Status anak angkat pada saat itu disamakan dengan anak kandung.

Al-Qur'an meluruskan kesalahkaprahan menyamakan anak angkat sebagai anak kandung tersebut melalui Q.S Al-Aḥzāb 33:4-5

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّيِّ تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ۗ أَدْعَوْهُمْ

¹⁸⁶ Terjemah Kemenag 2019, *Qur'an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

¹⁸⁷ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 114

¹⁸⁸ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz XVII, 165.

¹⁸⁹ Al-Shinqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, Juz VI, 641

لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ه

Allah tidak menjadikan bagi seseorang dua hati dalam rongganya; dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zihar itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataan di mulutmu saja. Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar). Panggillah mereka (anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang adil di sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak mereka, maka (panggillah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu. Dan tidak ada dosa atasmu jika kamu khilaf tentang itu, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.¹⁹⁰

Tabel 2.d.

1	Sebelum ayat turun: Pernikahan Zayd bin Harithah dan Zaynab bint Jahsh tidak harmonis. Zayd adalah anak angkat kesayangan Rasulullah, sedangkan Zaynab adalah sepupu kinasih Rasulullah. Perkawinan Zayd dan Zaynab sedari awal dipaksakan sehingga dalam perjalanan rumah tangga keduanya berlangsung tidak harmonis. Allah telah membuat ketentuan agar nanti Rasulullah menikahi Zaynab bint Jahsh untuk memberikan peristiwa hukum kebolehan menikahi mantan istri anak angkat dan memperjelas status anak angkat bukan seperti anak kandung.
2	Saat Ayat turun: Rasulullah ditegur karena terus meminta Zayd mempertahankan rumah tangga karena takut terhadap pembicaraan orang-orang atas ketentuan Allah untuk menikahi Zaynab bint Jahsh bila keduanya bercerai. Seakan-akan Rasulullah menghindari atau mengulur-ulur apa yang akan Allah tetapkan kepada Nabi karena kuatir terhadap manusia daripada takut kepada Allah.
3	Ayat teguran: Q.S Al-Aḥzāb 33:37-38
4	Sahm al-Muwajjih: Allah dan ketentuannya harus diutamakan daripada kekuatiran terhadap manusia.

e. Terburu-buru dalam Menguasai Al-Qur'an (Q.S al-Qiyāmah 75:16)

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۗ

¹⁹⁰ Terjemah Kemenag 2019, *Qur'an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

Jangan engkau (Muhammad)gerakkan lidahmu (untuk membaca Al-Qur'an) karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya.¹⁹¹

Q.S al-Qiyāmah 75:16 merupakan fragmen yang menggambarkan reaksi atau respon manusiawi Rasulullah saat menerima wahyu. Menurut Ibn Ashūr, para ahli hadith dan tokoh-tokoh mufassir memiliki penilaian yang sama bahwa Q.S al-Qiyāmah 75:16-19 turun menyela (*jumlah mu`taridah*) di tengah turunnya surat al-Qiyāmah.¹⁹² Kalimat penyela (*jumlah mu`taridah*) merupakan pesan mendesak (*khāṭir ṭāri`*)¹⁹³ yang disampaikan oleh Allah untuk diperhatikan oleh Rasulullah. Kita dapat membayangkan peristiwa edukasi di mana ibarat seorang guru yang sedang memberikan penjelasan materi pelajaran dan di tengah pengajaran menegur murid yang sibuk mencatat daripada menyimak keterangan guru.

Menurut Ibn Abbās¹⁹⁴ dan Sa`id bin Jubayr saat wahyu diturunkan Rasulullah sibuk komat-kamit (*tahrīk al-shafatayn*) menghafalkannya karena, menurut al-Ḍaḥḥāk, Qatādah, dan Mujāhid, kuatir lupa (*mukhāfah an yansāhu*).¹⁹⁵ Turunnya wahyu dirasakan berat oleh Rasulullah (*yalqā minhu shiddah*)¹⁹⁶ sehingga beliau terburu-buru untuk dapat menguasai materi wahyu. Maka Allah menurunkan Q.S al-Qiyāmah 75: 16-19. Menurut al-Sya`bī, hal itu dilakukan Rasulullah karena antusias menyambut

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz XXIX, 349

¹⁹³ *Jumlah mu`taridah* adalah kalimat penyela dalam suatu jalinan sintaksis yang secara gramatikal tidak terkait. Kalimat penyela tersebut sesuatu yang mendesak baik sebagai doa, sumpah, syarat, negasi, ancaman, perintah, larangan, atau peringatan dari pembicara untuk mengingatkan pendengar. Tamām Hassān, *al-Bayān fī Rawā`i` al-Qur`ān*, (Kairo: `Ālam al-Kutub, 1993), 183

¹⁹⁴ Nomor hadits 5, 4927, 4928, 4929, dan 5044. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Ismā`il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 22, 973, 974, 1001

¹⁹⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIII, 498-500

¹⁹⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm*, Juz XIV, 197

wahyu (*min ḥubbihi iyyāhu*). Menurut Ibn Zayd, *lā tuḥarrīk bihi lisānaka li ta`jala bihi* adalah Rasulullah dilarang mengucapkan wahyu sebelum selesai dan tuntas disampaikan.¹⁹⁷

Ayat tersebut tampak memuat informasi yang sederhana dan non-teknis namun sarat pelajaran mendasar tentang manusia dan bagaimana menjalani proses. Ayat tersebut menjadi katalisator untuk pesan yang lebih kuat pada al-Qiyāmah 75:20.

Penjelasan Q.S al-Qiyāmah 75:16 serupa dengan penjelasan Ṭāhā 20:114¹⁹⁸

فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Maka Mahatinggi Allah, Raja yang sebenar-benarnya. Dan janganlah engkau (Muhammad) tergesa-gesa (membaca) Al-Qur'an sebelum selesai diwahyukan kepadamu, dan katakanlah, "Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu kepadaku."¹⁹⁹

Menurut al-Ḥasan, Q.S Ṭāhā 20:114 turun serangkaian dengan Q.S al-Nisā' 4:34 yang berkenaan dengan suami yang memukul wajah istrinya. Nabi memutuskan qisas dan turun Q.S Ṭāhā 20:114. Nabi ditegur dan diperintahkan untuk memohon ditambah ilmu (*wa qul rabbi zidnī `ilman*).²⁰⁰ Kemudian turun Q.S al-Nisā' 4:34.²⁰¹

Tetapi Ibn `Abbās menjelaskan Q.S Ṭāhā 20:114 sebagai ayat dengan maksud yang sama dengan Q.S al-Qiyāmah 75:16.²⁰² Allah melarang Rasulullah untuk terburu-buru membaca, menghafal, atau menyampaikan Al-Qur'an kepada siapapun sebelum selesai serta terang penjelasannya²⁰³ sekalipun karena bersemangat untuk

¹⁹⁷ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIII, 498-500

¹⁹⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Aẓīm*, Juz IX, 371

¹⁹⁹ Terjemah Kemenag 2019, *Qur'an Kemenag In MS*. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

²⁰⁰ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz XIV, 145.

²⁰¹ Ibid., Juz VI, 279

²⁰² Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 16, 317

²⁰³ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIV, 180

menghafalnya, senang dengan turunnya wahyu, dan kuatir ada yang terlewatkan atau pula.²⁰⁴ Al-Ṭabarī menyebut Q.S Ṭāhā 20:114 sebagai ayat *`itāb*.²⁰⁵

Tabel 2.e.

1	Sebelum ayat turun: Wahyu merupakan materi penting yang dibutuhkan Rasulullah baik dalam rangka menjawab persoalan yang mengemuka ataupun materi tuntunan baru. Tidak sedikit hal-hal mendesak yang diharapkan untuk ditanggapi oleh Rasulullah berdasarkan wahyu sehingga Rasulullah bersemangat untuk menguasainya.
2	Saat Ayat turun: Saat wahyu turun dengan materi-materi yang membutuhkan perhatian, Rasulullah memanfaatkan momentum tersebut sebaik-baiknya sehingga tampak terburu-buru untuk menghafalnya. Rasulullah fokus pada kebutuhan tersebut daripada menyimak wahyu dan pemaparannya dari Jibril sehingga Allah menegur untuk tidak menguatirkan apa-apa selain memperhatikan dengan seksama apa yang disampaikan pembawa wahyu.
3	Ayat teguran: Q.S Al-Qiyāmah 75: 16 dan Ṭāhā 20:114
4	Sahm al-Muwajjih: 4. Q.S Al-Qiyāmah 75 merupakan ayat proses pembelajaran agar pembelajar memperhatikan petunjuk pengajaran dengan seksama daripada mengerjakan hal-hal lain yang hanya dianggap penting sendiri oleh orang yang belajar. 5. Menuntaskan tahap-tahap proses dengan benar sebelum mengharap hasil akhir yang baik. 6. Peristiwa turun wahyu merupakan peristiwa supra-rasional yang melibatkan aspek-aspek edukasi rasional. 7. Menegaskan keadaan Rasulullah sebagai utusan Allah yang tidak dapat meninggalkan sifat-sifat kemanusiaan.

f. Mengharamkan yang Halal untuk Menenangkan Istri (Q.S al-Taḥrīm 66:1-5)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۚ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۚ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا

²⁰⁴ Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 16, 317

²⁰⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIV, 180

نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا
 قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۚ إِنَّ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ
 وَجِبْرِيْلَ وَصَالِحَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ۚ عَسَى رَبُّهُ أَنْ طَلِّقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ زَوْجًا خَيْرًا
 مِّنْكَنَّ مُسْلِمَتٍ مُّؤْمِنَةٍ قَدِ تَبَتَّ عِبْدَتٍ سَبَّحَتْ تَبَتَّ وَأَبْكَرًا ۝

1. Wahai Nabi! Mengapa engkau mengharamkan apa yang diharamkan Allah bagimu? Engkau ingin menyenangkan hati istri-istrimu? Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. 2. Sungguh, Allah telah mewajibkan kepadamu membebaskan diri dari sumpahmu; dan Allah adalah pelindungmu dan Dia Maha Mengetahui, Mahabijaksana.

3. Dan ingatlah ketika secara rahasia Nabi membicarakan suatu peristiwa kepada salah seorang istrinya (Hafshah). Lalu dia menceritakan peristiwa itu (kepada `Aishah) dan Allah memberitahukan peristiwa itu kepadanya (Nabi), lalu (Nabi) memberitahukan (kepada Hafshah) sebagian dan menyembunyikan sebagian yang lain. Maka ketika dia (Nabi) memberitahukan pembicaraan itu kepadanya (Hafshah), dia bertanya, “Siapa yang telah memberitahukan hal ini kepadamu?” Nabi menjawab, “Yang memberitahukan kepadaku adalah Allah Yang Maha Mengetahui, Mahateliti.” 4. Jika kamu berdua bertobat kepada Allah, maka sungguh, hati kamu berdua telah condong (untuk menerima kebenaran); dan jika kamu berdua saling bantu-membantu menyusahkan Nabi, maka sungguh, Allah menjadi pelindungnya dan (juga) Jibril dan orang-orang mukmin yang baik; dan selain itu malaikat-malaikat adalah penolongnya. 5. Jika dia (Nabi) menceraikan kamu, boleh jadi Tuhan akan memberi ganti kepadanya dengan istri-istri yang lebih baik dari kamu, perempuan-perempuan yang patuh, yang beriman, yang taat, yang bertobat, yang beribadah, yang berpuasa, yang janda dan yang perawan.²⁰⁶

Dalam kehidupan domestik, Rasulullah adalah sebagaimana umumnya para suami yang selalu ingin memberikan rasa nyaman bagi keluarganya. Rasulullah senantiasa memberikan hal terbaik bagi keluarganya. Rasulullah bersabda: *Khoyrukum khayrukum li ahlihi wa ana khoyrukum li ahli* (Orang yang paling baik di antara kalian adalah orang yang paling baik terhadap keluarganya dan Aku adalah orang yang paling baik di antara kalian terhadap keluargaku). Dalam sabdanya yang lain: *khiyārukum khiyārukum li nisā'ih* (Orang paling baik di antara kalian adalah orang yang paling

²⁰⁶ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

baik terhadap istrinya).²⁰⁷ Tentu tidak mudah menjadi kepala keluarga yang ideal dalam memenuhi semua kebutuhan dan keinginan keluarga terlebih bagi Rasulullah dengan keluarga besar yang sarat dinamika perjuangan dakwah.

Menurut para ulama, Q.S al-Taḥrīm 66:1-5 memiliki dua latar belakang: *pertama*, berkenaan dengan minuman yang disuguhkan oleh Zaynab bint Jaḥsh; *kedua*, berkaitan dengan Ḥafṣah, `Āishah, dan Māriah Qibtiyah.²⁰⁸

1. Berkenaan dengan minuman yang disuguhkan oleh Zaynab bint Jaḥsh

Latar belakang Q.S Al-Taḥrīm 66:1-5 yang dihubungkan dengan minuman (madu) didasarkan atas riwayat `Āishah.²⁰⁹ Ibn Kathīr memuat latar belakang ini termasuk dua riwayat hadits yang berbeda mengenai tempat minum madu antara di rumah Zaynab bint Jahsh dan rumah Hafṣah bint `Umar.

Suatu kali Rasulullah berada di tempat salah satu ummul mukminin Zaynab bint Jaḥsh. Rasulullah disuguhi madu dan meminumnya. Rasulullah memang menggemari dan menikmati minuman yang manis sejuk²¹⁰ dan madu.²¹¹ Rupanya hal itu diketahui oleh dua istri Rasulullah yang lain yaitu Umm al-Mukminin `Āishah dan Hafṣah.

²⁰⁷ Nomor hadits 1977 *Kitāb al-Nikāḥ*. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājāh al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājāh* (Riyāḍ: Dār al-Ḥaḍarāh, 2015), 299

²⁰⁸ Al-Khālīdī, *Itāb al-Rasūl fi Al-Qur`ān*, 135.

²⁰⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Aẓīm*, Juz XIV, 50

²¹⁰ كَانَ أَحَبُّ الشَّرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخَلْوُ الْيَارِدَ

Hadith riwayat `Ā`ishah (nomor hadith 23982 dan 24011). Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *al-Musnad*, Juz XVII, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995), 230 dan 238. Sedangkan riwayat dari Ibn `Abbās dinilai lemah pada sanadnya (nomor hadits 3129). Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *al-Musnad*, Juz III, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995), 354. Lihat juga Abū `Īsā Muḥammad bin `Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi` al-Kābir*, Juz III, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 461

²¹¹ Riwayat `Āishah Nomor hadits 5431, 5599, 5614, 5682. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Ismā`il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 1073, 1102, 1104, 1116

Karena cemberut keduanya bersepakat “mengintimidasi” Rasulullah.²¹² Seusai dari Zaynab, Rasulullah mengunjungi `Āishah atau Hafṣah. Sebagaimana direncanakan, ketika Rasulullah berada di dekat istrinya tersebut, maka `Āishah atau Hafṣah bertanya tentang bau yang muncul dari Rasulullah seperti bau *maghāfir* (yaitu getah berbau dari pohon *urfuṭ* yang tumbuh di gurun dan berduri). Rasulullah memahami maksud sindiran tersebut dan menyampaikan bahwa baru saja meminum madu. Rasulullah kemudian bersumpah untuk tidak lagi meminum madu dan meminta untuk merahasiakan hal tersebut.²¹³ Dengan sumpah itu berarti Rasulullah mencegah dirinya dari sesuatu yang diharamkan. Oleh karena itu Allah menegur Rasulullah dan kedua istrinya dengan diturunkannya Q.S Al-Taḥrīm 66:1-5.

Dalam hadits yang dilansir oleh al-Bukhārī disebutkan

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُسُفَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ عَبْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَشْرَبُ عَسَلًا عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ، وَيَمْكُثُ عِنْدَهَا، فَوَاطَيْتُ أَنَا وَحَفْصَةُ عَلَى، أَيُّتْنَا دَخَلَ عَلَيْهَا فَلْتَقُلْ لَهُ: أَكَلْتَ مَعَاوِيرَ، إِنِّي أَحَدُ مِنْكَ رِيحَ مَعَاوِيرَ، قَالَ: لَا، وَلَكِنِّي كُنْتُ أَشْرَبُ عَسَلًا عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ، فَلَنْ أَعُودَ لَهُ، وَقَدْ حَلَفْتُ، لَا تُخْبِرِي بِذَلِكَ أَحَدًا²¹⁴

`Āishah berkata: Rasulullah minum madu dan tinggal berdiam bersama Zaynab bint Jahsh, maka Saya dan Hafṣah bersepakat, untuk bila salah satu dari kami didatangi Rasulullah, mengatakan “Anda telah makan maghāfir. Saya mencium bau maghāfir dari Anda. Rasulullah menjawab: “Tidak, akan tetapi Aku minum madu milik Zaynab bint Jahsh. Aku tidak akan meminumnya lagi. Aku bersumpah. Jangan engkau ceritakan hal ini kepada siapapun.

Dalam hadits lain lain disebutkan:

²¹² Al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fī al-Qur’ān*, 135-136

²¹³ *Ibid.*, hlm. 135-136

²¹⁴ Nomor 4912. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 927-928

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَمْكُثُ عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ ، فَيَشْرِبُ عِنْدَهَا عَسَلًا ، فَتَوَاصَيْتُ أَنَا وَحَفْصَةُ ، أَنْ آيْتَنَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَلْتَقُنْ : إِنِّي أَجِدُ مِنْكَ رِيحَ مَغَافِيرٍ ! أَكَلْتَ مَغَافِيرَ ؟ ! فَدَخَلَ عَلَيَّ إِحْدَاهُمَا ، فَقَالَتْ ذَلِكَ لَهُ ! فَقَالَ : لَا ! بَلْ شَرِبْتُ عَسَلًا عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ ، وَلَنْ أَعُودَ لَهُ . فَنَزَلَتْ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ إِلَىٰ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ لِعَائِشَةَ وَحَفْصَةَ وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ لِقَوْلِهِ : بَلْ شَرِبْتُ عَسَلًا.²¹⁵

Sesungguhnya Rasulullah tinggal bersama Zaynab bint Jahsh dan meminum minum yang disuguhinya. Maka Saya dan Hafshah saling berpesan untuk bila salah satu dari kami didatangi Rasulullah, mengatakan “Saya mencium bau maghafir dari Anda. Apa Anda telah makan maghafir?” Maka Rasulullah mendatangi salah seorang di antara keduanya (‘Aishah dan Hafshah) dan disampaikan hal tersebut kepada Rasulullah. Maka Rasulullah menjawab: “Tidak, akan tetapi Aku minum madu milik Zaynab bint Jahsh. Aku tidak akan meminumnya lagi. Kemudian turunlah ayat *Yā Ayyuha al-Nabi lima tuharrimu ma ahalla Allah laka hingga in tatūbā ila Allah* untuk ‘Aishah dan Hafshah. *Wa idh asarra al-nabi ila ba`d azwājih* untuk sabda Nabi: Justru Aku minum madu.

Dua riwayat di atas sama-sama dari ‘Aishah melalui jalur ‘Ubayd ibn ‘Umayr.

Hanya saja pada hadits yang lebih awal terdapat keterangan tentang permintaan Nabi untuk merahasiakan sumpahnya tetapi tidak terdapat keterangan keterkaitannya dengan Q.S Al-Taḥrīm 66:1-5. Sedangkan pada hadits berikutnya berlaku sebaliknya. Kita dapat mengambil keduanya sekaligus.

Tetapi persoalannya pada hadits lain, disebutkan bila peristiwa minum madu tersebut bukan bersama Zaynab bint Jahsh tetapi di rumah Hafshah. ‘Aishah cemburu dan bersepakat dengan Sawdah dan Saḥīyah untuk membuat Nabi tidak lagi berlama-lama di rumah Hafshah.

²¹⁵ Nomor 5267, 6691. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1042, 1277. Redaksi dalam Muslim adalah *fatawāṭaytu* bukan *fatawāṣaytu*. Nomor hadits 1474 dalam *Kitāb al-Talāq Bāb Wujūb al-Kaffārah `alā Man Ḥarrama Imra`atuhu.*, Muḥy al-Dīn Abū Zakariya Yaḥyā bin Sharaf bin Murri al-Nawawī, *al-Minhaj Sharḥ al-Nawawī `alā Muslim*, (Riyād-`Ammān: Bayt Afkār al-Dawliyyah, t.th), 928-929

حَدَّثَنَا فَرْوَةُ بِنْتُ أَبِي الْمَعْرَاءِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ الْعَسَلَ وَالْحُلُوءَ، وَكَانَ إِذَا انْصَرَفَ مِنَ الْعَصْرِ دَخَلَ عَلَى نِسَائِهِ، فَيَدُونُ مِنْ إِحْدَاهُنَّ، فَدَخَلَ عَلَى حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ، فَاحْتَبَسَ أَكْثَرَ مَا كَانَ يَحْتَبِسُ، فَغَزَتْ، فَسَأَلَتْ عَنْ ذَلِكَ، فَقِيلَ لِي: أَهَدَتْ لَهَا امْرَأَةً مِنْ قَوْمِهَا عَكَّةَ مِنْ عَسَلٍ، فَسَقَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُ شَرْبَةً، فَقُلْتُ: أَمَا وَاللَّهِ لَتَحْتَالَنَّ لِي، فَقُلْتُ لِسُودَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ: إِنَّهُ سَيَدُونُ مِنْكَ، فَإِذَا دَنَا مِنْكَ فَقُولِي: أَكَلْتُ مَغَافِيرَ، فَإِنَّهُ سَيَقُولُ لَكَ: لَا، فَقُولِي لَهُ: مَا هَذِهِ الرِّيحُ الَّتِي أَجِدُ مِنْكَ، فَإِنَّهُ سَيَقُولُ لَكَ: سَقَتْنِي حَفْصَةُ شَرْبَةَ عَسَلٍ، فَقُولِي لَهُ: جَرَسَتْ نَحْلُهُ الْعُرْفُطَ، وَسَأُفُؤُكَ ذَلِكَ، وَقُولِي أَنْتِ يَا صَفِيَّةُ ذَلِكَ، قَالَتْ: تَقُولُ سُودَةُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَامَ عَلَى الْبَابِ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَبْأَدِيَهُ بِمَا أَمَرْتَنِي بِهِ فَرَقًا مِنْكَ، فَلَمَّا دَنَا مِنْهَا قَالَتْ لَهُ سُودَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكَلْتُ مَغَافِيرَ؟ قَالَ: لَا قَالَتْ: فَمَا هَذِهِ الرِّيحُ الَّتِي أَجِدُ مِنْكَ؟ قَالَ: سَقَتْنِي حَفْصَةُ شَرْبَةَ عَسَلٍ فَقَالَتْ: جَرَسَتْ نَحْلُهُ الْعُرْفُطَ، فَلَمَّا دَارَ إِلَيَّ قُلْتُ لَهُ نَحْوَ ذَلِكَ، فَلَمَّا دَارَ إِلَيَّ صَفِيَّةُ قَالَتْ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ، فَلَمَّا دَارَ إِلَيَّ حَفْصَةُ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا أَسْقِيكَ مِنْهُ؟ قَالَ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ قَالَتْ: تَقُولُ سُودَةُ: وَاللَّهِ لَقَدْ حَرَمْنَا، قُلْتُ لَهَا: اسْكُنِي²¹⁶

`Aishah berkata; Rasulullah menyukai madu dan juga manis-manisan. Biasanya, usai menunaikan shalat Asar, beliau menemui para isteri-isterinya. Beliau mendekati kepada salah satunya. Maka Rasulullah masuk menemui Hafshah. Rasulullah bertahan lebih lama dari biasanya. Saya merasa cemburu. Saya pun bertanya mencari info, dan dikabarkan kepada saya bahwa seorang wanita dari kaumnya yang telah memberikan sebotol madu kepada Hafshah yang disuguhkan kepada Nabi. Maka saya berkata, "Demi Allah, saya sungguh akan mensiasati Nabi (memalingkan)." Kemudian, saya sampaikan kepada Saudah binti Zam'ah, "Rasulullah akan mendekatimu. Bila beliau mendekat, maka tanyakanlah padanya, 'Apakah Anda telah memakan Maghafir?' dan beliau pasti akan menjawab: 'Tidak.' Karena itu katakanlah pada beliau, 'Lalu bau yang saya dapatkan dari Anda ini bau apa?' Dan beliau pun pasti akan menjawab: 'Hafshah telah memberiku minuman madu.' Sesudah itu, katakanlah pada beliau, 'Lebah madu itu telah makan pohon bergetah yang baunya menjijikkan.' Saya juga akan mengungkapkan seperti itu, dan engkau ungkapkan pula wahai Safiyyah seperti itu." `Aishah bertutur: Saudah berkata, "Demi Allah, tidaklah beliau kecuali hanya berdiri di depan pintu. Dan saya pun mengungkapkan apa yang kamu perintahkan karena rasa takutku padamu." Maka ketika beliau telah mendekat kepadanya, Saudah pun berkata, "Wahai Rasulullah, apakah Anda telah makan buah maghafir?" beliau menjawab: "Tidak." Saudah bertanya lagi, "Lalu bau apa yang aku dapatkan dari Anda ini?" beliau menjawab: "Hafshah telah memberiku minuman madu." Saudah berkata, "Lebah itu telah makan pohon bergetah yang baunya menjijikkan." Dan ketika beliau mengunjungi saya (`Aishah), saya menyampaikan hal seperti itu dan begitu pula di tempat Shafiyah yang juga berkata seperti itu. Maka pada saat beliau (kembali), Hafshah berkata, "Wahai Rasulullah, maukah saya menyuguhi Anda minuman madu itu?" beliau pun menjawab: "Aku tidak membutuhkan madu itu." `Aishah menuturkan: Sawdah

²¹⁶ Nomor 5268 dan 6972. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1042 dan 1331

berkata, "Demi Allah, kita telah mencegah Rasulullah (minum madu)." Saya berkata padanya, "Diamlah kamu."

Terdapat beberapa bagian dialog yang identik pada hadits minum madu di rumah Hafṣah (jalur riwayat Hishām bin `Urwah dari `Urwah bin al-Zubayr) dengan minum madu di rumah Zaynab (jalur riwayat `Ubayd bin `Umayr). Aktor sentral yang tidak berubah dari dua hadits tersebut adalah `Āishah yang sekaligus sumber riwayat. Hanya saja pada hadits meminum madu di rumah Hafṣah tidak terdapat keterangan keterkaitan dengan Q.S Al-Taḥrīm 66:1-5. Ibn Kathīr tidak memberikan penilaian verifikasi terhadap yang mana dari dua riwayat yang berbeda tersebut yang benar berkenaan dengan Q.S Al-Taḥrīm 66:1-5.²¹⁷

Al-Ṭabarī tidak banyak menyinggung riwayat tentang minuman madu tersebut sebagai latar belakang ayat. Menurutnya, ayat Q.S Al-Taḥrīm 66:1 dapat dilatari peristiwa apa saja yang substansinya teguran kepada Rasulullah karena mengharamkan hal yang diharamkan dengan sumpah. Karena itu Allah mewajibkan Rasulullah untuk membebaskan diri dari sumpah tersebut dengan kafarat.²¹⁸

2. Berkaitan dengan hubungan Rasulullah dengan Māriyah Qibtiyah

Dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa Q.S Al-Taḥrīm 66:1-5 berhubungan dengan teguran terhadap Rasulullah yang bersumpah dan mengharamkan dirinya atas Maria Qibtiyah. Pada suatu waktu Hafṣah pergi mengunjungi ayahnya, `Umar bin al-Khaṭṭāb. Di tengah kepergian Hafṣah, Rasulullah bersama Maria Qibtiyah dan

²¹⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-`Aẓīm*, Juz XIV, 52

²¹⁸ Lihat Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIII, 83, 89

menggaulinya di tempat Ḥafṣah.²¹⁹ Maria Qibtiyah berstatus budak amat yang digauli Rasulullah di rumah Ḥafṣah di jadwal hari bagian `Āishah.

Sepulangnya, Ḥafṣah mengetahui Rasulullah bersama Maria di tempatnya. Hafshah menyampaikan protes.²²⁰ Hari itu mestinya Rasulullah bersama `Āishah. Rasulullah meminta Ḥafṣah untuk menyimpan dan tidak menceritakan peristiwa tersebut kepada `Āishah. Rasulullah kemudian bersumpah menjauhi Mariyah dan mengharamkan dirinya untuk menggauli Maria. Namun Ḥafṣah dan `Āishah merupakan dua istri Nabi yang memiliki hubungan erat satu dengan yang lain. Tidak heran bila Ḥafṣah tetap menceritakan rahasia tersebut kepada `Āishah sebagai kabar gembira.²²¹ Cerita Ḥafṣah membuat `Āishah marah dan *ngambek*²²² kepada Rasulullah sehingga Rasulullah kemudian bersumpah menjauhi Maria dan mengharamkan dirinya untuk menggauli Maria.²²³

Tindakan Rasulullah dengan merubah norma: mengharamkan sesuatu yang diharamkan, menurut al-Zamakhsharī merupakan suatu kekeliruan:

²¹⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIII, 86

²²⁰ Al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fī Al-Qur`ān*, hlm. 139. Lihat Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIII, 86

²²¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIII, 87

²²² Dalam riwayat Ibn `Abbās disebutkan bila `Āishah berkata: *Lā anzura ilayka hatta taḥruma Māriyah* (Saya tidak akan melihatmu hingga menjauh dari Maria). Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Aẓīm*, Juz XIV, 56

²²³ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIII, 85. Sumpah Rasulullah untuk menjauhi dan mengharamkan Maria Qibtiyah untuk digauli mungkin cuma disampaikan kepada Hafshah atau cuma kepada kepada Aishah atau kepada keduanya. Yang terpenting, terdapat sumpah Rasulullah untuk menjauhi Maria Qibtiyah dan mengharamkannya untuk digauli karena didorong keinginan Rasulullah menenangkan Hafshah dan Aisyah.

وكان هذا زلة منه لأنه ليس لأحد أن يحرم ما أحل الله لإن الله عز وجل إنما أحل ما أحل
 لحكمة ومصالحة عرفها في إحلاله فإذا حرم كان ذلك قلب المصلحة مفسدة (والله غفور
 رحيم) قد غفر لك ما زلت فيه²²⁴

Hal ini (mengharamkan yang halal) adalah kekeliruan Rasulullah karena tidak ada seorangpun yang boleh mengharamkan apa yang Allah halalkan karena Allah hanya menghalalkan sesuatu yang menghalalkannya dikarenakan suatu hikmah dan kebaikan yang Allah beritahukan dalam kehalalannya. Bila ada seseorang mengharamkan (hal yang dihalalkan Allah), maka hal itu merubah kebaikan menjadi kerusakan. (Allah Mahapengampun Mahapenyayang) Allah benar-benar memberikan ampunan kepadamu atas kekeliruan yang engkau lakukan.

Menurut al-Tabari, sekalipun Allah menegur Rasulullah atas tindakan tersebut dan memberikan perintah untuk keluar dari masalah tersebut, pada dasarnya Allah memaklumi karena redaksi penutup dalam Q.S Al-Taḥrīm 66:1 adalah *wa Allah ghafūr raḥīm*, yaitu *qad ghafarallah hadhā laka* (Allah memberikan ampunan dalam masalah ini bagimu Muhammad).²²⁵ Allah Maha Mengetahui situasi yang dihadapi Rasulullah di tengah dinamika keluarga besarnya yang pada dasarnya tidak akan mudah dihadapi suami manapun.

Dalam penutup Q.S Al-Taḥrīm 66:1, al-Ṭabari tidak eksplisit menafsirkan objek pengampunan Allah dengan menggunakan isim ishārah *hadhā*. Sedangkan al-Zamakhsharī dengan jelas menunjuk pada kekeliruan Rasulullah sebagai objek pengampunan Allah. Karena itu, al-Zamakhsharī dikritik oleh Aḥmad bin Munayyir al-Sakandarī dan al-Khālidī telah membuat tuduhan yang mengada-ada terhadap

²²⁴ Jar Allah Abi al-Qasim Mahmud bin Umar al-Zamakhshari, *al-Kashshāf `an Haqā'iq Ghawamiq al-Tanzīl wa `Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl*, Juz VI, (Riyād: Maktabah al-`Ubaykan, 1998), 155

²²⁵ Lihat Al-Ṭabari, *Tafsīr al-Ṭabari*, Juz XXIII, 85

Rasulullah (*taqawwul wa iftirā'*). Al-Zamakhsharī dinilai terbiasa bias sebagai penganut muktazilah.²²⁶

Menurut al-Khālidī, yang mendasarkan pandangannya pada Aḥmad bin Munayyir al-Sakandarī, al-Zamakhsharī gagal memahami tindakan Rasulullah. Pengharaman yang dilakukan Rasulullah diberlakukan hanya untuk dirinya sendiri. Pengharaman tersebut tidak dalam konteks hukum (*al-mafhūm al-shar'ī*) tetapi dalam konteks kebahasaan yaitu melarang atau mencegah bagi dirinya sendiri. Rasulullah mengetahui sesuatu yang diharamkan akan tetap halal tetapi dirinya melarang dirinya sendiri untuk melakukan hal yang halal tersebut. Rasulullah tidak membuat tindakan pengharaman syar'ī yang menjadi wilayah kewenangan Allah.

Dalam Al-Qur'an hal tersebut tersurat dalam Q.S al-Qaṣaṣ 28:12, *wa harramnā 'alayh al-marāḍi' min qabl* (Dan Kami cegah dia (Musa) menyusu kepada perempuan-perempuan yang mau menyusunya sebelum itu). Kata *harramnā* memiliki makna umum (non-hukum) yaitu *al-imtinā'* (pencegahan). Demikian halnya sekaligus dengan sumpah Nabi untuk tidak minum madu atau menggauli Maria Qibtiyah. Rasulullah tidak melakukan kesalahan karena semua orang bisa bersumpah untuk (tidak melakukan) sesuatu yang diperbolehkan. Jelas sumpah tersebut membawa konsekuensi kafarat bila dilanggar. Demikianlah yang dilakukan Rasulullah saat diperintahkan oleh Allah (Q.S Al-Taḥrīm 66:2) untuk membebaskan diri dari sumpahnya.²²⁷

²²⁶ Al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi al-Qur'ān*, 145-147

²²⁷ Ibid.

3. Rasulullah sebagai Suami bagi Ibu Kaum Muslimin: Masalah Ideal dan Faktual

Hal penting untuk diuraikan adalah motif tindakan Rasulullah yang manusiawi dalam situasi dirinya sebagai suami yang tidak ingin istrinya kecewa. Tindakan Rasulullah yang sedemikiannya mengambil keputusan mengharamkan sesuatu yang halal, mencerminkan kepribadiannya yang halus, empatik, dan bertanggungjawab. Rasulullah menyadari status Maria Qibtiyah sebagai *amat* (budak perempuan) dalam protes Hafshah dan kemarahan `Aishah. Dua perempuan putri dari dua sahabat dekatnya, Abu Bakar dan `Aishah. Tindakan Rasulullah merupakan respon empatik kepada Hafshah dan sekaligus `Aishah dengan menghukum dirinya sendiri. Betapa beliau ingin menjaga perasaan keduanya dengan mengambil keputusan untuk dirinya sendiri. Rasulullah berupaya menenangkan dan menyenangkan Hafshah dengan keputusan tersebut. Rasulullah meminta Hafshah menjadikannya sebagai rahasia. Namun perasaan Hafshah yang senang dengan keputusan tersebut tidak dapat disembunyikan untuk tidak diceritakan kepada `Aishah. Hafshah dan `Aishah adalah dua istri Nabi yang dekat satu sama lain dan saling mengasihi. Keduanya merupakan putri dua sahabat terdekat Rasulullah yang pengaruhnya besar di kalangan umat Islam.

Hafshah dan `Aishah merupakan dua istri Rasulullah yang dikaitkan dengan Q.S Al-Tahrīm 66:3-5 terutama pada ayat 4 (*in tatūbā ilā Allah*). *Khiṭāb iltifāt* (peralihan) dari umum (*azwājika*) dan sebagian (*ba'd azwājihī*) tertentu pada dua orang (*in tatūbā*)

menurut al-Zamakhshari bertujuan memberikan tekanan teguran yang kuat²²⁸ yang langsung menasar kepada siapa yang harus turut bertanggungjawab.

Ibn `Abbās yang penasaran²²⁹ tentang siapa kedua istri Rasulullah yang diharapkan dan dituntut untuk bertaubat tersebut. Ibn `Abbās memburu informasi dari `Umar bin al-Khaṭṭāb yang gusar²³⁰ karena dipaksa memberitahu bahwa kedua orang istri Rasulullah tersebut adalah Ḥafṣah dan `Āishah.²³¹ Kegusaran yang dapat dimaklumi karena harus mengekspos profil-profil mulia dalam urusan rumah tangga Rasulullah yang sebenarnya wilayah privat.

Q.S Al-Taḥrīm 66: 1-5 penting dipahami dari sudut kemanusiaan Rasulullah sebagai suami bagi para istri dalam konfigurasi kehidupan keluarga yang dinamis. Q.S Al-Taḥrīm 66: 1-2 ditujukan kepada Rasulullah untuk menyadarkan status Rasulullah sebagai *al-Nabī* yang harus konsisten sekalipun dalam fungsi suami dengan segenap dinamika yang harus dihadapi dalam kehidupan berumah tangga. Sedangkan Q.S Al-Taḥrīm 66: 3-5 ditujukan kepada istri Rasulullah yang telah melakukan tindakan *taẓāhur* (saling menampak perilaku yang menyusahkan) kepada Rasulullah. Bahwa tindakan tersebut disebabkan faktor alami yaitu kecemburuan, Al-Qur'an condong menggarisbawahi perhatiannya pada bagaimana semestinya istri berperilaku baik

²²⁸ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf* Juz VI, 158

²²⁹ *Lam azal ḥarīṣan an as'la `umar an al-mar'atayn min azwāj al-rasūl al-latayn qāla Allah Jalla thanā'uh: in tatūbā ...* Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XXIII, 94-95. Nomor hadits 2468, 4913, 4914, 4915, 5191, 5843. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 465, 969, 1027, 1141

²³⁰ Ibn `Abbās harus menunggu setahun untuk mendapatkan jawaban dari Umar. Muḥy al-Dīn Abū Zakariya Yaḥyā bin Sharaf bin Murrī al-Nawawī, *al-Mīnahaj Sharḥ al-Nawawī `alā Muslim*, (Riyāḍ-`Ammān: Bayt Afkār al-Dawliyyah, t.th), 933

²³¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-`Azīm*, Juz XIV, 52-53.

kepada suami yang bahkan telah menunjukkan respon tanggungjawabnya sekalipun harus diluruskan dan ditegur (karena bersumpah dan mengharamkan sesuatu yang halal).

Pergumulan kehidupan rumah tangga Rasulullah yang menguras suasana batinnya dalam posisi dan tanggungjawabnya sebagai suami, Nabi, dan pemimpin umat Islam juga dapat ditelusuri dari latar belakang Q.S al-Aḥzāb 33:28-29

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْن أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسْرِحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ۖ وَإِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ۝

28. Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, “Jika kamu menginginkan kehidupan di dunia dan perhiasannya, maka kemarilah agar kuberikan kepadamu mut’ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik.” 29. Dan jika kamu menginginkan Allah dan Rasul-Nya dan negeri akhirat, maka sesungguhnya Allah menyediakan pahala yang besar bagi siapa yang berbuat baik di antara kamu.

Ayat di atas disebut berhubungan dengan Āishah yang mengajukan tambahan belanja atau sejenisnya kepada Rasulullah. Mungkin Āishah mewakili aspirasi semua istri Rasulullah.²³² Dalam suatu periode pergesekan dengan Yahudi Madinah (Banī Naḍīr dan Bani Qurayzah),²³³ umat Islam memperoleh harta rampasan dan sitaan perang yang melimpah. Kelompok Yahudi Madinah dikenal kaya. Umat Islam mendapatkan keuntungan ekonomi termasuk juga keluarga Rasulullah. Namun

²³² Menurut Ikrimah karena cemburu cuma tidak terdapat penjelasan kecemburuan itu bagaimana. Ikrimah hanya menyebut bila Aisyah hidup bersama 8 istri Nabi yang lain. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 84-86, 142

²³³ Terdapat tiga kelompok Yahudi Madinah yaitu Bani Qaynuqā’, Banī Naḍīr, dan Bani Qurayzah. Kesemuanya merusak perjanjian piagam Madinah untuk hidup saling berdampingan dan saling menjaga. Bani Qaynuqā’ diusir dari Madinah pada 3 hijriyah. Banī Naḍīr ditaklukkan pada 4 hijriyah. Bani Qurayzah diusir dari Khaybar pada 5 hijriyah.

Rasulullah tidak meminati kemewahan materi sehingga tetap hidup sewajarnya secara bersahaja. Hal berbeda pada diri istri-istri Nabi yang menginginkan kehidupan yang lebih sesuai sehingga mereka meminta tambahan nafkah.²³⁴ Permintaan tersebut membebani Rasulullah sehingga ia mengurung diri tidak keluar melaksanakan sholat bersama sahabat. Rasulullah menghindari semua istrinya dalam waktu yang lama.²³⁵

Umar bin al-Khattab menemui Rasulullah untuk menghiburnya. Umar paham watak Rasulullah yang lembut, maka ia mengucapkan satir yang dapat membangkitkan respon Rasulullah. Umar mengatakan akan memukul perempuan yang meminta tambahan nafkah kepadanya. Rasulullah tidak akan membiarkan Umar benar-benar melakukannya. Rasulullah berkata: *Dhālika ḥabasanī `ankum* (Itulah yang menahanku dari kalian semua).²³⁶ Maksudnya, Rasulullah membatasi interaksi agar tidak melakukan tindakan emosional.

Setelah bertemu Rasulullah, Umar mendatangi istri-istri Rasulullah untuk melakukan advokasi dan mediasi. Umar menemui Hafṣah dan memintanya tidak merepotkan Rasulullah dengan meminta-minta materi. Umar menemui Āishah dan

²³⁴ Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz XXI, 1984, 314. Al-Khālidī, *Itāb al-Rasūl fi Al-Qur'ān*, 129

²³⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 84-86, 142

²³⁶ Ibid., Juz XIX, 85 dan Juz XXIII, 96. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz XI, 148 dan Juz XIV, 55. Fragmen Umar menemui Rasulullah dalam keadaan mengalami masalah rumah tangga ini juga terdapat untuk Q.S al-Tahrīm [66]: 3-5. Kandungan Q.S al-Aḥzāb 33:28-29 dan 51 dan Q.S al-Tahrīm 66: 3-5 memiliki keterkaitan dari sisi pilihan bercerai kepada para istri Nabi karena suatu masalah rumah tangga Rasulullah. Kedua kelompok ayat tersebut mungkin satu alur hulu yang sama dari sekian cabang hilir masalah yang dihadapi Rasulullah, yaitu sikap istri Rasulullah yang tidak dapat memegang rahasia (baik urusan minum madu atau masalah Maria Qibtiyah) dan permintaan tambahan nafkah (baik oleh semua istri atau di antara istri Nabi yang saling cemburu dalam masalah perhatian materi yang diberikan oleh Rasulullah). Bisa jadi peristiwa Umar menemui Rasulullah tersebut bukan dua peristiwa tetapi satu peristiwa.

memintanya tidak memanfaatkan keadaan untuk memberatkan Rasulullah agar Allah tidak menegurnya dengan menurunkan wahyu gara-gara perilakunya. Namun saat menemui Umm Salamah, `Umar ditegur:²³⁷

يَا بَنَ الْخَطَّابِ أَوْ مَا بَقِيَ لَكَ إِلَّا أَنْ تَدْخُلَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ نِسَائِهِ وَلَنْ تَسْأَلَ الْمَرْأَةَ إِلَّا لِرِزْوَجِهَا؟

Wahai Ibn al-Khaṭṭāb, apakah tidak ada lagi pekerjaanmu selain mencampuri urusan antara Rasulullah dengan istri-istri, bukankah seorang perempuan tidak akan meminta kecuali kepada suaminya?

Ucapan Umm Salamah²³⁸ demikian berani menentang advokasi dan mediasi yang dilakukan `Umar bin al-Khaṭṭāb. Hal ini menunjukkan konsensus para istri Rasulullah menuntut kenaikan anggaran belanja.

Q.S al-Aḥzāb 33:28-29 diturunkan untuk memberikan tuntunan teguran, tuntunan, dan pilihan keputusan yang keras kepada istri-istri Rasulullah yang sikap perilakunya membebani Rasulullah. Q.S al-Aḥzāb 33:28-29 memerintahkan Rasulullah untuk meminta para istrinya memilih antara materi (*al-ḥayah al-dunya wa zīnataha*) atau perjuangan Rasulullah (*Allah wa rasūluh wa al-dār al-ākhirah*).²³⁹

Latar belakang Q.S al-Aḥzāb 33:28-29 ada yang mengaitkan dengan kecemburuan `Āishah tetapi tidak ada yang menjelaskan bentuk kecemburuan itu

²³⁷ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 85. Lihat penuturan `Umar dalam *Kitāb al-Ṭalāq Bāb fi al-Īla` wa i`tizāl al-Nisā` wa Takhyīrihinna*, Muḥy al-Dīn Abū Zakariya Yaḥyā bin Sharaf bin Murrī al-Nawawī, *al-Minhaj Sharḥ al-Nawawī `alā Muslim*, (Riyād-`Ammān: Bayt Afkār al-Dawliyyah, t.th), 932. Diriwayatkan juga oleh al-Bukhārī nomor hadits 5843. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1141

²³⁸ Dalam riwayat nomor 1479 *Kitāb al-Ṭalāq Bāb fi al-Īla` wa i`tizāl al-Nisā` wa Takhyīrihinna*, Āishah juga menyergah Umar karena berupaya menegurnya: *Mā lī wa mā laka Ya ibn al-Khaṭṭāb? Alayka bi `aybatika* (Apa urusanku dan apa urusanmu wahai Ibn al-Khaṭṭāb? Urus saja aibmu sendiri). Umar menemui Ḥafṣah dan memarahinya. Al-Nawawī, *al-Minhaj Sharḥ al-Nawawī `alā Muslim*, 931

²³⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 85

kecuali sinyalemen kecemburuan khas perempuan yang hidup bersama madu-madunya yang lain atau dikaitkan dengan kecemburuan `Āishah dalam konteks Q.S Al-Taḥrīm 66:1-5. Dengan jumlah istri Nabi yang banyak, kecemburuan tersebut secara alamiah memunculkan kompetisi dan kubu di antara mereka. Terdapat dua kubu istri Rasulullah, yaitu kubu `Āishah bersama Ḥafṣah, Ṣafiyah dan Sawdah. Kubu yang lain terdiri dari Umm Salamah, Zaynab binti Jahsy Al-Asadiyah, Umm Ḥabībah Al-Umawiyah, Juwayriyah binti Al-Ḥārith Al-Khuza'iyah, dan Maymunah binti Al-Harith Al-Hilāliyah. Dua kubu tersebut merupakan versi `Āishah dan tidak mewakili kecenderungan sikap Rasulullah. Tentang dua kubu tersebut diceritakan oleh `Āishah dalam suatu riwayat yang panjang.²⁴⁰

Sebagai suami, Rasulullah memiliki beban sebagaimana umumnya kepala rumah tangga. Bahkan berada di posisi Rasulullah sebagai suami sama sekali tidak mudah. Rasulullah ingin membahagiakan semua anggota rumah tangganya secara adil namun tidak mudah dalam realisasinya. Bagaimanapun secara pribadi Rasulullah memiliki kecenderungan hati pada salah seorang di antara istri-istrinya karena perasaan cinta dalam dirinya (misal, Khadijah dan `Āishah); kecenderungan hati pada salah seorang istrinya karena perasaan sayang kepada keluarga istrinya (misal Ḥafṣah); kecenderungan hati karena perhatiannya atas kebaikan orang lain (Maria Qibtiyah yang dikirim Muqawqis Mesir); kecenderungan hati karena tanggungjawabnya sebagai

²⁴⁰ Nomor hadits 2581 *Kitāb al-Hibah Bāb Man Ahdā ila Ṣāhibihi*. Ibn Ḥajar al-`Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz II (Riyāḍ-`Ammān: Bayt Afkār al-Dawliyyah, 2000), 1297

pemimpin umat Islam (istri-istri Rasulullah yang lain yang ditinggal meninggal suami sebelumnya dan membutuhkan tempat perlindungan).

Sementara dari sisi para istri Rasulullah, cemburu ini dominan menjadi bumbu sekaligus faktor masalah yang memusingkan Rasulullah. Persoalannya bisa terkait apa saja terutama yang menyangkut perhatian yang diberikan oleh Rasulullah, misal masalah jatah waktu kebersamaan bagi banyak istri Rasulullah. Secara naluriah para istri Nabi menginginkan perhatian besar dan istimewa. Rasulullah jelas berada dalam posisi sulit terkait hal tersebut. Padahal ia sebenarnya cenderung monogamik.²⁴¹ Setelah Khadijah, hati beliau untuk `Āishah. Tetapi keadaan untuk memberikan perlindungan terhadap wanita-wanita muslimah, mengantarnya pada keadaan bersama banyak wanita yang harus diperlakukan secara adil. Namun Rasulullah juga manusia biasa yang dalam tindakannya tidak semuanya dapat diwujudkan secara ideal (Q.S al-Nisā' 4:129). Maka pada titik tertentu, peristiwa krusial terjadi dan membuat Rasulullah sangat tertekan. Pada saat itu, momen Q.S Al-Tahrīm 66: 1-5 dan Q.S al-

²⁴¹ Lihat hadits riwayat Hisham bin Urwah dari Urwah bin al-Zubayr dari `Āishah tentang dua kubu istri Rasulullah dan kecemburuan istri Rasulullah yang lain terhadap `Āishah serta pembelaan Rasulullah karena hal tersebut. Nomor hadits 2581 *Kitāb al-Hibah Bāb Man Ahdā ila Ṣāhibihi* Al-`Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Juz II, 1297. Aishah bisa jadi bias saat menyebut tentang kecintaan Rasulullah kepada dirinya yang diketahui secara umum (*wa kāna al-muslimūn qad `alimū ḥubb Rasūl Allah ṣalla Allah `alayh wa sallam `Āishah: Kaum muslimin mengetahui kecintaan Rasulullah kepada `Āishah*) tetapi hal itu tidak mengurangi kebenaran kecenderungan perasaan Rasulullah hanya kepada salah satu saja dari banyak istrinya. Saat Rasulullah menjauhkan diri dari istri-istrinya, Umar memberikan teguran keras kepada Hafshah: *Wa Allah! La qad `alimti anna Rasūl Allah lā yuhibbiki. Wa law lā ana lafallaqqaki Rasūl Allah* (Demi Allah, engkau mengetahui bila Rasulullah tidak mencintaimu. Jika bukan karena aku, Rasulullah sudah menceraikanmu). Teguran itu disampaikan karena Umar mendengar Hafshah menyakiti perasaan Rasulullah. Nomor hadits 1479 *Kitāb al-Ṭalāq Bāb fi al-Īla` wa i`tizāl al-Nisā` wa Takhyīrihinna*, Al-Nawawī, *al-Minhaj Sharḥ al-Nawawī `alā Muslim*, 931

Aḥzāb 33:28-29 dan 51 memberikan pilihan kepada Rasulullah untuk menormalisaikan keadaan dengan peluang dan pilihan menceraikan istri-istrinya.²⁴²

Q.S al-Aḥzāb 33:51 turun setelah Q.S al-Aḥzāb 33:28-29 untuk memberikan kebebasan Rasulullah untuk memilih bertahan dengan istri-istri yang dikehendaknya atau menceraikan mereka. Juga Rasulullah diberikan kebebasan memberikan waktu giliran. Konon lima orang istri hendak diceraikan oleh Rasulullah, yaitu Umm Ḥabībah bint Abī Sufyān, Sawdah bint Zam'ah, Ṣafīyyah bint Ḥuyay al-Khaybariyah, Maymūnah bint al-Ḥārith, dan Juwayriyah bint al-Ḥārith. Sedangkan empat istri (Āishah, Ḥafsoh, Zaynab bint Jaḥsh al-Asadiyah, Umm Salamah bint Abī Umayyah) hendak dipertahankan.²⁴³ Allah berfirman dalam Q.S al-Aḥzāb 33:51:

﴿ تَرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُتَوِيَّ إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمِنْ ابْتِغَايَتِ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلَّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا ۝﴾

Engkau boleh menanggukkan (menggauli) siapa yang engkau kehendaki di antara mereka (para istrimu) dan (boleh pula) menggauli siapa (di antara mereka) yang engkau kehendaki. Dan siapa yang engkau ingini untuk menggaulinya kembali dari istri-istrimu yang telah engkau sisihkan, maka tidak ada dosa bagimu. Yang demikian itu lebih dekat untuk ketenangan hati mereka, dan mereka tidak merasa sedih, dan mereka rela dengan apa yang telah engkau berikan kepada mereka semuanya. Dan Allah mengetahui apa yang (tersimpan) dalam hatimu. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha Penyantun.²⁴⁴

Tentu istri-istri Rasulullah tidak berketuk dengan pilihan yang diberikan seperti dalam Q.S al-Aḥzāb 33:28-29 itu. Āishah yang mendapatkan giliran pertama untuk

²⁴² Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 139-141.

²⁴³ *Ibid.*, 142

²⁴⁴ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

ditanya, memilih kehidupan akhirat bersama Rasulullah. Hal yang sama juga dipilih semua istri Rasulullah.²⁴⁵ Daripada diceraikan, istri-istri Rasulullah mengikrarkan menerima jatah apapun yang diberikan Rasulullah: *Yā Nabī Allah, ij`al lanā min mālika wa nafsika mā shi'ta* (Terserah kehendakmu untuk memberikan harta dan dirimu kepada kami). Dalam redaksi lain: *Aqsim lanā min nafsika mā shi'ta wa da`nā nakūnu `ala ḥālina* (Gilirlah kami sesukamu dan biarkanlah kami dalam keadaan begini).²⁴⁶

Atas ikrar untuk tetap bersama Rasulullah tersebut, istri Rasulullah sejumlah sembilan orang: Āishah, Ḥafṣah, Zaynab bint Jaḥsh al-Asadiyah, Umm Ḥabībah bint Abī Sufyān, Sawdah bint Zam`ah, Umm Salamah bint Abī Umayyah, Ṣafiyyah bint Ḥuyay al-Khaybariyah, Maymūnah bint al-Ḥārith al-Hilāliyah dan Juwayriyah bint al-Ḥārith, memperoleh protokol eksklusif (Q.S al-Aḥzāb 33:32-33 dan 53) dan status permanen sebagaimana disebutkan dalam Q.S al-Aḥzāb 33:52:²⁴⁷

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ
وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا

Tidak halal bagimu (Muhammad) menikahi perempuan-perempuan (lain) setelah itu, dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang engkau miliki. Dan Allah Maha Mengawasi segala sesuatu.²⁴⁸

Q.S al-Aḥzāb 33:51 memberikan kewenangan yang leluasa bagi Rasulullah dalam mengatur waktu dengan istri-istrinya dengan memperhatikan perasaan dan

²⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 85

²⁴⁶ Ibid., 139-141.

²⁴⁷ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 87. Dengan ditambah Khadījah bint Khuwaylid dan Zaynab bint Khazīmah al-Hilāliyah yang telah meninggal, keseluruhan istri Rasulullah adalah 11 orang. Al-Khālidi, *Itāb al-Rasūl fī Al-Qur`ān*, 130

²⁴⁸ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

ketentraman mereka sedangkan Q.S al-Aḥzāb 33:52 menjamin status mereka untuk senantiasa berada di sisi Rasulullah sebagai *ummahah al-mu'minīn*. Rasulullah bergumul dengan dinamika kehidupan rumah tangga yang menguras suasana batinnya dalam posisi dan tanggungjawabnya sebagai suami, Nabi, dan pemimpin umat Islam.

Tabel 2.f.

1	<p>Sebelum ayat turun: Rasulullah berupaya menciptakan kehidupan harmonis dan ketenangan dalam kehidupan keluarga besar rumah tangganya. Rasulullah yang lembut berusaha menjaga perasaan segenap istrinya, berusaha menyenangkan para istri, dan menghindarkan kecemburuan. Namun tetap terjadi ketegangan-ketegangan dan kecemburuan di antara para istri Rasulullah yang dipicu oleh hal-hal sederhana. Akibatnya, perhatian Rasulullah banyak tercurah untuk mengatasi hal-hal tersebut di tengah-tengah kesibukan perjuangan dakwah Islam. Di samping itu, tidak dapat dipungkiri bila pernikahan Nabi dengan banyak istri, tidak didasari perasaan cinta tetapi didasari alasan memberikan perlindungan kepada janda-janda muslimah.</p>
2	<p>Saat Ayat turun: Beberapa upaya Rasulullah untuk menjaga keharmonisan dan ketenangan hidup berumah tangga, tidak mendapatkan perkenan dari Allah karena Rasulullah hingga melakukan pelanggaran diri sendiri dari hal-hal yang diperbolehkan.</p>
3	<p>Ayat teguran: Q.S Al-Taḥrīm 66:1-5 diperkuat Q.S al-Aḥzāb 33:28-29</p>
4	<p>Sahm al-Muwajjih:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li data-bbox="370 1329 1263 1402">4. Proporsional dan tetap dalam prinsip-prinsip ajaran agama dalam mengatasi persoalan rumah tangga <li data-bbox="370 1402 1295 1474">b. Tidak mudah dan tidak sederhana menciptakan kehidupan harmonis dalam multirelasi keluarga poligami.

3. Dialektika Hukum

a. Sikap Rasul Terhadap Pencurian Tu'mah Ibn Ubayriq (Q.S Al-Nisā 4:105-107)

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ۗ^{١٠٥}
 وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۗ^{١٠٦} وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
 مَن كَانَ خَوَافًا أَثِيمًا ۗ^{١٠٧}

105. Sungguh, Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) membawa kebenaran, agar engkau mengadili antara manusia dengan apa yang telah diajarkan Allah kepadamu, dan janganlah engkau menjadi penentang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang yang berkhianat, 106. dan mohonkanlah ampunan kepada Allah. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. 107. Dan janganlah kamu berdebat untuk (membela) orang-orang yang mengkhianati dirinya. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang selalu berkhianat dan bergelimang dosa,²⁴⁹

Ayat di atas hampir disepakati berkaitan dengan seseorang bernama Tu'mah (Bushayr) ibn `Ubayriq. Ia adalah seorang munafiq dari kalangan Ansar bani Zafar.²⁵⁰ Terdapat dua versi riwayat tentang Tu'mah bin `Ubayriq ini. Versi cerita memiliki bentuk cerita dan tokoh dengan detail yang berbeda namun secara garis besar tentang *pertama*, seseorang yang melakukan tindak pidana; *kedua*, orang tersebut melakukan tipu daya kecurangan dengan melempar-alih tuduhan kepada orang lain yang tidak bersalah; *ketiga*, tipu daya kecurangan dilakukan melalui penyelundupan bukti pidana kepada orang lain yang tidak bersalah; *keempat*, keberpihakan dan pertimbangan hukum Rasulullah berdasarkan bukti formil yang sebenarnya bertolakbelakang dengan

²⁴⁹ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

²⁵⁰ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VII, 462-463. Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz VII, 115.

kebenaran materiilnya karena sudah direkayasa oleh pihak pelaku criminal sebelumnya.

1) Kasus Pencurian

Tu'mah bin `Ubayriq dicurigai mencuri baju besi milik Rifā`ah bin Zayd atau keluarganya. Tu'mah kemudian meletakkan barang bukti di tempat orang Yahudi (konon bernama Zayd bin Samīn) yang tidak bersalah apapun sebagai alibi mengelak dari tuduhan tersebut. Qatādah bin al-Nu`mān menghadap Rasulullah untuk mengadukan pencurian baju besi pamannya, Rifā`ah bin Zayd dan menceritakan kecurigaannya terhadap Tu`mah bin `Ubayriq. Saat Qatādah melakukan penyelidikan, ada saksi yang mengatakan melihat salah seorang keluarga Bani `Ubayriq membawa api di malam hari dengan beberapa makanan. Baju besi yang hilang dicuri berada di gudang makanan Rifā`ah bin Zayd. Qatādah mengkonfirmasi informasi tersebut Rasulullah berjanji untuk menyelidiki kasus tersebut.²⁵¹

Keluarga besar Tu'mah juga menghadap Rasulullah untuk mengadukan masalah tuduhan pencurian terhadap Tu`mah tersebut padahal tidak ada bukti. Mereka ingin klarifikasi untuk membersihkan nama baik melalui pengaruh Rasulullah dan melemparkan tuduhan kepada orang Yahudi. Sekelompok orang dari kalangan Anshar mendukung Tu'mah dan menyudutkan orang Yahudi. Orang Yahudi tersebut menghadap Rasulullah dan meratap karena merasa tidak melakukan apapun.²⁵² Sentimen agama dimanfaatkan untuk mempengaruhi Rasulullah.

²⁵¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VII, 460

²⁵² Ibid., 463, 465-466

Rasulullah mengatakan sesuatu yang memberatkan orang Yahudi tersebut (*hatta qāla `alayhi al-Nabī bi ba`d al-qawl*). Saat Qatādah bin al-Nu`mān menghadap kembali, Rasulullah juga menyalahkan Qatādah dan Rifā`ah yang menuduh Tu`mah tanpa bukti tersebut. Berdasarkan barang bukti, Rasulullah hendak menyatakan bila Tu`mah bersih maka turun Q.S Al-Nisā 4:105-107 menegur Rasulullah karena berpihak kepada orang para pendusta dan menentang orang yang tidak bersalah (*`ātaba Allah jalla thanā`uhu Nabiyahu fi khuṣūmatihī `anhum banu `Ubayriq*).²⁵³ Baju besi itu kemudian dikembalikan kepada Rifā`ah bin Zayd.²⁵⁴

2) Kasus Penipuan

Seorang sahabat Anshar menitipkan wadah makan-minum yang terdapat baju besi di dalamnya kepada Tu`mah bin `Ubayriq. Saat orang Anshar tersebut kembali dan melihat wadahnya, ia tidak melihat baju besi tersebut. Ketika ditanyakan kepada Tu`mah tentang baju besi yang hilang, Tu`mah melemparkan tuduhan kepada seseorang dari kalangan Yahudi yang bernama Zayd bin Samīn (ada juga yang mengatakan: Mulayl bin `Abd Allah al-Khazrajī atau Lubayd bin Sahl).²⁵⁵ Sahabat Anshar tersebut meminta pertanggungjawaban Tu`mah sebagai orang yang dititipi. Keluarga Tu`mah melapor kepada Nabi dan memohon pembelaan. Rasulullah cenderung membela Tu`mah sehingga turun Q.S Al-Nisā' 4:105-107.²⁵⁶ Poin teguran

²⁵³ Ibid., 458, 465

²⁵⁴ Ibid., 458-461

²⁵⁵ Ada yang menyebut Lubayd bin Sahl adalah Yahudi seperti Zayd bin Samīn namun ada yang menyebutnya muslim. Al-Qurtūbī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz VII, 114

²⁵⁶ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VII, 468

terletak pada redaksi ayat *wa la takun li al-khā'inīna khaṣīman, istaghfir Allah*, dan *wa lā tujādil `an alladhīna yakhtānūna anfusahum*.

Melalui Q.S Al-Nisā' 4:110, sebagai seorang yang mengaku muslim, Tu'mah diminta untuk bertaubat. Tentu ia harus tunduk pada konsekuensi hukum potong tangan²⁵⁷ namun ia tidak bersedia dan kabur menemui orang musyrik Mekkah. Tu'mah keluar dari Islam dan tinggal di rumah `al-Ḥajjāj bin `Ilāṭ al-Sulamī. Tu'mah ketahuan hendak mencuri lagi dan diusir.²⁵⁸ Tu'mah kemudian menumpang tinggal di rumah keluarga bani al-Qudā`ah dan mencuri barang-barangnya. Tu'mah kabur namun dapat dikejar dan dilempari batu hingga mati.²⁵⁹

Al-Ṭabarī cenderung memilih peristiwa penipuan barang titipan sebagai latar Q.S Al-Nisā' 4:105-107 karena korelatif dengan makna *khiyānah (li al-khā'inīn-yakhtānūn)* dalam tradisi bahasa Arab. Mengarahkan pemahaman berdasarkan makna korelasional yang populer dalam kebiasaan Arab adalah lebih utama.²⁶⁰ Al-Ṭabarī menukil pendapat bahwa Rasulullah tidak sampai terlibat perdebatan (*mukhāṣamah*) dengan orang yang tidak bersalah karena membela orang yang berkhianat. Rasulullah hanya condong dan memberi perhatian kepada pihak yang keliru. Oleh karena itu Rasulullah hanya diperintahkan beristighfar (Q.S Al-Nisā' 4:106).²⁶¹

²⁵⁷ Rasulullah hendak memotong tangannya. Keluarganya berupaya membela Tu'mah dengan berbagai cara namun kebenarannya terungkap. Al-Ḍahhāk menyebut Q.S al-Nisā' 4:110 berkenaan dengan seorang musyrik bernama Waḥshī pembunuh Ḥamzah. Ia menyesal dan menghadap Rasulullah untuk memohon jalan pertaubatan. Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz VII, 115, 120

²⁵⁸ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VII, 467

²⁵⁹ Ibid., 469

²⁶⁰ Ibid., 470

²⁶¹ Ibid., 458

Al-Ṭabarī menyebut Q.S Al-Nisā' 4:105-107 sebagai ayat *itab* sedangkan al-Qurtubi menyebut sebagai ayat celaan atau *ta'nīb* (تأنيب) karena menerima laporan keluarga `Ubayriq. Akan tetapi al-Qurtubi menyebutnya juga sekaligus *tashrīf*, *takrīm*, *ta`zīm*, *tafwīd* (perhatian), dan *taqwīm* (penghargaan) atas kesungguhan menangani kasus hukum itu. Al-Qurtubi mempercayai *khitab* kepada Rasulullah sebenarnya dimaksudkan untuk para pihak terkait. Rasulullah bukan pihak namun sebagai hakim yang mendapatkan laporan.²⁶² Maka teguran sebenarnya bukan kepada Rasulullah.

Pandangan al-Qurṭubī memiliki kebenaran dengan asumsi Rasulullah sebagai pihak netral dan bukan pihak yang secara hukum bagian dari pihak pelapor atau terlapor yang berkepentingan dengan kemenangan atau kebenaran masing-masing. Akan tetapi Rasulullah sebagai pemimpin Madinah pasti memiliki kepentingan emosional untuk menunjukkan opini kepemimpinannya pada kasus yang berpotensi disintegrasi di tengah masyarakat yang belum sepenuhnya stabil saat itu.

Kalau Rasulullah yang ditegur apakah karena menunjukkan keberpihakannya pada orang yang dituduh tanpa bukti telah melakukan pidana? Bisa jadi Rasulullah bersalah karena mengabaikan keterangan Qatādah tentang keberadaan saksi namun Rasulullah telah berupaya menyelidiki dan tidak didapat bukti. Secara hakikat Rasulullah bersalah karena hendak membebaskan tertuduh yang telah memberikan keterangan palsu. Akan tetapi sekali lagi Rasulullah memutuskan berdasarkan bukti. Rasulullah tidak melakukan kesalahan tetapi melakukan kekeliruan yang tidak diketahui hingga faktanya terkuak dan diungkapkan oleh Allah.

²⁶² Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur`ān*, Juz VII, 113, 116-117

Kenapa Allah menegur Rasulullah untuk hal yang secara empirik tidak diketahui kebenarannya oleh Rasulullah? Allah menegur untuk meluruskan agar:

Pertama, Rasulullah bersikap lebih netral dan lebih objektif sebagai hakim agar dapat dengan jernih melihat persoalan. Seorang hakim tidak boleh terlibat secara subjektif (*wa la takun...khasiman – wa la tujadil...*) dalam kasus pidana karena ada kemungkinan fakta yang sebenarnya belum terungkap. Hakim memang harus memutuskan berdasarkan bukti tetapi tidak boleh membuat interpretasi melebihi hal yang tampak (*ma araka Allah*). Artinya putusan hukum secara impersonal.

Kedua, Rasulullah tidak melakukan kesalahan lebih lanjut yang fatal, misal sampai menghukum orang yang tidak bersalah.

Tabel 3.a.

1	Sebelum ayat turun: Kehidupan masyarakat di Madinah, sebagaimana kehidupan sosial di berbagai tempat, diwarnai dengan penyelewengan-penyelewengan individual yang pada peristiwa tertentu menyeret primordialisme dan identitas kelompok. Seseorang yang bernama Tu'mah dituduh mencuri dan diadukan kepada Rasulullah. Sayangnya kesaksian tuduhan tidak didukung bukti sehingga Rasulullah cenderung membela Tu'mah yang memang sebenarnya telah melakukan pidana yang dituduhkan namun dengan licik merekayasa alat bukti dan peristiwanya.
2	Saat Ayat turun: Rasulullah ditegur Allah untuk bersikap lebih netral dan lebih objektif sebagai hakim agar dapat dengan jernih menyelesaikan persoalan. Seorang hakim tidak boleh terlibat secara subjektif (<i>wa la takun...khasiman – wa la tujadil...</i>) dalam kasus pidana karena ada kemungkinan fakta-fakta yang sebenarnya belum terungkap.
3	Ayat teguran: Q.S Al-Nisā' 4:105-113
4	Sahm al-Muwajjih: 1. Hakim harus memutuskan berdasarkan bukti tetapi tidak boleh membuat interpretasi melebihi hal yang tampak (<i>ma araka Allah</i>). Artinya hakim memutuskan hukum dengan kepekaan, impersonal, objektif, dan netral.

- | | |
|--|---|
| | 2. Berhati-hati menangani masalah hukum agar tidak melakukan kesalahan lebih lanjut yang fatal sehingga menghukum orang yang tidak bersalah dengan hukuman berat (<i>hadd</i>). |
|--|---|

b. Suami memukul istri dan Keputusan Qiṣāṣ (Q.S al-Nisā' 4:34)

Q.S al-Nisā' 4:34 termasuk ayat yang paling mendapatkan perhatian terutama dalam isu relasi gender.²⁶³ Salah satu poin yang mengundang pro dan kontra adalah ketentuan kebolehan memukul perempuan (istri).²⁶⁴ Penafsiran konvensional terhadap Q.S al-Nisā' 4:34 dituding sebagai penafsiran maskulin (*androcentric interpretation*).²⁶⁵ Q.S Al-Nisā' 4:34 dinilai menawarkan posisi gender yang paling nyaman bagi laki-laki atau dalam bahasa Asma Barlas: ayat yang paling sering dikutip

²⁶³ Q.S Al-Nisā' 4: 34 merupakan salah satu ayat yang memantik kontroversi karena dinilai sering digunakan untuk memobilisasi penundukan (subordinasi) terhadap perempuan bahkan memberikan peluang kekerasan terhadap salah satu kelompok rentan ini (*vulnerable group*) bukan saja di ranah domestik tetapi juga, menurut Riffat Hassan, di wilayah publik. Liv Tønnessen. "Islamic Feminism," *CHR Michelsen Institute-University of Bergen*, 1, (2014), 6. <https://www.cmi.no/publications/file/5289-islamic-feminism-a-public-lecture-by.pdf>. Pandangan Hassan diafirmasi oleh Ibn 'Ashūr yang menyebut khīṭab *al-rijāl* dan *al-nisā'* pada Q.S Al-Nisā' 4: 34 berlaku umum dan bukan semata dalam hubungan suami-istri. Ibn 'Ashūr, V, 38.

²⁶⁴ Kata kunci: *waddribūhunn* tentang kebolehan memukul dalam penafsiran populer dinilai bukan tafsir tunggal bahkan dipandang keliru. Sementara, akar kata *d-r-b* merupakan salah satu kata kerja idiomatik dengan makna paling beragam digunakan, tidak hanya di Al-Qur'an, tetapi juga dalam bahasa Arab. Contoh selain dengan arti memukul, juga *travel, set forth, go forth, put forth, cast, present, set up, take away, put up, leave* (perjalanan, berangkat, pergi, diajukan, melemparkan, hadir, mengatur, mengambil, memasang, meninggalkan). Karena filosofi Al-Qur'an adalah kasih sayang dan saling menghargai, maka memaknai *waddribūhunn* dengan memukul, bertentangan dengan visi Al-Qur'an. Bouchra Qorchi, "On the Mistranslation of Daraba in the Holy Quran," *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 8 No.1 (February 2017), 177-1179. Doi:10.7575/aiac.all.v.8n.1p.176. Q.S Al-Nisā' 4:34 menjadi sasaran kritik besar terhadap Islam sebagai agama yang seksis dan tidak mengakomodir hak asasi manusia. Laleh Bakhtiar, "The Sublime Quran: The Misinterpretation of Chapter 4 Verse 34," *European Journal of Women's Studies*, 18/4 (2011), 432. <https://doi.org/10.1177/1350506811415206>.

²⁶⁵ Rachel M. Scott, "A Contextual Approach to Women's Rights in the Qur'an: Readings of 4:34," *The Muslim World*, 99/1 (2009), 77 <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2009.01253.x>. Yusuf Rahman, "Q. 4:34 and Disciplining a Wife: Modern Indonesian Muslim Scholars' Interpretations of the Qur'an," *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)/Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, 137 (2017) 156. Lihat juga Shaguftha Omar, "Qawamah in Islamic Legal Discourse: An Analysis of Traditionalist and Modernist Approaches," *Islamabad Law Review Quarterly Research Journal of Faculty of Shariah & Law*, 1/1 (2017), 101

untuk membela hak istimewa laki-laki.²⁶⁶ Tetapi ada yang luput dari perhatian para pengkaji, yaitu menimbang Q.S al-Nisā' 4:34 sebagai ayat teguran Allah kepada Rasulullah.

1) Asbāb Nuzūl dan Versinya

Terdapat dua versi *asbāb nuzūl* dari Q.S al-Nisā' 4:34.

a) Berkenaan dengan Keluhan Umm Salamah

Ibn `Āshūr menghubungkan Q.S al-Nisā' 4:34 dengan *asbāb nuzūl* Q.S al-Nisā' 4:32

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝

Dan janganlah kamu iri hati terhadap karunia yang telah dilebihkan Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. (Karena) bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sungguh, Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Pengertian perempuan salehah (*faṣṣāliḥāt*) dalam Q.S al-Nisā' 4:34 disebut berhubungan dengan Q.S al-Nisā' 4:32 yaitu berkaitan dengan keluhan dan keinginan *umm al-mu'minīn* Umm Salamah untuk mendapatkan porsi warisan yang sama dengan kaum laki-laki. Umm Salamah mengatakan: *a taghzū al-rijāl wa lā naghzū wa innamā lanā niṣf al-mirāth* (apakah –karena- laki-laki berperang dan kita tidak berperang maka bagian waris kita hanya separuh?). Atau dalam redaksi lain: *laytanā istawaynā fi al-mirāth wa sharaknāhum fi al-ghazw* (Andai saja kita mendapatkan bagian yang sama

²⁶⁶ Asma Barlas, "Patriarchalism and the Qur'an. *Patriarchal Moments: Reading Patriarchal Texts*," Ed. Cesare Cuttica, Gaby Mahlberg: Bloomsbury Academic, (2016), 28. <http://dx.doi.org/10.5040/9781472589163.ch-004>

dengan laki-laki dan kita juga turut bergabung dengan mereka –laki-laki-- dalam perang).²⁶⁷

Dalam riwayat al-Tirmidhī²⁶⁸

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مَجَاهِدٍ عَنْ أُمِّ سَلْمَةَ أَنَّهَا قَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، تَعْرُزُ الرِّجَالُ وَلَا نَعْرُزُ ، وَلَكِنَّا نِصْفُ المِيرَاثِ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ

Umm Salamah berkata: Wahai Rasulullah, para lelaki berperang dan kami tidak. Kami mendapatkan separuh bagian waris. Maka Allah menurunkan ayat: *wa lā tatamannaw ma faḍḍala Allah bihi ba'dakum 'ala ba'd.*

Menurut Ibn `Āshūr, turunnya Q.S al-Nisā' 4:34 menyempurnakan Q.S al-Nisā' 4:32 tentang peran dan relasi gender laki-laki dan perempuan. Ini disebut sebagai *asbāb nuzūl* pertama Q.S al-Nisā' 4:34.²⁶⁹

b) Berkenaan dengan Istri yang Ditampar Suami

Asbāb nuzūl yang lain dari Q.S al-Nisā' 4:34 disebut berkenaan dengan dengan konflik di dalam sebuah keluarga dari golongan Ansar, yaitu keluarga Sa'd bin al-Rabī' al-Anṣārī dan Ḥabībah binti Zayd bin Abi Zuhayr.²⁷⁰ Ḥabībah membangkang

²⁶⁷ Ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 38-40. Pada periode Madinah saja tuntutan kesetaraan telah mengemuka. Pada abad ini, peran sosio-ekonomis laki-laki sebagai pencari nafkah (*breadwinner*—dalam istilah Riffat Hassan), dalam pandangan Ismail Raji al-Faruqī, sudah banyak diisi oleh perempuan sehingga superioritas laki-laki di bidang ekonomi keluarga mengalami pergeseran. Muhammad Zaheer Abbas dan Shamreza Riaz, "Diversity of Interpretations Regarding *Qawwam* in Islamic Thought with Special Reference to Surah An-Nisa," *Pakistan Journal of Islamic Research*, 11, (2013), 8

²⁶⁸ Nomor hadits 3022. *Abwāb Tafsīr al-Qur'ān*, Abū `Īsā Muḥammad bin `Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, Juz V (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 124. Ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 29

²⁶⁹ Ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 38-40.

²⁷⁰ Menurut al-Kalbī, antara Sa'd bin al-Rabī' dengan `Umayrah bint Muḥammad bin Maslamah. Sedangkan menurut Abū Rawq, antara Thābit bin Qays bin Shammās dan istrinya, Jamīlah bint Abd Allah bin Ubayy. Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz VI, 279

kepada suaminya, Sa'd bin al-Rabī' sehingga ditampar. Ayah Ḥabībah mengadukan Sa'd kepada Rasulullah atas tindakan kekerasan dalam rumah tangga tersebut. Rasulullah menetapkan *qishāṣ* (*faqaḍā lahā bi al-qishāṣ*)²⁷¹ dengan memerintahkan Ḥabībah menampar balik suaminya sebagaimana ia ditampar. Maka saat Rasulullah memutuskan *qishāṣ* turun teguran melalui Q.S Ṭāhā 20:114²⁷²

فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Maka Mahatinggi Allah, Raja yang sebenar-benarnya. Dan janganlah engkau (Muhammad) tergesa-gesa (membaca) Al-Qur'an sebelum selesai diwahyukan kepadamu, dan katakanlah, "Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu kepadaku."

Rasulullah kemudian terdiam. Setelah itu turun Q.S al-Nisā' 4:34²⁷³ dan Nabi bersabda: *Aradna amran wa arāda Allah amran wa alladhī arāda Allah khayr* (Kita menghendaki suatu keputusan dan Allah menghendaki keputusan lain. Sesuatu yang dikehendaki Allah adalah lebih baik).²⁷⁴ Dalam redaksi lain *Aradtu shay'an wa arāda Allah ghayrahu* (Aku menghendaki sesuatu tetapi Allah menghendaki yang lain).²⁷⁵ Perempuan tersebut kembali ke rumahnya tanpa sempat melaksanakan ketetapan *qishāṣ*

²⁷¹ Tentang *qishāṣ* membalas tindakan kekerasan yang dilakukan suami kepada istri ini, menurut al-Zamakhsharī, ada perbedaan pandangan bahwa tidak ada *qishash* di antara suami dan istri meskipun terjadi tindakan yang menyusahkan terhadap istri kecuali menyangkut nyawa. Ada yang berpendapat bahwa *qishash* berlaku bila menyebabkan cedera dan hilangnya nyawa. Untuk hal menampar dan sejenisnya, tidak berlaku *qishash*. Lihat Al-Zamakhshari, *al-Kashshāf*, 1998, 68

²⁷² Riwayat al-Ḥasan al-Baṣrī dan Ibn Jurayj yang dikutip al-Ṭabarī tidak menyebut nama si suami dan si istri kecuali secara umum dengan suami dari kalangan Ansar yang menampar istrinya. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 688-689

²⁷³ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Juz VI, 279

²⁷⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, Juz IV, (Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūth wa al-Dirasāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah, 2003), 383. Al-Zamakhshari, *al-Kashshāf*, 1998, 68

²⁷⁵ Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 40

dari Rasulullah.²⁷⁶ Q.S al-Nisā' 4:34 turun mengkritik keputusan Rasulullah tersebut (*wa naqada hukmahu al-awwal*).²⁷⁷

Ibn `Āshūr menyebut bila riwayat tentang konflik keluarga Ansar ini bukan hadith sahih (*munqati`*) dan bukan hadiths *marfū`* tetapi riwayat dari al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Suddi, dan Qatādah.²⁷⁸ Ibn `Āshūr cenderung kepada *sabab nuzūl* pertama yang berkenaan dengan Umm Salamah²⁷⁹ tentang ketimpangan pembagian waris sekalipun status riwayatnya disebutkan oleh al-Tirmidhī sendiri adalah *mursal* atau setidaknya *ḥasan* menurut Ibn al-`Arabī. Alasannya, Mujahid (tabiin perawi hadiths Umm Salamah) menyebut bila Q.S al-Nisā' 4:32 diturunkan oleh Allah setelah ucapan Umm Salamah. Artinya Q.S al-Nisā' 4:34 diturunkan berdekatan dengan peristiwa keluhan Umm Salamah.²⁸⁰

Q.S al-Nisā' 4:34 disebut ayat *`itāb* bila *asbāb nuzūl*nya adalah membatalkan keputusan nabi untuk memukul balik suami yang telah memukul istrinya. Namun bila *sabab nuzūl* atau latar belakangnya seputar keinginan perempuan Madinah untuk mendapatkan hak belanja atau hak waris atau materi sebagaimana dikeluhkan Umm Salamah maka Q.S al-Nisā' 4:34 merupakan penegasan atau menurut Ibn `Āshūr adalah penentuan hukum pokok relasi perempuan dan laki-laki (*aṣlun tashrī` kullī*

²⁷⁶ Al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Juz IV, 383

²⁷⁷ Ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 40

²⁷⁸ Ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 40. Menurut Mohamed Talbi, Sa'd bin Rabi' adalah syahid perang Uhud. Tetapi analisis historis Talbi terhadap Q.S. al-Nisā' 4: 35 berkaitan dengan momen-momen pasca Uhud. Asumsinya, Sa'd bin Rabi' tetap hidup setelah perang Uhud. Lebih jelasnya lihat Mohamed Talbi, *Ummah al-Wasaṭ: al-Islām wa Tahaddiyāt al-Mu`āṣirah*, (Tunisia: Ceres, 1996), 121

²⁷⁹ Demikian menurut Mujāhid dan Ikrimah. Al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Juz IV, 374. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 665

²⁸⁰ Ibn `Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 29

tatafarra'a`anhu al-ahkām).²⁸¹ Q.S al-Nisā' 4:34 telah dijadikan hukum dasar relasi gender laki-laki dan perempuan dalam Islam.

Berdasar uraian di atas, penulis memandang Q.S Al-Nisā' 4:34 sebagai ayat *`itāb* meskipun nuansanya tidak langsung. Alasannya, *pertama*, Q.S Al-Nisā' 4:34 memberikan ketentuan yang berbeda dengan keputusan Nabi. Ketentuan Q.S Al-Nisā' 4:34 yang tegas bahwa laki-laki memiliki posisi yang lebih unggul dari perempuan merupakan statemen yang berbeda dengan sikap Rasulullah yang berpihak kepada perempuan untuk suatu relasi yang setara antara perempuan dan laki-laki. Bila Q.S Al-Nisā' 4:34 bukan teguran kepada Rasulullah maka berarti lebih jauh dari itu; *ketiga* Ibn `Ashūr menyebut Q.S Al-Nisā' 4:34 merupakan kritik terhadap keputusan Rasulullah tersebut (*wa naqada hukmahu al-awwal*).²⁸² Kritik adalah negasi yang menjadi unsur pokok teguran.

2) Gonjang-ganjing Rumah tangga Umat Islam di Madinah

Kedatangan Rasulullah ke Madinah benar-benar hendak membuka lembaran baru bagi siapapun yang bersepakat menjadi Madinah sebagai tempat beradab dan berperadaban. Umat Islam pasca hijrah kenyang dari diskriminasi di Mekkah sedangkan masyarakat Madinah kenyang dalam konflik sosial antar suku.

Bagi umat Islam terutama kaum muhajirin, kehidupan di Madinah adalah kehidupan di tempat baru, bersama masyarakat baru, pola kehidupan baru, kesadaran

²⁸¹ Ibid., 38-40

²⁸² Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr*, Juz V, 40

baru, harapan baru, dan taktik-strategi dakwah keislaman yang baru. Situasi kompleks yang harus dihadapi umat Islam. Dakwah Islam di Madinah membutuhkan gerakan massif dari segenap unsur dan komponen masyarakat untuk saling bahu-membahu menciptakan masyarakat yang stabil. Harapan baru membutuhkan pola-pola yang lebih terbuka. Struktur sosial terbuka terhadap andil dan peran objektif semua komponen kelompok sosial, termasuk perempuan. Sebagaimana semua hal yang baru, muncul juga persoalan dan konsekuensi yang juga baru, termasuk masalah relasi gender.

Perempuan di Madinah bukan lagi perempuan di Mekkah. Di Madinah, ruang-ruang kehidupan terbuka untuk perempuan bahkan sebelum kedatangan kaum muhajirin. Hal laten pelan-pelan terkuak yaitu eksistensi. Perempuan tidak lagi ingin disubordinasi dan merangsek untuk meminta ruang sosial bukan hanya dapat diisi oleh mereka tetapi juga diakui secara sama untuk mereka. Perempuan menuntut emansipasi dan kesamaan: dapat turut berperang, bagian waris yang sama dengan laki-laki, level kesaksian yang sama dengan laki-laki, dan tidak diremehkan oleh laki-laki dalam masalah produktifitas.²⁸³

Gerakan feminisme Madinah tidak dapat disembunyikan. Semangatnya memenuhi ruang-ruang domestik rumah tangga umat Islam bahkan rumah tangga Rasulullah. Para sahabat dengan karakter dan kesadaran maskulin seperti `Umar bin al-Khaṭṭāb dibuat pusing oleh kondisi tersebut. Umar menyadari bila pada masa jahiliyah, perempuan tidak diperhitungkan sama sekali dan saat Islam datang dan

²⁸³ Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 28-29

menghadirkan wacana tentang perempuan, kaum laki-laki menyadari bila perempuan juga memiliki hak. `Umar bercerita kepada Ibn `Abbās:²⁸⁴

كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ نَعِدُ النِّسَاءَ شَيْئًا فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ وَذَكَرَهُنَّ اللَّهُ رَأَيْنَا لَهُنَّ بِذَلِكَ
عَلَيْنَا حَقًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ نَدْخُلَنَّ فِي شَيْءٍ مِنْ أُمُورِنَا

Di masa jahiliyah kami tidak memperhitungkan perempuan sama sekali. Saat Islam datang dan Allah mulai menyebut-nyebut perempuan, kami berpandangan bahwa perempuan memiliki hak atas kami yang tidak kami perhitungkan sama sekali dalam urusan kami.

Tetapi `Umar mengeluh yang terjadi di Madinah telah membuat kaum laki-laki kerepotan. `Umar mengatakan:²⁸⁵

كُنَّا مَعَشَرَ الْمُهَاجِرِينَ قَوْمًا نُعَلِّبُ نِسَاءَنَا فَإِذَا الْأَنْصَارُ قَوْمٌ تُعَلِّبُهُمْ نِسَاءُهُمْ فَأَخَذَ نِسَاءَنَا
يَتَأَدَّبْنَ بِأَدَبِ نِسَاءِ الْأَنْصَارِ

Kita orang-orang Muhajirin merupakan masyarakat yang mengatur istri-istri kita. Sedangkan orang-orang Ansar merupakan masyarakat yang diatur istri-istrinya. Sekarang istri-istri kita berperilaku seperti perilaku istri-istri orang Ansar).

Ucapan tersebut disampaikan oleh `Umar saat menjenguk dan menghibur Rasulullah saat bersusah hati dan menjauh sebulan dari istri-istrinya karena eskalasi masalah rumah tangga. Rasulullah tersenyum dengan satir `Umar tersebut. Saat `Umar bercerita tentang nasehatnya kepada Hafshah agar tidak cemburu kepada `Aishah yang lebih cantik dan lebih dicintai Rasulullah serta bercerita bagaimana dengan ketus Umm Salamah membalas teguran `Umar, Rasulullah tertawa kembali mendengar hal itu.²⁸⁶

²⁸⁴ Nomor hadits 5843 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1141

²⁸⁵ Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 42. Diriwayatkan juga oleh al-Bukhārī dengan redaksi yang berbeda namun dengan makna yang sama. Nomor hadits 2467, 5191 al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 465, 1028

²⁸⁶ Nomor hadits 5191, 5843. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1141, 1029

Iklim Madinah kondusif bagi perempuan untuk mengusik patriarkhisme. Q.S Ali Imrān 3: 195 dan Q.S al-Aḥzāb 33:35 diriwayatkan turun berkenaan dengan protes dua tokoh perempuan, yaitu Umm Salamah dan Umm `Umarah, yang disampaikan kepada Rasulullah tentang ketimpangan gender laki-laki dan perempuan. Umm Salamah, salah seorang *umm al-mu'minīn*, merupakan istri Rasulullah yang getol menyuarakan keinginan perempuan.

حدثنا ابن أبي عمر قال حدثنا سفيان عن عمرو ابن دينار عن رجل من ولد أم سلمة قالت يا رسول الله لا أسمع الله ذكر النساء في الهجرة فأنزل الله تبارك وتعالى أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ²⁸⁷

Umm Salamah berkata: Ya Rasulullah, saya tidak mendengar Allah menyebut para perempuan dalam masa umat Islam hijrah. Maka Allah menurunkan *annī lā uḍī'a `amala āmilin* (Q.S Ali Imrān 3:195)

Sedangkan Umm `Umārah adalah perempuan yang menonjol karena dari golongan perempuan yang ikut dalam *bai`ah `aqabah* (bersama Umm Munī' Asmā' bint `Amr). Ia terlibat juga dalam perang Khaybar, peristiwa Hudaibiyah, penaklukan Makkah, Hunayn, dan perang Yamāmah. Ia menjadi saksi dan terlibat dalam kekacauan perang Uhud. Semula Umm `Umārah terlibat di bagian pendukung²⁸⁸ yaitu logistik air

²⁸⁷ Nomor hadits 3023. *Abwāb Tafsīr al-Qur`ān*, Abū `Isā Muḥammad bin `Isā al-Tirmidhī, *al-Jāmi` al-Kabīr*, Juz V (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 118. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 319-320

²⁸⁸ Bagian pendukung seperti konsumsi dan medis merupakan divisi bagi sahabat perempuan memberikan andil dalam perjuangan pertempuran umat Islam. Selain nama Umm `Umārah, ada nama lain seperti Nusaybah Umm `Athiyah al-Anshari yang terlibat tujuh peperangan, termasuk perang Khaibar; Umm Salīṭ al-Najjāriyah yang turut dalam perang Uhud, Khaybar, dan Hunayn. Ibn Sa`d, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Juz X, 422, 389. Aḥmad bin `Ali bin Ḥajar al-`Asqalānī, *al-Iṣābah fi Tamayīz al-Ṣahābah*, Juz VIII, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1995), 437, 408

minum tetapi akhirnya turut mengangkat senjata di sisi belakang Rasulullah untuk menyalau pasukan berkuda kaum musyrik.²⁸⁹

Sebagaimana Umm Salamah, tentu Umm `Umārah ini sosok perempuan pemberani. Dalam riwayat `Ikrimah, Umm `Umārah ini yang menghadap Rasulullah dan mengeluh:²⁹⁰

مَا أَرَى كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا لِلرِّجَالِ! مَا أَرَى التِّسَاءَ يُذَكَّرَنَ فِي شَيْءٍ فَنَزَلَتْ (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ
وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ... سورة الأحزاب 35)

Saya tidak melihat apapun kecuali semuanya untuk kaum laki-laki. Saya tidak melihat kaum perempuan disebut-sebut sama sekali. Maka turunlah ayat (*Sesungguhnya bagi orang muslim dan muslimah, mukmin dan mukminat... Surat al-Aḥzāb 35*).

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ
وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ
وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
عَظِيمًا ٣٥

Sungguh, laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

²⁸⁹ Nama Umm `Umārah adalah Nasībah bint Ka`b. Dalam perang Uhud, Umm `Umārah menderita banyak luka-luka dan dalam perang Yamamah, tangannya terpotong. Ibn Sa`d, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Juz X, 383, 387. Al-`Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamayyūz al-Ṣahābah*, Juz VIII, 334, 441, 482

²⁹⁰ Ibn Mandah membedakan Umm `Umārah al-Anṣariyah ini berbeda dengan Umm `Umārah Nasībah bint Ka`b. Tetapi al-`Asqalānī menyebutnya sebagai orang yang sama. Al-`Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamayyūz al-Ṣahābah*, Juz VIII, 442. Dalam riwayat `Ikrimah yang lain yaitu dari Umm Salamah, perkataan tersebut diucapkan oleh Umm Salamah. Ibn Sa`d, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Juz X, 189

Penulis melihat keterkaitan erat dalam dua riwayat tersebut sebagai gairah feminisme Madinah. Umm Salamah, mengeluhkan alasan keterlibatan dalam perang sebagai faktor keistimewaan laki-laki dalam pembagian harta dan kepemilikannya. Sedangkan Umm `Umarah bahkan telah turut berperang bersama kaum laki-laki. Keduanya merefleksikan suara kaum perempuan muslimah Madinah tentang dengan kaum laki-laki. Respon Q.S Ali Imrān 3:195 dan Q.S al-Aḥzāb 33:35 dengan jelas menjawab tuntutan kesetaraan tersebut. Tetapi memahami kedua ayat tersebut, sebagaimana pandangan Ibn `Āshūr, harus dalam lingkup Q.S al-Nisā' 4:34. Dan demikian juga sebaliknya, memahami peran operasional laki-laki dan perempuan dalam Q.S al-Nisā' 4:34 harus terhubung dengan semangat substansial dalam Q.S Ali Imrān 3:195 dan Q.S al-Aḥzāb 33:35 tentang ekualitas balasan amal antara laki-laki dan perempuan.

Kehidupan Rasulullah dipengaruhi perempuan-perempuan hebat terutama sosok Sayyidah Aminah, ibu yang mengasuhnya sebagai *single parent*. Demikian juga Khadijah yang mendukung Rasulullah di awal kerasulan. Istri Rasulullah lebih dari satu yang mengelilingi kehidupannya serta menghadirkan dinamika rumah tangga. Tidak sekalipun Rasulullah menghadapi persoalan dengan istrinya dengan kekerasan.

Rasulullah adalah pribadi dengan akhlak yang mulia. Beliau memiliki sifat yang lembut dan jauh dari tindak kekerasan kecuali dalam keadaan berperang.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ وَلَا امْرَأَةً وَلَا خَادِمًا إِلَّا أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا نِيلَ مِنْهُ شَيْءٌ قَطُّ فَيَنْتَقِمَ مِنْ صَاحِبِهِ إِلَّا أَنْ يُنْتَهَكَ شَيْءٌ مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.²⁹¹

Dari `Aishah berkata: “Bahwa Rasulullah saw. tidak pernah sekalipun memukul dengan tangannya kepada siapapun. Tidak pada perempuan (istri), tidak juga pada pembantu, kecuali dalam perang di jalan Allah. Nabi saw. juga ketika diperlakukan sahabatnya secara buruk, tidak pernah membalas kecuali kalau ada pelanggaran atas kehormatan Allah. Maka, ia akan membalas karena Allah.

Tidak ada contoh sikap keras Rasulullah terhadap perempuan dan kelompok rentan lain (*mustaq`afun*). Nabi Muhammad melarang tindakan represi kepada wanita sehingga dilaporkan bila banyak perempuan berani kepada suaminya sebagaimana disebutkan dalam suatu riwayat:

عن عيَّاس بن عبد الله به أبي ذباب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ. فَجَاءَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ذَرَّنَ النِّسَاءَ عَلَى أَزْوَاجِهِنَّ. فَرَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ فِي ضَرْبِهِنَّ. فَأَطَافَ بِآلِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نِسَاءً كَثِيرًا²⁹² يَشْكُونَ أَزْوَاجِهِنَّ، فَقَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: لَقَدْ طَافَ بِآلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ نِسَاءً كَثِيرًا يَشْكُونَ أَزْوَاجِهِنَّ، لَيْسَ أَوْلَئِكَ بِخِيَارِكُمْ²⁹³

Nabi SAW bersabda: "Janganlah kamu sekalian memukul para perempuan." Kemudian datanglah `Umar bin Khaṭṭāb menghadap Rasulullah dan melaporkan: "Para istri telah banyak yang bertingkah berani kepada suaminya." Maka Rasulullah pun memberi keringanan dalam memukul." Lalu banyak wanita mendatangi rumah keluarga Rasulullah guna mengadukan apa yang telah dilakukan para suami mereka. Maka Nabi bersabda, "Sungguh banyak wanita telah mendatangi rumah keluarga Muhammad guna mengadukan apa yang telah dilakukan para suami mereka. Mereka (para suami itu) bukanlah orang terbaik di antara kalian."

²⁹¹ Nomor hadits 2328 *Kitāb al-Faḍā'il*. Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *Ṣaḥīh Muslim*, (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1026

²⁹² Dalam riwayat Ibn Mājah disebut banyaknya 70 perempuan dengan pengaduan kekerasan dalam rumah tangga. Nomor hadits 1985 *Bab Ḍarb al-Nisā' Kitāb al-Nikāh*. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājah al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah* (Riyāḍ: Dār al-Ḥaḍarah, 2015), 300

²⁹³ Hadith riwayat Abū Dāwud nomor hadith 1863 *Kitāb al-Nikāh Bāb fī Ḍarb al-Nisā'*. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ṣaḥīh Sunan Abī Dāwud*, Juz VI, (al-Kuwayt: Dār al-Gharās, 2002), 363. Ibn Katsir, IV, 2000:27-28. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, 300

Dalam *Tabaqāt Ibn Sa`d* diriwayatkan: ²⁹⁴

أخبرنا محمد بن عمر عن مخرمة بن بُكَيْرٍ عن أبيه عن القاسم بن محمد أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ضَرْبِ النِّسَاءِ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُنَّ قَدْ فَسَدْنَ قَالَ إِضْرِبُوهُنَّ وَلَا يَضْرِبُ إِلَّا شَرَارِكُمْ

Sesungguhnya Rasulullah melarang memukul perempuan. Kemudian disampaikan: Ya Rasulullah sesungguhnya para perempuan telah berbuat kerusakan. Rasulullah bersabda: Pukullah mereka dan seorang laki-laki tidak akan memukul kecuali laki-laki paling buruk di antara kalian.

Laki-laki yang memukul istrinya seringkali melampiaskannya dengan emosi sehingga pukulannya yang kuat akan mengakibatkan dampak fisik dan psikis yang membahayakan:

أخبرنا محمد بن عمر عن ابن أبي حبيبة عن داود بن الحُصَيْنِ عن أبي سفيان عن أبي أيوب قال جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ قَدْ ضَرَبَهَا زَوْجُهَا ضَرْبًا شَدِيدًا فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ فَأَنْكَرَ ذَلِكَ وَ قَالَ يَظِلُّ أَحَدُكُمْ يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ ضَرْبَ الْعَبْدِ ثُمَّ يَظِلُّ يُعَانِقُهَا وَلَا يَسْتَحِي ²⁹⁵

Seorang perempuan menghadap Rasulullah. Ia mendapatkan pukulan parah dari suaminya. Rasulullah berdiri dan mengecam hal tersebut. Rasulullah bersabda: Selalu saja kalian memukul istrinya seperti memukul hamba sahaya kemudian setelah itu selalu menggaulinya dan tidak memiliki rasa malu.

Sesuai ketentuan dalam Q.S al-Nisā' 4:34, Nabi mengizinkan tindakan keras kepada perempuan tetapi Nabi membenci laki-laki yang tega melakukannya dan menyebutnya sebagai laki-laki yang tidak mulia (*laysa ulā'ika bi khiyārikum*), bahkan laki-laki tidak tahu malu (*lā yastahyī*) dan berengsek (*sharārukum*). Laki-laki yang

²⁹⁴ Muhammad ibn Sa`d ibn Munī` al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Juz X, (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 2001), 194

²⁹⁵ Ibid.

terpilih kemuliannya tidak akan memukul istrinya: *lan yaḍriba khiyārakum*.²⁹⁶ Dalam riwayat lain, tidak disebutkan tentang *qiṣāṣ* tersebut tetapi meriwayatkan respon Nabi yang menyalahkan tindakan kekerasan suami terhadap istrinya. Nabi bersabda: *laysa dhalika lahu* (Suami itu tidak boleh begitu).²⁹⁷ Kecaman Rasulullah itu ditujukan kepada laki-laki atas ketidakmampuannya mengatasi persoalan rumah tangga dengan cara yang beradab melalui nasehat (*fa`i`zūhunna*) atau pisah ranjang (*wahjurūhunna fī al-maḍāji`*).

Allah melalui firmanNya dalam Q.S al-Nisa' 4:34 mengukuhkan supremasi kelompok kuat (laki-laki/suami). Q.S al-Nisa'4:34 dengan gamblang menyebut penegakan disiplin di dalam wilayah rumah tangga berada di dalam wewenang laki-laki (suami) termasuk bila pada akhirnya harus menempuh opsi kekerasan terhadap perempuan yang (sekalipun baru dikuatirkan akan) membangkang kepada suami. Nabi bersabda: *aradtu amran wa arāda Allah ghayrahu* (Saya menghendaki sesuatu tetapi Allah menghendaki hal lain).²⁹⁸

Tuntutan kesetaraan perempuan yang telah direspon oleh Q.S al-Nisā' 4:32²⁹⁹ merupakan tuntutan yang sulit karena pengertian *la tatamannaw* artinya jangan

²⁹⁶ Al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Juz IV, 404.

²⁹⁷ Berdasarkan riwayat al-Ḥasan al-Baṣrī: *Jā`at imra`ah ila al-Nabī ṣalla Allah ta`āla `alayh wa ālihi wa sallam (tasta`dīhi `ala) zawjiha annahu laṭamahu fa qāla Rasūlullah ṣalla Allah `alayh wa ālihi wa sallam: al-qiṣāṣ*. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`an al-Āzīm*, Jilid IV, 21-22

²⁹⁸ *Ibid.*, 22. Lihat juga Abū Ja`far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi` al-Bayān `an Ta`wīl Āy Al-Qur`ān*, Juz VI, (Kairo: Dār Hijr, 2001), 688. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi` Li Aḥkām al-Qur`ān*, Juz VI, (Beirut: Mu`assah al-Risālah, 2006), 278. Abū al-Ḥasan `Alī bin Aḥmad bin Muḥammad bin `Alī al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Riyād: Dar al-Mayman, 2005), 286-287

²⁹⁹ *Wa dhukira anna dhālika nazala fī nisā' tamannaina manāzil al-rijāl* (disebutkan bila Q.S al-Nisā' 4:32 itu turun dalam masalah perempuan yang terobsesi status kaum laki-laki). Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 663

melakukan *tamannī*, yaitu *ṭalab ḥuṣūl mā ya `suru ḥuṣūluhu li al-ṭālib* (menuntut hasil dari sesuatu yang sulit dihasilkan bagi penuntut).³⁰⁰ Di masa jahiliyah, perempuan dan anak-anak tidak mendapatkan hak waris apapun. Pada masa Islam, semua mendapatkan bagian dengan porsi setengah dari kaum laki-laki berdasarkan Q.S al-Nisā' 4:11. Perempuan tidak puas dengan ketentuan tersebut dan menginginkan pembagian yang sama kecuali timbangan dosa laki-laki juga dua kali lipat dosa perempuan.³⁰¹ Sedangkan kaum laki-laki yang telah terbiasa mendapatkan semuanya, berupaya mempertahankan superioritas mereka dalam masalah penguasaan harta. Maka Allah menurunkan Q.S al-Nisā' 4:32 (*li al-rijāl nasibun mimmā iktasabū wa li al-nisā' nasibun mimmā iktasabna*) dan Q.S al-Aḥzāb 33:35.³⁰²

Wacana Q.S al-Nisā' 4:32 pasti bukan semata soal tuntutan perempuan³⁰³ tetapi situasi aksi dan reaksi antara kaum perempuan dan laki-laki³⁰⁴ serta obsesi laki-laki menginginkan kepemilikan yang lebih dari yang lain.³⁰⁵ Karena itu al-Ṭabarī menyimpulkan bila larangan *tamannī* (iri terhadap ketentuan dan hak orang lain) tersebut berlaku bagi laki-laki atau perempuan. Ketentuan Allah hendaknya diterima dengan terus memohon karunia keutamaan kepada-Nya,³⁰⁶ terutama karunia non-materi yaitu ibadah.³⁰⁷

³⁰⁰ Ibn `Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz V, 29

³⁰¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 664, 666, 668.

³⁰² Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 664, 666, 667. Al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Juz IV, 373- 375

³⁰³ Sebagaimana riwayat Mujahid dari Umm Salamah, Ma`mar, Ikrimah, dan Abū Ḥarīz. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 664-668

³⁰⁴ Sebagaimana pendapat al-Suddī, Qatādah, dan `Aṭā'. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz VI, 666-667

³⁰⁵ Sebagaimana pendapat Ibn `Abbās, al-Ḥasan, Muḥammad bin Sirin. *Ibid.*, 664, 665, 666

³⁰⁶ *Ibid.*, 667, 669

³⁰⁷ *Ibid.*, 670. Al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr* Juz IV, 376

Islam telah hadir dengan semangat pembebasan dan penghormatan terhadap perempuan. Islam telah menghadirkan redefinisi radikal terhadap praktek-praktek sosial jahili.³⁰⁸ Menurut Kecia Alia, konteks Al-Nisā' 4:34, memiliki kekhususan historis yang berbeda dengan kondisi di abad 21. Saat itu status perempuan demikian terbatas.³⁰⁹ Konteks itu terekam dari *pertama*, kecaman terhadap buruknya perlakuan Arab jahiliyah terhadap perempuan sebagaimana dalam Q.S. al-Naḥl 16:58-59; *kedua*, pembatasan beristri hanya 4 saja dari yang semula tanpa batas sebagaimana dalam Q.S. Al-Nisā' 4:3; *ketiga*, deklarasi penciptaan manusia dari satu jiwa dalam Q.S. al-A'rāf 7:189.

Semenjak kehadirannya Islam memiliki misi yang kuat untuk membebaskan dan menghargai hak-hak perempuan. Islam tidak membedakan laki-laki dan perempuan. Keduanya memiliki hak yang setara sebagaimana dijelaskan melalui Q.S. al-Aḥzāb 33:35. Beban, tanggungjawab, dan kewajiban perempuan terhadap Allah, juga sama seperti laki-laki. Perempuan tidak tergantung kepada laki-laki dalam mempertanggungjawabkan kehidupannya kepada sang Pencipta karena keduanya setara. Lihat penjelasan Q.S. Al-Nisā' 4:124.³¹⁰

³⁰⁸ Riffat Hassan, *Are Human Rights Compatible with Islam? The Issue of the Rights of Women in Muslim Communities*, (Kentucky: University of Louisville, t.th.), 5. Lihat juga Ranja Ebrahim, "Women's Entitlement to Autonomy in Islam and Related Controversies Surrounding Verse 4:34" dalam Ednan Aslan dan Marcia Hermansen (Eds.), *Religion and Violence Muslim and Christian Theological and Pedagogical Reflections*. Germany: Springer VS, 2017, 177-189

³⁰⁹ Shannon Dunn and Rosemary B. Kellison, "At the Intersection of Scripture and Law: Qur'an 4:34 and Violence against Women", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 26, No. 2 (Fall 2010), 32

³¹⁰ *Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, Maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.*

Perempuan memiliki hak propertis yang sama sebagaimana laki-laki seperti penjelasan Q.S. Al-Nisā' 4:7.³¹¹ Mengenai bagian yang tidak sama antara laki-laki dan perempuan bukan mengindikasikan adanya ketimpangan melainkan kondisi faktual sosial mengenai beban tanggungjawab yang lebih berat bagi laki-laki.³¹²

Tabel 3.b.

1	Sebelum ayat turun: Terjadi fenomena tuntutan kesetaraan gender oleh perempuan muslim di Madinah. Situasi ini tidak terjadi di Mekkah. Fenomena tersebut menciptakan hentakan sosial di tengah masyarakat yang pada dasarnya maskulin. Di saat yang sama terjadi peristiwa kekerasan oleh seorang suami kepada seorang istri dalam suatu kehidupan rumah tangga sahabat Ansar.
2	Saat Ayat turun: Peristiwa tersebut diadukan kepada Rasulullah untuk mendapatkan keadilan. Rasulullah memberikan keputusan timbal balik (<i>qiṣāṣ</i>). Allah menurunkan Q.S Al-Nisā' 4:34 yang membatalkan keputusan Rasulullah. Ayat tersebut merupakan ayat teguran terutama bila dikaitkan dengan Q.S Thaha 20:114 dan Q.S Al-Nisā' 4: 32 yang menurut al-Thabari juga berkenaan dengan (sebab turun) keputusan Rasulullah atas peristiwa kekerasan suami terhadap istri.
3	Ayat teguran: Q.S Al-Nisā' 4:34 diperkuat Q.S Al-Nisā' 4: 32, Q.S Ṭāhā 20:114
4	Sahm al-Muwajjih: 1. Sebuah keputusan hukum harus mempertimbangkan fakta-fakta sosial 2. Mencegah kemudaratan yang tampak nyata didahulukan daripada menarik kemaslahatan spekulatif.

³¹¹ *Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan."*

³¹² Farj Maḥmūd Abu Laylī, *Tārīkh Huqūq al-Insān fī al-Taṣawwur al-Islāmī*, (Qatar: Dar al-Thaqafah, 1994), 145

B. Karakteristik Ayat *`Itāb* terhadap Dialektika Humanis Rasulullah dalam Perspektif *al-Qirā'ah al-Maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi

Karakteristik adalah tanda, ciri, atau fitur yang dapat digunakan sebagai identifikasi; kekhasan atau kualitas yang membedakan.³¹³ Dari *sahm muwajjih* yang ditemukan, karakteristik ayat *`itāb* terhadap dialektika humanis Rasulullah dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi adalah

1. Advokatif

Dakwah Islam di Mekkah, mendapatkan respon positif dari kalangan miskin, fakir, dan terpinggirkan. Kalangan masyarakat marjinal ini melihat Islam menghadirkan advokasi egaliter berbasis tauhid. Struktur sosial Mekkah (dan hampir semua struktur sosial masyarakat tradisional) yang berbasis klasifikasi keturunan tertentu dan differensiasi kelas ekonomi, menciptakan kelas kesenjangan dan situasi ketidakadilan. Islam yang membawa nilai rahmah bagi segenap alam (Q.S al-Anbiyā' 21:107) yang dibawakan oleh pribadi mulia seperti Nabi, mengundang ketertarikan besar dari kelompok yang tidak diuntungkan oleh sistem sosial semacam itu.

Isu Bilāl bin Rabāḥ budak hitam yang disiksa karena menerima seruan tauhid dari Rasulullah; sistem rente (riba) yang menguntungkan pemodal kaya dan ditolak dengan keras oleh Islam; kecaman terhadap misoginisme (stigma negatif terhadap perempuan) yang dikampanyekan Islam di tengah masyarakat maskulin, dan isu-isu lain yang konsisten disuarakan Islam untuk membela kelompok rentan, menghadirkan

³¹³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/karakteristik>

goncangan serius bagi para elit dan sekaligus menawarkan harapan bagi kelompok yang dimarjinalkan.

Tokoh-tokoh terkemuka Quraysh dengan status sosialnya, memandang daya tarik ajaran Islam yang berbahaya bagi struktur sosial mereka karena berpotensi menjadi kanal pengusik kemapanan kelas sosial. Maka dengan licik mereka melakukan pendekatan kepada Nabi untuk menetralsir dan mengontrol sepakterjang Rasulullah. Mereka mendekati Nabi untuk menjauhkan Nabi dan para pengikutnya yang beriman dengan berpura-pura melunak. Padahal orang-orang telah diajak mengikuti ajaran Islam namun menolak bahkan menentang, tidak lagi menjadi tanggungjawab Nabi.³¹⁴ Sedangkan orang yang bersedia menerima Islam dengan tulus³¹⁵ karena hidayah Allah, harus mendapat perhatian utama dari Rasulullah.

Maka teguran kepada Rasulullah melalui Q.S al-An`ām 6:52 dan Q.S `Abasa 80 memiliki karakter advokatif yaitu pembelaan dan keberpihakan kepada orang-orang lemah dan memiliki signifikansi (*sahm al-muwajjih*) agar Rasulullah tetap tegas, tegak, lurus, dan fokus menjalankan tugas risalah kepada orang-orang yang bersedia beriman dan menerima seruan tauhid. Karakter advokatif ini tegas dalam Q.S al-Fath 48:29

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا
مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ

³¹⁴ Fragmen Q.S al-An`ām 6: 52 مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ

Q.S `Abasa 80: 7 وَمَا عَلَيْكَ إِلَّا يَرْكَبُ

³¹⁵ Q.S al-An`ām 6: 52 الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ

Q.S `Abasa 80: 7 وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي ۚ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى

كَزْرَعٍ أَخْرَجَ شَطْءَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ
 وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا^{٣١٦}

Nabi Muhammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengannya bersikap keras terhadap orang-orang kafir (yang bersikap memusuhi), tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu melihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridaan-Nya. Pada wajah mereka tampak tanda-tanda bekas sujud (bercahaya). Itu adalah sifat-sifat mereka (yang diungkapkan) dalam Taurat dan Injil, yaitu seperti benih yang mengeluarkan tunasnya, kemudian tunas itu makin kuat, lalu menjadi besar dan tumbuh di atas batangnya. Tanaman itu menyenangkan hati orang yang menanamnya. (Keadaan mereka diumpamakan seperti itu) karena Allah hendak membuat marah orang-orang kafir. Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan di antara mereka ampunan dan pahala yang besar.³¹⁶

2. Taktis-Strategis

Pada periode menegakkan panji Islam di Madinah, persoalan yang dihadapi oleh Rasulullah semakin rumit. Tetapi Rasulullah sendiri pada periode ini sudah menjadi pribadi yang matang sebagai pemimpin. Segala hal yang telah diterima Rasulullah saat di Mekkah, telah menempa Rasulullah menjadi demikian kuat sekaligus taktis dan strategis. Namun demikian, karakter dasar Rasulullah yang lembut, sabar, dan asih tidak tergerus oleh kerasnya perjuangan dakwah Islam.

Karakter-karakter dasar yang menjadi pembawaan kepribadian tersebut, pada titik kulminasi tertentu menghadirkan teguran dari Allah karena mempengaruhi hal taktis penting dalam perjuangan strategis. Dalam kasus tawanan perang Badar, Rasulullah telah mengambil keputusan yang rasional dengan melalui pertimbangan yang kompromis antara tawaran Abu Bakr dan tawaran `Umar bin al-Khaṭṭāb.

³¹⁶ Terjemah Kemenag 2019, Qur'an Kemenag In MS. Word, <https://lajnah.kemenag.go.id/>

Kemenangan Badar yang tidak mudah, tidak membuat Abu Bakr lupa bila musuh yang dikalahkan tetaplah sanak kerabatnya. Ia menawarkan solusi kompromis dengan tebusan untuk kebebasan musuh-musuh tertawan. Tebusannya bermanfaat selain bagi logistik umat Islam di Madinah, juga menjadi cara untuk mengkompensasi kekayaan umat Islam yang sempat tertinggal di Mekkah.

Akan tetapi bagi `Umar, kemenangan Badar merupakan momentum simbolik yang teramat penting untuk dilewatkan oleh pertimbangan-pertimbangan melankolik tentang persaudaraan. Kemenangan Badar bukan penaklukan terhadap kafir Mekkah. Mereka masih bisa mengkonsolidasikan kekuatan untuk kembali menyerang umat Islam. Oleh karena itu, umat Islam harus mengirimkam pesan sejelas-jelasnya tentang kekuatan umat Islam kepada orang-orang kafir di Mekkah. `Umar ingin orang-orang kafir Mekkah dihancurkan tanpa sisa melalui eksekusi terhadap semua tawanan perang. Tidak ada yang lebih penting dari hal tersebut bagi `Umar agar musuh tidak memiliki peluang konsolidatif.

Gagasan `Umar yang didukung beberapa sahabat yang lain, tampak sangat keras bagi Rasulullah dan beberapa sahabat namun Allah mengaffirmasi gagasan `Umar. Opsi kompromis: tebusan atau dieksekusi yang diputuskan oleh Rasulullah pada kemenangan pertama umat Islam, menetralsir makna penuh kemenangan. Padahal umat Islam telah membayar mahal kemenangan tersebut dengan darah dan nyawa orang-orang beriman yang terusir dari tanah kelahirannya.

Kemenangan Badar merupakan kemenangan simbolik atas penindasan kemanusiaan kafir Mekkah yang tidak dapat diperbandingkan dengan pertimbangan

kemanusiaan dalam tebusan tawanan. Kemenangan Badar juga terjadi berkat bantuan supernatural dan superhistoris dari Allah. Opsi kompromis Rasulullah juga telah mengacaukan tahapan strategis untuk memenangkan keseluruhan pertempuran melawan musuh-musuh Islam sebagaimana dijelaskan dalam Q.S Muḥammad 47:4.

Q.S al-Anfāl 8: 68, *law lā kitāb min Allah sabaqa...* (Sekiranya tidak ada ketetapan terdahulu dari Allah) menandakan Allah telah menetapkan tahapan-tahapan strategi. Tebusan tawanan perang termasuk strategi yang dapat diambil tetapi pada tahapan dan waktu berikutnya: bukan pada kemenangan pertama. Itulah kenapa pada Q.S al-Anfāl 8:67 disebutkan *ma kāna li nabiyan yakūna lahu asrā ḥatta yuthkhina fī al-arḍ* (Tidaklah pantas, bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di bumi). Optik teguran terhadap Rasulullah dalam Q.S al-Anfāl 8:67 fokus pada aspek ini.

Karakter lain dari ayat *`itāb* yang bersifat teguran taktis strategis adalah berkenaan dengan izin yang dengan cepat diberikan oleh Rasulullah kepada orang munafik untuk tidak ikut turut serta dalam perang Tabuk (Q.S al-Tawbah 9:43). Meskipun Allah memaafkan tindakan Rasulullah tersebut, tetapi teguran kepada Rasulullah memiliki signifikansi taktis-strategis penting untuk diperhatikan. Allah Mahamengetahui ada orang-orang yang memang berhalangan ikut perang tetapi ada juga gerombolan orang tidak bermoral mengaku-aku beriman tetapi menghindar dari panggilan kewajiban sebagaimana mestinya orang yang beriman.

Orang-orang munafik tersebut tidak boleh disederhanakan keberadaannya karena mengancam keutuhan dan kekuatan umat Islam terutama hal itu dibutuhkan

untuk mencapai tujuan bersama-sama dan tujuan agama. Orang-orang munafik itu bekerja secara terselubung sehingga teguran kepada Rasulullah bertujuan agar Rasulullah tidak segan-segan membuka selubung kemunafikan itu: *ḥatta yatabayyana laka alladhīna sadaqū wa ta'lama al-kadhibīn* (sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar [berhalangan] dan sebelum engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?). Orang-orang munafik tidak boleh dibiarkan secara oportunis memanfaatkan momen untuk kepentingan sendiri.

3. Limitatif

Karakter ayat *itāb* berikutnya adalah limitatif, yaitu menunjukkan batas tugas-wewenang Rasulullah. Terdapat hal-hal yang tidak boleh dilampaui oleh Rasulullah baik yang didorong oleh motif personal ataupun obsesi dakwah. Batas itu bersinggungan dengan wilayah kewenangan, kekuasaan, dan ketentuan Allah. Teguran ini terjadi dalam masalah tindakan Nabi mengharamkan yang halal untuk menenangkan keluarga dan tindakan mendoakan orang musyrik dan munafik.

Terjadi dua momen di mana Rasulullah memohonkan ampun bagi orang-orang tidak beriman, yaitu pada periode Mekkah Q.S al-Tawbah 9:113 berkenaan dengan Abu Ṭālib dan periode Madinah Q.S al-Tawbah 9:84 berkenaan dengan `Abd Allah bin Ubayy bin Salūl. Motif Rasulullah saat memohonkan ampun bagi Abu Talib adalah perasaan sayang kepada pamannya tersebut. Sedangkan motif Rasulullah saat memenuhi permintaan Ḥubāb untuk mendoakan ayahnya, `Abd Allah bin Ubayy adalah agar kelompok Ibn Salūl dapat benar-benar menerima Islam.

Rasulullah ditegur untuk tidak mendoakan ataupun memohonkan ampun kepada keduanya karena Allah tidak dapat begitu saja memberikan ampunan-Nya. Alasannya mendasar: keduanya tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Demikian dinyatakan dalam Q.S al-Tawbah 9:80. Allah tetap Maha Pengampun dan Maha Pengasih. Allah tidak pernah menutup pintu ampun kecuali bagi orang-orang yang menolak-Nya dan dan Rasul-Nya (*dhālika bi annahum kafarū bi Allah wa Rasūlih; innahum kafarū bi Allah wa Rasūlih*). Orang yang tidak mempercayai-Nya dan Rasul-Nya, tidak mungkin mengharapkan pengampunan.

Allah akan memberikan ampun dan menerima taubat orang-orang kafir (baik munafik ataupun musyrik) dengan syarat: *pertama*, mereka sendiri memohon ampunan Allah, dan *kedua*, Rasulullah juga memohonkan ampun untuk mereka kepada Allah. Demikian hal tersebut dijelaskan dalam Q.S Al-Nisā' 4:64

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ
وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ۝

Dan Kami tidak mengutus seorang rasul melainkan untuk ditaati dengan izin Allah. Dan sungguh, sekiranya mereka setelah menzalimi dirinya datang kepadamu (Muhammad), lalu memohon ampunan kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampunan untuk mereka, niscaya mereka mendapati Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang.

Teguran kepada Rasulullah dalam persoalan melarang sesuatu yang diperbolehkan, Allah menunjukkan batas yang tidak boleh dilanggar oleh Rasulullah terlebih tidak alasan prinsip kecuali untuk menyenangkan keluarganya. Dalam kehidupan rumah tangga, sebagaimana suami pada umumnya, Rasulullah berupaya menciptakan kehidupan harmonis di antara banyak istri. Rasulullah berusaha menjaga

perasaan segenap istrinya, berusaha menyenangkan para istri, dan menghindarkan kecemburuan.

Namun tetap terjadi ketegangan-ketegangan dan kecemburuan di antara para istri Rasulullah yang dipicu oleh hal-hal sederhana. Akibatnya, perhatian Rasulullah banyak tercurah untuk mengatasi hal-hal tersebut di tengah-tengah kesibukan perjuangan dakwah Islam. Di samping itu, tidak dapat dipungkiri bila pernikahan Nabi dengan banyak istri, tidak didasari perasaan cinta tetapi didasari alasan memberikan perlindungan kepada janda-janda muslimah.

Rasulullah memahami bagaimana rumitnya menghadapi perempuan dan potensi perasaan cemburu di antara mereka. Hal-hal tertentu yang menjadi pemicu kegusaran mereka akan menjadi hal yang berkepanjangan sehingga Rasulullah juga akan disibukkan oleh persoalan ketegangan relasional di antara istri-istrinya. Ada momen di mana Rasulullah meredam kecemburuan salah seorang istrinya dengan cara ringkas, yaitu berjanji tidak mengulangi kembali hal yang menjadi penyebab kecemburuan tersebut yang ternyata tidak mendapatkan perkenan dari Allah karena menyangkut prinsip syariah.

4. **Impersonal**

Karakter ayat *`itab* berikutnya adalah teguran kepada Rasulullah untuk profesional dan impersonal, yaitu mengesampingkan beban-beban pribadi karena sekalipun tugas risalah menjadi identitas pokok kerasulan tetapi Allah mengingatkan bila tugas tersebut tidak berkaitan dengan keinginan dan capaian pribadi Rasulullah.

Sebagai manusia pada umumnya, Rasulullah memiliki perasaan tertentu yang membebani pikiran dan jiwanya. Lebih-lebih dengan kepribadiannya yang lembut, Rasulullah peka terhadap respon-respon negatif terutama dalam menjalankan tugas pokoknya sebagai Utusan-Nya. Setegar dan sekuat apapun kepribadian seseorang, sebagai manusia, perasaan tertekan oleh situasi yang tidak ramah merupakan hal yang manusiawi. Demikian juga yang terjadi pada diri Rasulullah. Namun demikian, Allah menegur Nabi untuk mengabaikan keresahan, kegundahan, dan kegelisahan karena kekasih-kekasih Allah tidak memiliki rasa takut pada musuh agama dan tidak bersedih hati atas apapun yang menimpanya. Demikian dinyatakan dalam Q.S Yūnus 10:62

آلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝

Ingatlah wali-wali Allah itu, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.

Karakteristik impersonal lain terdapat pada ayat *itāb* dalam Q.S Al-Qiyāmah 75: 16 yang turun untuk menegur Nabi agar fokus memperhatikan penjelasan wahyu yang disampaikan daripada sibuk sendiri menghafalnya. Rasulullah ditegur agar menuntaskan modulasi pewahyuan berdasarkan tahapan-tahapannya dan tidak mengkuatirkan masalah penguasaan wahyu karena Allah akan menanamkannya dalam memori Rasulullah dengan sempurna.

Demikian juga, saat diuji dengan ketentuan menikahi Zaynab bint Jahsh, situasinya menjadi tidak sederhana bagi Rasulullah karena terkait hal personal. Kendalanya adalah psikologi seorang ayah (sekalipun berstatus ayah angkat). Zayd bin Harithah memang bekas budak tetapi telah diangkat menjadi putra oleh Rasulullah. Setidaknya terdapat dua alasan kenapa Rasulullah demikian menyayangnya: *pertama*

karena pemberian Khadijah; *kedua*, keinginan Rasulullah untuk memiliki putra laki-laki. Rasa sayang itu semakin besar saat tidak seorangpun putra kandung Rasulullah yang hidup mencapai usia remaja.

Karena rasa sayang itu, Rasulullah menikahkan Zayd bin Harithah dengan perempuan bernasab yang tidak lain adalah sepupu Rasul sendiri yaitu Zaynab bint Jahsh. Saat menerima ketentuan Allah untuk akan menikahi Zaynab bint Jahsh yang kondisi rumah tangganya dengan Zayd bin Harithah sejak awal terdapat bibit ketidakharmonisan, dan pasti menimbulkan kesedihan bagi Rasulullah, maka betapa tidak mudahnya bagi Rasulullah menghadapi hal tersebut baik bagi perasaan Rasul ataupun juga gosip yang akan timbul karena menikahi (mantan) istri putranya. Namun Allah menginginkan Rasulullah mengabaikan hal-hal personal atau pembicaraan orang dan tegak menjalankan perintah Allah di atas perasaan pribadi dan tanggapan orang. Rasulullah harus tegar menunjukkan kebenaran yang dikehendaki Allah.

Teguran agar Rasulullah bersikap impersonal juga terdapat dalam kasus Ṭu'mah bin `Ubayriq (Q.S Al-Nisā 4:105-113). Berdasarkan keberadaan barang bukti, Rasulullah tidak dapat mengambil tindakan kepada Ṭu'mah bin `Ubayriq bahkan Rasulullah cenderung menyalahkan orang yang menuduh Ṭu'mah bin `Ubayriq. Allah yang Maha Mengetahui menegur Rasulullah atas tindakan yang cenderung berpihak kepada salah satu pihak yang sebenarnya memang pelaku kriminal. Teguran ini disebabkan oleh posisi Rasulullah sebagai hakim yang cenderung membela pihak tertuduh (*wa lā takun li al-khā'inīn khaṣīman*). Rasulullah semestinya memutuskan berdasarkan keterangan saksi dan bukti tetapi tidak membuat interpretasi melebihi hal

yang tampak (*ma araka Allah*). Rasulullah harus memutuskan hukum secara impersonal, objektif, dan netral.

Kekalahan dalam perang Uhud tentu memberikan tekanan yang besar bagi umat Islam terutama bagi Rasulullah. Kekecewaan, patah semangat, dan kemarahan dialami oleh Rasulullah. Q.S Ali Imron 3:128 diturunkan untuk menegur Rasulullah karena membawa dampak personal bagi Rasulullah. Q.S Ali Imron 3:128 mengingatkan Rasulullah untuk tidak terseret kecenderungan pribadi dan mengabaikan Allah sebagai faktor kuasa.

Rasulullah diingatkan bahwa Allah Maha Mengetahui apa yang telah terjadi dengan orang-orang musyrik yang zalim (*fa innahum zālimūn*) yang memang selayaknya mendapatkan siksa namun bila mereka akhirnya bertaubat maka hal itu adalah kehendak Allah. Tugas Rasulullah hanyalah menyampaikan, mengupayakan, dan mengemban tugas risalah dan bebannya; dengan berserah diri kepada Allah sebagaimana disebutkan dalam Q.S al-Ra`d 13:40 (*fa innamā `alayka al-balāgh wa `alaynā al-ḥisāb*).

5. Realistis

Periode Madinah merupakan periode yang baru bagi masa depan umat Islam. Banyak hal yang tidak ideal di Mekkah, direkonstruksi dengan tatanan baru di Madinah di antaranya dengan menyerap kebiasaan-kebiasan budaya di Madinah termasuk persoalan relasi jender. Kesetaraan laki-laki dan perempuan di Madinah jauh lebih baik dibandingkan dengan di Mekkah. Rasulullah yang mendapat sentuhan kehidupan

mendalam dari sosok perempuan seperti Sayyidah Aminah, Ḥalīmah al-Sa'diyyah, dan Khadījah, mudah beradaptasi dengan pola relasi jender seperti di Madinah. Namun beberapa sahabat dari kalangan Muhajirin, seperti `Umar bin al-Khattab risau dengan fenomena jender Madinah. Oleh karena itu, tatanan rumah tangga para sahabat muhajirin yang secara konvensional menempatkan laki-laki sebagai pemilik otoritas, diuji di Madinah.

Q.S Al-Nisā' 4: 34 menegaskan kembali nilai konvensional pola relasi laki-laki dan perempuan. Q.S Al-Nisā' 4: 34 menegaskan kembali peran primer laki-laki. Penegasan otoritas laki-laki dalam Q.S Al-Nisā' 4: 34 tersebut bukan semata tentang pandangan maskulinitas tetapi juga berkaitan dengan realitas sosio-geodemografi Arab dengan iklim yang keras yang mengandalkan peran laki-laki sebagai penopang utama kehidupan yang masih sulit memberi peran dan tanggungjawab yang seimbang kepada perempuan. Laki-laki masih menjadi struktur pengikat yang paling kuat yang akan efektif berfungsi dengan kewenangan besar sesuai peran dan tanggungjawabnya tersebut.

Bila struktur pengikat yang paling kuat itu dilucuti untuk merespon tuntutan persamaan laki-laki dengan perempuan, kehidupan sosial saat itu akan mengalami disfungsi karena aktor-aktor sosial dan pranata sosialnya belum memiliki sistem yang siap untuk menyatukan peranan laki-laki dan perempuan. Konsekuensinya akan memunculkan disharmoni kehidupan karena laki-laki dan perempuan akan sibuk saling bergesekan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan temuan dan analisis penelitian yang telah dilakukan, maka kesimpulan yang dapat disusun dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Teguran dalam al-Quran merupakan fungsi peringatan dan petunjuk preskriptif (tuntunan) al-Quran yang bersumber dari *maqāṣid Allah*. Petunjuk preskriptif merupakan petunjuk apa yang seharusnya dilakukan; apa yang benar dan apa yang salah. Ayat teguran (*itāb*) dalam Al-Qur'an mencakup baik kepada semua manusia termasuk para nabi dan Rasul bahkan Rasulullah sendiri, dan juga selain manusia yaitu malaikat dan jin. Ayat teguran (*itāb*) menunjukkan eksistensi *irādah* Allah kepada makhluk sebagai subjek aktif termasuk kepada agen utama risalah yaitu Rasulullah.
2. Metode pemahaman ayat *itāb* dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* Mohamed Talbi menggunakan analisis kontekstual sebelum, saat, dan sesudah ayat turun. Analisis kontekstual historis tersebut integral dengan pendekatan humanis karena meskipun al-Quran menggambarkan kehendak Allah namun ditujukan kepada manusia dan untuk kepentingan manusia itu sendiri. Analisis kontekstual historis terhadap ayat teguran (*itāb*) kepada Rasulullah harus

dikuatkan dengan analisis humanis yang berbasis pada eksistensi kehidupan manusia namun terkoneksi dengan tujuan pokok agama dan nilai transendental.

3. Karakteristik ayat *`itāb* dalam perspektif *al-qirā'ah al-maqāṣidiyyah* terhadap dialektika humanis Rasulullah menandakan signifikansi kehendak Allah dalam beberapa aspek
 - a. Advokatif, yaitu teguran kepada Rasulullah untuk berpihak dan setia menyertai orang-orang beriman terutama dari kalangan *mustaḍ`afīn* (yang dilemahkan oleh tatanan sosial yang timpang).
 - b. Taktis strategis, yaitu teguran kepada Rasulullah untuk meluruskan keputusan yang secara taktik dan strategi tidak tepat karena berkaitan dengan pertahanan dan keamanan umat Islam.
 - c. Limitatif, yaitu teguran kepada Rasulullah untuk mengingatkan batas tugas, kewajiban, dan kewenangan Rasulullah sehingga tidak perlu terbebani atau melampaui hal-hal di luar batas tersebut.
 - d. Impersonal, adalah teguran kepada Rasulullah untuk profesional dan impersonal dengan mengesampingkan beban-beban pribadi karena sekalipun tugas risalah menjadi identitas pokok kerasulan tetapi Allah mengingatkan bila tugas tersebut tidak berkaitan dengan keinginan dan capaian pribadi Rasulullah.
 - e. Realistis, adalah teguran kepada Rasulullah untuk memandang realitas dalam membuat suatu keputusan hukum.

B. Implikasi Teoretis

Penelitian ini merupakan bagian dari penelitian sebelumnya yang mengupas tentang ayat teguran (*itāb*) dan dimensi kemanusiaan Rasulullah dalam Al-Qur'an. Implikasi teoretis dari penelitian ini adalah:

1. Disertasi ini meluruskan konsep keterjagaan Rasulullah dari melakukan kesalahan (*iṣmah al-Rasūl*). Ṣalāḥ `Abd al-Fattāḥ al-Khālidī dalam karyanya, *Itāb al-Rasūl fī al-Qur'ān* atau Zayn al-`Abidin `Abd `Ali al-Ka`bī dalam *Ayat Itāb al-Anbiyā' fī al-Qur'ān al-Karīm* yang menyimpulkan bahwa ayat *itāb* tidak menandakan Rasulullah melakukan kesalahan, hanya mengulangi pandangan ortodoksi tentang *iṣmah al-Rasūl* yang dikaburkan dengan akhlak mulia Rasulullah sebagaimana pandangan ulama terdahulu seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544 H – 606 H) dalam *Iṣmah al-Anbiyā'*.¹ Padahal Al-Qur'an telah menunjukkan bila Rasulullah juga dapat melakukan kesalahan sebagaimana manusia pada umumnya. Namun kesalahan tersebut berhubungan dengan dialektika dakwah yang kompleks yang dihadapi Rasulullah. Ruang-ruang ijtihad terutama yang berkaitan dengan metode-taktik-strategi yang dimanfaatkan Rasulullah untuk melaksanakan tugas *nubuwwah*, memiliki celah kesalahan dialektik. Meski demikian kesalahan yang dilakukan Rasulullah tidak mengurangi keagungannya karena justru mengaffirmasi *bashariyah al-Rasūl* sebagaimana dinyatakan langsung dalam Al-Qur'an (Q.S Al-Kahf 18:110) dan

¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Iṣmah al-Anbiyā'*, (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, 1986)

hadith.² Mengakui kemungkinan Rasulullah melakukan kesalahan ini penting agar ummat terhindar dari akidah yang melenceng karena *over* kultus (*dalālah al-iṭrā' wa ghuluw al-ijlāl*) kepada Rasulullah sebagaimana telah terjadi kepada Nabi Isa.

2. Pengertian *ṣmāh al-Rasūl* dalam konteks ayat *itāb* harus dipahami dalam arti akibat dan bukan sebab. Yaitu, Allah menjaga Rasulullah dengan menegurnya akibat suatu tindakan, sikap, atau keputusan Rasulullah yang keliru sehingga Rasulullah mengetahui kesalahannya dan tidak melakukan kekeliruan lebih lanjut atau melakukan kesalahan yang sama pada kemudian hari. Hal yang semacam ini tidak dialami setiap orang.
3. Ayat *itāb* secara preskriptif menandakan kehadiran maksud dan kehendak Allah (*maqasid al-Shāri'*) yang tidak dapat secara sewenang-wenang diserahkan kepada maksud dan kehendak pembaca ataupun penafsir (*maqāṣid al-qāri'*). Maksud dan kehendak Allah (*maqasid al-Shāri'*) tersebut harus dibaca secara komprehensif dalam jalinan dan jaringan struktur yang membentuk makna signifikansi ayat (*maqāṣid Al-Qur'ān*). Ayat *itāb* membantah kemungkinan Al-Qur'an sebagai *scripture* untuk dimaknai semata-mata oleh tanggapan pembaca/penafsir (*the reception of the reader*) sebagaimana diniscayakan oleh Stanley Fish, Wolfgang Iser, dan penganut *reader respons* yang lain.

² Nomor 2470 *Kitāb al-Ruhūn Bāb Talqīh al-Nakhl*. Abū `Abd Allah Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājāh al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājāh* (Riyād: Dār al-Ḥaḍarah, 2015), 373. Juga hadith no: 1395, 1399 dalam Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbal, *al-Musnad*, Juz II, 179. Lihat juga dengan redaksi yang lain pada hadiths nomor 2361. Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *Ṣaḥīh Muslim*, (Riyād: Dār al-Salām, 2000), 1038

C. Keterbatasan Penelitian

Keterbatasan penelitian adalah:

1. Data historis yang detail dan komprehensif untuk menganalisis posisi wacana ayat. Data yang ada tidak dapat langsung digunakan tetapi harus direkonstruksi dengan berbagai kemungkinan kesalahan rekonstruksi karena riwayat-riwayat *asbāb nuzūl* dan *sīrah* memiliki beberapa versi yang meskipun tidak bertolakbelakang tetapi dapat menciptakan kesimpulan yang berbeda saat digunakan untuk menganalisis ayat terkait.
2. Pendekatan *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* yang digagas Talbi tidak jauh berbeda dengan pendekatan *objective meaning* yang digagas Fazlurrahman meskipun gagasan Talbi lebih *critical history oriented* daripada Rahman yang *critical philosophy oriented*. Pendekatan *al-qirā'ah al-maqāṣidiyah* yang digagas Talbi memerlukan formula metodologis yang taktis karena bergantung pada analisis historis yang sumbernya demikian terbatas.
3. Ayat *itāb* yang diarahkan kepada Rasulullah sangat dilematis untuk ditempatkan dalam hubungan triadik dialektika karena status dogmatis Al-Quran bagi penulis. Rasulullah sendiri tidak pernah melibatkan Al-Qur'an dalam problem dialektik yang dihadapinya. Semua teguran adalah tuntunan sehingga proses hermeneutik yang lebih tajam tidak dapat dimanfaatkan secara setara untuk mendapatkan signifikansi dialektik yang ideal terhadap posisi dialektik Rasulullah sendiri.

D. Rekomendasi

Berdasarkan uraian keterbatasan penelitian yang telah disampaikan dan peluang lain untuk mengembangkan penelitian, saran yang dapat diberikan untuk menyempurnakan atau melengkapi atau mengambil bentuk lain dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Melakukan penelitian yang lebih luas terhadap ayat-ayat lain yang menggambarkan dialektika wahyu dengan pemangku mandatnya, yaitu Rasulullah dengan menggunakan riwayat-riwayat yang telah direkonstruksi secara komprehensif. Dengan demikian akan didapat gambaran yang lebih utuh tentang *ʿitāb* al-Quran. Tujuannya untuk memahami Rasulullah sebagai *uswah wa qudwan ḥasanah* (teladan dan tuntunan yang baik) dan memahami maksud-maksud diturunkannya al-Quran.
2. Memanfaatkan wacana/teori *literary studies* untuk memperkaya perspektif penafsiran *maqāṣidī*. Wacana preskripsi (petunjuk preskriptif merupakan petunjuk apa yang seharusnya dilakukan; apa yang benar dan apa yang salah) serta wacana teleologi dan deontologi juga dapat dieksplorasi untuk memberi perspektif yang lebih kaya terhadap penafsiran *maqāṣidī*.

DAFTAR PUSTAKA

- `Ali `Abid, Muḥammad bin Bakr. *Hādīth al-Qur`ān al-Karīm `an Ghazawāt al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam*. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2011.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. Kairo: Sīna li al-Nasyr, 1994.
- . *Maḥmūd al-Naṣ: Dirāsah fī Ulūm Al-Qur`ān*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, 2000.
- Abu Laylī, Farj Maḥmūd. *Tārīkh Huqūq al-Insān fī al-Taṣawwur al-Islāmī*. Qatar: Dar al-Thaqafah, 1994.
- Abbas, Muhammad Zaheer dan Shamreza Riaz, “Diversity of Interpretations Regarding *Qawwam* in Islamic Thought with Special Reference to Surah An-Nisa,” *Pakistan Journal of Islamic Research*, (11/2013)
- Abū `Alfah, Rā`id Ṣabrī (ed.). *Shurūh Sunan Ibn Mājah*. Riyāḍ-`Ammān: Bayt Afkār al-Dawliyyah, 2007.
- AbuSulayman, AbdulHamid. *The Qur`anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2011.
- Abdul Majid, Latifah, Mohd Nasir Abdul Majid. “Perkaitan Antara Ayat *Itab* dengan *Ijtihād* Rasulullah S.A.W.”, *Islāmiyyāt* Universiti Kebangsaan Malaysia, Vol 32 (2010). <https://ejournal.ukm.my/islamiyyat/article/view/1864>.
- Adler, Mortimer J. *Dialectic*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1927.
- `Asqalānī (al-), Aḥmad bin `Ali Ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīh al-Bukhārī*. Riyāḍ-`Ammān: Bayt Afkār al-Dawliyyah, 2000.
- . *al-Iṣābah fī Tamayīz al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1995.
- Aṣḥfihānī (al-), Al-Rāghib, *Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- . *Mu`jam Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*. Beirut; Dal al-Fikr, t.th.
- . *Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*. Beirut: al-Dār al-Shāmiyyah, 2009
- Aṣḥfihānī (al-), Aḥmad bin `Abd Allah. *Ḥilyah al-Awliyā` wa Ṭabaqāh al-Aṣfiyā`*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, t.th.
- Āmidī (al-), Ālī bin Muḥammad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyāḍ: Dār al-Ṣamī`ī, 2003.
- Alwani, Zainab.”*Maqāṣid Qur`āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyāt*” *The Muslim World* Volume 104, Issue 4 October 2014 Hartford Seminary, 469. <https://doi.org/10.1111/muwo.12073>. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/muwo.12073>

- Affani, Syukron. "DISKURSUS *MUNĀSABAḤ*: Problem *Tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān*," *Jurnal THEOLOGIA*, Vol 28 No 2 (2017), 394. <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/1443>
- . *Tafsir Al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Kencana, 2019.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Arikunto, Suharsini. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- Arkoun, Mohamed. *Tārīkhiyyah al-Fikr al-Ārabī al-Islāmī*. Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1986.
- . *Islam Kontemporer; Menuju Dialog Antar Agama*. terj. Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- `Askarī (al-), Abū Ḥilāl. *al-Furūq al-Lughawiyah*. Kairo: Dār al-`Ilm wa al-Thaqāfah, 1997.
- Albānī (al-), Muḥammad Nāsir al-Dīn. *Silsilah al-'Ahādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Ātharuha al-Sayyi' fi al-'Ummah*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 2004.
- . *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd*. al-Kuwayt: Dār al-Gharās, 2002.
- Azharī (al-), Muḥammad bin Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughah*. Mesir: Dār al-Qawmiyah al-'Arabiyah, 1964.
- Ba'labaki, Munir. *Al-Mawrid al-Qarēb*. Beirut: Dar el-Ilm Lilmalain, 2004.
- Bukhārī (al-), Abū `Abd Allah Muḥammad bin Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 1998.
- Betti, Emilio. "Hermeneutics as the general Methodology of the Geisteswissenschaften," dalam Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method Philosophy and Critique*. London- Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method Philosophy and Critique*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Barthes, Roland. *Image Music Text*. Trans. Stephen Heath. London: Fontana Press, 1977.
- Bayhaqī (al-), Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn bin `Ālī. *al-Jāmi' li Sha'b al-Īmān*. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2003.
- . *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

- Būṭī (al-), Muḥammad Saīd Ramaḍān. *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah*. Beirut-Dimashq: Dār al-Fikr, 1991.
- Barlas, Asma. "Patriarchalism and the Qur'an. *Patriarchal Moments: Reading Patriarchal Texts*," Ed. Cesare Cuttica, Gaby Mahlberg: Bloomsbury Academic, (2016), 28. <http://dx.doi.org/10.5040/9781472589163.ch-004>
- Bakhtiar, Laleh. "The Sublime Quran: The Misinterpretation of Chapter 4 Verse 34," *European Journal of Women's Studies*, 18/4 (2011), 432. <https://doi.org/10.1177/1350506811415206>.
- Bénatouïl, Thomas (ed.). *Dialectic After Plato And Aristotle*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2019.
- Creswell, John W. and J. David Creswell. *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. Los Angeles: SAGE Publications, 2018.
- Camic, Paul M. etc. (ed.). *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*. Washington DC: American Psychological Association, 2003.
- Culler, Jonathan. *Literary Theory A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press Inc., 1997.
- Castle, Gregory. *The Blackwell Guide to Literary Theory*. Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2007.
- Dhahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Darwazah, Muḥammad `Azzah. *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000.
- Dunn, Shannon and Rosemary B. Kellison. "At the Intersection of Scripture and Law: Qur'an 4:34 and Violence against Women", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 26, No. 2 (Fall 2010).
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: OneWorld, 1997.
- Eco, Umberto. *The Role of The Reader: Explorations in The Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Ebrahim, Ranja. "Women's Entitlement to Autonomy in Islam and Related Controversies Surrounding Verse 4:34" dalam Ednan Aslan dan Marcia Hermansen (Eds.), *Religion and Violence Muslim and Christian Theological and Pedagogical Reflections*. Germany: Springer VS, 2017.
- Fahādī (al-), `Ali Kamāl al-Dīn. "Mu`ātabah al-Nabī fī al-Qur`ān wa al-`Adab: Nathran wa Syi`ran", *Iraqi Academic Scientific Journals*, Article 5, Volume 25,

Issue 27, (Summer 1995), Page 151-184 DOI: 10.33899/radab.1995.166059
https://iraqjournals.com/article_166059_0.html

- Fiorenza, Francis Schüssler. "The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Volume 44 Issue 4, October 1990, 365, <https://doi.org/10.1177/002096430004400403>
- Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Fukuyama, Francis. *Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*. Terj. Mohammad Husein Amrullah. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Fayrūzābādī (al-), Muḥammad bin Ya'qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Kairo: Daār al-Ḥadīth, 2008.
- Ghazālī (al-), Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad. *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Syibh wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*. Baghdad: Maṭba'ah al-Irsyad, 1971.
- Ghazālī, Muḥammad. *Nazarāt fī al-Qur'ān*. Kairo: Nahḍah Miṣra, 2005.
- Greg, W.W. "The Rationale of Copy-Text" dalam *Studies in Bibliography*, Vol. 3 Bibliographical Society of the University of Virginia, 1950/1951.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth And Method* Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London-New York: Continuum, 1989.
- Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*. Terj. Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI Press, 1985.
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *Ḥayāh Muḥammad*. Kairo: Dār al-ma'ārif, tth.
- Ḥubb Allah, Ali. *Dirāsāt fī Falsafah Uṣūl al-Fiqh wa al-Sharī'ah wa Nazariyyah al-Maqāṣid*. Lebanon-Beirut: Dar el-Hadi, 2005.
- Hājī (al-), Muḥammad `Umar. *Mawsū'ah al-Tafsīr Qabla `Ahdi al-Tadwīn*. Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
 ----- . *The Science of Logic*. (transl) George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Asad, Ḥasan Kadhīm, Jāsīm Muḥammad `Ālī. "Khiṭābāt al-Lawm wa al-`Itāb li al-Rasūl Ṣalla Allah `Alayh wa Sallam: Sūrah `Abasa al-Āyah min 1-10 Anmūdijan", *Majallah Ahl Al-Bayt al-Jāmi'ah Ahl Al-Bayt Karbala' Irak*, No 14 (30 Mei 2013) <https://abu.edu.iq/sites/default/files/research/journals/ahl-al-bayt/issues/13/180423-083752.pdf>. <https://abu.edu.iq/research/journals/ahl-al-bayt/issues/14>

- Heinen, Sandra. "Exegesis without Authorial Intention? On the Role of the "Author Construct" in Text Interpretation" dalam Clarissa Breu (ed.), *Biblical Exegesis without Authorial Intention? Interdisciplinary Approaches to Authorship and Meaning*, (Leiden-Boston: Brill, 2019)
- Hirsch, jr., E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.
- Ḥanafī, Hassan dan Mohamed Abid al-Jabiri. *Ḥiwār al-Mashriq wa al-Maghrib*. Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1990.
- Ḥanafī, Hasan. *Al-'A'māl al-Kāmilah: 'Ilm al-Sīrah: Min al-Rasūl ila al-Risālah*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2013.
- Hidayat, Komaruddin. *Imajinasi Islam*. Jakarta: PT Pustaka Alvabet, 2021.
- Hassan, Riffat. *Are Human Rights Compatible with Islam? The Issue of the Rights of Women in Muslim Communities*. Kentucky: University of Louisville, t.th.
- Ḥassān, Tamām. *al-Bayān fī Rawā'ī' al-Qur'ān*. Kairo: 'Ālam al-Kutub, 1993
- Huwayrīnī (al-), Mūḍī bint Ibrāhīm bin 'Ali. "al-'Ināyah al-Ilahiyah fī 'Iṣmah al-Rasūl Ṣalla Allah 'Alayh wa Sallam fī al-Qur'ān al-Karīm", *Majallah 'Ilmiyah Sanawiyah Muhakkamah Kulliyah Ushul al-Din wa al-Da'wah al-Islamiyah bi al-Manufiyah Jamiah al-Azhar*, Edisi 32, Vol. 32, No. 31 (2013) Doi: 10.21608/bfdm.2018.61760 https://bfdm.journals.ekb.eg/article_61760.html
- Ibn al'Arabī, Abū Bakr Muḥammad bin 'Abd Allah. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*. Kairo: al-Fārūq al-Hadīthah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 2000.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, Ed. Muhammad Ṭāhir al-Misawi, (Yordania, Dār al-Nafā'is, 2001
- . *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Fādīl. *Al-Tafsīr wa Rijāluhu*. Tunis: Dar al-Salam, 2015.
- 'Isā, 'Abd al-Jalīl, *Ijtihād al-Rasūl Ṣalla Allah 'Alayh wa Sallam*, (Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyah, 2003.
- Ibrahim, Johnny. *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, (Malang: Bayumedia, 2012.
- Ibn Taymiyah, Aḥmad. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. (ed.) Adnan Zarzur, Kuwait: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1972.
- Ibn Manzūr al-Ifriqī al-Miṣr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, tth.

- Islam, Tazul. "Maqāsid Āl-Qur'an: A Search For A Scholarly Definition", 190, 196. Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies, Volume 9: Issue 1, April 2011 Pages: 189–207. DOI: <https://doi.org/10.1163/22321969-90000026>. https://brill.com/view/journals/jqhs/9/1/article-p189_10.xml?language=en
- . "Maqasid Al-Qur'an and Maqasid Al-Shari'ah: An Analytical Presentation", *Revelation and Science, Vol. 03, No.01 1434H/2013, 50-60*, <https://journals.iium.edu.my/revival/index.php/revival/article/view/85>
- Iser, Wolfgang. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1980.
- Ingarden, Roman. *The Cognition of the Literary Work of Art*. Transl. Ruth Ann Crowley and Kenneth R. Olson. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Said. *Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Ed. Ahmad Muhammad Shākir, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tth.
- Ibn Ishāq Ibn Yasār, Muḥammad. *Al-Sīrah al-Nabawiyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2004.
- Ibn Hishām, Abū Muḥammad `Abd al-Mālik. *Al-Sīrah al-Nabawiyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-`Arabī, 1990.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad. *Al-Musnad*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995.
- Ibn Mājah al-Qazwaynī, Abū `Abd Allah Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Riyāḍ: Dār al-Ḥaḍarah, 2015.
- Ibn Rashid, Mamar. *The Expeditions: An Early Biography of Muhammad*. Transl. Sean W. Anthony, New York and London: New York University, 2014.
- Ibn Fāris bin Zakariya, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Mu`jam Maqāyīs al-Lughah*. t.tp: Dār al-Fikr, 1979.
- `Irāqī (al-), Ibn al-Subkī, al-Zubaydī. *Takhrīj 'Ahādīth Iḥyā' `Ulūm al-Dīn: Kitāb `Ajā'ib al-Qalb*. Riyāḍ: Dār al-`Āshimah, 1987.
- Ibn `Asākir. *Tārīkh Madīnah Damshiq*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad. *Rawḍah al-`Uqalā' wa Nuzhah al-Fuḍalā'*. t.np: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, t.th.
- Ibn Sa'd ibn Munī` al-Zuhrī, Muḥammad. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Kairo: Maktabah al-Khanjī, 2001.
- Jumhūriyah Miṣra al-`Arabiyah-Majma' al-Lughah al-`Arabiyah, *Al-Mu`jam al-Falsafī*. Kairo: al-Hai'ah al-`Āmmah al-Maṭābi' al-Amīriyah, 1983.
- . *Mu`jam Alfaz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Jumhūriyyah Miṣra Majma' al-Lughah al-`Arabiyyah, 1989.

- Jābirī (al-), Muḥammad `Ābid. *Bunyah al-`Aql al-`Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-`Arabiyah, 1994.
- Jārim (al-), Ali – Muṣṭafā Āmīn, *Al-Balāghah Al-Wāḍiḥah*, t.tp: Dār al-Ma`ārif, 1999.
- Janssens, Emile. “The Concept of Dialectic in the Ancient World” transl. Henry W. Johnstone, Jr, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 1, No. 3 (Summer, 1968) Penn State University Press.
- Khālidī (al-), Ṣalāh `Abd al-Fattāh. *Itāb al-Rasūl fī al-Qur`ān: Tahlīl wa Tawjīh*. Damaskus: Dar al- Qalam, 2002.
- Ka`bī (al-), Zayn al-`Abidin `Abd `Alī. *Ayāt `Itāb al-Anbiyā` fī al-Qur`ān al-Karīm*. Irak: `Atabah al-Ḥusainiyah al-Muqaddasah, 2015.
- Kothari, C.R. *Research Methodology: Methods and Techniques*. New Delhi: New Age International (P) Ltd., Publishers, 2004.
- Lapidus, Ira M., *Islamic Societies to The Nineteenth Century: A Global History*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīh Muslim*. Riyād: Dār al-Salām, 2000.
- Magnis-Suseno, Franz. *Pijar-pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Müller ke Posmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- . *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Maṭrafī (al-), `Uwayyid bin `Ayyad bin `Āyid. *Ayāt `Itāb al-Muṣṭafa fī Ḍaw` al- `Iṣmah wa al-Ijtihād*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, 2005.
- Munjid fī al-Lughah wa al-A`lām*. Cet. XXXVIII. Beirut: Dar Machreq, 2000.
- Majma` al-Lughah al-`Arabiyah. *al-Mu`jam al-Wasīṭ*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2004.
- Merriam, Sharan B. & Elizabeth J. Tisdell. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (San Francisco: Jossey-Bass, 2006).
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif (Edisi Revisi)*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016.
- Mailloux, Steven. *Interpretive Conventions: The Reader In The Study Of American Fiction*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1982.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Minhaji, Akhmad. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*. terj. Ali Masrur. Yogyakarta: UII Press, 2001.

- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Edis IV. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Manāwā (al-), Muḥammad `Abd al-Ra`ūf. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jamī` al-Ṣaghīr min Ahādīth al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2001.
- Mazīnī (al-), Khālīd bin Sulaymān. *al-Muḥarrar fī Asbāb Nuzūl al-Qur`ān*. Saudi Arabia: Dār Ibn Ḥazm, 1427 H.
- Malikī (al-), Muḥammad bin `Alawī. *Zubdah al-Itqān fī `Ulūm al-Qur`ān*. Madinah: Maṭābi` al-Rashīd, t.th.
- Mūsawī (al-), Abū al-Qāsim `Ālī bi al-Ḥusayn. *Tanzīh al-`Anbiyā`*. Najf: Manshūrāt al-Maṭba`ah al-Haydariyah, 1960.
- Nawawī (al-), Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥya bin Sharaf bin Murrī. *al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj: Sharḥ al-Nawawī `Ala Muslim*. Riyāḍ: `Ammān: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, tth.
- Omar, Shagufta. “Qawamah in Islamic Legal Discourse: An Analysis of Traditionalist and Modernist Approaches,” *Islamabad Law Review Quarterly Research Journal of Faculty of Shariah & Law*, 1/1 (2017).
- Popper, Karl R. “What is Dialectic?” *Mind*, New Series, Vol. 49, No. 196 (Oct., 1940)
----- *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*,
(London and New York: Routledge, 2002)
- Georges Poulet, “Phenomenology of Reading”, *The Johns Hopkins University Press New Literary History*, Vol. 1, No. 1, New and Old History (Oct., 1969).
- Qurtubī (al-), Abū `Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr. *al-Jāmi` Li Ahkām al-Qur`ān*. Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 2006.
- Qaraḍāwī (al-), `Abd al-Raḥman Yūsuf `Abd Allah. *Naẓariyah Maqāṣid al-Sharī`ah baina Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah wa Jumhūr al-Uṣūliyyīn*. Kairo: Universitas Kairo, 2000.
- aQādī `Iyād (al-), Abū al-Faḍl `Iyād bin Mūsā bin `Iyād. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qādī `Iyād*. al-Manṣūrah: Dār al-Wafā`, 1998.
- Quṭb, Sayyid. *Fi Zilal al-Qur`an*. Cairo: Dār al-Shuruq, t.th.
- Qorchi, Bouchra. “On the Mistranslation of Daraba in the Holy Quran,” *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 8 No.1 (February 2017), 177-1179.
Doi:10.7575/aiac.all.v.8n.1p.176
- Rasmuson, Elmer E. Library: <https://library.uaf.edu/ls101-research-process> dan
formplus: <https://www.formpl.us/blog/primary-secondary-data>
- Riḍā (al-), Al-Sharīf. *Nahj al-Balāghah li al-Imām `Alī `Alayh al-Salām*. Qum: Mu`assasah al-Nashr al-Islāmī, 1408 H.

- Rūmī (al-), Fahd bin `Abd al-Raḥman bin Sulaymān, *Buhūth fi Uṣūl al-Tafsīr*. Riyāḍ: Maktabah al-Tawbah, tth
- Rāzī (al-), Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsir al-Fakhr al-Rāzī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
-----'. *Ṭīmah al-Anbiyā'*. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, 1986.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago-London: University of Chicago Press, 1982.
- Rahman, Yusuf, "Q. 4:34 and Disciplining a Wife: Modern Indonesian Muslim Scholars' Interpretations of the Qur'an," *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)/Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, 137 (2017)
- Rescher, Nicholas. *Dialectics A Classical Approach to Inquiry*. Frankfurt-Paris-Ebikon-Lancaster-New Brunswick: Ontos-Verlag, 2007.
- Safī, Louay. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Washington-London: The Internasional Institute of Islamic Thought, 2014.
- Salim, Agus. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana 2006.
- Szostak, Rick. "Interdisciplinary and Transdisciplinary Multimethod and Mixed Methods Research," dalam Sharlene Hesse-Biber and R. Burke Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Multimethod and Mixed Methods Research Inquiry*, New York: Oxford University Press, 2015.
- Suyūṭī (al-) Jalāl al-Dīn `Abd al-Raḥman bin Abī Bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūth wa al-Dirasāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah, 2003.
- Smith, Wilfred Cantwell. *What is Scripture: A Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London-New York: Routledge, 2006.
- Shāṭibī (al-), Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*. Ed. Abd al-'Azīz Darrāz. Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, tth.
- Shaḥrūr, Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damshiq: al-Ahalli li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000.
- Shihab, M Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
-----'. *Tafsir al-Mishbah*. Tangerang: Lentera Hati, 2017.

- Shakarami, Hassan Khajehei-Alireza. "An In-Depth Linguistic Analysis of The Thematic connectivity in The Holy Quran," *Jurnal Savap*, Vol. 2, No. 2, March 2012.
- Snijders, Adelbert. *Antropologi Filsafat Manusia, Paradoks dan Seruan*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Syamsuddin, Sahiron, "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur'an", dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 8, No. 2. Juli 2007, (Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.
- Suhaylī (al-), `Abd al-Raḥman bin `Abd Allah bin Aḥmad bin `Abī al-Ḥasan al-Khaṭ'amī. *Al-Rawḍ al-'Unf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth.
- Sijistānī (al-), Abū Dāwud, *Kitāb al-Zuhd*. Kairo: Dār al-Mishkāh, 1993.
- Shinqīṭī (al-), Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī, *Aḍwā' al-Bayān fī Idāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Mekkah: Dār `Ālam al-Fawā'id, 1426 H.
- Scott, Rachel M., "A Contextual Approach to Women's Rights in the Qur'an: Readings of 4:34," *The Muslim World*, 99/1 (2009), 77 <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2009.01253.x>.
- Talbi, Mohamed. *Ummah al-Wasaṭ: al-Islām wa Tahaddiyāt al-Mu`āshirah*. Tunisia, Ceres, 1996.
- . *Iyāl Allah: Afkār Jadīdah fī 'Alāqat al-Muslim bi Nafsih wa bi al-Ākhirīn*. Ed. Hasan bin Uthman. Tunisia: Cérés, 1992.
- . *Al-Islām: Ḥurriyah wa Ḥiwār*, trans. Husni Zinah. Beirut: Dar al-Nahr, 1999.
- Ṭabarī (al-), Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān `an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*. Kairo: Dār Hijr, 2001.
- . *Tārīkh al-Ṭabarī*. Kairo: Dār al-Ma`ārif bi Miṣra, 1968.
- Tamīmī (al-), Mansūr bin Rashīd, *al-'Iṣmah fī Daw' 'Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1429 H.
- Tamīmī al-Āmudī (al-), Nāsīh al-Dīn Abī al-Faṭḥ `Abd al-Wāḥid bin Muḥammad. *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalām: al-Mufahras min Kalām 'Amīr al-Mu`minīn `Alī bin Abī Ṭālib*. Beirut: Dār al-Hādī, 1992.
- Tatar, Burhanettin. *Interpretation and The Problem of Intention of The Author: H.-G. Gadamer vs E.D Hirsch*, Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998.
- Tibbi, Bassam. *Islam between Culture and Politics*. New York: Palgrave, 2001.
- Ṭabrānī (al-), Sulaymān bin Aḥmad. *al-Mu`jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th)

- Tirmidhī (al-), Abū `Īsā Muḥammad bin `Īsā, *al-Jāmi` al-Kabīr*. Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- Ṭabrasī (al-), Abū `Alī al-Faḍl Ibn al-Ḥasan. *Majma` al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur`ān*. Beirut: Dār al-Mutaḍā, 2006.
- Tønnessen, Liv. “Islamic Feminism,” *CHR Michelsen Institute-University of Bergen*, 1, (2014), <https://www.emi.no/publications/file/5289-islamic-feminism-a-public-lecture-by.pdf>
- Terjemah Kemenag RI 2002.
- `Umar, Aḥmad Mukhtār. *Mu`jam al-Lughah al-`Arabiyah al-Mu`āṣir*. Kairo: `Ālim al-Kutub, 2008.
- Wāhidī (al-), Abū al-Ḥasan `Alī bin Aḥmad bin Muḥammad bin `Alī. *Asbāb al-Nuzūl*. Riyāḍ: Dar al-Mayman, 2005.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic-English*, Cet. III, Ed. J. Milton Cowan. Beirut: Librairie Du Liban, 1980.
- Whaling, Frank. “Pendekatan Teologis”, dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Wimsatt Jr., W. K. and M. C. Beardsley. “The Intentional Fallacy,” *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3 (Jul. - Sep., 1946), The Johns Hopkins University Press.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997)
- Zarqānī (al-), Muḥammad `Abd al-`Azīm. *Manāhil al-Irfān fī `Ulūm al-Qur`ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-`Arabī, 1995).
- Zamakhshari (al-), Jār Allah Abī al-Qāsim Maḥmūd bin `Umar. *Al-Kashshāf `an Haqā`iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa `Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta`wīl*. Riyāḍ: Maktabah al-`Ubaykan, 1998.
- Zabīdī (al-), Muhammad Murtaḍā al-Ḥusaynī. *Tāj al-`Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Kuwait: Lajnah Fanniyah min Wuzārah al-Irshād wa al-Anbā`, 1965.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.