

TEOLOGI PEMBEBASAN SOSIO-EKONOMI DALAM AI-QUR'AN

No. KLASIFIKASI		No. RIG	U-2003/TH/027
ASAL BUKU :			
TANGGAL :			

SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu
Ilmu Ushuluddin



Oleh :

LULUK ROFIQOH

NIM : EO.33.98.123

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN TAFSIR HADITS
2003**

LEMBAR PERSETUJUAN

Teologi Pembebasan Sosio-Ekonom Dalam Al-Quran

Karya Tulis ini Disusun Sebagai Salah Satu Syarat
Untuk Menyelesaikan Program Pendidikan Strata Satu (S-1)

Surabaya, 29 Juli 2003

Mengetahui/Menyetujui

Dosen Pembimbing



Drs. Loekisno Ch. W. M. Ag.

Nip 150 259 574

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

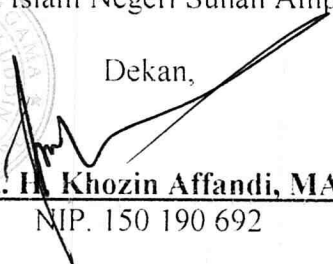
Skripsi oleh Luluk Rofiqoh ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi.

Surabaya, 20 Agustus 2003

Mengesahkan,
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

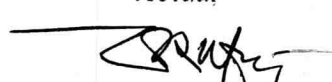


Dekan,


DR. H. Khozin Affandi, MA

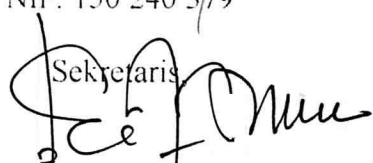
NIP. 150 190 692

Ketua,


DR. H. Zainul Arifin M. Ag

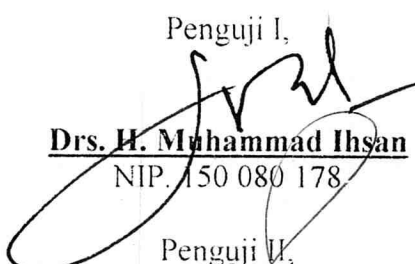
NIP. 150 240 379

Sekretaris


Drs. Loekisno Choiril Warsito M.Ag

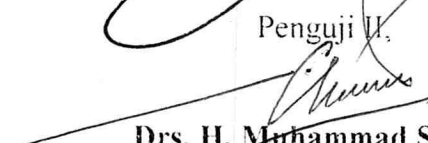
Nip 150 259 574

Penguji I,


Drs. H. Muhammad Ihsan

NIP. 150 080 178

Penguji II,


Drs. H. Muhammad Syarief

NIP. 150 224 885

PUSHTAKAAN	
IAIN AMIEL SUPRAYA	
No. KLAS	No. REG
	ASAL BUKU:
	TANGGAL :

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN MOTTO.....	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI	vii
Bab I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	13
D. Penegasan Judul	13
E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	14
F. Metode Penelitian	15
G. Sistematika Pembahasan.....	17
Bab II : LANDASAN TEORI	
A. Prinsip Penafsiran Al-Quran	19
B. Metode Tafsir Maudu'iy.....	22
C. Pengertian Teologi Pembebasan	28
D. Signifikansi Teologi Pembebasan	36
Bab III : SOSIO-EKONOMI DAN PEMBEBASAN DALAM AL-QURAN	
A. Ajaran Sosio Ekonomi dalam Al-Quran	39
1. Ayat-Ayat Al-Quran yang membela kaum lemah dan tertindas (keompok-kelompok rentan).....	39
2. Ayat-ayat Al-Quran yang menentang monopoli dan sistem kapitalisme.....	53

3. Ayat-ayat Al-Quran yang melawan segala bentuk penindasan dan kesewenang-wenangan.....	71
4. Ayat- ayat Al-Quran yang Mengajarkan untuk Menegakkan Prinsip Keadilan dan Pemerataan.....	75
B. Konsep Pembebasan Al-Quran atas kesenjangan sosio-ekonomi	86
1. Konsep Zakat dalam Al-Quran	89
2. Shadaqah	92
C. Kedudukan Harta dalam Al-Quran	95

Bab IV : ORIENTASI TEOLOGI PEMBEBASAN AL-QURAN

DALAM MENCIPTAKAN MASYARAKAT BERKEADILAN

A. Konfigurasi Masyarakat Berkeadilan Perspektif Al-Quran	99
B. Aktualisasi Nilai-nilai Pembebasan Al-Quran dalam menciptakan Kehidupan Masyarakat Yang Berkeadilan.....	108

Bab V : PENUTUP

A. Kesimpulan.....	115
B. Saran dan Kritik	116

DAFTAR PUSTAKA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang Masalah

Sebagaimana telah banyak dikaji oleh para pemikir, baik para pemikir muslim maupun non muslim, bahwa Islam yang lahir pada abad ke -7 Masehi tidak hanya sebuah fenomena gerakan keagamaan *an sich*, tapi juga sebagai gerakan sosial. Sebagai gerakan sosial, Islam datang dengan membawa misi-misi perubahan terhadap tatanan sosial masyarakat Arab yang sudah berkembang sebelumnya. Dan Nabi Muhammad SAW sendiri dengan ajaran-ajaran yang dibawanya, adalah seorang revolusioner yang telah berhasil melakukan dekonstruksi terhadap tatanan sosial kehidupan masyarakat Arab yang timpang, menuju tatanan sosial kehidupan masyarakat yang berkeadilan. Hal ini ditunjukkan saat awal-awal Islam muncul dan didakwahkan oleh Nabi Muhammad SAW. Secara sosiologis Islam lahir tidak ditengah padang pasir, tapi dilingkungan masyarakat perkotaan Mekkah yang ramai dengan dinamika perdagangannya yang maju.¹

Realitas sosial Mekkah saat Nabi SAW memulai dakwahnya, sedang mengalami kemajuan pesat dalam bidang perdagangan. Hal ini dikarenakan oleh posisi strategis Mekkah yang terletak di jalur perdagangan internasional, dan

¹ Asghar Ali Engineer, *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 43

dengan sendirinya menjadi pusat perdagangan yang penting. Mekkah kemudian tumbuh menjadi kawasan yang makmur karena letaknya yang berada di jalur penting dari Arabia Selatan sampai Utara dan Mediteranian, Teluk Persia, Laut Merah melalui Jiddah dan Afrika. Penduduk yang mendiami wilayah kota ini pada mulanya adalah bangsa *Nomad* yang datang dari daerah Arab pedalaman untuk mencari penghidupan di kawasan kota maju seperti Arab Tengah (Mekkah). Dengan sendirinya kemudian, Mekkah didiami oleh berbagai banyak suku. Rasa kesukuan yang berbeda-beda ini memainkan peranan di Mekkah dan mendorong munculnya berbagai persekutuan seperti Orde Kesatrian (*Order of Chivalry*) *Hilf al-Fudul*. Sehingga adanya proses saling mendominasi antar suku yang ada di Mekkah ini seringkali terjadi, dan menimbulkan ketegangan-ketegangan dalam masyarakat.²

Karena lingkungan kehidupan perkotaan Mekkah yang maju pesat dan menjadi pusat perdagangan penting, maka membuat struktur suku *Nomad* berada dibawah tekanan pola kehidupan komersial baru, yang kemudian berimbas pada munculnya disintegrasi, dan secara bersamaan muncul persekutuan-persekutuan baru yang melampaui batas-batas kesukuan lama. Akibatnya ikatan-ikatan kesukuan tradisional menjadi pudar, dan digantikan oleh persekutuan-persekutuan baru seperti persekutuan dagang dan bisnis. Suku Quraisy yang *notabene* merupakan suku paling dominan di Mekkah, sangat memainkan peran penting

². Asghar Ali Engineer, *Asal-usul dan.....*, 61

dalam menciptakan pola kehidupan baru tersebut. Sebagai suku dominan di Mekkah, suku Quraisy berhasil membangun hegemoni perdagangan, kafilah-kafilah tersebar luas menguasai titik-titik perdagangan internasional. Saudagar-saudagar penting Mekkah menjadi kaya raya dan mengontrol hampir semua kehidupan ekonomi. Transformasi pola kehidupan sosio-ekonomi, dari pola sosio-ekonomi pedalaman menjadi pola sosio-ekonomi yang menggantungkan pada perdagangan sebagaimana yang terjadi di Mekkah, membuat individualisme berkembang dan kolektifisme kesukuan memudar. Pada gilirannya terjadi kesenjangan karena penggelembungan kekayaan pada orang-perorang. Pola kehidupan *hedonisme* menjadi tak terhindarkan. Hal ini bisa dilihat bagaimana para saudagar-saudagar dengan kekayaan yang mereka miliki telah menyombongkan diri dan mabuk dengan kekuasaan. Pelanggaran norma-norma kesukuan mereka sampai pada taraf penindasan dan hilangnya kepedulian kaum kaya terhadap kaum fakir miskin. Kaum kaya dengan sesuka hati telah melakukan banyak praktek penindasan misalnya penghapusan hak kebebasan individu berupa perbudakan, jual beli perempuan, berlomba-lomba menimbun kekayaan pribadi tanpa peduli pada kaum papa, banyak melakukan sistem *riba*, arogansi kekuasaan, pengurangan timbangan barang saat menjual dan meminta penambahan timbangan saat membeli, banyak melakukan penipuan dan penggelapan dalam perdagangan, banyak melakukan spekulasi dagang yang bertujuan untuk meraih keuntungan dengan cepat seperti menjual ternak saat masih dalam kandungan, dan sering melakukan penimbunan barang demi untuk

menaikkan harga serta masih banyak praktek ekonomi masyarakat Arab yang menimbulkan banyaknya kesenjangan sosial antara si miskin dan si kaya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dari *setting* sosial semacam itulah, Islam datang yang dengan tegas dan keras memecah setiap bentuk kesenjangan dan ketidakadilan yang terjadi di Mekkah. Para saudagar-saudagar kaya sebagai penyebab dari timbulnya kesenjangan tersebut menjadi sasaran dari kecaman Muhammad SAW yang datang untuk membela kaum yang tertindas. Sebagai wujud kepedulian sosial kepada kalangan masyarakat bawah, yang tertindas dan terpinggirkan, Muhammad SAW telah banyak melakukan usaha perubahan struktur sosial masyarakat Arab baik itu melalui ketauladanan kepribadiannya maupun keterlibatannya langsung dalam masyarakat. Seperti keikutsertaannya dalam transaksi perdagangan masyarakat Arab dan keterlibatannya dalam usaha pembelaan terhadap kaum papa melalui wadah *hif al fudul*, (semacam lembaga bantuan hukum) yang didirikan untuk menegakkan keadilan bagi kaum yang lemah dan beliau senang bergabung dengan lembaga tersebut.³ *Hif al fudul* ini merupakan asosiasi golongan masyarakat terpinggirkan yang idenya muncul dari *Az-Zubair*, paman tertua dan kepala keluarga Nabi SAW, yang mengambil inisiatif mengadakan pertemuan umum dirumah saudagar tua yang kaya dan terhormat, *Abdullah Bin Ju'dan*, dimana dalam pertemuan ini diputuskan untuk mendirikan Lembaga Amal (*Order of Chifalry*), yang anggotanya berjanji untuk

³ Asghar Ali Engineer, *Islam Dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. I, 34-35

membantu setiap orang yang tertindas ekonominya di Mekkah. Dan ini merupakan asosiasi yang tidak mengenal batas-batas kesukuan.⁴

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Selain itu misi kenabian yang dibawa Muhammad SAW untuk menegakkan keadilan di muka bumi, dengan pedoman ajaran al-Quran yang dibawanya, dengan sangat tegas telah banyak memberi peringatan kepada para saudagar kaya dalam menjalankan praktek bisnis mereka. Melalui dakwahnya Muhammad SAW menyeru kepada para saudagar kaya Mekkah dengan kalimat yang pasti. Dalam Al-Quran disebutkan, yang artinya:

“Kecelakaan bagi setiap pengumpul lagi pencela. Yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya. Dia mengira bahwa hartanya akan mengekalkannya. Sekali-kali tidak! Sesungguhnya dia benar-benar akan dilemparkan ke dalam Huthamah. Dan tahukah kamu apakah Huthamah itu?. (Yaitu) api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan. Yang (naik) sampai ke hati. Sesungguhnya api itu ditutup rapat atas mereka. (Sedang mereka itu) diikat pada tiang-tiang yang panjang. (Q.S. Al-Humazah 104: 1-9)

Juga di dalam surat 102 disebutkan bahwa, “perlombaan menimbun harta menjadikan kamu lalai sampai kamu masuk ke liang kubur. Tapi tidak, kamu akan tahu! Kemudian pada hari itu kamu akan ditanyai tentang kenikmatan-kenikmatan duniawi.” Peringatan ini tercermin dari surat-surat *Makkiyyah* yang umumnya pendek-pendek, tegas dan penuh peringatan kepada mereka yang mengumpulkan kekayaan. Kecaman terhadap kejahatan yang dilakukan oleh orang-orang kaya juga nampak dalam beberapa surat yang lain.

“Sekali-kali janganlah orang-orang yang bakhil dengan harta yang Allah berikan kepada mereka dari karunia-Nya menyangka bahwa kebakhilan itu akan dikalungkan kelak di lehernya di hari kiamat. Dan kepunyaan Allah lah

⁴. Engineer, *Asal Usul dan.....*, 75-76

segala warisan (yang ada) di langit dan di bumi. Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan” (QS. 3: 180)

Di dalam surat yang lain juga disebutkan, yang artinya:

“Sesungguhnya orang-orang kafir itu, baik harta mereka ataupun anak-anak mereka sekali-kali tidak dapat menolak azab Allah kepada mereka sedikitpun, dan mereka adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. Perumpamaan harta yang mereka nafkahkan di dalam kehidupan dunia ini adalah seperti perumpamaan angin yang mengandung hawa yang sangat dingin yang menimpa tanaman kaum yang menganiaya diri sendiri, lalu angin itu merusaknya. Allah tidak menganiaya mereka, akan tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri” (QS. 3: 116-117).

Selain ayat-ayat yang berisi kecaman, ayat yang berisi anjuran juga banyak di dalam Al-Qur'an. Seperti anjuran agar dapat bersikap dermawan, menghargai dan menyantuni yang miskin, larangan bersikap boros, dan lain-lain. Hal ini bisa dilihat dalam sebuah surat Al-Quran mengenai zakat.

“Sesungguhnya zakat itu hanyalah bagi orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (kemerdekaan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan oleh Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana” (QS.9: 60).

Memang pada saat itu, al-Quran tidak angung dapat menghapuskan perbudakan secara keseluruhan, dan ini dapat dipahami. Selain itu ajaran Muhammad SAW tersebut banyak sekali mendapatkan perlawanan yang dilancarkan oleh kaum Mekkah terutama kaum pedagang kaya. Karena memang, ajaran al-Quran tidak hanya mengajarkan keesaan Tuhan, tapi juga menyerang sistem sosial dan ekonomi mereka yang diskriminatif dan feodalistik. Sebagaimana dikatakan Gibb, Islamisis yang terkenal, “Perlawanan yang

dilancarkan kaum Mekkah bukanlah disebabkan sikap keras kepala mereka akan ajaran yang disampaikan oleh Nabi SAW (meskipun mereka mencemooh ajaran tentang kebangkitan manusia dari kubur), namun karena alasan-alasan ekonomi dan politik. Mereka khawatir ajaran yang disampaikan Nabi SAW dapat mengancam kemakmuran ekonomi mereka, dan khususnya ajaran monoteisme murninya bisa menghancurkan aset ekonomi yang mereka kuasai. Disamping itu mereka juga sadar bahwa pengakuan mereka terhadap ajaran Muhammad SAW akan memunculkan suatu bentuk kekuasaan politik baru dalam masyarakat *oligarki* yang mereka bentuk selama ini.⁵ Namun sebagai Nabi pembawa misi Ketuhanan, Muhammad SAW tidak patah begitu saja dan itu justru mengukuhkan misi kenabiannya. Dan yang jelas, ajaran al-Quran yang dibawa Muhammad SAW bukan saja membangkitkan emansipasi para budak, namun juga menghargai mereka dalam masalah agama dengan menempatkan mereka sederajat disisi pemeluk Islam lainnya.⁶ Selain itu ia juga telah membentuk struktur sosial dan ekonomi masyarakat Arab khususnya menjadi masyarakat yang berkeadilan sosio-ekonomi.

Selain itu, al-Quran juga melarang orang-orang yang beriman untuk berbuat tidak adil meskipun kepada musuhnya, sehingga orang-orang beriman selalu memegang tindakan keadilan. Lebih dari itu Al-Quran menyatakan bahwa keadilan itu lebih dekat kepada taqwa. Satu hal yang perlu digaris bawahi adalah

⁵ Asghar Ali Engineer, *Asal-usul.....*, 68

⁶ Asghar Ali Engineer, *Islam Dan Teologi Pembebasan*, 4

bahwa Islam menempatkan keadilan sebagai bagian integral dari taqwa. Dengan kata lain, taqwa didalam Islam bukan hanya sebuah konsep ritualistik, namun juga secara integral terkait dengan keadilan sosial dan ekonomi.

Memang pada permulaan Islam Nabi Muhammad SAW dengan tegas telah menghapuskan kesenjangan sosial melalui ajaran-ajaran al-Quran yang dibawanya. Namun demikian, setelah Nabi Muhammad SAW meninggal, terjadi perebutan kekuasaan yang berorientasi pada kepentingan pribadi. Kemudian tampillah orang-orang yang menginginkan *status quo*, sehingga Islam mulai kehilangan daya revolusionernya. Dan semenjak itu perhatian umat tercurah pada masalah-masalah teologi. Kondisi ini ditambah dengan persinggungan antara Islam dan ilmu pengetahuan Yunani, yang selain membawa sejumlah keuntungan juga menimbulkan dampak negatif. Persinggungan dengan ilmu pengetahuan Yunani ini mengakibatkan kalangan elit Islam semakin bersemangat untuk melakukan *intellectual exercise* yang bersifat spekulatif. Dan teologi Islam yang sebenarnya sangat dekat dengan masalah sosio-ekonomi (ada banyak sekali ayat al-Quran yang membahas tentang golongan masyarakat lemah, seperti yatim piatu, janda, fakir miskin, budak dan seterusnya) mulai mengalihkan perhatiannya pada masalah eskatologi dan masalah yang bersifat duniawi (*worldly questions*).

Dan pada perkembangan selanjutnya, persinggungan tersebut ternyata hanya menguntungkan sebagian kecil elit intelektual. Dan teologi Islam yang bersifat duniawi dan betul-betul spekulatif ini membagi masyarakat menjadi dua kelompok, yakni kaum teolog di satu pihak dan masyarakat awam dipihak lain.

Selanjutnya Islam yang revolusioner itu menjadi hilang vitalitasnya. Sekolah-sekolah teologi dan hukum mulai menancapkan eksistensinya, dan bersamaan dengan itu, Islam tidak lagi mepedulikan masalah keadilan sosial ekonomi. Umat Islam hanya menyisakan secikit rasa peduli terhadap golongan yang lemah, dan lenyaplah elan vital keadilan Islam yang distributif. Dan kemudian selama abad pertengahan ini, feodalisme tumbuh dengan subur.⁷

Pada masa pemerintahan Umayyah dan Abbasiyah, tampak jelas bahwa sistem pemerintahan yang mereka terapkan adalah sistem pemerintahan dinastik yang menghancurkan struktur sosial yang adil yang sangat ditekankan dalam Al-Quran. Dan mereka membuat peraturan-perturan yang justru menindas. Mereduksi taqwa menjadi sekedar konsep ritualistik. Orang yang dianggap *saleh* adalah mereka yang mengerjakan shalat, mengeluarkan zakat dan menunaikan ibadah haji, namun *kesalehannya* dijauhkan dari masalah keadilan sosio-politik dan keadilan sosio-ekonomi. Melemahnya semangat keadilan dalam tatanan masyarakat ini mulai dapat dirasakan pada masa kekhalifahan Utsman bin Affan. Selama masa kepemimpinan khalifah ketiga itu, kekayaan mulai terkonsentrasi pada segelintir orang, dan seiring dengan itu Islam mulai kehilangan semangat keadilannya, karena para pemimpinnya banyak yang terlelap dengan kemakmuran.

Dalam sejarah Islam, berkuasanya seorang pemimpin yang demikian selalu membangkitkan protes keras yang didasarkan pada ayat-ayat Al-Quran

⁷ Asghar, *Islam dan Teologi Pembebasan*, ix-x

yang menekankan pentingnya keadilan. Begitu pula dengan seorang sahabat Nabi SAW yang jujur dan terhormat, Abu Dharr. Melihat ketimpangan dalam praktek kepemimpinan khalifah Utsman, ia menjadi gelisah dan memprotesnya dengan dasar ayat-ayat Al-Quran yang secara tegas mengecam orang-orang yang menumpuk-numpuk kekayaan sebagaimana yang telah disebutkan Al-Quran. Surat at-Taubah 9 : 34-35. Masa keredupan elan vital revolusioner ajaran-ajaran Islam ini, mengakibatkan Islam dalam sejarahnya mengalami kehilangan peran dalam menyahuti problem-problem ketidakadilan yang terjadi di dalam kehidupan masyarakat.

Seiring dengan kemajuan zaman yang semakin pesat, dengan problem-problem sosial yang semakin rumit, Islam dihadapkan pada tantangan-tantangan yang semakin berat dan kompleks yang mengharuskan Islam dapat memberikan tawaran pemecahan. Maka upaya menafsirkan ajaran-ajaran Al-Quran sesuai dengan semangat zaman yang berkembang, menjadi sesuatu yang niscaya untuk dilakukan. Hal ini dilakukan agar Al-Quran tidak hanya menjadi sekedar ajaran yang mengawang-ngawang di langit, tapi mampu membumi dalam realitas sosial kehidupan masyarakat. Pada gilirannya, Islam kemudian dapat menjadi agama kosmopolit, universal dan selalu kontekstual dengan perkembangan zaman yang senantiasa berubah-ubah. Atas dasar itulah maka upaya-upaya menghidupkan kembali elan vital revolusioner yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran harus senantiasa dilakukan. Maka dari itulah kemucian lahir apa yang disebut sebagai “Teologi Pembebasan” yang c gagas oleh para pemikir muslim dewasa ini

sebagai bentuk refleksi kritis terhadap ajaran-ajaran Al-Quran tentang nilai-nilai keadilan sosial. Teologi pembebasan sebagaimana di definisikan oleh Farid Esack, “sesuatu yang bekerja ke arah pembebasan agama dari struktur dan ide sosial, politik dan religius yang didasarkan pada ketundukan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari segala bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas, dan agama”.⁸ Dan menurut Gustavo Gutierrez, teologi pembebasan merupakan refleksi kritis atas praksis orang beriman untuk pembebasan manusia, terutama orang miskin dari ketidakadilan dan penindasan.⁹ Teologi ini didasarkan pada diktum Al-Quran, yang artinya :

“Dan orang-orang yang berjuang di jalan kami, benar-benar akan kami perlihatkan kepada mereka jalan-jalan kami” (QS. 29: 69).

Pada ayat tersebut, Farid Esack menegaskan pada pandangan teologi “tindakan” (*doing theology*).¹⁰ Menurutnya, manusia akan tiba pada keyakinan yang benar (ortodoksi) melalui tindakan yang benar (ortopraksis) atau dari jihad sebagai praksis menuju jalan pemahaman.¹¹ Disamping jihad sebagai praksis yang arti populernya sebagai perjuangan atau perang suci bersenjata, jihad adalah perjuangan yang bersifat total untuk tercapainya tujuan Allah, mencakup

⁸. Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, (Bandung: Mizan, 2000), cet. I, 120

⁹. Gustavo Gutierrez, *A Theology Of Liberation*, terj. Pengantar dalam bukunya A. Suryawasita S, J, *Teologi Pembebasan Gustavo Gutierrez*, (Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001), xv

¹⁰. Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas: Al-Quran, Liberalisme, pluralisme*, (Bandung: Mizan, 2000), 122.

¹¹. Ibid, 124.

perjuangan untuk mengubah keadaan seseorang atau suatu kaum.¹² Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran tentang kehadiran Al-Quran dalam proses transformasi digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id yang diungkapkan dalam al-Quran surat 13 ayat 1 .

Praxis liberatif sebagai paradigma teologi pembebasan bagi Asghar Ali Engineer suatu keharusan akan pendekatan sosio-teologis (*socio-theological approach*) dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran agar diperoleh pemahaman yang tepat, contohnya seperti pada surat 104 ayat 4, menurut teolog tradisional mengartikannya sebagai neraka yang ada di akhirat, tapi Engineer dengan pendekatan sosio-teologis mengartikan api neraka pada ayat tersebut, sebagai “bencana sosial” yang ditimpakan kepada masyarakat Mekkah karena membiarkan kesenjangan sosial antara si kaya dan si miskin.¹³ Hal ini menjadi bagian integral dari teologi Al-Quran yang menyatakan bahwa kekayaan harus didistribusikan secara adil dan tidak boleh terkonsentrasi di tangan yang kaya saja.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah kami uraikan diatas, maka rumusan masalahnya sebagai berikut :

1. Bagaimana dan apa saja ajaran-ajaran Al-Quran tentang keadilan sosial-ekonomi?

¹². Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Quran*, (Bandung: Pustaka, 1996), cet. II, 93-94. diterj. dari *Major Themes of the Quran*, (Chicago: Bibliotheca Islamica Minneapolis, 1980), cet I, 64.

¹³. Engineer, *Islam dan Teologi*, 94

2. Bagaimana metode Al-Quran dalam mengatasi kesenjangan sosio-ekonomi?

C. Identifikasi dan Batasan Masalah

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Permasalahan yang kami bahas dalam skripsi ini, adalah mendeskripsikan ayat-ayat Al-Quran yang secara khusus berbicara tentang keadilan sosio-ekonomi dengan melalui paradigma teologi pembebasan dan mencoba menelaah kembali ajaran-ajaran al-Quran yang mengandung makna solutif untuk meminimalisir tingkat kesenjangan sosio-ekonomi masyarakat sebagai usaha kontekstualisasi ajaran-ajaran luhur al-Quran sesuai dengan perkembangan zaman dan realitas sosial ekonomi demi terwujudnya semangat dan vitalitas al-Quran bagi kehidupan bermasyarakat sebagaimana zaman Rasulullah SAW.

D. Penegasan Judul

Teologi : pengetahuan mengenai sifat-sifat Allah, dasar-dasar kepercayaan kepada Allah dan agama terutama berdasar pada kitab suci.¹⁴

Pembebasan : Perbuatan (hal, usaha, cara dan sebagainya) membebaskan ; misal nya pembebasan tawanan perang.¹⁵

Sosial : 1. (segala sesuatu yang mengenai masyarakat ; kemasyarakatan.
2. suka memperhatikan kepentingan umum (suka menolong, menderma dan sebagainya)¹⁶

¹⁴. W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus umum bahasa indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 1054

¹⁵. Ibid. 103

¹⁶. Ibid. 961

Ekonomi : 1. Pengetahuan dan penyelidikan mengenai azas-azas penghasilan (produksi), pembagian (distribusi) dan pemakaian barang-barang serta kekayaan (seperti hal keuangan, perindustrian, perdagangan dan sebagainya) 2. Urusan rumah tangga. 3. Kehematan, hemat.¹⁷

Al-Quran : Kalamullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang ditulis dalam *mushaf* yang berbahasa Arab yang telah dipindahkan kepada kita dengan jalan *mutawatir* yang dimulai dengan surat Al-Fatihah dan di akhiri dengan surat An-Naas.¹⁸

Jadi yang dimaksud dengan judul di atas adalah ingin mengurai kembali nilai-nilai luhur pembebasan al-Quran demi tercapainya keadilan sosio-ekonomi dalam masyarakat dan terhapusnya kesenjangan sosio-ekonomi dalam kehidupan bermasyarakat yang dalam wacana kontemporer disebut dengan “teologi pembebasan”

E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sebagaimana telah dijelaskan secara implisit melalui rumusan latar belakang masalah diatas, penelitian ini mempunyai tujuan sebagai berikut :

1. Melakukan penggalian dan pengkajian terhadap ayat-ayat Al-Quran yang mengajarkan tentang keadilan sosio-ekonomi. Dan mendiskripsikan pemahaman teologi pembebasan sosio-ekonomi dalam Al-Quran.

¹⁷. W. J. S. Poerwadarminta, 267

¹⁸. T. M. Hasbi Ash-shiddieqy, *pengantar hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980),

2. Untuk melakukan aktualisasi dan kontekstualisasi ajaran-ajaran Al-Quran tentang keadilan sosio-ekonomi dalam kehidupan masyarakat kontemporer.
3. Penelitian ini dapat diharapkan memiliki signifikansi dua macam :
 - a. Teoritis, dalam kajian ilmiah ini diharapkan menambah wawasan teoritis keilmuan dunia Qur'ani mengenai teologi pembebasan sosio-ekonomi yang terkait dengan kebutuhan dunia akademis.
 - b. Praktis, bisa memberikan kontribusi pemikiran yang positif didalam perilaku manusia sehari-hari.

F. Metodologi Penelitian

1. Tehnik pengumpulan dan sumber data

Dalam penelitian ini sumber data yang dihimpun adalah bersifat *Library Research* (studi kepustakaan) atau dokumentasi. Adapun sumber datanya terdiri dari

Sumber Data Primer : Al-Quran Al- Karim, Membebaskan yang Tertindas: Al-Quran, Liberalisme dan Pluralisme karya Farid Esack, Islam dan Teologi Pembebasan karya Asghar Ali Engineer, Asal-Usul dan Perkembangan Islam karya Asghar Ali Engineer, Teologi Keadilan karya al-Khudduri, Islam dan Pembetasan karya Asghar Ali Engineer, Wahyu dan Revolusi karya Ziaul Haque, Teologi Pembebasan karya Niti Prawiro, *Tafsir Fi Dzilali Al-Qur'an* karya Sayyid Qutub, Paradigma Kaum Tertindas karya Ali Syariati, *Tafsir al-Mizan*, Wawasan Al-Quran karya Quraisy Shihab,

Tafsir Al-Quran Al-Karim karya Quraisy Shihab, Paradigma Islam:

Interpretasi untuk Aksi karya Kuntowijoyo.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sumber data sekunder : Islam karya Fazlur Rahman, Relasi Tuhan dan Manusia karya Toshihiko Izutsu, History of Islamic Society karya Ira M. Lapidus, Islam, Doktrin, dan Peradaban karya Nurchlis Madjid, Islam Pluralis karya Budhi Munawar Rahman, Kiri Islam karya Kazuo Shimogaki, Islam Kiri karya Eko Prasetyo, Metode Penafsiran Al-Qur'an karya Nashruddin Baidan, Studi Ilmu-Ilmu Qur'an karya Manra' Khalil al-Qattan dan Islam Madzhab Pemikiran dan Aksi karya Ali Syari'ati.

2. Tehnik Pengolahan Data

Setelah data yang diperlukan terkumpul, langkah selanjutnya adalah melakukan pemeriksaan dan pengolahan data tersebut, sehingga permasalahan yang ada dapat dideskripsikan dengan jelas.

3. Tehnik Analisa Data

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dalam menganalisis data yang ada, menggunakan bentuk analisa deskriptif kualitatif dengan menggunakan pendekatan berfikir deduktif dan menggunakan tafsir tematik (*Tafsir Maudhu'i*)

Deskripsi yang dibuat adalah dari data-data yang ada dalam sumber data kepustakaan, sehingga nantinya bisa diperoleh pemahaman yang utuh tentang permasalahan yang akan diteliti.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk lebih memudahkan pembahasan, maka skripsi ini dibagi menjadi lima bab, dan masing-masing bab terdiri dari sub bab, yaitu:

Bab pertama, merupakan pendahuluan, yang didalamnya mencakup latar belakang masalah yang menjelaskan akan pentingnya teologi pembebasan sosio-ekonomi perspektif al-Quran bagi penelitian yang akan dilakukan, rumusan masalah, identifikasi dan batasan masalah, penegasan judul, tujuan dan kegunaan penelitian, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan

Bab kedua, merupakan landasan teori bermaterikan tentang sedikit penjelasan tentang prinsip penafsiran al-Quran, metode tafsir maudlu'i, pengertian teologi pembebasan dan ulasan tentang peran penting teologi pembebasan dalam menciptakan keadilan.

Bab ketiga, merupakan data penelitian yang berisikan tentang ajaran al-Quran tentang sosio-ekonomi yang mencakup di dalamnya ayat-ayat al-Qurannya dan prinsip-prinsip keadilannya, dan konsep al-Quran dalam mengatasi kesenjangan sosial ekonomi yang mencakup di antaranya tentang zakat, shadaqah dan kedudukan harta dan kepemilikan dalam al-Quran

Bab keempat, merupakan analisa berisikan penjelasan bahwa pada dasarnya al-Quran memang bukan teologi namun di dalam al-Quran banyak mengandung ajaran-ajaran luhur yang dalam penelitian ini menggunakan pendekatan sosio-teologis (*socio-theologycal approach*)

Bab kelima, dalam bab ini dikemukakan simpulan dari seluruh pembahasan, yang merupakan jawaban dari permasalahan, juga dikemukakan pada bab ini tentang saran-saran dan penutup sebagai tindak lanjut dari uraian seluruh rangkaian pembahasan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB II

LANDASAN TEORI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Prinsip Penafsiran Al-Quran

Sumber pokok ajaran Islam adalah Al-Quran dan Hadits. Dari kedua sumber pokok tersebut itulah kerangka normatif Islam berakar dalam menyauti dan menyikapi setiap permasalahan dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, Al-Quran dan Hadits mempunyai peran sangat vital dan strategis sebagai basis landasan normatif dalam merumuskan pemecahan-pemecahan terhadap setiap persoalan dalam realitas sosial kehidupan masyarakat.

Kata prinsip mengandung makna sebagai kaidah dasar (*Qaidah Ushuliyah*), atas pokok penting, fundamen¹ yang tak boleh dilanggar apalagi diabaikan. Mengacu pada definisi terminologi tersebut, para mufassir dalam mengkaji isi Al-Quran harus berdasarkan pada kerangka-kerangka dan rumusan yang telah ditetapkan.

Dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Quran harus dengan pendekatan yang sistematis, artinya semua yang terkait di dalamnya tidak boleh diabaikan, dengan demikian diharapkan akan mampu menghasilkan pengetahuan yang komprehensif tentang ajaran-ajaran Al-Quran dan tidak parsial. Untuk itu, banyak aspek yang harus diperhatikan seperti, kaidah bahasa (terminologi), sejarah

¹. Paus A. Partanto dan Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 1994), 625

(*Asbabun Nuzul*), sosial, kultural, dan banyak aspek lainnya yang juga harus diperhatikan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Meskipun keberadaan dan otentisitas Al-Quran tidak diragukan, namun

dalam konteks pemahaman tidak mungkin ada pemahaman yang tunggal.²

Artinya, kembali pada al-Quran tidak menjamin ada keseragaman pemahaman.

Kecuali dalam beberapa hal pokok seperti doktrin keesaan Allah SWT, hari

perhitungan di akhirat, kerasulan Muhammad SAW dan beberapa perintah dan

larangan yang tegas seperti, shala, puasa dan lain sebagainya.

Menurut Toshihiko, sistem prinsip pemikiran Al-Quran itu ada tiga lapis.

Pertama, tersusun dengan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (ketauhidan) seperti,

keadilan, pemurah, penuh kebaikan dan dalam perkembangan berikutnya biasa

dikenal dengan etika ketuhanan. *Kedua*, menyangkut hubungan etika dasar

manusia berhubungan dengan Tuhan (*hablumminallah*). Fakta tersebut menurut

Al-Quran, Tuhan bersifat etik dan tindakannya terhadap manusia dengan cara

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

yang etik. Dari sini membawa pengertian seyogyanya manusia merespon dengan

cara yang etik pula. Sedangkan yang *ketiga*, hubungan dengan sikap etik antara

manusia dengan sesamanya (*hablumminanas*). Kehidupan sosial seseorang

diatur oleh seperangkat prinsip moral beserta derivasinya.³

². Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, dari judul asli, *Mabahits Fi Ulum Al-Quran*, terj. Mudzakir As (Jakarta: Lentera Litera AntarNusa, 1994), cet. II, 445.

³. Tashihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius dalam Qur'an*, judul asli, *Ethico Religious Concept in the Quran*, terj. Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 20

Dalam kajian Hermeneutik, Al-Quran meminjam istilah Komaruddin Hidayat “*Memahami Bahasa Agama*”, Al-Quran tidak sekedar berhenti sebagai alat komunikasi tetapi memiliki dimensi ontologis dan eskatologis dalam berbagai hal menggunakan bahasa simbolis. Dengan demikian memahami Al-Quran tidak saja kita melakukan analogi konseptual antara *the world of human being* dan *the world of god*, tetapi kita juga perlu analogi historis-kontesktual. Hermeneutik yang ditawarkan dalam kajian ini berangkat dari tradisi filsafat bahasa yang kemudian berkembang pada analogi psiko-historio-sosiologi. Jadi, jika kajian ini diadaptasikan pada teks al-Quran maka persoalan dan tema yang dihadapi adalah bagaimana teks al-Quran hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan dan dialogkan dengan realitas sosial yang ada. Dengan pendekatan ini, maka dapat dilakukan dengan berbagai perspektif, yaitu perspektif teologis, perspektif filsafat linguistik dan mistikal. Dari sudut pandang teologi, al-Quran itu suci, absolut kebenarannya. Namun dari perspektif historis dan linguistik, begitu kalam Allah menembuni menjelma menjadi teks, maka tidak dapat dihindari untuk diperlakukan sebagai kajian hermeneutik. Dari perspektif ini, al-Quran kemudian dapat dipahami dalam dua dimensi, dimensi sakral dan dimensi profan, absolut dan relatif, historis dan metahistoris. Al-Quran bagaikan cermin atau kamera foto yang sanggup memantulkan seribu wajah sesuai dengan orang yang datang bercermin dan berdialog dengannya.⁴

⁴. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), cet. I, 10, 16, dan 137

Untuk melakukan penafsiran, pendekatan empiris-kritis-kontekstual dalam memberikan deskripsi ayat sangat penting, karena penggalan sejarah dari fase waktu yang berbeda sangat besar peluangnya untuk melahirkan paradigma deskripsi yang berbeda pula. Dan sebenarnya pendekatan yang dikehendaki pemikir modern tersebut, tidak mengurangi kewibawaan al-Quran bahkan memperkokoh misi al-Quran yang bersifat normatif itu. Dengan pendekatan ini pula akan diketahui sisi mana dari pola pikir yang tidak seirama dengan isi al-Qur'an. Dalam sejarah intelektual muslim, ada tiga nalar epistemologi keislaman dalam tafsir kitab suci yang bercorak humanistik-tranformatif-emansipatoris, yaitu metode *bayani*, *burhani* dan *irfani*.⁵

B. Metode Tafsir *Maudu'i*

Banyak cara yang telah ditempuh oleh banyak pakar al-Quran dalam menyajikan isi kandungan dan pesan-pesan yang terkandung dalam al-Quran. Ada yang menyajikan sesuai dengan urutan ayat-ayat sebagaimana termaktub dalam mushaf, misalnya mulai dari ayat pertama surat *al-Fatihah* hingga ayat terakhir, kemudian beralih ke ayat pertama surat *al-Baqarah* hingga terakhir pula dan seterusnya. Pesan dan kandungan Al-Quran itu dipaparkan secara rinci dan komprehensif dari berbagai aspek kajian yang mencakup aneka persoalan, baik memiliki relevansi langsung antara ayat satu dengan lainnya maupun tidak. Cara ini dapat diibaratkan dengan penyajian hidangan prasmanan, masing-masing

⁵. Tiga metode tersebut, mempunyai tolak ukur validitas dan instrumen yang berbeda. Nalar *irfani*; menggunakan intuisi/*social skill* (empat, simpati). *Burhani*; nalar akal, yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan akal manusia dengan hukum-hukum alam koherensi (kesesuaian berfikir logis) sedangkan yang terakhir *Bayani*; suatu metode pendekatan teks atau nash dan realitas. Lebih lanjut mengenai hal ini dapat dilihat dalam jurnal karya Amin Abdullah, "Al-Ta'wil Al-ilmi: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Al-Qur'an" *Al-jami'* vol 39 (Juli-Desember, 2001) 361-389

memilih sesuai seleranya serta mengambil kadar yang diinginkan dari meja yang telah ditata itu.⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ada juga yang memilih tema tertentu, kemudian menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut, dimanapun ayat itu ditemukan. Selanjutnya ia menyajikan kandungan dan pesan-pesan yang berkaitan dengan tema yang dipilihnya itu tanpa harus terikat oleh urutan ayat dan surat sebagaimana terlihat dalam *musthaf*, tanpa perlu menjelaskan hal-hal lain yang tidak berkaitan dengan tema yang dipilih, walaupun hal yang tidak berkaitan itu secara tegas dikemukakan oleh ayat-ayat yang dibahasnya.⁷

1. Pengertian Tafsir *Mawdu'i* dan macam-macamnya

Metode tafsir *mawdu'i* adalah metode yang ditempuh oleh seorang *mufassir* dalam menafsirkan al-Quran dengan cara menghimpun ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang suatu *mawdu'* (tema) tertentu dan menyusunnya berdasarkan kronologi serta sebab turunnya ayat tersebut, untuk kemudian penafsir mulai memberikan keterangan, penjelasan, dan menarik kesimpulan.⁸

Kajian tafsir dengan pendekatan metode *mawdu'i* ini memiliki aneka ragam bentuk sebagai berikut :

⁶. Quraish Shihab, dalam pengantar *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Mawdu'iy atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung : Mizan, 1998), 11-12

⁷. Lihat Abd. Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar*, terj. A. Jamrah (Jakarta:Pt Raja Grafindo, 1996), 34. Juga: Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 14

⁸. Abd. Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar*, terj. A. Jamrah (Jakarta:Pt Raja Grafindo, 1996), 36. Lihat juga Ali Hasan al-Aridi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahman Akrom (Jakarta:Rajawali press:1992), 78

Macam-macam Bentuk Tafsir *Mawdu'i* ditinjau dari Wilayah

Cakupannya.

- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- a. Pembahasan mengenai satu surat secara menyeluruh dan utuh, dengan menjelaskan arti umum dan khususnya, menguraikan *munasabah* atau korelasi antar berbagai tema yang dikandungnya, sehingga menjadi jelas bahwa surat itu merupakan satu kesatuan yang kokoh dan ia seakan-akan merupakan suatu rantai emas yang setiap gelang-gelang darinya bersambung satu dengan lainnya.⁹
 - b. Penghimpunan sejumlah ayat dari berbagai surat yang sama-sama membicarakan satu masalah tertentu, ayat-ayat tersebut disusun sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu tema bahasan.¹⁰ Beberapa karya tafsir yang dapat dikatakan mewakili pola ini antara lain, *al-Aqidah fi al-Qur'an al-Karim* oleh Muhammad Abu Zahrah, *al-Washaya al-Asr* oleh Mahmud Shaltut dan beberapa kita lain.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Macam-Macam Bentuk Tafsir *Mawdu'i* Ditinjau dari Obyek Kajiannya

- a. Obyek kajian yang menjadi bidikan adalah persoalan-persoalan agama, baik yang berhubungan dengan aspek akidah seperti; masalah ketuhanan, kebangkitan kembali, kerasulan, ataupun yang berkaitan dengan aspek syariat seperti; masalah ibadah, *muamalah*, *hudud*, etika, penataan

⁹ Ibid, 35

¹⁰ Quraish Shihab, *Op. Cit*, 36

kehidupan keluarga, interaksi sosial dan lain sebagainya. Bahkan dalam perkembangannya kemudian, muncul tema-tema kajian yang lebih spesifik lagi seperti; shalat, *hadd*, *zina*, sifat orang mukmin atau orang munafik, pernikahan, harta waris dan semisalnya. Dan ini merupakan obyek kajian tafsir *Mawdu'i* yang paling populer.

- b. Stud ditekankan pada penelusuran sebuah kata yang sering berulang dalam berbagai ayat maupun surat, untuk dikelompokkan menjadi satu, dan dianalisis secara cermat dari berbagai aspeknya, baik segi linguistiknya maupun kandungan yang ditunjukkan oleh ayat-ayat dimana kata tersebut beraca.

2. Prosedur Penerapan Metode *Mawdu'i*

Cara kerja atau langkah-langkah aplikasi metode *Mawdu'i* dapat dirumuskan sebagai berikut :

- a. Memilih *Mawdu'* atau tema yang hendak dikaji
- b. Merghimpun seluruh ayat yang terdapat pada semua surat al-Quran yang berkaitan dan berbicara tentang tema yang hendak dikaji.
- c. Merentukan urutan sebab-sebab turunnya jika memungkinkan
- d. Menjelaskan *munasabah* atau relevansi antar ayat pada masing-masing surat, dan kaitan antara ayat-ayat sebelum dan sesudahnya
- e. Mengemukakan hadits-hadits Rasul SAW yang berbicara tentang tema kajian yang telah dipilih, lantas men-*takarir* dan menerangkan kualitas

hadis-hadis tersebut untuk lebih meyakinkan kepada orang yang

mempelajari tema .tu.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

f. Merujuk kepada syair-syair dan *kalam barga* Arab dalam menjelaskan makna lafadz-lafadz yang terdapat pada ayat-ayat yang dibicarakan.

Mengkaji ayat-ayat yang berbicara tentang tema yang telah dipilih itu dari berbagai segi dan aspeknya, misalnya *amm-khash*, *mutlaq-muqayyad*, *syarat-jawab*, *nasikh-mansukh*, unsur-unsur *balaghah* dan lain sebagainya. Selain itu, juga memadukan ayat-ayat yang dianggap kontradiktif satu dengan lainnya, atau dengan hadist-hadist Rasul SAW. Atau dengan teori-teori ilmiah, menyebutkan pula berbagai macam bentuk *qira'ah* dan menerapkan makna-makna ayat dalam kehidupan masyarakat sejauh tidak menyimpang dari sasaran yang dituju oleh tema kajian.¹¹

3. Kelebihan dan Kelemahan Tafsir *Mawdu'i* serta prospeknya

Kehadiran metode *mawdu'i* ini tidak hanya sekadar memperkaya

khazanah metodologi tafsir, tetapi juga menawarkan manfaat tersendiri bagi penyajian isi kandungan al-Quran. Corak kajian tafsir yang tergolong baru ini memiliki banyak kelebihan, antara lain :

- a. Memberikan pemahaman yang tuntas dan utuh tentang konsep al-Quran perihal masalah-masalah tertentu, terutama masalah-masalah aktual yang sedang berkembang, atau problem-problem yang tengah dihadapi masyarakat.

¹¹. Ali Hasan Al-Aridl, *Sejarah dan Meodologi Tafsir*, 88-89

- b. Membuktikan bahwa persoalan yang disentuh al-Quran bukan bersifat teoritis selama tidak dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat, sekaligus memungkinkan bagi seorang mufassir untuk menolak anggapan adanya pengulangan sia-sia serta ayat-ayat yang kontradiktif antara satu dan lainnya dalam al-Quran.
- c. Menghasilkan kesimpulan praktis dan mudah dipahami. Hal ini sesuai dengan semangat dan karakter zaman modern yang sarat dengan nilai efektifitas dan efisiensi baik dari segi waktu maupun upaya.
- d. Menunjukkan adanya keteraturan, keserasian dan keselarasan isi kandungan dari ayat-ayat al-Quran. Karena sementara ini ada pihak yang menuding bahwa al-Quran adalah kitab yang suci yang tidak runtut dan tidak sistematis.¹²
- e. Memberikan peluang kepada setiap orang yang menggeluti suatu disiplin ilmu tertentu untuk mendekati al-Quran melalui disiplin ilmunya.
- f. Menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan Hadis Nabi. Ini merupakan cara terbaik dalam menafsirkan al-Quran.

Kelemahan dan kekurangan Tafsir *Mawdu'i* antara lain,

- a. Penafsiran tematis yang gegabah dan sembrono dapat menimbulkan pemahaman yang parsial terhadap isi kandungan al-Quran.

¹². Ibid, 52-54

- b. Pembatasan konsentrasi kajian pada sebuah tema seringkali mengabaikan aspek-aspek penting lain, sehingga banyak hal-hal yang luput dari perhatian dan tidak ter-cover secara memadai.
- c. *In-konsistensi* penafsiran *Mawdu'i* dalam menerapkan prinsip-prinsip dan langkah-langkah operasional metode *mawdu'i* akan mengakibatkan kegagalan dalam mencapai kajian yang utuh dan komprehensif, sehingga tema-tema al-Quran yang demikian indah itu akan berubah menjadi buruk dalam pandangannya.¹³

Bebicara tentang prospek dan masa depan corak penafsiran baru ini, maka dapat dikatakan bahwa penyajian isi kandungan al-Quran melalui pendekatan metode *mawdu'i* ini selaras dengan kondisi dan situasi dunia modern yang dinamis. Berbagai macam persoalan aktual bermunculan seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Disisi lain kehidupan modern yang cepat dan praktis itu turut membentuk pola pikir dan pola sikap dari komunitas yang hidup di dalamnya, sehingga tidaklah mengherankan jika kemudian muncul harapan dan tuntutan yang ditujukan kepada para intelektual muslim agar menyuguhkan konsep *Qur'ani* yang praktis dan aplikatif dengan sistematika bahasan yang lugas dan gampang dimengerti.

C. Pengertian Teologi Pembebasan

Secara morfologis teologi pembebasan adalah kata majemuk yang terdiri dari “teologi” dan “pembebasan”. Untuk itu, akan terlebih dahulu dieksplorasi secara agak lebih komprehensif dan mendetail tentang “teologi”, meskipun diawal sudah seipat disinggung. Karena bagaimanapun, teologi pembebasan adalah

¹³. Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar*, 55-57

berakar pada pemahaman teologi itu sendiri. Istilah teologi (*theology*) berakar dari khazanah dan tradisi skolastik kristen.¹⁴ Secara etimologis, teologi berasal dari kata *theos* yang artinya “Tuhan” dan *logos* yang diartikan sebagai “ilmu” (*science* atau *study* atau *discourse*). Jadi teologi berarti “Ilmu tentang Tuhan” atau “Ilmu Ketuhanan” atau ilmu yang membicarakan Tuhan dari segala aspeknya dan hubungan-Nya dengan alam.¹⁵ Secara konvensional pengertian teologi dipahami menurut pengertian di atas. Menurut pengertian tersebut, teologi sangat kental terkesan bercorak agama, atau dapat dikatakan sebagai refleksi sistematis mengenai agama, atau “uraian yang bersifat nalar pemikiran tentang agama” (*the intellectual expression of religion*).¹⁶

Namun pengertian teologi dalam perkembangannya, tidak hanya dipahami menurut pengertian di atas—pemikiran yang bercorak dan berbasis pada agama. Adalah Ahmad Hanafi salah seorang teolog, telah memberikan pemaknaan baru tentang teologi. Dimana menurutnya, teologi tidak hanya bercorak agama, dan seorang teolog dapat melakukan penelitian dan menjelaskan hasil penelitiannya berdasarkan semangat penelitian bebas, tanpa harus menjadi seorang beragama atau mempunyai pertalian tertentu dengan suatu agama. Teologi dapat bercorak agama (*revealed theology*) bisa juga tidak bercorak agama (*natural theology* atau *philosophical theology*). Oleh karena itu, Ahmad Hanafi, mengartikan teologi

¹⁴. Lihat. Djohan Effendi, “Konsep-konsep Teologis”, dalam Budy Munawar-Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), 52

¹⁵. Lihat. Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996) cet. XI, v

¹⁶. Peter L. Berger, *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1991), xi

sebagai “ilmu yang membicarakan tentang Tuhan dalam hubungannya dengan manusia, baik berdasarkan kebenaran wahyu ataupun berdasarkan penyelidikan akal murni.”¹⁷ Pengertian-pengertian tentang teologi, juga banyak dikemukakan oleh para pemikir dan intelektual yang lain, namun secara garis besar pengertian teologi di atas, dapat dianggap sudah representatif untuk melukiskan apa sebenarnya yang dimaksud dengan teologi.

Dalam konteks Islam, teologi telah disepadankan dengan “Ilmu Kalam”. Penggunaan istilah itu setidaknya berdasar pada asumsi yang sama, bahwa keduanya punya orientasi pembahasan pada seg-segi mengenai Tuhan dengan berbagi dimensinya.¹⁸ Dalam tradisi pemikiran keislaman konvensional, ilmu kalam diartikan sebagai suatu disiplin yang mempelajari masalah-masalah ketuhanan, bersifat abstrak, normatif dan skolastik.¹⁹ Secara harfiah kata *kalam* berarti “pembicaraan”. Kata itu merupakan terjemahan dari kata dan istilah Yunani yang berarti “pembicaraan”. Tetapi sebagai istilah, *kalam* tidak dimaksudkan “pembicaraan” dalam pengertian kita sehari-hari, melainkan dalam pengertian pembicaraan yang bernalar dengan menggunakan logika. Oleh karena itu, ciri utama ilmu kalam adalah rasionalitas atau logika.²⁰ Dari uraian di atas,

¹⁷. Ahmad Hanafi, *Pengantar Theology Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1989), cet. IV, 11

¹⁸. Nur Cholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban : sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992), cet. I, I

¹⁹. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: interpretasi untuk aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), cet. I, 286-287

²⁰. Madjid, *Op. Cit*, 74

sudah dapat dipahami bagaimana pengertian pokok tentang teologi, begitu juga padanan peristilahannya dalam konteks Islam yang dikenal dengan ilmu kalam.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Secara konseptual, Teologi Pembebasan pertama kali muncul dalam bentuk karya Gustavo Gutierrez, yaitu *A Theology of Liberation* (1971).²¹ Sebagaimana dikutip oleh F. Kusnadinigrat, Gustavo Gutierrez merumuskan Teologi Pembebasan sebagai “Refleksi Kritis atas Praksis Kristiani dalam Terang sabda...”. Hugo Assmann (1975) merumuskan Teologi Pembebasan sebagai “Refleksi kritis atas proses sejarah pembebasan dalam arti iman yang muncul dalam tindakan”. Sedang segundo Galilea (1975) merumuskan sebagai berikut : “Refleksi atas pengalaman iman yang konkret yang dihidupi oleh orang-orang Kristen baik sebagai individu-individu maupun sebagai komunitas dalam situasi dewasa ini, situasi Amerika Latin dengan keinginan untuk mempromosikan evangelisasi.”²²

Dalam tiga rumusan pengertian Teologi Pembebasan tersebut, nampak sekali unsur-unsur refleksi kritis atas keimanan. Dan refleksi itu tidak hanya berhenti pada dirinya sendiri, tetapi merupakan refleksi untuk “evangelisasi”, yang berorientasi untuk pembebasan manusia seutuhnya. Sementara Karl Rahner dan H. Vorgrimler (1965) dalam *Concise Theological Dictionary*, sebagaimana

²¹ Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, (Jakarta: Pustaka Pelajar; insist, 1997), 70

²² F. Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam Kiri Hasan Hanafi*, (Jakarta: Logos, 1999) cet. Ke- 1, h. 34 Evangelisasi: (Bahasa Yunani, *evangelion*, yang berarti Kabar Gembira. Kata ini diarakkan menjadi *Injil*) Evangelisasi adalah karya penyebaran Injil atau pewartaan Kabar Gembira tentang keselamatan dari Allah untuk manusia ke segala bangsa. Lihat: Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 163

dikutip oleh F. Kusnadinigrat, merumuskan Teologi Pembebasan sebagai, "Usaha yang sadar dari orang Kristen untuk mendengarkan bisikan wahyu, sabda yang dinyatakan oleh Tuhan dalam sejarah, menyerap pengetahuan tentangnya dengan menggunakan metode-metode keilmuan dan untuk merefleksikan tuntutan-tuntutan langkahnya pada tindakan".

Dalam pengertian yang sama Segundo (1974) menyebut teologi sebagai *Fixed quaerens intellectum*: iman yang mencari pengetahuannya sendiri untuk dapat mengarahkan praksis sejarah.²³

Sementara itu istilah "pembebasan", yang khas Amerika Latin, muncul dalam dokumen *Medelin* (1968) dan merupakan istilah yang dibakukan sebagai reaksi terhadap istilah "pembangunan" (*development*). Istilah "pembangunan" lebih terkesan membawa sistem ekonomi-politik liberal kapitalis. Oleh karenanya, istilah "pembangunan" tidak lagi mengungkapkan kerinduan rakyat, tetapi sudah menjadi milik kaum penindas dan penguasa untuk membenarkan praktek penindasannya. Istilah yang cocok untuk rakyat yang tertindas adalah "pembebasan". Istilah "pembebasan" dirasakan lebih kaya dan kompleks bagi para teolog pembebasan. Pembebasan dimengerti secara menyeluruh yaitu meliputi pembebasan dari penindasan sosial-ekonomi maupun politik. Pembebasan juga dimaksudkan sebagai perwujudan penyembahan kepada Tuhan yang mendengarkan jeritan ummat-Nya yang menghendaki keadilan.²⁴ Dari

²³. Ibid, 35

²⁴. F. Kusnadinigrat, *Op.cit*,36.

berbagai rumusan di atas, dapat dipahami secara jelas bagaimana konsep Teologi Pembebasan – sederhananya bahwa Teologi Pembebasan merupakan komitmen keimanan untuk merealisasikan pesan-pesan pembebasan Tuhan dalam praksis kehidupan yang penuh dengan penindasan menuju tata kehidupan yang berkeadilan – dapat dipahami juga menurut J.B Banawiratma dalam bukunya *“Berteologi Sosial Lintas Ilmu, Kemiskinan sebagai Tantangan Hidup Beriman”* dikutip oleh F. Kusnadinigrat; Banawiratma menyebut Teologi Pembebasan sebagai *teologi yang berorientasi kerakyatan*. Refleksi teologis mengenai seluruh tema dalam teologi, atau kerakyatan apapun, dijalankan menurut orientasi kerakyatan secara keseluruhan, yaitu orientasi pembebasan rakyat miskin dan tertindas. Praksis (*praxis*) pembebasan itu, atau tindakan demi kepentingan kaum miskin dan tertindas.²⁵

Munculnya berbagai gerakan pemikiran maupun gerakan nyata untuk meletakkan ajaran-ajaran Tuhan sebagai kekuatan pembebasan (*liberating force*) yang kemudian dikenai dengan “Teologi Pembebasan” yang berkembang di Amerika Latin pada tahun 1960-an, telah mengilhami para pemikir muslim untuk melakukan penggalan dan refleksi kritis terhadap ajaran-ajaran Islam yang berdimensi kritis dan revolusioner. Elan vital dan revolusioner yang terkandung dalam teks-teks normatif Islam kembali dihidupkan untuk memosisikan kembali Islam sebagai agama pembebasan sebagaimana awal-awal Islam diturunkan—dan Muhammad sendiri adalah sang pembebas yang membebaskan masyarakat

²⁵. Ibid, 32-33

marginal Arab yang tertindas oleh kaum kaya Mekkah. Hal ini kemudian berimplikasi pada perumusan ulang secara kritis tentang teologi, yang mana teologi harus berorientasi pada teologi yang membebaskan bukan menjadi teologi yang menciptakan keterkungkungan sebagaimana pernah dialami dalam sejarah Islam. Dalam literatur pemikiran Islam, munculnya gagasan untuk menghadapkan agama dengan proses penibebasan manusia sebagaimana di atas, dapat diwakili oleh tokoh-tokoh intelektual muslim seperti, Ali Syariati di Iran, Asghar Ali Engineer di India, Hasan Hanafi di Mesir dan Farid Esack di Afrika Selatan. Ali Syari'ati, seperti dalam bukunya *Islam Agama Protes* dan karya-karyanya lainnya tentang tanggung jawab intelektual muslim, menawarkan gagasan teologi revolusioner. Hasan Hanafi dalam pengertian yang tak jauh berbeda menyodorkan gagasan kiri Islam, dalam berbagai karyanya ia memaparkan analisis tentang hubungan agama dengan praksis pembebasan.²⁶

Adapun Ali Engineer memberikan gagasan teologi pembebasan dalam Islam. Dalam pengertian yang diberikan Engineer, Teologi Pembebasan adalah, *Pertama*, dimulai dengan melihat kehidupan manusia di dunia dan akhirat. *Kedua*, teologi ini tidak menginginkan *status quo* yang melindungi golongan kaya yang berhadapan dengan golongan miskin. Dengan kata lain, Teologi Pembebasan itu anti kemapanan (*estblishment*), apakah itu kemapanan religius maupun politik. *Ketiga*, teologi pembebasan memainkan peranan dalam membela yang tertindas dan tercabut hak miliknya, serta memperjuangkan kepentingan kelompok ini dan

²⁶. Ibid, 7

membekalinya dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan kelompok yang menindasnya. *Keempat*, Teologi Pembebasan tidak hanya mengakui satu konsep metafisika tentang takdir dalam rentang sejarah umat Islam, namun juga mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri. Sebenarnya, Teologi Pembebasan ini mendorong pengembangan praksis Islam sebagai hasil dari tawar-menawar antara kebebasan manusia dan takdir; Teologi Pembebasan lebih menganggap keduanya sebagai pelengkap, daripada sebagai konsep yang berlawanan.²⁷

Sementara Farid Esack memberikan pengertian, Teologi Pembebasan sebagai sesuatu yang bekerja ke arah pembebasan Agama dari struktur serta ide sosial, politik dan religius yang didasarkan pada ketundukan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas, dan agama. Teologi pembebasan Islam menempatkan ilhamnya dari Al-Quran dan pengajaran para nabi. Ini diwujudkan dengan melibatkan al-Quran dan teladan Nabi SAW dalam refleksi teologis bersama dan berkelanjutan demi praksis liberatif yang semakin meningkat.²⁸

Demikian rumusan pengertian Teologi Pembebasan yang telah diberikan oleh banyak pemikir baik dalam konteks Teologi Pembebasan Islam, maupun dalam konteks Teologi Pembebasan secara umum. Perlu digaris bawahi, bahwa yang menjadi fokus dan *stressing* kajian ini adalah pada Teologi Pembebasan dalam Islam dengan berpijak pada ajaran-ajaran Al-Quran. Secara garis besar

²⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, 2

²⁸ Farid Esack. *Membebaskan yang Tertindas*, (Mizan: Bandung, 2000) cet. I, 120

pengertian Teologi Pembebasan Islam seperti telah dikemukakan oleh para intelektual muslim, dapat dipahami sebagai upaya yang sistematis untuk melakukan penggalian yang mendalam dan menyeluruh terhadap sumber-sumber primer Islam (al-Quran dan Hadits) maupun sumber sekunder (teladan Nabi SAW) yang memuat ajaran yang vital revolusioner dan membebaskan. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya ayat-ayat al-Quran yang memberikan pemihakan terhadap kaum lemah, miskin yang tertindas, maupun teladan yang diberikan Nabi SAW dalam melakukan upaya pembebasan.

D. Signifikansi Teologi Pembebasan

Kajian tentang hubungan agama dengan pembebasan merupakan kajian yang sangat menarik karena berkaitan dengan kepentingan masyarakat mayoritas terutama di negara-negara dunia ketiga, yang senantiasa diwarnai oleh berbagai banyak ketidakadilan dan ketimpangan sosial. Maka hadirnya Teologi Pembebasan Islam yang diproyeksikan sebagai bangunan pemikiran yang berlandaskan pada dimensi kritis ajaran Islam yang *revolusioner*, mempunyai nilai strategis dan signifikan dalam rangka mengfungsikan agama sebagai kritik sosial dan sebagai kekuatan pembebasan (*liberating force*) terhadap kehidupan umat manusia. Sehingga fungsi agama bagi kemanusiaan akan tampak jika refleksi kritis terhadap agama dapat diterapkan dalam kehidupan atau perilaku sosial. Karena secara sosiologis, agama tidak berarti apa-apa sepanjang tidak memberikan pengaruh yang nyata terhadap kehidupan masyarakat.²⁹

²⁹F. Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam Kiri Hasan Hanafi*, (Jakarta: Logos, 1999) cet. I, 2

Dengan demikian, maka kelahiran agama dapat dipahami sebagai protes terhadap masyarakat dan cara hidupnya, dimensi kritis dan revolusioner agama terletak disini. Dalam pengertian seperti ini, agama lahir untuk menentang segala bentuk ketidakadilan dan ketimpangan sosial lainnya. Dia menentang segala bentuk tirani akibat kepentingan-kepentingan perorangan yang didikte oleh *vested interesnya* sendiri-sendiri.³⁰

Islam sebagai Agama pembebasan, memirjam istilahnya Jalaluddin Rahmat, maka Islam tidak hanya sekedar menjadi agama konseptual, tetapi menjadi agama aktual: agama yang mampu mengalami praksis ajaran dalam meletakkan ajaran yang kokoh bagi kesejahteraan kehidupan umat manusia.³¹ Dengan demikian, ajaran Islam selain ditafsirkan juga menjadi legitimasi dalam memahami dan menyikapi realitas sosial kehidupan masyarakat, terutama realitas kehidupan yang menindas.³² Sehingga Islam kemudian, secara sosiologis betul-betul dapat berperan sebagai kekuatan transformatif, berfungsi sebagai alat kontrol secara kritis dan membebaskan kehidupan masyarakat dari jeratan struktur sosial yang menjerat dan menindas. Berbagai problem-problem sosial yang berkembang di tengah kehidupan masyarakat seperti kemiskinan, ketidakadilan dapat teratasi secara praksis melalui ajaran-ajaran Islam yang membebaskan dan revolusioner.³³

³⁰ Ibid, 3

³¹ Lihat. Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1991), cet. IV, 1

³² Lihat. Kuntowijoyo, "Perlunya Ilmu Sosial profetik", dalam *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), cet. Islam, 286-287

³³ Moeslim Abdu-rahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus), Cet. III, 5

Teologi Pembebasan yang memperhadapkan agama dengan transformasi sosial, berdasar pada dimensi kritis, dan revolusioner sebagaimana dipaparkan di atas, menjadi sangat relevan dan signifikan dikaitkan dengan perkembangan agama yang terus tumbuh sebagai bentuk ekspresi dari aspek Ilahiyah-nya (supranatural), berupa kepercayaan adanya Allah, ke dalam tindakan-tindakan sosial yang bermakna (dalam perspektif Islam disebut amal-saleh) disertai dengan penghargaan akan hak-hak manusiawi dan perjuangan menegakkan kebebasan dan dasar persamaan manusia, keimanan harus diaktualisasikan kedalam tindakan-tindakan nyata dalam masyarakat berupa perbuatan yang sejalan dengan semangat kemanusiaan, sehingga berdampak pada kehidupan umat. Dengan begitu agama dapat diharapkan memberikan sumbangan pemikiran yang berhubungan dengan peningkatan kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan sebagainya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB III

Sosio-Ekonomi dan Upaya Pembebasan Dalam Al-Quran

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Ajaran-ajaran sosio-ekonomi dalam Al-Quran

1. Ayat-ayat Al-Quran yang membela kaum lemah dan tertindas (kelompok-kelompok rentan)

١. ارايت الذي يكذب بالدين (١) فذلك الذي يدع اليتيم (٢) ولا يحض علي طعام المسكين (٣) فويل

للمصلين (٤) الذين هم عن صلاتهم ساهون (٥) الذين هم يراعون (٦) ويمنعون الماعون (٧)

1. Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama?
2. Itulah orang yang menghardik anak yatim
3. Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin
4. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat
5. (yaitu) orang-orang yang lalai dalam shalatnya
6. Orang-orang yang berbuat riya'
7. Dan enggan (menolong dengan) barang berguna. (QS. Al-Ma'un 107: 1-7)¹

a. Tafsir ayat

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

ارايـت الذي يكذب بالدين (١) فذلك الذي يدع اليتيم (٢)

Ara'a (ارايـت) , erambil dari kata *ra'a* (راى) yang berarti “melihat atau mengetahui”. Ia didahului oleh huruf hamzah yang dibaca “a” (ا), yang berfungsi sebagai pertanyaan. Pada umumnya ulama tafsir memahami kata semacam ini dalam Al-Quran dengan arti “tahukah kamu?”

¹. Depag, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*, 1108

Pada mulanya ayat ini tentu ditujukan kepada Nabi Muhammad saw, tetapi karena Al-Quran berdialog dengan semua orang, maka disini ia dipahami untuk ditujukan pula kepada setiap orang.

Pertanyaan yang diajukan Allah SWT ini bukan bertujuan memperoleh jawaban; karena Allah maha mengetahui. Pertanyaan ini dimaksudkan untuk menggugah hati dan pikiran mitra bicara, agar memperhatikan kandungan pembicaraan tersebut.

Yukadzdzibu (يَكْذِبُ), biasa diterjemahkan dengan “mendustakan” atau “mengingkari”, yang itu dapat berupa sikap batin dan dapat pula dalam bentuk sikap lahir yang terwujud dalam bentuk perbuatan.

Kata *ad-din* (الدين), sangat populer diartikan “agama”, tapi dapat juga berarti “pembalasan”, dan dengan demikian *yukadzdzibu bi ad-din* dapat pula berarti “mengingkari hari kiamat”. Pendapat ini didukung oleh pengamatan yang menunjukkan bahwa kata *ad-din* bila digabungkan dengan kata *yukadzdzibu*, maka konteksnya adalah pengingkaran terhadap hari kiamat. Seperti dalam surah al-Infithar ayat sembilan dan surah at-Tin ayat tujuh. Kemudian, kalau kita kaitkan maknanya dengan sikap yang enggan membantu anak yatim atau orang miskin karena menduga bahwa bantuannya kepada mereka tidak menghasilkan apa-apa, maka itu berarti bahwa pada hakikatnya sikap mereka itu adalah sikap orang-orang yang tidak percaya akan adanya hari pembalasan. Ini sesuai dengan sebab nuzul ayat ini dimana terlihat bahwa mereka memberi bantuan pangan

(menyembelih unta untuk dibagi-bagikan) tetapi tidak memberi kepada seorang anak yatim karena merasa bahwa pemberian kepadanya tidak menghasilkan sesuatu. *Ad-din* menuntut adanya kepercayaan kepada *yang gaib*. Kata “gaib” disini bukan sekedar kepercayaan kepada Allah SWT dan malaikat, tapi ia berkaitan dengan banyak hal, termasuk janji-janji Allah SWT untuk melipat gandakan anugerah-Nya kepada setiap orang yang memberi bantuan.

Kata *yadu'u* (يَدْعُ) menurut kamus-kamus bahasa berarti “mendorong dengan keras”. Kata ini hanya ditemukan sekali dalam Al-Quran. Disini Allah SWT melukiskan sikap malaikat terhadap orang-orang kafir. Tidak heran jika mereka didorong dengan keras, karena seperti itu pulalah antara lain sikap mereka terhadap orang-orang lemah ketika di dunia. “Mendorong dengan keras” di sini tidak harus diartikan terbatas pada dorongan fisik, tetapi mencakup pula segala macam penganiayaan, gangguan dan sikap tidak bersahabat terhadap mereka. Maka ayat ini melarang untuk membiarkan dan meninggalkan mereka.

Al-yatim (الْيَتِيمِ) dalam bahasa agama adalah “anak belum dewasa yang ayahnya telah wafat”. Dari segi bahasa, kata *yatim* terambil dari kata *yutm* (يَتِم), yang berarti “kesendirian”, karena itu, permata yang sangat indah dan tidak ada bandingnya dinamai *ad-durrah al-yatimah*.

ولا يحض علي طعام المسكين

Kata *yahudhdhu* (يحض) biasa diterjemahkan dengan “menganjurkan”. Kata ini ditemukan dua kali dalam Al-Quran, sekali dalam surah ini dan sekali dalam surah al-Haqah ayat 33-34.

Ayat di atas berbicara tentang mereka yang akan masuk ke neraka, karena tidak percaya kepada Allah dan tidak pula mendorong (orang lain) memberi makan orang miskin.²

Kata *tha'am* (طعام) dapat diterjemahkan dengan “pangan; makanan”.

Paling tidak ada dua hal yang baik untuk disimak dari redaksi ayat di atas, serta kumpulan ayat-ayat yang berbicara tentang anjuran memberi pangan. *Pertama*, ayat-ayat tersebut tidak berbicara tentang kewajiban “memberi makan”, tetapi ia berbicara tentang kewajiban “menganjurkan memberi makan”. Ini berarti bahwa mereka yang tidak memiliki kelebihan apapun, dituntut pula oleh ayat-ayat tersebut, paling tidak berperan sebagai “penganjur pemberian makan”. *Kedua*, ayat tersebut tidak menggunakan redaksi *ith'am* (اطعام) yang artinya “memberi makan”, tetapi *tha'am* (طعام) yang artinya “makanan” atau “pangan”, agar setiap orang yang menganjurkan atau dan memberi itu, tidak merasa bahwa ia telah memberi makan orang-orang yang butuh.³

Pangan yang mereka anjurkan atau mereka berikan itu, pada hakikatnya, walaupun diambil dari gudang atau tempat penyimpanan yang “dimiliki” si

² M. Quraish shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), cet. III, 616

³ M. Quraishy, *Tafsir*....., 617

pemberi, tetapi apa yang diberikannya itu bukan miliknya, tetapi merupakan hak orang-orang miskin dan butuh itu.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

وفى أموالهم حق للسائل والمحروم

Dan dalam harta mereka (orang yang berkecukupan) itu terdapat hak orang yang meminta dan orang yang tidak memiliki. (QS. 51: 19)

فويل للمصلين (٤) الذين هم عن صلاتهم ساهون (٥)

Fa (ف) adalah penghubung, yang biasa diartikan “maka”.

Wail (ويل) digunakan dalam arti “kebinasaan dan kecelakaan yang menimpa akibat ulah yang bersangkutan”. Kata ini biasa juga digunakan untuk mengancam. Dari segi penafsiran ayat-ayat Al-Quran, ada yang memahaminya sebagai nama dari salah satu tingkat siksaan neraka, sehingga ayat ini merupakan ancaman dijerumuskannya ke neraka “wail” bagi mereka yang bersikap seperti diuraikan ayat ini.⁴

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

الذين هم يراءون (٦) ويمنعون الساعون (٧)

Mereka yang *riya'* lagi menghalangi pemberian bantuan

Mengapa *riya'* dan menghalangi pemberian bantuan merupakan tanda tidak menghayati makna dan tujuan shalat?

Shalat berintikan “doa”, bahkan itulah arti harfiahnya. Doa adalah keinginan yang dimohonkan kepada Allah SWT, atau dalam artinya yang lebih luas, shalat adalah: “permohonan yang diajukan oleh pihak yang rendah dan

⁴. M. Quraisy, *Tafsir*....., 618

butuh kepada pihak yang lebih tinggi dan marpu”. Dapat disimpulkan bahwa shalat menggambarkan kelemahan manusia dan kebutuhannya kepada Allah SWT, sekaligus menggambarkan keagungan dan kebesaran-Nya.

Bila demikian, wajarkah manusia bermuka dua (*riya'*) ketika melakukannya? Wajarkah – bahkan, mampukah – manusia menipu-Nya? Dan wajarkah bila mereka yang butuh kepada Allah SWT serta mendambakan bantuan-Nya itu menolak membantu sesamanya yang butuh, apalagi ia memiliki kemampuan untuk itu? Mereka yang berbuat demikian, tidak menghayati arti shalatnya serta lalai dari tujuannya.

Kata *yura'una* (يرائون) ditemukan dua kali dalam Al-Quran, yaitu pada surah ini dan surah an-Nisa' ayat 142. *yura'una* (يرائون) terambil dari kata (راى) yang berarti “melihat”, maksudnya adalah bahwa mereka melakukan pekerjaannya sambil *melihat* manusia, sehingga jika tidak ada yang melihatnya, mereka tidak melakukannya. Kata itu juga berarti bahwa mereka, ketika melakukan suatu pekerjaan selalu berkeinginan agar dilihat dan diperhatikan orang lain untuk mendapat pujian mereka.

Kata *riya'* (رياء) terulang sebanyak tiga kali, masing-masing dalam surah al-Baqarah ayat 264, an-Nisa' ayat 38 dan al-Anfal ayat 47.

Al-Qurthuby mendefinisikan *riya'* sebagai: “melakukan sesuatu dengan tujuan mendapatkan tempat di hati manusia”. Definisi ini perlu dilengkapi dengan

menambahkan “padahal ditampakkan sebagai seakan-akan hanya tertuju kepada Allah SWT”.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Surah al-Baqarah ayat 264, menggambarkan secara kongkrit hasil suatu pekerjaan yang dilandasi oleh *riya'*:

يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذي كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله
واليوم الاخر فمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرن علي شيئ
مما كسبوا والله لايهدي النوم الكافرين

Demikian contoh yang diberikan al-Quran bagi yang melakukan *riya'* lagi tidak percaya pada hari kemudian. Sedangkan contoh bagi mereka yang percaya pada hari kemudian tetapi melakukan *riya'*, dalam arti motivasi amalnya mendua untuk Allah SWT dan sekaligus untuk mendapatkan popularitas, sementara ulama menunjuk surah Hud ayat 15.

Rasulullah SAW menamakan *riya'* sebagai *asy-syirik al-ashghar* (syirik kecil), karena pelakunya bermotivasi ganda. Padahal yang diperintahkan kepada seorang muslim adalah mengesakan Allah SWT dalam segala hal, termasuk dalam motivasi ibadah.

Riya' dapat berwujud melalui berbagai cara.⁵ At-Tustary, seorang sufi besar (200-283 H) menguraikan bahwa *riya'* dapat berwujud dalam tiga aktivitas manusia ; *pertama*, sebelum atau sejak awal aktivitasnya. Misalnya, sejak

⁵. M. Quraish, *Tafsir*....., 626-627

sebelum shalat dia bermaksud melakukan shalat bukan karena Allah SWT, tetapi karena dengan tujuan agar tidak tercela oleh manusia. *Kedua*, ketika sedang melakukan aktivitasnya. Ini berarti *riya'* belum menyentuh jiwanya pada awal aktivitasnya, tetapi ketika sedang melakukannya, *riya'* tersebut muncul. *Ketiga*, setelah selesai aktivitasnya. Ini berarti aktivitas tersebut sejak awal sampai akhir dilakukan dengan ikhlas, tetapi ada yang mengetahuinya sehingga ia dipuji dan hatinya berbunga-bunga dengan pujian itu, sikap ini dapat mengakibatkan *riya'*, apabila pujian dan kekaguman itu dijadikan tangga untuk mendapatkan sesuatu yang bersifat duniawi. Adapun jika pujian itu sekedar didengarkan dengan rasa syukur dan gembira tanpa menjadikannya jembatan untuk meraih sesuatu yang bersifat duniawi, maka ini tidak termasuk dalam kategori *riya'*.

Bila demikian maka shalat, sedekah atau melakukan kebajikan apapun di depan umum tidak secara otomatis merupakan *riya'*. Bukankah Allah SWT memuji mereka yang bersedekah secara terang-terangan. Misalnya surah al-Baqarah ayat 274:

الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Orang-orang yang menafkahkan hartanya malam dan siang, secara tersembunyi maupun terang-terangan, maka mereka mendapat pahala disisi Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati.

Bahkan boleh jadi menampakkan perbuatan baik itu, lebih utama daripada melakukannya secara rahasia, khususnya apabila itu dimaksudkan untuk

merangsang orang lain berbuat serupa atau menghalangi pihak lain bersangka buruk kepada si pelaku. Bukankah seorang kaya yang tidak menampakkan sedekahnya dapat mengundang prasangka buruk terhadapnya bahwa ia adalah orang yang kikir?

Sebaliknya, menerima pemberian sebagai imbalan suatu pekerjaan, tidak pula menjadikan pekerjaan tersebut kehilangan unsur keikhlasan. Tidak juga penolakannya menjadi bukti keikhlasan, karena dapat saja seseorang menolak pemberian, tetapi justru dalam penolakan itu terkandung unsur *riya'*.

Kata *al-Ma'un* (الماعون) hanya sekali ditemukan dalam Al-Quran, yaitu pada ayat keenam surah ini. Sedangkan tentang akar katanya, ulama berbeda pendapat. Ada yang berpendapat ia berasal dari akar kata *ma'unah* (مَعُونَةٌ), yang berarti “bantuan”. Huruf *ha'* (ه) pada kata itu – menurut mereka – diganti dengan *alif* dan diletakkan sesudah *mim* sehingga terbaca *ma'un*. Sedangkan Ibnu al-'Araby berpendapat bahwa *al-ma'un* adalah bentuk *maf'ul* dari kata *A'ana-yu'nu* (اعان-يعين) yang berarti “membantu dengan bantuan yang jelas baik dengan alat-alat maupun fasilitas yang memudahkan tercapainya sesuatu yang diharapkan”. Selain itu juga tidak sedikit ulama yang berpendapat bahwa kata ini berasal dari kata *al-mi'an* (المعن) yang berarti “sedikit”. Meski begitu, pada akhirnya *yamna'una al-ma'un* (يمنعون الماعون) berarti “menghalangi pemberian bantuan (yang sedikit sekalipun)”.

Sedangkan Quraish Shihab cenderung memahami kata *al-ma'un* dalam arti sesuatu yang kecil dan dibutuhkan, sehingga ayat ini menggambarkan betapa kikir pelaku yang ditunjuk oleh ayat ini. Yakni, jangankan bantuan yang sifatnya besar, hal-hal yang kecilpun ditahannya dan enggan diberikannya kepada orang lain.⁶

Kekikiran – apalagi terhadap barang-barang yang kecil – dapat menimbulkan kejengkelan bagi yang membutuhkannya dan ini pada gilirannya akan menimbulkan kedengkian dan permusuhan. Kedengkian dan permusuhan tersebut selanjutnya dapat meresahkan pemilik harta yang diharapkan bantuannya itu. Hal ini, pada akhirnya dapat menjadi sumber siksaan baginya. Memang, al-Quran memperingatkan bahwa Allah SWT akan menampakkan kedengkian dan iri hati di kalangan masyarakat apabila mereka yang memiliki kemampuan enggan untuk membantu, meski sebagian kecil dari yang dimilikinya. Dalam surah Muhammad ayat 37 ditegaskan:

أَنْ يَسْأَلَكُمْ وَأَفِيحْفَكُمْ تَبْخُلُوا وَيُخْرِجَ أَضْغَاتَهَا

Jika Dia (Allah) meminta kepadamu harta lalu mendesak kamu (supaya memberikan semuanya) niscaya kamu akan kikir dan Dia akan menampakkan kedengkianmu.

Maksud ayat di atas adalah bahwa Allah SWT tidak akan meminta seluruh harta benda yang ada di tangan mereka yang memiliki kemampuan, karena jika Allah melakukan hal itu dan mendesak mereka untuk memberikan

⁶. M. Quraisy, *Tafsir*....., 628

keseluruhannya, niscaya mereka akan kikir. Oleh karenanya, Allah hanya meminta sebagian kecil, dan kalau mereka masih tetap kikir (dalam memberi sebagian kecil itu), maka akan ditampakkan kebencian, iri hati, dan kecemburuan sosial, yang menimbulkan keresahan dan ketidaktenteraman dalam masyarakat. Keresahan ini merupakan salah satu bentuk dari siksa Allah (*wail*=kesengsaraan) seperti bunyi ancaman pada ayat 4 surah ini.

Dari surah *al-Ma'un* ini ditemukan dua syarat pokok atau tanda utama dari pemenuhan hakekat shalat. *Pertama*, keikhlasan melakukannya karena Allah semata, ini dipahami dari kecaman terhadap mereka yang *yurauna* (يرائون). *Kedua*, merasakan kebutuhan orang-orang lemah dan kesediaan mengulurkan bantuan kepada mereka walaupun kecil, yang dipahami dari *yamna'una al-ma'un* (يمنعون الماعون).

Demikian terlihat, agama yang diturunkan Allah SWT ini, menuntut kebersihan jiwa, jalinan kasih sayang, kebersamaan dan gotong royong antara sesama makhluk Allah SWT. Karena, tanpa semua itu, mereka yang shalat pun dinilai Allah SWT sebagai pendusta agama atau pendusta hari kemudian.

Sayyid Qutub dalam tafsirnya, *Fi zilal Al-Quran*, menulis: "Mungkin jawaban Al-Quran tentang siapa yang mendustakan agama atau hari kemudian yang dikemukakan dalam surah ini, mengagetkan jika dibandingkan dengan pengertian iman secara tradisional. Tetapi yang demikian itulah inti persoalan dan hakikatnya".

Hakikat pembenaran *ad-din* bukannya ucapan dengan lidah tetapi ia adalah perubahan dalam jiwa yang mendorong kepada kebaikan dan kebajikan terhadap saudara-saudara sesama manusia, terhadap mereka yang membutuhkan pelayanan dan perlindungan. Allah SWT tidak menghendaki dari manusia kalimat-kalimat yang dituturkan tetapi yang dikehendaki-Nya adalah karya-karya nyata, yang membenarkan kalimat yang diucapkan itu. Sebab, kalau tidak, maka itu semua hampa, tidak berarti dan tidak dipandang-Nya.⁷

Kandungan surah ini mengecam keserakahan dalam mengumpulkan kekayaan. Hal ini ditunjukkan dengan menggunakan suatu pertanyaan bukan bagi yang tidak tahu, tapi bagi yang berakal dengan mendustakan agama.⁸ Menurut Fahrur Razi, bentuk dari pendustaan agama terdiri dari dua bentuk yaitu tindakan dan pengabaian, yang secara terang dijelaskan pada dua ayat berikutnya.⁹

b. Munasabah Ayat

Surah *al-ma'un* diterima Nabi Muhammad saw. ketika beliau masih bertempat tinggal di Makkah. Demikian pendapat banyak ulama. Tetapi ada juga yang berpendapat bahwa hanya awal surah ini yang turun di Makkah, sedangkan bagian akhirnya yang berbicara tentang mereka yang *riya'* (tidak ikhlas dalam sahalatnya) turun di Madinah.

⁷ M. Quraish, *Tafsir*....., 630

⁸ Al-Fahrur Razi, *Tafsir al-Kabir* (Teheran: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), cet. II, 111

⁹ Al-Fahrur Rozi, *Tafsir al-Kabir*, 112

Surah ini merupakan wahyu ke enam belas yang beliau terima. Sebelumnya adalah surah *at-Takatsur*, yang mengandung arti “perlombaan dalam menumpuk kekayaan”.

Didalam *mushaf* Al-Quran, surah ini ditempatkan pada urutan yang keseratus tujuh. Sebelumnya adalah surah *Quraisy* yang merupakan surah ke seratus enam. Urutan surah-surah Al-Quran itu ditetapkan Nabi saw. atas perintah Allah SWT. Urutan itu ditetapkan sedemikian rupa sehingga diperoleh darinya keserasian hubungan uraian antara satu ayat dengan ayat sebelumnya atau surah dengan surah sebelumnya.

Pada surah *Quraisy*, dijelaskan bahwa Allah SWT. memberi anugerah pangan kepada manusia (dalam arti mempersiapkan lahan dan sumber daya alam sehingga dengan anugerah itu mereka tidak kelaparan), sedang dalam surah *al-ma'un* ini, Allah SWT mengecam mereka yang berkemampuan tetapi enggan, jangkakan memberi pangan, menganjurkannya pun tidak. Disisi lain, dalam surah *Quraisy* Allah SWT memerintahkan manusia agar mengabdikan pada-Nya, sedangkan dalam surat *al-ma'un* ini Allah SWT mencela, bukan saja orang-orang yang tidak menyembah-Nya sama sekali, tetapi juga yang mempersekutukan pengabdian kepada-Nya.

Keserasian lain dapat ditemukan, bi'a disadari bahwa surah *Quraisy* berbicara menyangkut anugerah Allah SWT kepada para pedagang yang atas berkat-Nya, terjamin keamanan jalur perdagangan mereka ke Syam dan Yaman, sedang surah *al-ma'un* merupakan kecaman kepada mereka yang berkemampuan

itu. Para pedagang yang memperoleh anugerah seperti yang diuraikan dalam surah *Quraisy*, dinilai tidak beragama dan tidak percaya akan adanya hari kemudian, apabila mereka tidak mengulurkan tangan kepada kaum lemah yang membutuhkan pertolongan.

Dalam beberapa riwayat, dikemukakan bahwa ada seseorang – yang diperselisihkan siapa dia, apakah Abu Sofyan atau Abu Jahal – konon setiap minggu menyembelih seekor unta. Suatu ketika, seorang anak yatim datang meminta sedikit daging yang telah disembelih itu, namun ia tidak diberi bahkan dihardik atau diusir. Peristiwa ini merupakan latar belakang turunnya surah ini. Dari sebab turun ayat yang diriwayatkan itu, dapat terbaca bahwa kecaman dapat tertuju, walaupun kepada mereka yang membagi-bagikan bantuan, apalagi bantuan yang diberikannya itu tidak mengenai sasaran yang dikehendaki Allah, dalam hal ini, sasaran tersebut adalah mereka yang benar-benar membutuhkan pertolongan.

Memang boleh jadi seseorang memberi kepada pihak lain, tetapi dibalik pemberiannya itu, dia mengharapkan pula sesuatu. Dia enggan memberi kepada yatim dan miskin karena tidak terdapat sesuatu yang diharapkannya dari mereka. Kita dapat menjumpai sekian banyak orang yang memberi kepada mereka yang sebenarnya tidak membutuhkan bantuan sebesar yang diberikannya itu, tetapi pada saat yang sama ia telah mengabaikan banyak orang lainnya yang justru

sangat membutuhkan dan akan sangat bergembira bila memperoleh bantuan itu

walau sekecil apapun.¹⁰

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

٢. وإذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا

Dan jika kami hendak membinasakan suatu negeri, maka kami perintahkan pada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan kami), kemudian kami hancurkan negeri itu sehancurnya. (QS. Al-Isra' 17: 16)¹¹

٣. ونريد ان نمن علي الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين

Dan kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi).¹² (QS. Al-Qashash 28:5)¹³

Selain itu ada beberapa ayat-ayat Al-Quran lain yang memiliki kandungan makna yang sama, antara lain: QS an-Nisa' 4: 75,2,6,8,10,36,97,100; QS al-Hajj 22: 45; QS al-Baqarah 2: 264, 280, ; QS asy-syura 42: 8; QS. An-Nahl 16: 71; QS. Al-A'raf 7: 156; QS Al-Ankabut 29: 64; QS. Al-Isra' 17: 26,29,31,34; QS. Ar-Rum 30: 38

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

2. Ayat-ayat Al-Quran yang menentang monopoli dan sistem kapitalisme

الهكم التكاثر (١) حتى زرتم المقابر (٢) كلاسوف تعلمون (٣) ثم كلاسوف تعلمون (٤) كلالوتعلمون

علم اليقين (٥) لترون الجحيم (٦) ثم لترونها عين اليقين (٧) ثم لتسنلن يومئذ عن النعيم (٨)

Bermegah-megahan telah melalaikan kamu (1); Sampai kamu masuk kubur (2); janganlah begitu kelak kamu akan mengetahui (akibat perbuatanmu itu) (3); Dan janganlah begitu, kelak kamu akan mengetahui (4); janganlah

¹⁰. M. Quraish, *Tafsir*....., 611-612

¹¹. M. Quraish, *Tafsir*....., 426

¹². Maksudnya, negeri Syam dan Mesir, dan negeri sekitar keduanya yang pernah dikuasai oleh Fira'un dahulu. Setelah kerajaan Fira'un runtuh negeri-negeri itu diwarisi oleh Bani Isra'il.

¹³. Depag RI, *Al-Quran*, 609

begitu, jika kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin (5); Niscaya kamu benar-benar akan melihat neraka jahanam (6); dan sesungguhnya kamu benar-benar akan melihatnya dengan ainul yaqin (7) Kemudian kamu pasti akan ditanyar pada hari itu tentang kenikmatan (yang kamu megah-megahkan di dunia itu) (8). (QS. At-Takatsur: 1-8).¹⁴

a. Tafsir ayat

الهكم التكاثر (١) حتى زرتم المقابر (٢)

Kata *Al-Hakumu* (الهكم) biasa diterjemahkan dengan “telah melalaikan kamu”. Kata ini diambil dari kata *Al-Lahwu* (اللهو) yang dari segi bahasa berarti “sesuatu yang menyibukkan sehingga pekerjaan lainnya terbengkalai”. Ia bermula dari kata *al-Lahwatu* (اللهوة), yaitu “apa yang dituangkan ke dalam lesung untuk ditumbuk”. Seseorang yang sibuk menumbuk sesuatu, kemudian apa yang ditumbuknya telah dinilai cukup halus, maka ketika itu ia akan berhenti menumbuk, untuk mengeluarkan apa yang ada didalam lesung. Perhatikan! Ia berhenti menumbuk dan mengerjakan sesuatu yang lain, yakni mengeluarkan apa yang ada didalam lesung itu. Dari sini, kemudian kata tersebut diartikan seperti yang disebut diatas.

Pada umumnya pekerjaan lain yang terbengkalai itu, lebih penting nilainya dari pada pekerjaan yang sedang dikerjakan, meski tidak selalu demikian; bisa saja pekerjaan yang sedang dikerjakan sama pentingnya dengan yang sedang diabaikan, sebagaimana dengan firman Allah SWT yang menegur Nabi Muhammad SAW dalam surah Abasa ayat 8-10:

¹⁴. Depag RI, *Al-Quran* , 1096

وامامن جاءك يسعي (٨) وهو يخشي (٩) فانت عنه تلهي (١٠)

Dan adapun yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapat pengajaran), sedang dia takut (kepada Allah), maka engkau mengabaikannya.

Ketika itu Nabi Muhammad saw. sedang sibuk menghadapi tokoh-tokoh kaum musyrikin dengan harapan agar mereka dapat beriman. Pada saat itu, tiba-tiba seorang buta yang bernama Abdullah bin Ummi Maktum datang untuk meminta pengajaran kepada beliau, dan turunlah ayat ini sebagai “teguran” kepada Nabi saw.

Dalam Al-Quran, kata *allahwu* (اللهو) dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak enam belas kali, kesemuanya dikemukakan dalam konteks larangan atau kecaman bagi yang melakukannya. Atas dasar ini, tidak heran jika sementara ulama tafsir – seperti, risalnya Al-Biqaiy – memahami kata tersebut dalam arti “segala perbuatan yang menyenangkan hati pekerjanya sehingga menjadikannya lengah terhadap pekerjaan yang lebih penting”. Perlu digarisbawahi bahwa penjelasan al-Biqaiy itu bukan berarti bahwa kata tersebut, sama dengan kata *al-la'ib* (اللعب) yang biasa diterjemahkan “permainan”. Al-Quran membedakan antara keduanya. Kata *al-la'ib* digunakannya untuk menggambarkan suatu pekerjaan yang tidak mempunyai tujuan tertentu kecuali bermain semata, sebagaimana dilakukan oleh seorang anak kecil, sedangkan *al-lahwu* digunakan untuk suatu pekerjaan yang mempunyai tujuan tertentu selain sekedar bermain. Perbedaan itu dapat dilihat ketika memahami firman Allah SWT dalam surah al-Hadid ayat 20, yang menggambarkan perkembangan jiwa manusia.

Kata *at-Takatsur* (التكاثر) –dan *al-Kausar*–terambil dari akar kata yang sama, keduanya bermuara pada *al-Katsrah* (الكثره) yang berarti “banyak”, hanya saja bentuk (pola) kata *at-Takatsur* menunjukkan adanya dua pihak atau lebih yang bersaing, semua berusaha *memperbanyak*, seakan-seakan sama-sama mengaku memiliki lebih banyak dari pada pihak saingannya. Dengan demikian, dapat disimpulkan *At-Takatsur* adalah “persaingan antara dua pihak atau lebih dalam hal memperbanyak perhiasan dan kegemerlapan hidup duniawi, serta usaha untuk memilikinya sebanyak mungkin tanpa menghiraukan norma dan nilai-nilai agama”. Yang dikecam oleh ayat ini adalah persaingan yang demikian itu sifatnya, dan mengakibatkan *al-lahwu*, yakni mengakibatkan seseorang lengah serta mengabaikan hal-hal yang lebih penting.

Untuk mengetahui bagaimana gambaran persaingan itu, dan apa pula yang dipersaingkan, serta sampai kapan persaingan itu berlanjut, telah terdapat ayat-ayat yang berbicara tentang kelengahan yang dikecam Allah SWT. Paling sedikit ada tiga ayat yang dapat menggambarkan faktor-faktor yang dapat melengahkan atau melalaikan manusia, antara lain :

1. Surah Al-Hijr ayat 3

ذُرِّهِمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ

Biarlah mereka (di dunia ini) makan dan bersenang-senang dan dilalaikan oleh angan-angan (yang kosong), maka kelak mereka akan mengetahui (akibat perbuatan mereka).

2. Surah An-Nur ayat 37

رَجُلًا لَّاتْلِهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا يَبِيعُ

Lelaki (orang-orang) yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli.....

3. Surah Al-Munafiqin ayat 9

يايهاالذين امنوا لاتلهكم اموالكم ولااولادكم عن ذكرالله ومن يفعل ذلك فاولئك هم الخسرون

Hai orang yang beriman janganlah harta-hartamu dan anak-anakmu melalaikan kamu dari mengingat Allah. Barangsiapa berbuat demikian maka mereka itulah orang-orang yang rugi.

Dari ketiga ayat diatas, ditemukan tiga hal pokok yang dapat melalaikan manusia: *harta benda*, termasuk didalamnya perniagaan dan jual beli; *anak*, termasuk para pengikut; dan *angan-angan yang kosong*.

Sementara ulama berpendapat bahwa persaingan yang dimaksud dalam ayat ini adalah persaingan memperbanyak harta benda. Tetapi ada juga yang berpendapat bahwa persaingan tersebut menyangkut jumlah anak dan pengikut.

Pendapat ini didasarkan pada riwayat yang menyebut sebab turunnya ayat ini: “dua kabilah (suku) dari penduduk Makkah yaitu Abdi Manaf dan Bani Sahl, masing-masing bermegah-megahan dalam jumlah anak dan keluarga sampai-sampai mereka pergi ke tempat pemakaman untuk menghitung jumlah orang-orang mati yang tadinya merupakan keluarga dan pengikut mereka”.

Diterimanya riwayat ini tidak cenderung membatasi kecaman yang dikandung oleh ayat ini hanya terbatas pada soal memperbanyak anak dan pengikut, tetapi ia bersifat umum, apalagi redaksi ayat yang ditafsirkan ini tidak menjelaskan dalam hal apa persaingan tersebut terjadi. Al-Quran menginformasikan, bahkan memberi beberapa contoh menyangkut sifat manusia

secara umum yang cenderung berbangga-bangga dalam soal harta dan anak-anak (pengikut). Misalnya, dialog yang diceritakan oleh Al-Quran antara seorang mukmin dan seorang yang dinilai menganiaya dirinya. Ia berkata kepada si mukmin: *saya mempunyai harta yang lebih banyak dari padamu dan pengikutku pun lebih kuat.* (QS. 18:34)

Dari riwayat diatas dijelaskan bahwa persaingan itu sedemikian hebat sampai-sampai mereka menghitung pula orang-orang yang telah mati. Bila kita lihat pada ayat kedua dengan memahami kata *hatta* (حتى) dalam arti “batas akhir persaingan”, maka batasnya adalah *sampai kamu menziarahi kubur*, dalam arti persaingan itu baru berakhir sampai kamu dikuburkan, yakni sampai kamu mati.¹⁴

Menumpuk harta, memperbanyak anak dan pengikut, apabila motivasinya adalah persaingan maka, ia tidak akan pernah berakhir kecuali dengan kematian, karena yang bersaing tidak pernah puas; selalu saja tergambar dalam benaknya harta, kedudukan yang lebih tinggi serta pengikut dan pengaruh yang lebih besar dari apa yang telah diperolehnya. Sampai-sampai mungkin saja dia ingin menyaingi Tuhan, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Fir'aun. Jika keadaannya sudah demikian, maka persaingan, demikian juga kelengahan dan kelalaian, baru akan berakhir setelah yang bersangkutan dikebumikan dalam tanah.

¹⁴ M. Qurais Sihab, *Tafsir Al-Quran #I-Karim: Tafsir atas surat-surat pendek berdasarkan urutan turunya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999) cet. III, 586-589

Pada ayat kedua, kata *zurtum* (زرتم) terambil dari kata *zara-ziarat* (زار-زيارة) yang diterjemahkan dengan “menziarahi”. Kata ini tidak ditemukan kecuali sekali dalam Al-Quran yakni dalam surah ini. Dan kata *al-maqabir* (المقابر) juga hanya ditemukan sekali dalam Al-Quran yakni dalam ayat ini.

كلاسوف تعلمون (٣) ثم كلاسوف تعلمون (٤)

Permasalahan yang menjadi bahasan ulama tafsir menyangkut kedua ayat diatas antara lain adalah pengertian *kalla*. Kata *kalla* (كلا) setidaknya mempunyai empat pengertian dan penggunaan :

1. *Ancaman*. Jika makna ini yang dipilih maka ayat diatas berarti : “hati-hatilah! Kelak kalian akan tahu akibat persaingan itu.”
2. *Menafikan*, dalam arti : “tidak! Bukan persaingan memperbanyak harta, anak dan pengikut yang akan menyelamatkan. Nanti kalian akan tahu”.
3. *Membenarkan sesuatu*. Sehingga ayat diatas seakan-seakan berkata : “benar! Kelak kalian akan tahu”.
4. Digunakan sebagai *pembuka kalimat* sehingga tidak mempunyai arti tertentu.¹⁵

Kata *saufa* (سوف) menurut ulama bahasa digunakan untuk menggambarkan akan terjadinya suatu peristiwa pada “suatu masa yang relatif lama”. Kata ini ditemukan sebanyak empat puluh dua kali dalam Al-Quran. Ada juga yang menambahkan kata *saufa* pada umumnya digunakan dalam konteks

¹⁵. M. Quraisy, *Tafsir*....., 592

suatu ancaman. Dan walaupun ada yang digunakan dalam kaitan dengan “janji baik”, maka pasti tersirat dalam celah redaksi tersebut ancaman untuk suatu pihak, seperti dalam suran Ad-Duha ayat 5 yang artinya :

Dan pasti kelak Tuhanmu akan menganugerahkan kepadamu (anugerah yang banyak dan bernilai tinggi) sehingga engkau puas.

Tersirat dalam ayat itu kecaman dan ancaman bagi mereka yang mengejek Nabi Muhammad SAW dengan berkata “Muhammad telah ditinggalkan oleh Tuhannya”.

Ditemukan pula dalam surah Al-Maidah ayat 54 yang artinya:

Wahai orang-orang yang beriman, barang siapa diantara kamu yang murtad dari agamanya maka Allah akan merdatangkan suatu kaum yang dicintainya serta mencintainya.¹⁷

Lebih jauh dapat ditambahkan bahwa kata *ya'lamun* yang digandengkan dengan *saufa* dalam Al-Quran terdapat delapan belas kali, kesemuanya ditujukan bagi mereka yang durhaka (kafir), sehingga – paling tidak – kita dapat merumuskan suatu kaidah bahwa kata *saufa* yang digandengkan dengan *ya'lamun* selalu mengandung ancaman. Atas dasar ini, Quraish Shihab tidak sependapat dengan ulama tafsir yang mengatakan bahwa perulangan *kalla' saufa ta'lamun* dalam ayat ketiga dan keempat disebabkan oleh perbedaan lawan bicara. Menurut para ulama, ayat ketiga ditujukan kepada orang-orang yang bersaing dalam memperbanyak harta, anak, pengikut dan kedudukan bahwa kelak mereka akan mengetahui akibat buruk dari sikapnya itu, sedangkan ayat keempat ditujukan

¹⁷. M. Quraisy, *Tafsir*....., 593

kepada orang-orang mukmin bahwa kelak mereka akan mengetahui ganjaran yang disediakan Tuhan untuk mereka. Sedangkan menurut Quraish Shihab, dengan melihat penafsiran ayat keempat yang telah mereka kemukakan diatas, berarti bahwa *saufa ta'lamun* tidak hanya digunakan dalam konteks ancaman. Padahal, sebagaimana dikemukakan diatas, Quraish tidak menemukan dua kata bergandengan tersebut (*saufa dan ta'lamun*) kecuali hanya digunakan Al-Quran dalam konteks ancaman. Menurutnya, ancaman itu diulang dalam dua ayat secara berurutan dimaksudkan untuk memberi penguatan dan penegasan ancaman. Bukankah seringkali seorang pembicara mengulang-ulang pembicaraannya untuk tujuan penegasan? Atau, dapat juga dikatakan bahwa ancaman yang dikandung oleh ayat ketiga berbeda dengan ayat keempat. Misalnya, ayat ketiga berkaitan dengan keadaan yang akan dialami pada saat kematian, sedangkan ayat keempat berkaitan dengan ancaman siksa di hari kemudian.

Kata *ta'lamun* (تعلمون) berakar dari kata *'ilm* (علم) yang menurut para pakar bahasa berarti “menjangkau sesuatu sesuai dengan keadaan yang sebenarnya”.¹⁷ Juga *'ilm* (pengetahuan), yang diartikan sebagai “suatu pengenalan yang sangat jelas terhadap suatu objek”.¹⁸

Ayat at-Takatsur diatas menegaskan bahwa kelak mereka akan tahu dan ingat bahwa *pengetahuan* menurut bahasa Al-Quran adalah pengetahuan yang sangat jelas yang tidak dibarengi dengan keraguan terhadap suatu objek. Kapan ini

¹⁷ M. Quraisy, *Tafsir*....., 594

¹⁸ M. Quraisy, *Tafsir*....., 595

terjadi? Jawabannya adalah bukan dalam kehidupan dunia ini! Hal tersebut disebabkan keterbatasan manusia. Mata kita ditutupi satu tabir dan, menurut Al-Quran, tabir tersebut – walaupun sebagian darinya dapat tersingkap dengan keimanan yang sejati dari orang-orang yang sangat dekat kepada Allah SWT – secara keseluruhan baru tersingkap dihari kemucian, sebagaimana dinyatakan Al-Quran dalam QS. 50: 22.

Kemampuan manusia dan kemampuan “ilmunya” sangat terbatas, bahkan banyak dari apa yang kita namai “ilmu” pada hakikatnya hanya bersandar kepada dugaan semata.

كَلَّا تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (٥) لَتَرُونَ الْجُحِيمَ (٦) ثُمَّ لَتَرْوُنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (٧)

Kata *lauw* (لَوْ) , oleh bahasa Al-Quran digunakan untuk mengandaikan sesuatu yang mustahil akan terjadi. Misalnya seseorang yang ayahnya telah meninggal dan ia ingin mengandaikan ayahnya masih hidup, maka ketika itu ia menggambarkan pengandaianannya itu dengan kata *lauw*.

Kata *lauw* (لَوْ) yang mengandung arti kemustahilan itu, apakah tertuju kepada kemustahilan melihat neraka Jahim, atau kemustahilan melihatnya bagi mereka yang tidak memiliki ‘ilm al-yaqin? Para pakar Al-Quran menegaskan bahwa para pembangkang kelak akan melihat, bahkan merasakan betapa pedihnya, neraka Jahim. Allah SWT dalam surah Maryam ayat 71, menegaskan firman-Nya yang artinya:

Dan tidaklah seorangpun dari kamu kecuali melewati neraka itu. Hal tersebut bagi Tuhanmu adalah suatu kemestian yang telah ditetapkan.

Disini terjadi semacam kontradiksi jika dipahami bahwa neraka Jahim tidak dapat dilihat kelak dihari kemudian. Karena seperti terbaca pada ayat 71 surah Maryam diatas, jelas sekali bahwa bukan hanya melihat, tetapi juga merasakannya bagi yang membangkang, dan melewatinya bagi setiap *mukallaf* (makhluk yang dibebani tugas keagamaan). Dengan demikian dugaan kontradiksi ini dengan mudah dapat diselesaikan dengan menyatakan bahwa kemustahilan yang dibicarakan adalah dalam kehidupan dunia ini, sedangkan merasakan dan melewatinya adalah dalam kehidupan akhirat nanti. Ini satu jawaban yang dapat diberikan bila anda memahami bahwa kemustahilan yang dikandung oleh kata *lauw* tertuju pada melihat neraka Jahim.

Ada juga jawaban lain yang dikemukakan oleh sementara ulama tafsir dengan menempuh langkah panjang untuk menjelaskannya. Menurut mereka, dalam susunan ayat 5 diatas terdapat serangkaian kata yang tersirat, yang bila disuratkan maka ayat tersebut akan berbunyi, sebagai berikut: "seandainya kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin, niscaya kamu tidak akan bersaing (secara tidak sehat) dalam memperbanyak harta, anak, dan kedudukan.... Atau niscaya kamu akan berhenti bersaing memperbanyak....."

Kemudian pada ayat 6 dinyatakan:

"Demi Allah, kamu pasti akan melihat neraka jahim"

Ayat 6 ini—menurut mereka—bukan akibat dari kandungan ayat kelima. Ayat 6 adalah kalimat baru yang tidak berkaitan secara langsung dengan

kandungan ayat ke-5. Dalam Al Quran Surah Al-An'am ayat 75 menginformasikan bahwa Nabi Ibrahim As termasuk orang yang mencapai tingkat *yaqin*.

Kata *yaqin* (يقين) ditemukan dalam Al-Quran sebanyak 8 kali, 2 diantaranya dirangkaikan dengan kata *haq* (*haq al yaqin*), kemudian masing-masing sekali dengan *ain* dan *ilm*. Kata *yaqin* yang biasa diterjemahkan “yakin”, dalam kamus-kamus Al-Quran diartikan sebagai “pengetahuan yang pasti yang tidak disentuh oleh sedikit keraguanpun”. Sementara para mufasir menegaskan bahwa yang demikian tidak mungkin akan tercapai kecuali setelah kehidupan dunia ini, berdasarkan firman Allah SWT dalam surah al-Hijr : 99 yang artinya: “*dan beribadahlah kepada Tuhanmu sampai keyakinan ini datang kepadamu*”.

Menurut para mufassir itu, kita berkewajiban beribadah sepanjang hayat. Jika demikian, *yaqin* disini harus dipahami dalam arti “kematian”, dan ini selanjutnya menunjukkan keyakinan baru dapat dicapai dengan datangnya kematian.

Menurut Quraish Shihab, tidak mutlak memahami arti *yaqin* seperti dikemukakan diatas, apalagi setelah memperhatikan dengan menelusuri seluruh kata-kata *yaqin* yang digunakan oleh Al-Qurar. Disana tidak ditemukan satu katapun—bahkan bentuk kata yang berakar sama dengan kata *yaqin*—yang mengandung arti kematian. Bahkan sebaliknya ditemukan kata *yaqin* yang menunjukkan bahwa keyakinan yang dimaksud telah diperoleh dalam kehidupan

dunia ini. Misalnya dalam firman Allah SWT dalam surah an-Naml ayat 22 yang

artinya: “*Aku datang dari kota Saba’ dengan berita yang yaqin.*”

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Disisi lain dapat ditambahkan bahwa *yaqin* (keyakinan) bertingkat-tingkat.

Al-Quran memperkenalkan, disamping *yaqin*, juga *ilm*, *ain*, dan *haq al yaqin*.

Bagi ulama yang menyatakan bahwa ayat 6 adalah akibat dari kandungan ayat 5, mereka berpendapat bahwa seandainya orang-orang yang bersaing itu memiliki keyakinan agama yang benar, maka pasti mereka akan melihat neraka Jahim dengan mata hati mereka, kemudian di hari kemudian mereka akan melihatnya dengan mata kepala. Demikian sebagian kecil ulama tafsir memahami ayat-ayat diatas, diantaranya Bint asy-syati’ dan Sayyid Muhammad Husayn Ath-Thaba’thaba’i.²⁰

ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم (٨)

Penutup surah ini menegaskan, khususnya kepada mereka yang bersaing dalam menumpuk harta kekayaan dan lain-lain itu, bahwa kelak pada hari kemudian pasti akan ditanyai tentang kenikmatan (*an-na'im*).

Kata *tus'alunna* (تسئلن) terambil dari kata *sa'ala* (سال) yang digandengkan dengan huruf *nun* (ن) yang digunakan untuk menunjukkan kepastian secara penekanan. Sedangkan kata *sa'ala* (سال) berarti “meminta”, baik materi maupun informasi. Disini tentunya yang dimaksud bukan permintaan

²⁰ M. Quraisy, *Tafsir*....., 601-602.

materi, bukan juga informasi dalam pengertian yang sebenarnya, tetapi yang dimaksud adalah meminta pertanggungjawaban kepada yang ditanyai digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id menyangkut *an na'im* (النعيم).

Menarik untuk disimak, kata *latus'alunna* (لتسئلن) berbentuk pasif, dalam arti bahwa pelaku yang meminta pertanggungjawaban itu tidak disebutkan. Di dalam al-Quran, kata semacam ini, ditemukan hanya tiga kali, 2 dalam surah An-Nahl ayat 56 dan ayat 93, dan sekali dalam ayat ini.

Yang dikemukakan di atas semakin jelas apabila ditelusuri kata *na'im* (نعيم) dalam Al-Quran, yang terjemahan umumnya adalah “kenikmatan”. Kata *ni'mat* pada mulanya berarti “kelebihan”. Hal ini menyebabkan segala yang berada pada diri atau lingkungan adalah nikmat.

Fakhruddin Ar-Razy dalam tafsirnya menjelaskan, bahwa kata *ni'mat* dalam ayat di atas mencakup segala macam kenikmatan yang diperoleh manusia. Dalam Al-Quran dan terjemahannya yang disusun oleh Tim Departemen Agama, digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id kata *na'im* pada ayat 8 surah at-Takatsur ini dijelaskan sebagai “kenikmatan (yang kamu megah-megahkan di dunia ini)”. Namun demikian, bila pengertian kata tersebut ditinjau dari penggunaan Al-Quran terhadap kata *na'im*, maka akan ditemukan perbedaan arti yang sangat menonjol.

Kata *na'im* (نعيم) terulang sebanyak 17 kali dalam Al-Quran, 8 diantaranya dengan redaksi *jannat an na'im* (surga-surga yang penuh kenikmatan), 3 dengan redaksi *jannatu na'im* (surga yang penuh kenikmatan,

dalam bentuk tunggal), dan 6 lainnya digandengkar dengan berbagai kata, tetapi seluruhnya digunakan dalam konteks kenikmatan surgawi di akhirat kelak, misalnya surah al-Infithar ayat 13 – 14, surah al-Insan (20) ayat 76.

Ayat-ayat yang menggunakan kata yang sama diatas sangat tidak wajar jika diartikan sebagai kenikmatan duniawi apalagi memahaminya sebagai kenikmatan sederhana seperti alas kaki dan sebagainya.

Kata *na'im* (نعيم) disini hendaknya dipahami pula dalam konteks kenikmatan ukhrawi, sehingga ayat terakhir surah ini memperingatkan kepada mereka yang bersaing secara tidak sehat guna memperoleh dan memperbanyak harta benda, anak, pengikut, dan kedudukan, bahwa kelak mereka akan diminta untuk mempertanggungjawabkan sikap mereka terhadap kenikmatan ukhrawi. Mereka akan ditanyai, “bagaimana sikap kamu di dunia menyangkut kenikmatan-kenikmatan ukhrawi? Apakah kamu percaya atau tidak. Yang percaya tentu tidak akan bersaing memperebutkan dan memperbanyak kenikmatan duniawi yang dinilai kecil bila dibandingkan dengan kenikmatan ukhrawi. Yang percaya tentu akan berlomba memperebutkan dan memperbanyak *al khairat* (kebajikan-kebajikan).²¹

Surah Al-Qashash ayat 77 menjelaskan sikap yang seharusnya diambil menghadapi kenikmatan duniawi,

²¹. M. Ouraisv. *Tafsir*..... 606-607

Tuntutlah melalui apa yang dianugerahkan Allah (dalam kehidupan dunia ini) kebahagiaan hidup ukhrawi, dan janganlah kau lupakan bagianmu dari (kenikmatan hidup) dunia. Berbuat baiklah sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi kepada orang lain, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.

Mereka berpendapat bahwa ayat-ayat diatas secara redaksional ditujukan kepada orang-orang kafir yang lalai akibat perlombaan memperbanyak harta, anak, dan kedudukan. Mustahil bagi mereka itu untuk mencapai *ilm al yaqin* dan karena mustahil pula bagi mereka untuk—dengan mata hati, lebih-lebih dengan mata kepala—melihat neraka Jahim. Nah, apakah sesuatu yang mustahil bagi mereka mustahil pula bagi orang mukmin?

b. Munasabah ayat

Surat At-Takatsur merupakan surat yang ke seratus dua dalam urutan penulisannya dalam *mushaf* Al-Quran. Surat ini merupakan wahyu kelima belas yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW. Surat ini turun sesudah turunnya surat Al-Kautsar.²²

Antara Al-kautsar dan Al-Takatsur terdapat hubungan keserasian yang jelas, bukan saja dari segi persamaan akar kata namanya – keduanya bermuara pada *al-katsrah* (الكثرة) yang berarti ”banyak” – tetapi juga mempunyai keserasian dari segi uraian yang bertolak belakang: At-Takatsur mengandung kecaman sedangkan Al-Kautsar mengandung pujian. Walaupun demikian yang

²²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Quran Al-Karim: Tafsir atas surat-surat pendek berdasarkan urutan turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999) cet. III, 585

menjadi bahasan ulama adalah mencari hubungan antara surah ini dengan surah yang disebutkan sebelumnya, yakni surah Al-Qari'ah.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Hubungan keduanya, menurut sementara ulama, tampak antara lain menyangkut hari kemudian. Al-Qari'ah berbicara tentang keadaan kiamat dan ganjaran serta balasan setimpal yang akan diterima oleh setiap manusia; dalam Al-Takatsur diuraikan lebih lanjut hal-hal yang berkaitan dengan siksaan Allah SWT serta tanggungjawab manusia kelak di hari kemudian. Al-Qari'ah memberikan motivasi untuk berbuat kebajikan serta melakukan hal-hal yang lebih penting; sedangkan dalam Al-Takatsur dikecam orang-orang yang lalai sehingga mengabaikan persoalan-persoalan penting yang seharusnya dikerjakan.²³

٢. يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

Hai anak Adam, pakailah pakaiamu yang indah disetiap (memasuki masjid),²⁴ makan dan minumlah dan janganlah berlebih-lebihan.²⁵ Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan (QS al-A'raf 7: 31).²⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

٣. مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ

السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ

اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka ada ah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam

²³. M. Quraish, *Tafsir*....., 586

²⁴. Maksudnya tiap-tiap akan mengerjakan sembahyang atau thawaf atau ibadah-ibadah yang lain

²⁵. Maksudnya: janganlah melampaui batas yang dibutuhkan tubuh dan jangan pula melampaui batas-batas makanan yang diharamkan

²⁶. Depag RI, *Al-Quran* , 225

perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar diantara orang-orang kaya saja diantara kamu. Apa saja yang diberikan Rosul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah, dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya. (QS al-Hasyr 59: 7)

٤. وفي اموالهم حق للسائل والمحروم

Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang-orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian. (QS adz-dzariyat 51:19).²⁷

(السائل), Thaba'thaba'i mengartikan sebagai orang fakir yang meminta, sedang (المحروم) adalah orang fakir yang dikasihani dan tidak meminta.²⁸ Sedangkan menurut Zamakhsyari, (السائل) adalah orang yang meminta dan (المحروم) adalah yang dikasihani dari permintaan itu.²⁹

Selain itu ada beberapa ayat-ayat Al-Quran yang memiliki makna senada antara lain : QS al-Hurazah 104: 1-4; QS at-tambah 9: 34-35; QS al-Baqarah 2: 177,275-279,188; QS al-Ruum 30: 39; QS al-Hadid 57: 7; QS al-An'am 6: 141; QS Yunus 10: 12; QS al-Anbiya' 21: 9; QS asy-Syu'ara' 26: 151-152; QS adz-dzariyat 51: 33-34; QS al-Dukhan 44: 30-31; QS. al-Ankabut 29: 64; QS. An-Nisa' 4: 2,6,8,37,95; QS al-Furqan 25: 67; al-Isra' 17: 26-29,35,37; QS Saba'34: 37; QS Luqman 31: 18.

²⁷. Depag RI, 859

²⁸. Thaba'thaba'i, *Al-Mizan*....., jilid XX, 16

²⁹. Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, juz IV, 101

3. Ayat-ayat Al-Quran yang melawan segala bentuk penindasan dan kesewenang-wenangan.

١. وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ سَبِيلَ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا

أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita, maupun anak-anak yang semuanya berdo'a "ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekkah) yang dzalim penduduknya, dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau dan berilah kami penolong dari sisi Engkau. (QS an-Nisa' 4: 75)

٢. وَاقْتُلُوهُمْ حَتَّى لَا تُكُونَ فَتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنِ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

(الأنفال ٨: ٣٩)

Dan perangilah mereka supaya jangan ada fitnah³⁰ dan supaya agama itu semata-mata bagi Allah³¹ jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan. (QS. Al-Anfal 8: 39).³²

٣. لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا

Allah tidak menyukai ucapan buruk³³, (yang diucapkan) dengan terus terang kecuali dengan orang yang dianiaya.³⁴ Allah adalah Maha Mendengar Lagi Maha Mengetahui (QS an-Nisa 4: 148).³⁵

³⁰. Maksudnya; gangguan-gangguan terhadap umat Islam

³¹. Maksudnya; supaya manusia berdeka beragama

³². Maksudnya; Depag RI, *Al-Quran dan terjemahannya*, 266

³³. Ucapan buruk seperti mencela orang, memaki, menerangkan keburukan orang lain, menyinggung perasaan orang lain dan seterusnya.

³⁴. Maksudnya; orang yang teraniaya boleh mengemukakan kepada hakim atau penguasa keburukan-keburukan orang yang menganiaya.

³⁵. Depag RI, 147

٤. واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشرق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك

الحسن على بنى اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرثون

(الاعراف ٧: ١٣٧)

Dan kami puaskan kepada kaum yang ditindas itu, negeri-negeri bagian timur bumi dan bagian baratnya³⁶ yang telah kami beri berkah padanya. Dan telah sempurnalah perkataan Tuhanmu yang baik (sebagai janji) untuk Bani Israil disebabkan kesabaran mereka. Dan kami hancurkan apa yang telah dibuat Fir'aun dan kaumnya dan apa yang telah dibangun mereka.³⁷

٥. خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلو تك سكن لهم والله سميع عليم

(التوبة ٩: ١٠٣)

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan³⁸ dan mensucikan³⁹ mereka, dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu menjadi ketentraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (QS at-Taubah 9: 103).⁴⁰

٦. اذ ان للذين يقاتلون باتهم ظلموا وان الله علي نصرهم لقدير. (الحج ٢٢ : ٣٩)

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu (QS al-Hajj 22: 39)⁴¹

٧. وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين. (البقرة ٢ : ١٩٠)

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.⁴²

³⁶. Maksudnya; negeri Syam dan Mesir dan negeri-negeri sekitar keduanya yang pernah dikuasai Fira'un dahulu. Sesudah kerajaan Fira'un runtuh negeri-negeri itu diwarisi oleh Bani Israil.

³⁷. Depag RI, 242

³⁸. Maksudnya; zakat itu membersihkan mereka dari kekikiran dan cinta berlebihan terhadap harta benda.

³⁹. Maksudnya; zakat itu menyuburkan sifat-sifat kebaikan dalam hati mereka dan mengembangkan harta benda mereka

⁴⁰. Depag RI, 298. ayat ini berbicara tentang keharusan penguasa memungut zakat.

⁴¹. Depag RI, 518

⁴². Depag RI, 46

٨. ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة

حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وقتلوا المشركين كما فاه كما يقاتلونكم كما فاه

واعلموا ان الله مع المتقين. (التوبة ٩: ٣٦)

Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia Menciptakan langit dan bumi, diantara empat bulan haram⁴³ itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menganiaya diri⁴⁴ kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya; dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa (QS at-Taubah 9: 36).⁴⁵

٩. وقاتلوا هم حيث ثقتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند

المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين (البقرة ٢: ١٩١)

Dan bunuhlah mereka dimana saja kamu jumpai mereka, dan usir lalu mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekkah), dan fitnah itu⁴⁶ lebih besar bahayanya daripada pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir (QS al-baqarah 2: 191)⁴⁷

١٠. ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتيم والمسكين وابن السبيل

كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما اتكم الرسول فخذوه وما نهكم فانهوا واتقوا الله ان الله

شديد العقاب

Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adah untuk Allah, untuk Rosul, kaum

⁴³. Maksudnya antara lain ialah : bulan haram (bulan Zulqa'dah, Zulhijjah. Muharram dan Rajab), Tanah Haram (Mekkah) dan ihram.

⁴⁴. Maksudnya janganlah kamu menganiaya dirimu dengan mengerjakan perbuatan yang dilarang seperti melanggar kehormatan bulan ini dengan mengadakan peperangan.

⁴⁵. Depag RI, 283-284

⁴⁶. Fitnah (menimbulkan kekacauan), seperti mengusir sahabat dari kampung halamannya, merampas harta mereka dan menyakiti serta mengganggu kebebasan beragama mereka.

⁴⁷. Depag RI, 46

kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar diantara orang-orang kaya saja diantara kamu. Apa saja yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah, dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya. (QS. Al-Hasyr 59: 7)⁴⁸

١١. الم تركيف فعل ربك بعاد (٦) ارم ذات العماد (٧) التي لم يخلق مثلها في البلاد (٨) وثمود الذين

جاابوا الصخر بالواد (٩) وفرعون ذي الاوتاد (١٠) الذي طغوا في البلاد (١١) فاكثر فيها الفساد

(١٢) فصب عليهم ربك سوط عذاب (٣١) ان ربك لبالمرصاد (البقرة ٧٩ : ٦-١٤)

6. Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu berbuat terhadap kaum 'Aad?
7. (Yaitu) penduduk Iram yang mempunyai bangunan-bangunan yang tinggi⁴⁹
8. Yang belum pernah dibangun (suatu kota) seperti itu, di negeri-negeri lain
9. Dan kaum Tsamut yang memotong-motong batu besar di lembah⁵⁰
10. Dan kaum Fira'un yang mempunyai pasak-pasak (tentara yang banyak)
11. Yang berbuat sewenang-wenang dalam negeri
12. Lalu mereka berbuat banyak kerusakan dalam negeri itu
11. Karena itu Tuhanmu menimpakan kepada mereka cemeti azab
14. Sesungguhnya Tuhanmu benar-benar mengawasi (QS al-Fajr 89: 6-14)⁵¹

4. Ayat-ayat Al-Quran yang Mengajarkan untuk Menegakkan Prinsip Keadilan dan Pemerataan

١. قل امر ربي بالقسط واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تهودون

Katakanlah: "Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan". Dan (katakanlah) : "luruskanlah muka (diri) mu disetiap sembahyang dan sembahlah Allah dengan mengihlaskan ketaatanmu kepada-Nya. Sebagaimana Dia telah

⁴⁸. Depag RI, 916

⁴⁹. Iram ialah ibukota kaum Aad.

⁵⁰. Lembah ini terletak dibagian utara Jazirah Arah antara kota Madinah dan Syam. Mereka memotong-motong batu gunung untuk membangun gedung-gedung tempat tinggal mereka dan adapula yang melubangi gunung-gunung untuk tempat tinggal mereka dan tempat berlindung.

⁵¹. Depag RI, 1057 - 1058

menciptakan kamu pada permulaan (demikian pula) kamu akan kembali padanya. (QS al-A'raf 7: 29)⁵²

يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والوالدين والاقربين ان

يكن غنيا وفقيرا فالله اوليهم افلا تتبعوا الهوي ان تعدلوا وان تلوا او تعرضوا فان الله كان

بماتعملون خبيرا

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia (terdakwa itu) kaya atau miskin maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan. (QS an-Nisa' 4: 135)⁵³

يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنان قوم على الا تعدلوا اعدلوا

هو اقرب للتقوي واتقوا الله ان الله خبير بماتعملون

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah karena adil itu lebih dekat kepada taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS al-Maidah 5: 8)⁵⁴

Selain itu ada ayat-ayat Al-Quran yang lain yang memiliki makna yang sama antara lain : QS al-Taubah 9: 34-35; QS ar-Rahman 55: 8-9; QS huud 11: 84-85; QS al-Baqarah 2: 177,188,275,278-279; QS al-Isra' 17: 26-29, 35; QS an-Nisa' 4: 2,6,8,58; QS al-Hujurat 49: 9; QS al-A'raf 7: 156.

⁵². Depag RI, 225

⁵³. Depag RI, 144-145

⁵⁴. Depag RI, 159

Sebagaimana telah disinggung pada uraian sebelumnya, bahwa ayat-ayat Al-Quran yang menaruh perhatian besar terhadap persoalan-persoalan keadilan sosio-ekonomi rata-rata diturunkan di Mekkah (surat-surat makkiyah). Surat-surat Makkiyah ini, terutama yang termasuk dalam kategori periode awal atau yang disebut sebagai ayat-ayat *marhalah ula* (مرحلة اولي), kebanyakan merupakan ayat-ayat pendek dan tegas; dan cenderung bernada kecaman, peringatan dan gugatan terhadap persoalan sosial pada masyarakat Arab Mekkah. Dua belas ayat yang mempunyai makna pembebasan sosio-ekonomi dan termasuk dalam *marhalah ula*, bila dicermati kandungannya, dapat dirujuk dalam susunan kronologis surat Makkiyah riwayat Ibnu Abbas, Al-Kafi, Ikrmah dan al-Hasan yang antara lain:⁵⁵ QS. Al-'Alaq (96): 6-7; QS. Al-Qalam (68):14-15 ; QS Al-Muddatsir (74):1-56 ; QS Al-Layl (92):1-21 ; QS Al-Fajr (89) :1-30 ; Ad-Duha (93):1-11 ; QS Al-Humazah (104):1-9; QS. Al-Adiyat (100) :1-11 ; Al-Kausar (108) :1-3; QS Al-Takatsur (102):1-8 ; QS Al-Maun (107) :1-7; QS. Al-Balad (90):1-20.

B. Konsep Pembebasan Al-Quran atas Kesenjangan Sosio-Ekonomi

Kelahiran sebuah agama –telebih Islam–, secara ontologis dan aksiologis sangat dominan oleh wawasan yang revolusioner. Wawasan revolusioner agama tersebut, telah menjadi watak tersendiri bagi agama, semacam aksioma yang melekat sejak awal keahirannya. Pada sisi itulah dapat disingkap makna dan peran penting agama dalam hiruk pikuk kehidupan sosial. Karena tanpa daya

⁵⁵. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), 86-87

kritis dan elan vital revolutif yang terkandung dalam kerangka dogmatiknya, agama akan hanya menjadi sesuatu yang hampa, dan terasa kesulitan memainkan peran dalam menciptakan pencerahan bagi peradaban kehidupan. Dengan daya kritis dan epos revolutif itulah, agama dapat tampil menjadi kekuatan pembebasan dalam menyelesaikan problem-problem sosial-ke manusian yang merebak dalam kehidupan masyarakat.⁵⁶ Dalam konteks itu pulalah, dapat dipahami apa yang menjadi misi revolusioner Islam—yaitu untuk senantiasa melakukan perombakan terhadap tatanan sosial kehidupan masyarakat yang sarat dengan praktek-praktek penindasan dalam segala aspeknya, dan menciptakan perubahan bagi tatanan kehidupan yang berkeadilan.

Telah menjadi kenyataan sejarah, dimana agama lahir atas nama krisis kemanusiaan yang terjadi di tengah kehidupan masyarakat.⁵⁷ Pelbagai ketimpangan dan kesenjangan sosial (krisis sosial) yang direproduksi oleh sistem sosial yang mengabaikan prinsip-prinsip keadilan, merupakan menu utama yang menjadi sasaran dan respon kritis agama dalam mendekonstruksi sistem sosial yang korup, despotik, diskriminatif dan eksploitatif menuju sistem sosial yang seimbang dan berkeadilan—tidak sulit mencari bukti-bukti konkrit tentang peran-fungsi agama dalam menegakkan keadilan baik melalui ajaran-ajarannya sebagaimana telah dieksplorasi diatas, maupun melalui kiprah perjuangan para

⁵⁶. Lihat. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Jogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996), cet. I, 223

⁵⁷. Lihat. Nur Khalik Ridwan, *Detik-Detik Pembengkaragan Agama*, (Jogyakarta: CV. Arruzz Book Galery, 2003). Cet. I, h. 46.

Nabi, seperti Nabi Isa, Nabi Musa, Nabi Ibrahim, Nabi Syuaib dan Nabi

Muhammad SAW.⁵⁸

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Misi-misi kesejarahan yang diemban oleh Islam melalui pembawanya, Muhammad SAW. yang secara total dan universal terekam dalam Al-Quran dan Hadist telah membeberkan secara gamblang tentang risalah perjuangan Islam dalam rangka menegakkan keadilan – nilai-nilai keadilan merupakan ajaran pokok dan utama dalam Islam. Secara riil visi kesejarahan Islam untuk menegakkan keadilan dapat dihayati mulai sejak awal kelahirannya. Islam lahir dalam lingkungan sosial masyarakat Makkah yang sebelumnya banyak diwarnai oleh praktek-praktek ketidakadilan dan kesenjangan sosial yang parah. Berbagai komponen masyarakat hidup dalam keadaan ketidakseimbangan sosial. Antara kaum kaya – kaum kuat – yang diwakili oleh para saudagar-saudagar kaya Makkah dengan kaum miskin – kaum lemah – terjadi jurang kesenjangan sosial yang begitu lebar. Para saudagar-saudagar kaya Makkah dengan kekayaan yang melimpah mengembangkan pola hidup konsumeristik dan hedonistik dan sama sekali tak punya rasa kepedulian sosial terhadap kaum lemah yang serba kekurangan dan terjat dalam kubangan kemiskinan – para saudagar kaya Makkah hidup mewah sementara kaum lemah (kaum miskin, para budak, janda, anak yatim) hidup dalam keadaan melarat. Sikap hidup mewah dan cenderung menghambur-hamburkan kekayaan untuk kesenangan dunia semata yang

⁵⁸ Lihat. Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, (Jogyakarta:LkiS, 2000), Terj. A. Setiyawati Al Khattab, Cet, I, h, 33

dipraktekkan para saudagar kaya Mekkah tersebut, menjadi akar dan sumber terjadinya kesenjangan sosial, karena kekayaan kemudian hanya terakumulasi atau tersentral di tangan segelintir orang tanpa dapat didistribusikan secara adil dan merata kepada kalangan yang lebih membutuhkan yaitu kaum *musthad'afin*.⁵⁹ Kesenjangan sosial ini berjalan cukup lama, sebelum Islam kemudian datang meneriakkan gugatan dan kecaman sebagaimana dalam sebuah ayat Al-Quran yang artinya sebagai berikut :

Kecelakaanlah bagi setiap pengumpat dan pencela yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya. Ia mengira bahwa hartanya itu dapat mengekalkannya. Sekali-kali tidak. Sesungguhnya ia benar-benar akan dilemparkan ke dalam Huthamah. Dan tahukah kamu apakah apa Huthamah itu? (yaitu) api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan. Yang (naik) sampai ke hati. Sesungguhnya api itu ditutup rapat atas mereka. (sedang mereka itu) diikat pada tiang-tiang yang panjang (QS. 104: 1-9).

Demikian pula dalam surat lain :

Tahukah kamu (orang) yang mendustakan Agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim. Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat. Yang mereka lalai dari shalatnya. Yang mereka itu berbuat riya'. Dan enggan (menolong dengan) barang yang berguna (QS. 107: 1-7).

Dalam surat 102 juga dinyatakan, “perlombaan menimbun harta menjadikan kamu lalai, sampai kamu masuk ke liang kubur. Tapi tidak, kamu akan tahu!...Kemudian pada hari itu kamu akan ditanyai tentang kenikmatan-kenikmatan duniawi.” Dari ayat Al-Quran tersebut diatas, dinyatakan secara tegas mengecam dan melarang tersentralnya kekayaan pada segelintir orang karena

⁵⁹. Lihat. Asghar Ali Engineer, *Asal Usul Perkembangan Islam: Analisis Pertumbuhan Sosio-Ekonomi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. I, h. 80

menyebabkan timbulnya kesenjangan sosial di tengah kehidupan masyarakat. Ketimpangan dan kesenjangan sosial inilah, yang menjadi basis persoalan bagi terjadinya kehancuran dan bencana sosial dalam kehidupan umat manusia. Menarik untuk dicatat bahwa kata yang digunakan dalam Al-Quran adalah *Huthamah*, yang menurut Kamus *Al-Munjid*, berarti api yang sangat panas yang menghancurkan segala sesuatu yang dilemparkan ke dalamnya, (النار الشديد لانها) (*تحطم ما يلقي فيها*)⁶⁰, kemungkinan, hal ini karus "*al-Munjid*" mengikuti penafsiran az-Zamakhsyari yang berpendapat:

(ke dalam api yang dari keadaannya akan menghancurkan segala sesuatu yang dilemparkan kedalamnya).⁶¹ Adapun menurut Thaba'thaba' Islam: *al-Huthamah* merupakan salah satu nama dari nama-nama neraka jahannam – derivasi dari kata *الحطمة* berarti *الكسر* (menghancurkan), kemudian bermakna *الاكل* (memakan atau melahab).⁶² Kemudian kelanjutan dari ayat dari surah *al-Humazah* tersebut pada (التي تطلع على الافئدة), Muhammad Abduh memberikan sumbangsih pemikirannya dengan menganalisis terlebih dahulu kata *al-af'idah* (الافئدة) dengan maksudnya untuk menunjuk kepada "sumber perasaan" manusia. Baginya, ayat-ayat tersebut seolah-olah mengatakan bahwa api tersebut meningkupi perasaan dan pikiran

⁶⁰. Lois Ma'luf, *al-Munjid Fi Al-Lughah Wa al-Lughah Wa al-A'lam*, (Lebanon : Dar al-Masyriq, 1986), cet. XXVIII, 140

⁶¹. Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, IV (Lebanon: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 789

⁶². Allamah Sayyid Muhammad Husain at-Thaba'thaba'i, *al-Mizan Fi Tafsir al-Quran*, jilid XX, (Beirut: Muassasah al-Ilmiyah L.1-Mathbuat, 1983), cet. V, 359

dalam hati, lalu menangkap atau membakar siapa yang berperasaan dan berperilaku jahat.⁶³ Sedangkan menurut *Al-Qamus al-'Asri* “menghancurkan, meluluh-lantakkan menjadi berkeping-keping”. Jadi bisa disimpulkan bahwa Muhammad SAW, melihat ketimpangan dan *gap* antara orang kaya dan miskin, sadar bahwa jika ia hanya berpangku tangan dan tidak berusaha menanganinya maka masyarakat tersebut akan hancur sebagai akibat kemarahan orang-orang tertindas dan bencana ini akan meluas seperti api.⁶⁴ Kecaman terhadap pola hidup mewah dan melupakan kaum lemah sebagai biang ketimpangan sosial, juga dinyatakan dalam Al-Quran yang artinya:

“Dan bila kami bermaksud membinasakan suatu kota, kami memerintahkan mereka yang hidup mewah supaya patuh, namun mereka melanggar aturan maka sepantasnya berlaku kutukan atas mereka. Kami pun membinasakannya sehingga hancur berantakan” (QS. 17:16).

Ketimpangan dan kesenjangan sosial sebagai akar penyebab timbulnya peristiwa bencana sosial yang terjadi dalam kehidupan umat manusia, dapat dilihat dalam pelbagai kasus, seperti hancurnya gedung WTC (*World Trade Center*) yang habis dilalap api dengan ribuan nyawa tak berdosa—11 september 2001—, disinyalir sebagai akibat kemarahan atas kesenjangan dan ketimpangan struktur sosio-ekonomi dunia yang dikomandani oleh Amerika.⁶⁵ Untuk mencegah terjadinya kesenjangan sosial itulah, ayat-ayat Al-Quran banyak

⁶³. Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Quran Al-Karim Juz Amma* (Mesir: Dar Mathabi Asy-Sya'b, tt), 317-318

⁶⁴. Engineer, *Asal-Usul*.....h. 89.

⁶⁵. Lihat. Tulisan, Arif Bagus Prasetyo, “*Wall Street*”-Legian: Alegori Puing-Puing, Bentara Kompas, tanggal 1 Maret 2003.

memberikan kecaman dan peringatan terhadap praktek-praktek penumpukan kekayaan apalagi digunakan hanya untuk mengejar kesenangan duniawi dan tidak dibelanjakan di jalan Allah—untuk kesejahteraan sosial terutama bagi kalangan yang lemah.

Dalam rangka meretas jalan menuju pembebasan dan menegakkan keadilan sosial dalam kehidupan masyarakat, selain kecaman dan larangan keras bagi praktek penumpukan kekayaan, dan praktek perekonomian yang dominatif dan eksploitatif, Al-Quran juga memerintahkan untuk mendistribusikan kekayaan – terutama pada kaum lemah – yang membutuhkan. Tidak sulit menemukan berbagai banyak ajaran Al-Quran yang menunjukkan perhatian dan kepedulian Islam pada nasib kaum lemah yang tertindas, dan telah menjadi fakta sejarah dimana misi perjuangan para Nabi adalah untuk mengangkat harkat dan martabat kaum lemah yang tertindas. Dalam sebuah surat disebutkan bahwa, “mereka yang menimbun emas dan perak, dan tiada menafkannya di jalan Allah, beritahulah mereka siksaan yang pedih dan menyakitkan” (QS, 9:34).

Sebagaimana telah tercermin lewat ayat-aya Al-Quran diatas, bahwa upaya untuk menciptakan keadilan sosial dan menghapuskan ketimpangan adalah dengan cara mendistribusikan kekayaan ekonomi secara adil dan merata dan jangan sampai beredar hanya pada kaum kaya saja (QS. Al-Hasyr (59) : 7). Dengan demikian kaum *mustadh'afin* harus juga mendapatkan akses kekayaan ekonomi yang sama agar mereka dapat terangkat dari jeratan kubangan kemiskinan. Sebagai upaya menekan dan mendorong proses pendistribusian

kekayaan ekonomi secara merata, Al-Quran memerintahkan untuk mendermakan kekayaan kepada kalangan *mustadh'afin* yang membutuhkan, sebagaimana dalam sebuah ayat: “Dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya”.⁶⁶ Ada beberapa golongan yang terkategoriikan sebagai *dhu'afa* dan *mustadh'afin*, yaitu: kaum wanita, *yatama* (orang-orang yatim), *ibnu sabil* (orang yang kehabisan bekal dalam perjalanan), “para tawanan”, orang-orang yang mendapatkan musibah, para *fuqara* dan *masakin*.⁶⁷

Perhatian Islam terhadap kelompok-kelompok *dhu'afa* agar disantuni secara baik dapat dilihat juga di dalam surat al-Baqarah ayat 83 yang artinya adalah sebagai berikut :

“Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari bani israil (yaitu): janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat baiklah kepada ibu bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, dirikanlah sholat, dan tunaikanlah zakat.”

Kemudian, juga di dalam surat al-Baqarah ayat 177:

“Bukanlah menghadapkan wajahmu kearah timur dan barat itu suatu kebaktian, akan tetapi sesungguhnya kebaktian itu ialah kebaktian orang yang beriman kepada Allah, Hari kemudian malaikat-malaikat, kitab-kitab, Nabi-Nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan sholat, dan menunaikan zakat, dan orang-orang yang menepati janjinya, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangann. Mereka itulah orang-orang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertaqwa.”

Menurut Al-Quran, orang yang tidak menyantuni kelompok *dhu'afa* atau *mustadh'afin* disebut sebagai orang yang mendustakan agama (*yukadzibu biddin*).

⁶⁶ QS 57:7

⁶⁷ Lihat. Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*. (Jakarta: Mizan, 1998), cet. IX, h.68.

Komitmen Islam terhadap kondisi sosial kaum lemah yang terpinggirkan dan tertindas, dan selalu dibenangi oleh penderitaan sosial berupa kemalaratan dan kemiskinan yang menjerat mereka, juga ditunjukkan oleh berbagai banyak hadist. Kepedulian dan penghargaan kepada kaum fakir miskin, agar mereka dapat dibebaskan dari kemiskinannya, dinyatakan Rasulullah SAW, bahwa orang kaya itu ditolong dan diberi rizki karena bantuan orang-orang lemah di antara mereka”.⁶⁸ Kepada istrinya, beliau berpesan, “*Wahai Aisyah, cintailah orang miskin dan akrablah dengan mereka, supaya Allah pun akrab juga dengan engkau pada hari kiamat*”.⁶⁹ Rasa cinta yang mendalam dan kepedulian yang teramat besar Rasulullah saw. kepada kaum fakir miskin, dinyatakan dalam sebuah doa-nya kepada Allah, “*Ya Allah, hidupkan aku sebagai orang miskin, dan bangkitkan aku di kiamat bersama kelompok orang miskin pula*.”⁷⁰ Karena demikian itulah, Rasulullah saw. kemudian dikenal sebagai Nabi kelompok tertindas, dan apabila ditanya dimana beliau dapat ditemui, maka beliau dapat memastikan bahwa beliau berada di tengah-tengah kaum *dhu'afa'*.⁷¹

Adanya pelbagai banyak perintah baik dalam Al-Quran dan Hadist untuk berbuat baik dan menyantuni para fakir miskin seperti beberapa yang telah disebutkan diatas, selain berorientasi spritual juga berorientasi sosial, yaitu untuk menciptakan keseimbangan dan keadilan sosial. Dalam rangka menciptakan

⁶⁸. Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, 63

⁶⁹. Abu Isa Muhammad Bin Isa Bin Saurah, *Sunan At-Turmuzi*, Juz IV, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, tt), 499. Menurut Abu Isa, hadits ini adalah *hadits gharib* (asing).

⁷⁰. Abu Isa Muhammad Bin Isa Bin Saurah, *Sunan At-Turmuzi*, Juz IV, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, tt), 499. Menurut Abu Isa, hadits ini adalah *hadits gharib* (asing).

⁷¹. Jalaluddin Rakhmat *Islam Alternatif*. (Jakarta:Mizan, 1998), cet. IX, h. 72

keadilan sosial tersebut, Islam tidak hanya sekedar memerintahkan dan menganjurkan bagi kaum kaya untuk menafkahkan hartanya, tapi lebih dari itu Al-Quran memperkenankan perang untuk melindungi kaum miskin yang berada dalam posisi teraniaya, seperti diungkapkan dalam sebuah ayat, “ Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang lemah baik laki-laki; perempuan dan anak-anak yang semuanya berdoa, “Ya Tuhan kami, keluarkan kami (Mekkah) yang zalim penduduknya dan berilah kami perlindungan dari sisi-Mu” (QS 8:39). Juga ditegaskan ulang, “Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah, dan supaya agama itu semata-mata bagi Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat atas apa yang mereka kerjakan” (QS 28: 5). Sikap dan watak kaum kaya yang mudah pongah dan gampang lalai terhadap tanggung jawab sosialnya, disadari betul oleh Al-Quran sehingga Al-Quran bersikap keras dalam menghadapi mereka.

Keberpihakan Al-Quran kepada kaum *mushtad'afin* juga ditegaskan, “Dan kami hendak memberi karunia bagi orang-orang tertindas di bumi itu dan hendak menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi bumi.” (QS 28: 5). Mengapa memihak kaum miskin sebagai prioritas? Setidaknya ada tiga jawaban yang bisa disampaikan; *pertama*, kemiskinan sangat berlawanan dengan misi Islam sebagai rahmat bagi semesta alam. Kemiskinan merupakan ekspresi kehidupan yang kalah serta tertindas. *Kedua*, kemiskinan sangat bertentangan dengan martabat manusia sebagai makhluk Allah yang mulia dan dimuliakan.

Kemiskinan telah menjatuhkan martabat manusia sebagai sosok yang bebas serta merdeka. *Ketiga*, yang paling utama adalah mandat Al-Quran yang meletakkan prinsip keadilan sebagai kunci ketakwaan yang sejati dan sempurna.⁷²

Karena begitu pentingnya kepedulian sosial kepada kaum *mushtad'afin* sebagai upaya menghapus kesenjangan sosial—untuk menciptakan keadilan—maka Al-Quran menjadikan sikap kepedulian sosial dan nilai keadilan tersebut sebagai parameter atau kriteria utama dalam menilai kualitas ketakwaan dan keimanan seseorang. Menurut Al-Quran, taqwa itu tidak dapat dilepaskan dari keadilan. “Berbuat adillah, dan itu lebih dekat dengan taqwa” (Al-Quran, 5: 8), demikian Al-Quran menyatakan. Oleh karena itu, arti dan substansi taqwa di dalam Islam bukan hanya sekedar kesanggupan menjalankan ibadah ritual saja. Tetapi lebih dari itu, adalah kesanggupan menegakkan keadilan. Tanpa keadilan sosial, ketakwaan belum berarti apa-apa dan tidak lengkap. Hal ini secara implisit dapat dipahami dari kata *adl* dan *ahsan* yang *notabene* merupakan konsep-konsep pokok dalam Al-Quran. Nawab Haider Naviq, seorang ahli ekonomi Pakistan sebagaimana dikutip oleh Ali Asghar Engineer, menyebutkan bahwa “...keadilan sosial dalam Islam berakar pada tauhid. Sebenarnya, keyakinan kepada Tuhan itu secara otomatis mempunyai konsekuensi untuk menciptakan keadilan. Salah satu tidak ada tanpa yang satunya...”⁷³ Dalam berbagai ayat Al-Quran disebutkan

⁷². Eko Prasetyo, *Islam Kiri: Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*, (Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), Cet. I, h. 6

⁷³. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. I, h. 7.

bahwa menolong dan membela yang lemah, *mushtad'afin*, adalah tanda-tanda orang yang bertaqwa.⁷⁴ Ada banyak ayat-ayat Al-Quran berbicara tentang taqwa dalam kaitannya dengan berbagai hal, seperti kaitan taqwa dan iman (QS Yunus (10): 63; Al-Naml (27): 53; Fushilat (41): 18) dan menunjuk pencapaiannya sebagai salah satu tujuan ibadah kepada-Nya (QS Al-Baqarah (2): 21). Orang-orang yang menghendaki keuntungan sesaat di dunia kerap dikontraskan dengan orang-orang yang bertaqwa (QS Al-Nisa' (4): 77; Al-An'am (6): 32; Yusuf (12): 57). Yang signifikan disini adalah cara Al-Quran mengaitkan taqwa dengan interaksi sosial dan perhatian kepada sesamanya, seperti saling berbagi (QS Al-Lail (92): 5; Al-Al-A'-raf (7): 152-3), menepati janji Ali Imran (3): 76; Al-Al-A'-raf (7): 57) dan khususnya amal baik (QS Ali Imran (3): 172; Al-Nisa' (4): 126; Al-Ma'idah (5): 93; Al-Nahl (16): 127. Begitu juga dalam konteks iman, kepedulian sosial kepada kaum *mushtad'afin* juga menjadi kriteria utama, seperti yang dinyatakan dalam surat Al-Anfal surat 2-4. Dari ayat-ayat Al-Quran tersebut diatas, dapat disimpulkan bahwa taqwa itu bukan hanya semata-mata kepercayaan akan keberadaan Allah tapi juga sebuah keimanan yang berfungsi sebagai pembebas dan pembela bagi kaum yang tertindas. Untuk itulah Islam diturunkan untuk memerangi kaum yang tidak berbagi kekayaan dan memihak sepenuhnya pada kaum miskin. Benar apa yang dikatakan oleh Dr. Taha Husain, jika Muhammad SAW hanya mengajarkan ke-Esaan Tuhan tanpa menyerang tatanan

⁷⁴. QS 2;197. 3:134; 76:8, 9;70:24'51:19.

ekonomi yang pincang, perbedaan sistem sosial dan tidak melarang riba secara keras bisa jadi suku Quraisy akan menerima dengan mudah Islam.⁷⁵

Dalam rangka mengikis ketimpangan sosial dan menciptakan tatanan kehidupan sosial yang adil dan egaliter, disamping Al-Quran memerintahkan untuk menjadikan harta kekayaan berfungsi sosial bagi sesamanya, Al-Quran juga melarang dan sangat mencela riba (praktek yang eksploitatif dan kapitalistik). Mengenai riba Al-Quran menyebutkan, “Orang yang memakan riba tidak akan bisa berdiri di hari kiamat, kecuali sebagaimana berdiri orang yang kerasukan setan sehingga menjadi gila” (QS. 2: 275). Dan juga, “Hai orang yang beriman! Bertaqwalah kepada Allah dan berikanlah sisa riba yang belum diambil, jika kamu sungguh-sungguh beriman. Dan jika kamu mengadakan riba, ketahuilah, Allah dan Rasul-Nya akan memerangi kamu. Tetapi jika kamu bertaubat, maka bagimulah harta yang pokok itu. Tiada kamu nenganiaya dan tiada kamu dianiaya” (Al-Quran, 2: 278-279).

Visi keadilan Islam dalam menciptakan masyarakat egaliter, juga diekpresikan lewat-lewat ayat Al-Quran yang lain, yang menentang keras

⁷⁵ Eko Prasetyo, *Islam Kiri: Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*, (Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), Cet. 1, h. 12. Dan Gibb, seorang Islamis terkemuka, juga menyatakan, perlawanan yang dilancarkan kaum kaya mekah bukanlah disebabkan sikap keras mereka akan ajaran yang disampaikan Nabi (meskipun mereka mencemoah ajaran tentang kebangkitan manusia dari kubur), namun karena alasan-alasan ekonomi dan politik. Mereka kuatir ajaran yang disampaikan Nabi bisa mengancam aset ekonomi yang mereka kuasai. Disamping itu, mereka juga sadar bahwa pengakuan mereka terhadap ajaran Muhammad akan memunculkan suatu bentuk kekuasaan politik baru dalam masyarakat oligarki selama ini. Lihat Asghar Ali Engineer, (1999) *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*, Yogyakarta, Insist Press & Pustaka Pelajar.

praktek-praktek akses kekayaan ekonomi dengan cara-cara curang, penuh eksploitasi dan monopoli. Sebuah ayat juga menyebutkan, Celakalah *al-muthaffifin*, (yaitu) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi (QS Al-Muthaffifin (83:1-3). Berbagai praktek-praktek akses kekayaan ekonomi yang lain seperti étika bisnis, berdagang, mengembangkan usaha-usaha ekonomi juga diatur oleh Islam melalui Al-Quran dan Hadist agar keadilan sosial dan egalitarianisme dapat tercipta dalam kehidupan sosial masyarakat.⁷⁶

1. Konsep Zakat dalam Al-Quran

Secara etimologis, makna zakat dapat diartikan sebagai *al-nama* (*tumbuh*) dan *al-thaharah* (*bersih atau suci*), dapat diartikan juga bertambah atau berkembang. Kalangan ulama lebih sering memakai dan menerjemahkan zakat sebagai *al-nama* (*tumbuh*) adalah dalam kaitannya bertambahnya dengan harta kita ketika ia telah dikurangi dengan zakat, atau dengan berzakat harta yang dimiliki bukan malah menyusut, tapi justru berkembang.⁷⁷ Hal ini cukup beralasan mengingat di dalam Al-Quran dan Hadist juga sering disebutkan tentang imbalan atau kompensasi dari Tuhan kepada orang-orang yang menunaikan zakat. Namun lain dari itu, tekanan makna “tumbuh” (*al-nama*) dari

⁷⁶. Lihat. konsep Islam tentang kepemilikan dan pengelolaan tanah, Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. I, h.61–(QS. 24:37).

⁷⁷. Amad Najib B.hani, *Islam Dinamis*, (Jakarta: penerbit buku Kompas 2001), cet. I,

pembayaran zakat itu berkorelasi dengan tumbuhnya kesadaran eksistensial. Artinya, semakin tinggi zakat, shadaqah dan infaq yang diberikan kepada orang lain, maka semakin tumbuh (*al-nama*) kesadaran akan eksistensi dirinya. Dan secara otomatis semakin suci (*al-Thaharah*) dari ranjau-ranjau untuk menuju kesempurnaan eksistensi.⁷⁸ Hal ini sejalan dengan pernyataan Al-Quran: “Kamu sekali-kali tidak akan sampai pada kebaktian yang sempurna sebelum kamu menafkahkan harta yang kamu cintai” (QS. 3:9). Jadi secara filosofis, kandungan makna zakat adalah sebagai bentuk ungkapan kasih sayang terhadap sesamanya terutama bagi yang berada dalam ketertindasan sosial dan membutuhkan pertolongan pembebasan.

Zakat sebagai bentuk ekspresi kasih sayang dan aksi solidaritas sosial untuk membebaskan kaum *musthad'aifn*, *notabene* merupakan ajaran pokok dalam Islam. Sebagaimana telah dinyatakan dalam Al-Quran yang artinya seperti berikut:

“Sesungguhnya zakat itu hanyalah bagi orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan oleh Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana” (QS. 9: 60).

Jadi jelas bahwa zakat diperintahkan oleh Allah SWT, kepada kaum lemah yang membutuhkan—agar kesulitan hidup mereka dapat dibantu untuk diatasi. Kalau mencoba merefleksi pada sejarah perjuangan Nabi SAW, dalam

⁷⁸. Ahmad Najib, *Islam Dinamis...* h. 55

menegakkan keadilan, sebetulnya misi dari konsep zakat yang dikedepankan oleh Nabi SAW adalah dalam rangka menciptakan keseimbangan sosial (*social balance*) dan menghapuskan ketegangan sosial (*social tension*) antar masyarakat.⁷⁹

Secara filosofis pada dasarnya, umat manusia adalah satu kesatuan (ibarat tubuh) dimana dalam dirinya ada tanggungjawab sosial pada sesamanya, dan padanya pula ada hak-hak orang lain seperti hak-hak orang-orang miskin pada kekayaan yang dimilikinya. Jadi persoalan kemiskinan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat merupakan tanggungjawab semua orang untuk diatasi, sebagaimana telah dinyatakan dalam Al-Quran yang artinya:

“ Dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya.”⁸⁰

Zakat sebagai instrumen praksis liberal Islam dalam mengatasi ketimpangan dan kesenjangan sosial yang mewabah dalam kehidupan masyarakat, merupakan tawaran yang sangat signifikan dari Al-Quran untuk menyelesaikan problem-problem sosial masyarakat seperti kemiskinan. Karena begitu signifikannya penunaian zakat, Allah SWT. menyebutkannya dalam Al-Quran hingga 30 kali. Sebanyak 27 kali diantaranya disebutkan bersamaan dengan kata shalat dan satu kali disebutkan dalam konteks yang sama dengan shalat tapi tidak berada dalam satu ayat. Dan bagi yang tidak mau membayar

⁷⁹. Lihat. Ashgar Ali Engineer, *Asal Usul Perkembangan Islam: Analisis Pertumbuhan Sosio-Ekonomi*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1999), cet. I h.90

⁸⁰. QS. 49:9

zakat, taruhannya adalah agama. Allah SWT. meneguhkan bahwa orang yang tidak mau membantu orang lain, enggan membayar zakat, dan memiliki kepedulian sosial yang lemah adalah kelompok pendusta-pendusta agama.⁸¹ Namun dalam praksisnya, zakat cenderung terealisasi lebih pada dataran formalistik dan legalistik, yang hal ini berimplikasi pada sempitnya daya gerak dan daya jangkau misi zakat dalam mengentaskan kemiskinan. Karena zakat kemudian hanya dipahami sekedar aksi ritual-formal-sekedar menunaikan kewajiban agama. Ritualitas zakat ini, bisa dilihat dari tradisi pelaksanaan zakat hanya pada bulan Ramadhan, padahal semestinya zakat tidak mutlak dikaitkan dengan bulan Ramadhan.⁸² Jadi, kewajiban zakat semetinya harus selalu diperhadapkan dengan kenyataan-kenyataan sosial yang ada, jika ada kemiskinan maka kewajiban zakat harus segera dan cepat ditunaikan—tidak perlu menunggu bulan Ramadhan. Dengan demikian maka zakat dapat menjadi instrumen strategis Islam, dalam melakukan aksi sosial yang betul-betul berorientasi horisontal dalam membebaskan kaum *musthad'afin*.⁸³

2. Shadaqah

Secara sederhana shadaqah dapat diartikan sebagai perbuatan amal secara sukarela. Dalam Islam, banyak petunjuk Al-Quran maupun hadist yang menyuruh untuk bersedekah bagi yang butuh seperti dalam surat al-Baqarah ayat

⁸¹. Amad Najib Bulhuni, *Islam Dinamis*, (Jakarta: penerbit buku Kompas 2001), cet. I, 57

⁸². Lihat. M. Quraish Shihab, *Lentera Hati*, (Jakarta: Mizan 1999), cet. XV, h. 191-195

⁸³. Lihat. Dr. Abdul Munir Mulkhani, *Teologi Kiri : Landasan Gerakan Membela Kaum Musthadl'afin*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), cet I, h. vii

264 dan 265. Sebagaimana juga telah pernah dinyatakan bahwa adanya hak-hak orang miskin dalam kekayaan orang kaya dan ini menuntut lebih dari sekedar perbuatan amal, hak itu bukan permohonan. Dan fungsi sosial shadaqah juga berorientasi untuk menjawab tantangan kemiskinan dengan cara mendorong perbuatan amal. Meskipun satu sisi Islam sangat mendorong untuk bershadaqah, namun pada sisi yang lain Islam juga mencela perbuatan amal jika tidak ditunaikan dengan penuh keikhlasan. Artinya, bahwa Al-Quran juga menyadari adanya keterbatasan perbuatan amal. Keangkuhan orang memberi dan rasa hina dari orang yang diberi, menjadi pertimbangan yang penting.⁸⁴

Al-Quran menggunakan sebuah tamsil yang sangat tepat untuk menjelaskan akibat yang bersifat inheren dari sebuah perbuatan amal. “Hai orang-orang yang beriman! Jangan batalkan shadaqahmu dengan umpatan dan gangguan, seperti orang-orang yang menyumbangkan kekayaannya supaya dilihat orang, tetapi tiada beriman kepada Allah dan hari kemudian. Perumpamaan mereka adalah seperti batu yang licin dengan tanah di atasnya. Kemudian hujan lebat menyimpannya dan tinggallah batu yang licin itu. Mereka tidak mendapatkan sesautupun dari apa yang telah mereka perbuat. Dan Allah tiada memberi petunjuk kepada orang yang kafir.” (2: 264). Dari ayat ini, Al-Quran memberikan penilaian yang sangat jelas terhadap suatu perbuatan amal—perbuatan amal disertai dengan celaan dan umpatan jika tidak dilaksanakan dengan ikhlas. Ayat

⁸⁴. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. I, 103

berikutnya juga berkaitan dengan masalah ini, “Dan perumpamaan orang yang menyumbangkan kekayaannya untuk mencari keridhaan Allah dan keteguhan jiwanya, adalah seperti kebun di suatu tempat yang tinggi. Kemudian hujan lebat menyimpannya, ataupun hanya embun. Allah mengetahui segala apa yang kamu perbuat.” (2: 265). Ayat ini menjelaskan perbuatan amal yang sebenarnya, yakni untuk mendapatkan ridla Allah SWT. Perbuatan amal itu dikaitkan dengan sebidang kebun yang menghasilkan buah-buahan dua kali lipat. Menurut penafsiran Asghar Ali Engineer, ayat itu juga berarti pentingnya kekayaan yang dikelola oleh institusi sosial yang jauh dari kemungkinan adanya celan dan umpatan, karena perbuatan amal yang ikhlas sangat jarang terjadi pada manusia biasa. Jika redistribusi kekayaan dilakukan oleh istitusi sosio-ekonomi yang dirancang dengan baik, akan membangkitkan antusiasme masyarakat untuk menyumbangkan hartanya yang berakibat pada peningkatan semangat kerja dan produksi sebanyak dua kali lipat.⁸⁵

Jadi jelas, meskipun Islam mendorong perbuatan amal, namun perbuatan amal tersebut jangan sampai menyakiti orang yang diberi. Dorongan untuk berbuat amal juga dinyatakan dalam sebuah pesan Nabi : *“bersedekahlah meskipun dengan sebiji kurma”*– *“jangan menolak permintaan seseorang, walaupun seandainya kamu melihatnya berkalung emas”*. Pada sisi lain Nabi SAW juga bersabda, *“tangan di atas (pemberi) lebih baik daripada tangan yang*

⁸⁵. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. I, 104

dibawah (Penerima)".⁸⁶ Nabi SAW juga mengingatkan siapa yang meminta guna memperbanyak apa yang dimilikinya, maka sesungguhnya ia hanya mengumpulkan bara api.

C. Kedudukan Harta dalam Al-Quran

Sebagaimana sering disebutkan, bahwa dalam Al-Quran tidak hanya menyerukan untuk peduli kepada fakir miskin, tapi juga menegaskan bahwa kaum *musthad'afin* (golongan masyarakat lemah) mewarisi bumi ini dan Allah SWT menjadikannya sebagai pemimpin seluruh umat manusia—membantu fakir miskin sebagai masyarakat lemah berulang kali ditekankan dalam Al-Quran. Al-Quran menyebutkan secara tegas, "Dalam harta kekayaannya terdapat hak peminta-minta dan orang yang hidup berkekurangan" (51: 19). Dari ayat ini, dapat dipahami bahwa "kepemilikan" tidak bersifat absolut, namun harus dibagi-bagi secara adil kepada golongan masyarakat lemah yang lebih membutuhkan dan menderita—karena akumulasi kekayaan pada segelintir orang, maka pasti anggota masyarakat yang lebih besar akan menderita kemiskinan. Persoalan kepemilikan ini, sudah menjadi polemik yang berjalan cukup lama. Para teolog tradisional bersikukuh bahwa kepemilikan itu bersifat sakral dan mutlak dalam Islam dan

⁸⁶. Abu Abdullah Muhammad Bin Ismail Al-Bukhari, *Matn Al-Bukhari* (Singapura : Maktabah Wa Mathba'ah Sulaiman Mar'i, tt), Juz I, 249. Muhammad Abd Assalam Abd Asy-syafi, *Musnad Al-Imam Ahmad Bin Hanbal*, juz II (Bairut : Dar Al-Qutub Al-Ilmiah, tt), 133. Abu Isa Muhammad Bin Isa Bin Saurah, *Sunan At tirmizi*, juz IV, (Beirut : Dar Al-Qutub Al-Ilmiah, tt), 495. menurut Abu Isa, Hadis ini adalah hadis hasan sahih sehingga dapat dijadikan *hujjah* Lihat juga. M. Qurais Shihab, *Lentera Hati*, (Jakarta: Mizan 1999), cet. XV, 194.

tidak dapat diubah-ubah. Namun pernyataan ini mendapatkan gugatan dari para teolog modernis yang memberikan *counter* pendapat bahwa, Allah SWT adalah pemilik yang sejati dari keseluruhan dari yang ada diantara langit dan bumi. Oleh karena itu, manusia bukanlah pemilik harta benda, melainkan harta benda itu hanyalah titipan dari-Nya. Tuhan menitipkan harta benda itu agar didistribusikan kepada orang-orang miskin yang membutuhkan. Manusia hanya diijinkan memiliki kekayaan untuk kesejateraan bersama.⁸⁷ Jadi sudah sangat jelas, bahwa kekayaan pribadi menurut Al-Quran jangan sampai dibiarkan tidak tersentuh, dan tidak dapat diperlakukan sebagai hal suci dan mutlak, meskipun tidak berarti mengabaikan hak milik pribadi. S.N.H. Naqvi sebagaimana dikutip oleh Asghar Ali Engineer menyatakan bahwa, kekayaan yang paling tidak disetujui dalam kepemilikan tanah dan tidak memberi fungsi ekonomi sama sekali.⁸⁸

Bani Sadr seorang intelektual revolusioner Iran, sebagaimana juga dikutip oleh Asghar memberikan penjelasan panjang lebar tentang kepemilikan. Bani Sadr dalam pandangan Islamnya yang revolusioner menyatakan juga bahwa dalam Islam hak milik tidak bersifat absolut. Dia memberikan pembedaan atas konsep kepemilikan yaitu, kepemilikan yang diperoleh dengan modal kekuatan (*malkiyat-i-zor*) dan yang diperoleh dengan bekerja (*malkiyat-i-khusus*). Menurut penjelasannya, bahwa Islam tidak memperbolehkan pada kepemilikan yang didasarkan pada kekuatan, namun mengijinkan, dalam kondisi tertentu,

⁸⁷. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. I, h.1045

⁸⁸. Engineer, *Islam Dan.....* 108

kepemilikan yang didasarkan pada hasil kerja. Menurut Bani Sadr masih ada satu jenis lagi, kepemilikan yang sesuai dengan Islam, yaitu, *malkiyat-i-umumi* (apa yang kini disebut kekayaan nasional atau *people'S property*). Jadi menurut Bani Sadr, bahwa nasionalisasi kekayaan tidak hanya diperbolehkan, tapi sangat diperlukan. Meskipun Islam mengajarkan *malkiyat-i-khusus* dan *malkiyat-i-umumi*, bagaimanapun juga, Islam tidak menganggap hak milik dalam keduanya bersifat absolut.⁸⁹ Pendapat Bani Sadr dalam hal ini, berbeda secara fundamental dengan pendapat ulama dan tidak menganggap hak milik bersifat absolut, suci dan tidak boleh diganggu gugat. Bukan hanya itu menurut Bani Sadr, dalam *malkiyat-i-umum*, orang non muslim pun diperlakukan sama dan tidak boleh didiskriminasikan, dalam penggunaan kekayaan nasional, orang non-Muslim sama seperti kaum Muslim dan mereka dapat menikmati semua karunia Tuhan serta tidak boleh diperlakukan secara diskriminatif. Jadi untuk menciptakan tatanan masyarakat yang adil, egaliter dan jauh dari praktek-praktek eksploitasi dan dominasi, maka sebuah masyarakat harus berdasar pada konsep kepemilikan *malkiyat-i-khusus* dan *malkiyat-i-umumi*. Sebagai salah satu basis nalar dari konsep-konsep Bani Sadr, ia mengutip sebuah ayat Al-Quran sebagai berikut, “Dialah yang menciptakanmu sebagai wali Allah SWT di muka bumi. Barangsiapa yang tidak percaya kepada-Nya, maka dia adalah kafir: dan kekafiran itu akan mendapatkan kemurkaan Allah SWT yang besar; serta kekafirannya itu hanya akan memperbesar kemarahan-kemarahan-Nya padanya.” Bani Sadr

⁸⁹. Engineer, *Islam dan....*, 180

menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa ayat tersebut membuktikan bahwa bumi ini milik manusia (dalam ayat diatas Allah SWT menunjuk manusia, bukan makhluk lain), dan manusia tidak menjadi wakil Allah SWT yang baik, jika bumi tidak menjadi miliknya secara kolektif sepanjang zaman. jika bumi tidak berada di bawah kontrol manusia secara kolektif, bagaimana mungkin beberapa orang yang kuat dan berpengaruh diizinkan menguasai bumi? Tindakan ini adalah *kufir*. Permulaan *kufir* itu menjadi awal dari dominasi bumi oleh si kuat terhadap si lemah. Sehingga si kuat akan mengubah bumi ini menjadi neraka.⁹⁰

Jadi pada dasarnya secara prinsipil seperti telah diurai diatas, bahwa kepemilikan dalam Islam diperbolehkan, namun dengan satu catatan; harus betul-betul difungsikan di jalan sosial dengan didistribusikan secara adil kepada sesama yang lebih membutuhkan—terutama kaum fakir miskin yang terjat dalam kubangan kemiskinan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

⁹⁰. Engineer, *Islam dan.....*,163.

BAB IV

Orientasi Teologi Pembebasan Al-Quran

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dalam Menciptakan Masyarakat Berkeadilan

A. Konfigurasi Masyarakat Berkeadilan Perspektif Al-Quran

Di dalam bab sebelumnya (bab II & III) telah dideskripsikan secara eksploratif ajaran-ajaran Al-Quran tentang keadilan sosial – begitu juga telah disertakan beberapa hadist yang menjelaskan pokok persoalan yang sama. Dari eksplorasi ayat-ayat Al-Quran tersebut, sudah dapat ditangkap dan dipahami; bahwa keadilan sosial merupakan ajaran pokok dan utama dalam Al-Quran yang harus selalu menjadi nafas dan spirit bagi kehidupan sosial masyarakat.¹ Pada bab ini akan coba diurai secara lebih tajam, bagaimana sebetulnya secara esensial nilai keadilan sosial Al-Quran? Dan bagaimana konfigurasi masyarakat masyarakat berkeadilan dalam perspektif Al-Quran?

Dalam rangka mengurai nilai esensial keadilan sosial Al-Quran, pertama akan coba dijelaskan tentang *setting* sosial masyarakat arab Mekkah sebagai tempat awal kelahiran Islam. Hal ini penting dilakukan, untuk mencari konteks historis dan mencari titik tolak pemahaman bagaimana sesungguhnya nilai-nilai keadilan sosial Al-Quran. Sebagaimana sudah sempat disinggung pada bab sebelumnya; bahwa secara historis Al-Quran diturunkan pertama kali dalam meliui masyarakat Arab (Mekkah) yang pada saat itu sedang mengalami masa transisi

¹. Lihat halaman 7 bab III.

kehidupan sosio-ekonomi. Transisi kehidupan sosio-ekonomi yang terjadi pada masyarakat Arab tersebut ditandai dengan maraknya dunia perdagangan yang berkembang pesat. Iklim kehidupan sosial baru ini, secara perlahan kemudian menjadi basis material bagi tumbuh dan berkembangnya pola kehidupan baru di kalangan masyarakat Arab (Mekkah). Nilai-nilai hidup barupun berkembang seiring dengan kemajuan perekonomian masyarakat Arab (Mekkah)—nilai-nilai hidup baru ini bertentangan dengan nilai-nilai hidup masyarakat sebelumnya (kesukuan). Nilai hidup ‘individualisme’ merupakan salah satu nilai hidup baru yang lahir dari perkembangan perekonomian Mekkah yang berkecenderungan kearah pasar, dan hal ini tentu saja berbeda dengan bentuk kehidupan ‘kolektif’ masyarakat suku.

Dengan pola hidup baru ini, setiap orang kemudian bekerja sesuai dengan kepentingan sendiri, bukan untuk kepentingan kolektif suku—praktek kepemilikan pribadi menjadi tak terhindarkan. Pola-pola relasi antar masyarakat juga berubah, dari pola relasi kesukuan menjadi pola relasi berdasarkan perdagangan. Yang menjadi eksponen dari berkembangnya pola kehidupan sosio-ekonomi ini, adalah para saudagar-saudagar kaya (kaum borjuis) Mekkah yang menguasai jaringan dan memonopoli dunia percagangan. Realitas sosial ini kemudian berimplikasi bagi terjadinya kesenjangan dan ketegangan sosial dalam masyarakat. Dalam konteks inilah Islam lahir dengan mengemban misi besar yaitu untuk menciptakan keseimbangan sosial bagi kehidupan masyarakat. Dalam konteks ini pula, dapat dipahami bahwa Islam sebagai sebuah agama, dilahirkan

bukan hanya untuk memecahkan masalah-masalah spritual, namun juga sebagai tanggapan terhadap problem sosial.²

Munculnya kesenjangan dan ketegangan sosial sebagai akibat dari berkembangnya pola kehidupan sosio-ekonomi baru tersebut, direspon secara baik oleh Islam. Kesenjangan dan ketegangan ini, bermula dari hancurnya sistem hidup kesukuan yang berdasar pada sikap hidup kolektif, digantikan dengan sikap hidup individualistik—akibat kemajuan sosio-ekonomi. Bagaimana menyelesaikan masalah ini? Kembali ke model kolektivisme suku tidak mungkin karena hal itu justru akan menghancurkan struktur perdagangan dan menciptakan ketegangan baru yang sulit dipecahkan. Menghadapi masalah atau konflik yang terjadi dalam masyarakat selama masa transisi ekonomi ini, Nabi Muhammad tidak mengikuti langkah Budha pada abad ke-6 M di India; yaitu dengan pendekatan asketis dengan jalan mengekang keinginan dengan tujuan menghindarkan diri dari arena konflik. Sebaliknya, beliau mendukung perubahan baru yang progresif dalam masyarakat Mekkah dan, untuk menghilangkan ketegangan yang diakibatkan oleh perubahan tersebut, Nabi mengambil nilai-nilai masyarakat suku yang tidak bertentangan dengan perubahan sejarah sehingga terciptalah keseimbangan antara individualisme dan kolektivisme. Dalam *ayat-ayat Makkiyyah* yang umumnya pendek-pendek dan tegas, beliau mengimbau pedagang-pedagang kaya Mekkah untuk memperhatikan nasib fakir dan miskin, orang yang membutuhkan, yatim

². Asgar Ali Engineer, *AsalUsul dan Perkembangan Islam*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta 1999), cet. I, h. 78

piatu dan para janda. Dalam arti inilah Islam meberikan respon positif terhadap kecendrungan progresif dalam masyarakat Mekkah. Al-Quran tidak bermaksud menghapus moralitas suku, namun hanya menekankan bahwa apa yang muncul sebagai fenomena sosial tersebut tidak akan kembali ke bentuk semula, karena kalau hal itu terjadi berarti sama dengan memutar kembali roda sejarah.

Mengenai hak milik pribadi sebagai efek dari berkembangnya pola hidup individualistik masyarakat Arab perkotaan (Mekkah), meskipun bertentangan dengan pola kepemilikan kesukuan yang berdasarkan pada pola kolektivisme, Islam menunjukkan sikap akomodatifnya terhadap hak dan kepemilikan pribadi sebagai sesuatu yang bersifat alami dan manusiawi. Al-Quran juga berulangkali menekankan adanya hak milik pribadi dan kewajiban perorangan. Istri Nabi sendiri, seperti yang diketahui, Khatijah adalah seorang saudagar kaya yang membiayai kafilah-kafilah dagang sehingga ia dapat memiliki keuntungan yang besar ia juga mempercayakan bisnisnya pada Nabi Muhammad. Mengenai hak dan tanggung jawab perorangan ini, dalam Al-Quran disebutkan, “*Dan orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain: dan jika seseorang yang berat dosanya memanggil (orang lain) untuk memikul dosa itu tiadalah akan dipikulkan untuknya sedikitpun meskipun ia adalah kaum kerabatnya*” (QS. 35:18). Jadi, proses transformasi sosial yang digerakkan oleh Nabi Muhammad dengan ajaran-ajaran Al-Quran yang dibawanya, tidak serta merta secara ekstrim dan total bertujuan menghapus realitas sosial yang sudah berkembang sebelumnya. Tapi justru, Islam dan ajaran-ajaran Al-Quran-Nya

memberikan jalan tengah untuk menjembatani pertentangan, kesenjangan dan ketengangan sosial yang berkembang di tengah kehidupan masyarakat. Maka dari itulah, langkah yang ditempuh Nabi dalam menciptakan keseimbangan sosial tidak mengarah pada revolusi sosial; namun ia menggunakan saluran agama dengan menekankan aspek spritual. Di satu pihak beliau menganjurkan kaumnya untuk berdagang dan memajukan kehidupan perekonomian, sebagaimana beliau pernah menyatakan “ *Orang-orang yang beriman janganlah kamu berlaku boros, dan lakukanlah perdagangan diantara kamu atas dasar suka rela.*” Di lain pihak beliau memuji orang-orang yang tidak disibukkan oleh perdagangan dan keuntungan yang dapat melupakan Tuhan, “ *Laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pala) oleh jual beli dari mengingat Allah...*” (QS. 24:37). Ayat tersebut menganjurkan perdagangan dan melarang menghamburkan kekayaan secara sia-sia.³

Dari uraian tersebut diatas, dapat ditarik pemahaman bahwa, Islam tidak melarang perkembangan hidup perekonomian dan bahkan menganjurkan, namun satu catatan penting yang perlu digarisbawah adalah, bahwa Islam juga menentang keras jika dari kemajuan ekonom, kekayaan yang melimpah, kepemilikan harta benda yang banyak, hanya menciptakan bencana sosial bagi kehidupan ummat manusia. Artinya, kemakmuran ekonomi jangan sampai menciptakan krisis kemanusiaan berupa berkembangnya praktek-praktek ketimpangan dan ketidakadilan sosial. Untuk menciptakan kesenjangan sosial

³. Ibid

itulah, maka kekayaan ekonomi yang dimiliki harus berfungsi sosial dan harus didistribusikan—dibelanjakan di jalan Allah—secara adil dan merata terutama kepada pihak-pihak yang lebih membutuhkan, yaitu kaum *musthad'afin*.

Dalam konteks kehidupan kontemporer dimana dinamika sosial banyak digerakkan oleh kepentingan-kepentingan kapitalisme yang berorientasi pada pengerukan keuntungan material secara besar-besaran—kenyataan ini telah menghantarkan kehidupan masyarakat yang konsumeristik dan hedonistik. Pelbagai ketimpangan dan kesenjangan sosial pun berkembang seiring dengan berkembangnya sistem kapitalisme sebagai ideologi sosio-ekonomi dunia dengan watak khasnya yaitu; monopoli, dominasi dan eksploitasi. Dalam menyikapi kesenjangan sosial akibat praktek kapitalisme iri, banyak ideologi pemikiran yang dirumuskan oleh para pemikir, seperti sosialisme dan komunisme. Orientasi dari kedua ideologi pemikiran tersebut, juga dalam rangka menciptakan masyarakat yang berkeadilan. Namun sosialisme dan komunisme sebagai sebuah tawaran untuk menciptakan masyarakat berkeadilan, sudah banyak mendapat kritik dan telah dipandang sebagai solusi yang tidak sempurna, karena banyak dari ajaran-ajarannya yang bertentangan dengan nilai-nilai humanitas, seperti kebebasan, kemerdekaan dan penghargaan terhadap hasil upaya manusia dalam membangun kesejahteraan kehidupannya.

Yang menjadi pokok soal disini adalah, bagaimana Islam berhadapan dengan sistem kapitalisme. Banyak pemikir memberikan pernyataan bahwa kapitalisme tidak dapat berkembang di dunia Islam, karena ideologi Islam

menghalanginya. Pendapat ini menurut Asghar Ali Engineer tidak benar dan sama sekali tidak terbukti dalam sejarah. Maxim Radinson sebagaimana dikutip Asghar menyebutkan, "...bahwa agama Islam tidak melarang model produksi kapitalisme, dan tidak menghalangi berkembangnya model produksi ini dalam membentuk sistem sosio-ekonomi kapitalis. Perdebatan tentang mengapa kapitalisme modern tidak dapat berkembang di dunia Islam, menurut Asghar tidak dapat dialamatkan kepada ajaran-ajaran Islamnya. Karena ternyata, ajaran-ajaran Islam banyak sejalan dengan model sosio ekonomi kapitalis. Hal ini dapat dilihat dari ajaran-ajaran Islam yang mendukung dan mendorong perdagangan dan perbelanjaan yang jujur. Namun pola-pola perdagangan yang dikehendaki oleh Islam adalah perdagangan yang dijalankan secara adil dan memperoleh keuntungan secara adil pula.⁴ Perdagangan dan perbelanjaan yang adil dan keuntungan yang diperoleh dengan cara adil betul-betul diajarkan oleh Islam. Sahabat-sahabat Nabi yang terdekat dan terkasih merupakan para pengusaha yang sangat berhasil. Dan Nabi sendiri menjadi seorang pedagang yang jujur. Namun demikian Al-Quran juga menyerukan agar modal jangan sampai dihambur-hamburkan kecuali untuk tujuan perdagangan. Al-Quran menyatakan, "Dan janganlah kamu memakan harta sebagian yang lain diantara kamu dengan jalan yang batil dan janganlah kamu membawa urusan harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebagian dari harta benda orang lain itu dengan

⁴. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. I, h.120.

jalan berbuat dosa, padahal kamu mengetahui (QS. 2:188). Jelaslah bahwa Al-Quran menganjurkan penggunaan modal agar bisa mendapatkan keuntungan, dan melarang menyia-nyiakannya atau menggunakannya untuk kejahatan. Dalam Al-Quran juga disebutkan. “dan makan dan minumlah, namun jangan berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan. Dari ayat tersebut, dapat dipahaminya bahwa Al-Quran sangat menekankan etika yang perlu sekali bagi masyarakat kapitalis; yang salah satunya adalah Al-Quran melarang *israf* dan menekankan perlunya mengendalikan nafsu konsumtif yang telah menjadi corak kehidupan masyarakat kapitalis.⁵ Karena nafsu konsumtif ini telah mengganggu keseimbangan etis dan harus dibayar mahal oleh kalangan lemah yang terjatuh dalam kubangan kemiskinan. Al-Quran memang tidak mempunyai sistem sosio-ekonomi yang utuh dan komprehensif bagaimana roda perekonomian dijalankan agar dapat menciptakan keadilan—bukan malah sebaliknya seperti kenyataan hidup hari ini. Namun Islam melalui ajaran Al-Quran, menyediakan prinsip-prinsip nilai yang dapat dijadikan kerangka etis bagaimana sistem perekonomian digerakkan agar membawa keadilan sosial bagi kehidupan masyarakat.

Harus dipahami bahwa Islam memiliki konsep masyarakat yang berkeadilan. Kata kunci yang digunakan Al-Quran dalam masalah ini adalah *adl'* dan *ihsan* di satu sisi dan *istikbar* dan *istid'afin* di sisi lain. Masyarakat Islam yang ideal harus didasarkan pada keadilan dan nilai-nilai kebaikan serta tiadanya

⁵. Ibid. 123

eksploitor yang angkuh yang disebut dengan istikbar, karena mereka mengeksploitasi *mustadl'afin* yang mempunyai sifat *kuqwa* dan *wahdah*.⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dari deskripsi diatas, dapat dipetik sebuah pemahaman bahwa; ajaran-ajaran Al-Quran juga sangat menekankan pertumbuhan dan kemajuan kehidupan perekonomian, namun jangan sampai kemajuan perekonomian tersebut diperoleh dengan cara melanggengkan praktek-praktek eskploitasi dan penindasan, karena bertentangan dan mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan. Kebebasan dan kemerdekaan dalam mengembangkan kehidupan sosialnya merupakan nilai esensial bagi manusia yang juga diakui oleh Al-Quran. Maka tidak benar meskipun dengan dalih menciptakan kedilan sosial, namun ditempuh dengan cara-cara yang justru tidak adil seperti menigasikan nilai-nilai humanitas. Oleh karena itulah, Al-Quran mendorong mencari kekayaan sebagai sesuatu yang manusiawi—namun kekayaan harus menjadikan manusia lebih manusiawi dengan menunjukkan tanggungjawab sosialnya bagi sesamanya. Maka berbicara egalitarisme harus dipahami dalam konteks persamaan kesempatan, selain persamaan hak dan kewajiban, bukan persamaan kekayaan—karena sesuai kodrat kehidupan persamaan kekayaan mustahil dapat diciptakan. Mengapa demikian, karena perbedaan kesempatanlah yang menyebabkan pada urutannya dapat menimbulkan ketidaksamaan hasil, sebagai akibat bervariasinya kemampuan manusia, baik kemampuan fisik dan mental. Variasi kemampuan itu meniscayakan adanya bervariasinya prolehan usaha, yaitu tinggi-rendah dalam

⁶. Ibid. 127

tingkat ekonomi dan kemakmuran, sebagaimana diakui sendiri oleh kitan suci (lihat, antara lain, QS. 16:17).⁷

B. Aktualisasi Nilai-nilai Pembebasan Al-Quran dalam menciptakan Kehidupan Masyarakat Yang Berkeadilan

Dalam rangka mewujudkan masyarakat berkeadilan sebagaimana telah menjadi cita-cita suci dan komitmen utama dari ajaran-ajaran Islam, maka secara terus menerus harus dilakukan proses aktualisasi terhadap nilai-nilai keadilan Al-Quran dalam konteks kehidupan. Tanpa aktualisasi—sebagai keharusan mutlak yang senantiasa harus digalakkan sepanjang zaman dalam menerjemahkan visi-visi keadilan Quran—mustahil misi revolusioner keadilan Al-Quran dapat diwujudkan dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, maka nilai-nilai keadilan Al-Quran dapat terus hidup dalam setiap tantangan zaman yang senantiasa berubah dan berkembang—dan Islam pun dengan sendirinya akan mengalami penyegaran-penyegaran pemahaman, tidak beku dan terus maju, seperti organisme yang hidup sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan akan terus berubah. Sebagai upaya aktualisasi tersebut, maka mempersoalkan cara kita menafsirkan ajaran-ajaran Al-Quran merupakan satu-satunya jalan yang niscaya harus ditempuh.⁸

⁷. Nurcholis Madjid, *Islam Kemoderenan Dan Keindonesian*, (Mizan: Bandung, 1995), cet, vii, h. 103

⁸. Lihat Tulisan Alil Abshar Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*, harian Kompas, September 2001

Proses aktualisasi nilai-nilai keadilan Al-Quran dalam realitas kehidupan, akan sangat ditentukan oleh; pertama, kerangka pemahaman terhadap ajaran-ajaran Al-Quran; kedua, oleh kerangka rumusan calam praksis gerakan. Untuk menemukan kerangka pemahaman yang relevan dan kontekstual sesuai dengan tuntutan, maka harus melakukan apa yang disebut dengan jihad intelektual; yaitu suatu proses penggalian dan pembongkaran terhadap ajaran-ajaran Al-Quran untuk mencari pemahaman yang membebaskan—jenis pemahaman (interpretasi) tertentu yang diinginkan, misalnya pemahaman yang kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat yang diwarnai oleh ketidakadilan.⁹ Dalam kerangka ini, penafsir berangkat dari konteks persoalan yang sedang melingkupinya, dan mendekati teks untuk mencari pemahaman yang sedang dibutuhkan. Penafsir punya kebebasan untuk memosisikan dirinya di situasi yang berbeda untuk memperoleh jenis interpretasi yang diinginkan. Maka dapat dipahami jika semua konteks yang dimiliki oleh penafsir sangat berperan pada hasil usaha interpretasi. Disinilah posisi dan peran penting penafsir dalam mendialektikan antara konteks dan teks, merefleksi antara realitas dan idealitas firman Tuhan, memproyeksikan realitas pada teks-teks keagamaan.

Pola interpretasi dan refleksi dari bawah keatas, dari realitas kepada teks, merupakan kerangka metodologis teologi pembebasan dalam membangun jalan lapang bagi upaya pembebasan. Pola ini sebagaimana telah diperkenalkan oleh

⁹. Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, (Bandung: Mizan, 2000), Terj. Watung A. Budiman, cet. Islam, h, 120

para pemikir teologi pembebasan, telah dianggap sebagai metode yang patut dijadikan pilihan kedepan. Karena mengingat pemikiran-pemikiran keagamaan (teologi) selama ini bertumpu pada pola sebaliknya dimana bunyi teks “dialihkan” pada realitas. Seolah-olah teks-teks normatif dari kitab suci itu adalah realitasnya sendiri. Padahal teks bukan atau tidak sama dengan realitasnya sendiri. Bentuk pemikiran yang dapat membawa proses transformasi sosial adalah yang berasal dari realitasnya sendiri, bukan sesuatu yang berada di luarnya. Maka rekonstruksi tradisi-tradisi yang berlaku sepanjang sejarah dan merupakan bagian dari realitas itu, merupakan suatu yang mungkin bagi perubahan sosial. Karenanya, pemikiran keagamaan (teologi) semestinya adalah proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif. Yaitu melalui identifikasi realitas itu secara obyektif yang kemudian didefinisikan secara kuantitatif dan dicari pemecahannya melalui bantuan (legitimasi) teks keagamaan.¹⁰

Kajian keagamaan yang senantiasa berorientasi pada doktrin (teks) semakin terasa tidak cukup membawa perkembangan yang berarti dibandingkan dengan perubahan-perubahan masyarakat yang terjadi, karena interpretasi terhadap doktrin-doktrin kemudian mandeg. Oleh karena itu, selain ditinjau dari segi doktrin, juga harus dikembangkan pola pendekatan terhadap ajaran yang bersifat sosio-historis. Ajaran, kepercayaan atau keyakinan dilihat sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan,

¹⁰. F. Kusnadimngrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam Kiri Hasan Hanafi*, (Jakarta: Logos, 1999), cet. I, h, 112

golongan dan lingkungan dimana ajaran, kepercayaan atau keyakinan itu muncul. Dengan demikian agama diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran yang berkaitan dengan peningkatan kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan sebagainya.

Maka menghadapkan agama dengan proses transformasi sosial, dengan berdasar pada dimensi kritis dan revolusioner sebagai mana telah dieksplorasi pada bahasan sebelumnya, menjadi sangat relevan dan kontekstual ketika agama dipahami sebagai sesuatu yang senantiasa tumbuh berkembang sebagai bentuk ekspresi dari segi ilahiyah-Nya, berupa kepercayaan akan adanya Allah, ke dalam tindakan praksis sosial yang bermakna (dalam term Islam dapat disebut amal saleh) dan disertai dengan penghargaan akan hak-hak manusiawi dan perjuangan menegakkan kebebasan dan persamaan manusia. Dengan kata lain, keimanan harus diterjemahkan melalui tindakan-tindakan nyata dalam masyarakat berupa perbuatan-perbuatan yang sejalan dengan semangat kemanusiaan, sehingga berdampak positif bagi kesejahteraan umat.¹¹

Namun demikian, meskipun dalam rangka menegakkan nilai-nilai keadilan Al-Quran dalam kehidupan, setiap individu (penafsir) mempunyai kebebasan dalam memproyeksikan realitas sosial yang tengah dihadapinya, terhadap teks-teks normatif keagamaan, ada beberapa catatan atau konsep-konsep kunci pokok yang harus diperhatikan sebagaimana telah dirumuskan oleh Farid Esack. Farid Esack telah menggaris bawahi beberapa kunci-kunci sebagai

¹¹. Ibid. h, 133

perangkat dalam memahami Al-Quran, bagi suatu masyarakat yang diwarnai oleh penindasan dan perjuangan menegakkan keadilan dan kebebasan. Dua kunci pertama, takwa dan tuhid ditujukan pada pembangunan kriteria moral dan doktrinal untuk menguji kunci-kunci lain. Keduanya menjadi lensa teologis untuk membaca Al-Quran secara umum. Meskipun kedua kunci ini tampaknya bersifat teologis, keduanya dirumuskan dan dipahami dalam konteks historis-politik tertentu.¹² Kualitas ketaqwaan ini, merupakan prasarat dasar untuk memahami dan mempelajari Al-Quran, tindakan pelindung agar tidak menggunakan Al-Quran secara semena-mena dan melakukan pencocokan teks seenaknya untuk mengesahkan ideologi yang asing bagi pandangan Islam. Ketaqwaan ini sebagai prasarat pula bagi usaha penafsiran agar tidak dikendalikan oleh hawa nafsu, dan penafsiran tetap bebas dari dorongan reaksi politis, juga dari spekulasi pribadi yang murni subjektif, meskipun itu muncul dari golongan yang tertindas dan tersisih. Konsekuensinya, penafsiran dimungkinkan adanya keseimbangan estetik dan spritual di tengah-tengah perjuangan sosio-politik, sebuah pergulatan yang kerap kali membatasi perspektifnya pada kepentingan politik yang mendesak. Konsekuensi kedua, penafsir dapat masuk dalam proses dialektik personal dan transformasi sosial-politik. Disamping signifikansinya bagi aktivis sebagai penafsir, taqwa juga berdampak bagi dirinya sebagai aktivis dan dapat melindunginya dari sekedar menjadi bayangan ce-min dari tiran yang sedang dilawan. Hanya orang-orang yang bertaqwalah, yang dapat dipercaya dalam

¹². Farid Esack.....123

melakukan perjuangan pembebasan yang bertujuan membentuk masyarakat baru yang berkeadilan, dan dapat dipercaya memikul tanggung jawab moral dan etis untuk mengelola masyarakat seperti ini.¹³ Sementara peran dan fungsi tauhid bagi proses perjuangan menegakkan keadilan kurang lebih sama dengan fungsi taqwa.

Sebagaimana telah disebutkan diatas, bahwa upaya membangun masyarakat berkeadilan seperti dicita-dicitakn Al-Quran, juga sangat ditentukan oleh kerangka gerakan bagaimana memecahkan problem-problem sosial yang berkembang, seperti kemiskinan. Kerangka gerakan ini tidak harus secara konkrit dan lengkap berangkat dari apa yang ada dalam Al-Quran, namun yang penting adalah secara esensial korelatif dengan nilai-nilai Al-Quran. Dalam rangka itu, maka aksi-aksi solidaritas harus senantiasa dilakukan untuk mengangkat kaum lemah yang tertindas. Organisasi-organisasi keagamaan—terutama—sangat mempunyai peran sangat vital dalam mengomandani gerakan aksi solidaritas bagi kaum yang tertindas. Namun, pada umumnya kegiatan organisasi keagamaan selama ini lebih banyak bersifat karitatif. Atas dasar belas kasihan, atas dasar ingin menyantuni demi melaksanakan seruan agama agar mengasihi mereka supaya Alla SWT nanti mengasihi kita di akhirat. Oleh sebab itu, dalam rangka karitatif tersebut telah dibangun berbagai panti sosial, rumah yatim piatu, pelayanan kesehatan, pemberian zakat konsumtif, dan sebagainya. Persoalannya, cukup dengan rasa iba melihat kehidupan mereka kemudian kita selesaikan melalui program-program yang bersifat klinis untuk menentramkan

¹³. Ibid. 127

sesaat penderitaan sosial mereka.¹⁴ Semestinya pendampingan-pendampingan dengan menjadikan kaum *musthadr'afin* sebagai subjek, merupakan gerakan pembebasan yang lebih be-orientasi jangka panjang.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

39 ¹⁴. Moeslim Abdurrahman, *Islam Tramformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), cet, I,

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB V

KESIMPULAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Kesimpulan

Dari uraian bab-bab sebelumnya yang mengelaborasi tentang teologi Pembebasan dalam Al-Quran, dapatlah diambil beberapa rumusan pokok-pokok kesimpulan, antara lain :

Pertama, bahwa agama Islam sebagaimana telah diturunkan oleh Allah SWT–melalui Nabi Muhammad SAW–tidak hanya sekedar mengajarkan persoalan-persoalan ritual formal keagamaan (seperti sholat, puasa, haji, dll), tapi lebih dari itu, Islam juga mempunyai sistem ajaran tentang penegakan keadilan dalam pelbagai segi kehidupan baik sosial, ekonomi, politik, dll. Komitmen utama Islam dalam rangka menciptakan keadilan sosio-ekonomi bagi kehidupan, secara nyata telah ditunjukkan melalui keteladanan Nabi Muhammad–sang revolusioner yang telah berhasil merombak tata hidup sosial masyarakat Arab menuju tata peradaban kehidupan yang berkeadilan. Secara nyata pula, Islam melalui ajaran-ajaran kitab sucinya yaitu Al-Quran : mempunyai ajaran-ajaran pembebasan sosio-ekonomi. Dengan demikian, maka Islam sesungguhnya adalah agama pembebasan atau meminjam Istilah Masdhar Farid Masudi adalah “agama keadilan.

Kedua, Al-Quran sebagai kitab suci Islam—sebagaimana telah ditunjukkan oleh ayat-ayatnya—sangat menaruh perhatian besar terhadap penegakan keadilan sosial-ekonomi dalam kehidupan masyarakat. Keadilan sosial-ekonomi merupakan ajaran utama dalam Al-Quran yang harus ditegakkan. Al-Quran mengemukakan keras adanya kesenjangan sosial ekonomi dan memerintahkan menciptakan pemerataan—kekayaan ekonomi tidak boleh tersentral hanya pada segelintir orang, tapi harus didistribusikan kepada semua orang secara adil dan merata terutama pada kaum *muthad'afin* yang sangat membutuhkan.

Ketiga, ajaran-ajaran keadilan sosial-ekonomi Al-Quran harus diaktualisasikan secara riil dalam kehidupan masyarakat. Karena tanpa aktualisasi tersebut, ajaran-ajaran keadilan sosial-ekonomi Al-Quran hanya menjadi sekedar konsep normatif belaka tanpa adanya proses pribumisasi dalam kehidupan sosial masyarakat. Dalam rangka mengaktualisasikan secara riil atau memperaksikan ajaran keadilan sosial-ekonomi Al-Quran, dibutuhkan peran teologi pembebasan. Teologi Pembebasan sebagaimana telah banyak dirumuskan oleh para intelektual muslim di berbagai negara merupakan kerangka etis dan praksis bagi upaya menciptakan pembebasan dan menegakkan keadilan.

Keempat, dengan dirumuskan Teologi Pembebasan, maka Islam dapat tetap menjadi kekuatan perubahan bagi kehidupan sosial, sebagaimana awal-awal Islam diturunkan. Teologi Pembebasan dapat memainkan peran Islam bagi penegakan keadilan sosial-ekonomi dalam kehidupan masyarakat. Dengan

demikian maka Islam betul-betul dapat dirasakan perannya secara riil dalam transformasi kehidupan, terutama transformasi sosial-ekonomi.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

B. Saran dan kritik

Bila ditelaah maksud dari penulisan skripsi ini, maka dapat ditangkap satu indikasi kebutuhan masyarakat yang sangat besar dan mendesak atas pembelaan bagi kaum lemah dalam menghadapi berbagai persoalan atas relitas hidup era modern yang sangat kompleks hususnya persoalan sosial ekonomi. Meningkatnya gaya hidup masyarakat yang individualistis-konsumeristis dan hedonistis sebagai imbas dari modernisasi telah banyak menimbulkan kesenjangan di berbagai bidang. Dan untuk itu, perlu dilakukan satu tindakan praksis atas realitas tersebut guna menekan tingkat kesenjangan yang semakin dalam. Dalam hal ini, teologi pembebasan, sebagaimana spirit awal kelahirannya, hendaknya tidak hanya dalam tataran wacana saja dan hanya dipahami oleh kaum akademisi saja, namun perlu satu rumusan yang lebih menyentuh langsung dalam kehidupan manusia era saat ini dengan transformasi yang merata bagi seluruh kelompok masyarakat dan dapat dirasakan langsung manfaatnya, hususnya bagi kaum lemah. Dengan demikian penulisan skripsi ini masih perlu dikembangkan lagi hingga menjadi satu karya yang tidak hanya melangit, ideal dan indah dalam tataran teori, namun menjadi sesuatu yang bisa memberi efek pembebasan langsung bagi kaum tertindas.

Selain itu dalam penulisan skripsi ini, sebagai karya dari manusia biasa tentunya dapat ditemui banyak kekurangan. Oleh karena itu penulis sangat

berbesar hati untuk menerima masukan dan kritikan yang membangun dari pihak manapun. Dan atas kritik dan saran membangun itu penulis haturkan beribu terima kasih.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

- duh, Muhammad. *Tafsir Al-Quran Al-Karim Juz Amma*. Terj. Muhammad Bagir. Bandung: Mizan.
- dullah, M. Amin. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- durrahman, Moeslim. 1997. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Aridl, Ali Hasan. 1992. *Sejarah Dan Metodologi Tafsir*. terj. Ahmam Akrom Jakarta: Rajawali Press.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad Bin Ismail. tt. Juz. I. *Matn Al-Bukhari*. Singapura : Maktabah Mathba'ah Sulaiman Mar' Islam.
- Farmawi, Abd. Hayy. 1996. *Pengantar Metode Tafsir Mawdu' Islam*. terj. Suryan A. Jamrah, Jakarta: PT. Raja Grafindo.
- Qaththan, Manna' Khalil. 1996. *Studi Ilmu-ilmu Al-Quran, dari judul asli, Mabaiits Fi Ulumil Quran*. Terj. Muzadakhir As. Lentera Antar Nusa dan Pustaka Islamiyah.
- Shiddieqy, M. Hasbi. 1980. *Pengantar Hukum Islam* Jakarta: Bulan Bintang.
- Syafi, Muhammad Abd Assalam Abd. tt. Juz. II. *Musnad Al-Imam Ahmad Bin Hanbal*. Beirut : Dar Al-Kutub Al-Ilmiah.
- zamahsyari. Juz IV. tt. *Al-Kasasyaf*. Libanon : Dar Al-kutub Al-ilmiah.
- usy-Syathi', Aisyah Abdurrahman. 1996. *Tafsir Bintusy-Syathi'* Terj. Mudzakir Abdussalam dari judul asli *Al-Tafsir Al-Bayani Lil-Quran Al-Karim*. Juz Awal. Bandung : Mizan.
- ger, Peter L. 1991. *Kabar Angin dari Langit : Makna teologi dalam masyarakat modern*. Jakarta : LP3ES.
- hani, Ahmad Najib. 2001. *Islam Dinamis* Jakarta : Penerbit Buku Kompas.
- artemen Agama Republik Indonesia. 1999. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra.
- gineer, Asghar Ali. 1993. *Islam dan Pembebasan*. Yogyakarta: LkiS.
- gineer, Asghar Ali. 1999. *Islam Dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- gineer, Asghar Ali. 1999. *Asal-Usul dan Perkembangan Islam: Analisis Pertumbuhan Sosio-Ekonomi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Departemen Agama Republik Indonesia. 1999. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra.
- Endi, Djohan. 1994. *Konsep-Konsep Teologis*. dalam Budi Munawarrahman ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta : Yayasan Paramadina.
- Jack, Farid. 2000. *Membebaskan yang Tertindas : Al-Quran, liberalisme, pluralisme*. Bandung : Mizan.
- hman, Fazlur. 1996. *Tema Pokok Al-Quran*. Bandung: Mizan.
- tierrez, Gustavo. 2001. *A Theology Of Liberation*. Terj. Pengantar dalam bukunya A. Suryawasita S, J, *Teologi Pembebasan Gustavo Gutierrez*. Yogyakarta : Jendela Grafika.
- fidhuddin, Didin. 2000. *Tafsir Al-Hijri : Kajian Tafsir Al-Quran Surat An-Nisa'*. Ciputat : Logos Wacana Ilmu.
- nafi, Ahmad. 1989. *Pengantar Theology Islam*. Jakarta : Pustaka Al-Husna.
- que, Ziaul. 2000. *Wahyu dan Revolusi*. Yogyakarta: LkiS.
- Jayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama : Sebuah Kajian Hermenutik*. Jakarta : Paramadina.
- itsu, Tashihiko. 1993. *Konsep-konsep Erika Religius dalam Al-Quran*, judul asli, *Ethico Religius Consept In the Quran*. Terj. Agus Fahri Husain Yogyakarta: Tiara Wacana.
- ntowijoyo, 1991. *Perlunya ilmu sosial profetik dalam Paradigma Islam : Interpretasi untuk Aksi*. Bandung : Mizan.
- snadiningrat, E. 1999. *Teologi dan Pembebasan : Gagasan Islam Kiri Hasan Hanafi*. Jakarta : Logos.
- wy, Michael. 1991 *Marxisme dan Teologi Pembebasan*. Jakarta : Sekolah Rakyat Merdeka..
- a'luf, Lois. 1986. *Al-Munjid Fi Al-Lughah Wa Al-Al-Quran'lam*. Lebanon: Dar Al-Masyriq
- adjid, Nur Cholish. 1992. *Islam doktrin dan Peractaban : Sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan dan kemoderenan*. Jakarta : Yayasan Paramadiana.

- djid, Nur Cholish. 1995. Cet. VII. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Mizan : Bandung.
- ilkhan, Abdul Munir. 2002. *Teologi Kiri: Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadz'afin*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- iprawiro, Pr. Wahono. 2006. *Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: LKiS.
- shruddin, Baidan. 2002. *Metode Penafsiran Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- itia Penyusun Panduan Penulisan Skripsi. 1998. *Panduan Penulisan Skripsi*. Surabaya : Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel.
- tanto, Paus A, Dan Al-Barri, Dahlan. 1994. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola.
- isetyo, Arif Bagus. "Wall Street" –Legian : Alegori Puing-puing. Bentara Kompas,
- erwadarminta, W. J. S. 1993 *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta : Balai Pustaka.
- isetyo, Eko. 2002. *Islam Kiri : Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- hmat, Jalaluddin. 1991. *Islam Alternatif*. Bandung : Mizan.
- zi, al-Fahrur. tt. Cet. II. *At-Tafsir al-Kabir*, Teheran: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- dwan, Nur Khalik. 2003. *Detik-detik Pembongkaran Agama*. Yogyakarta : CV Arrruz Book Galery.
- urah, Abu Isa Muhammad Bin Isa Bin. tt. Juz IV. *Sunan At-Turmudzi*. Beirut : Dar Al-Kutub Al-Ilmiah.
- ihab, M. Quraish. 1999. *Lentera Hati*. Jakarta : Mizan.
- ihab, M. Quraish. 1998. *Wawasan Al-Quran : Tafsir Maudu'i Atas Berbagai persoalan Ummat* Bandung : Mizan.
- ihab, M. Quraish. 1999. *Tafsir Al-Quran Al-Karim : Tafsir atas Surat-surat pendek berdasarkan urutan turunnnya wahyu*. Bandung : Pustaka Hidayah.
- imogaki, Kazuo. 1993. *Kiri Islam*. Yogyakarta: LKiS.
- ari'ati, Ali. 1995. *Islam Madzhab Pemikiran dan Aksi*. Bandung: Mizan.
- aba'thaba'i, Allamah Sayyid Muhammad Husain. 1983. jilid XX. Cet. V. *Al-mizan fi tafsir Al-Quran*. Bei-ut : Muassasah Al-Ilmiah Lil-Mathbuaah.

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
 FAKULTAS SURABAYA

KARTU KONSULTASI SKRIPSI

siswa : LULUK ROFIQOH
 Mhs. : E 033 98 123

Jurusan : TH / X
 Pembimbing : Drs. Loekisno ch.w.

ANGGAL	MATERI KONSULTASI	TANDA TANGAN PEMBIMBING
1, 23-06-03	Pengajuan Proposal	
	Pengajuan Out line & Jadwal Penulisan	
Kamis, -06-2003	Pengajuan BAB I & II	
	Revisi Proposal	
Selasa, -07-2003	Pengajuan Revisi BAB II dan	
	Pengajuan BAB III	
Selasa, -07-2003	Pengajuan Revisi BAB III, dan	
	Pengajuan BAB IV	
Selasa, -07-2003	Pengajuan Revisi BAB IV, dan	
	ACC BAB V	
Senin, -08-2003	Penandatanganan Pengesahan	
	Pembimbing	

SKRIPSI :

PELOBI PEMBEBASAN SOSIO - EKONOMI
 DALAM AL - QUR'AN

Surabaya, 04 Agustus 2003.....

DOSEN PEMBIMBING,

**NILAI HADITS TENTANG PERINTAH MEMBACAKAN YASIN
PADA ORANG YANG MENINGGAL DALAM
KITAB SUNAN ABU DAWUD NO. INDEKS 3121**

SKRIPSI

OLEH :

ASNA LUTFAH
NIM. EO 096143



PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS K 4-2003 026 TH	No. REG : 4/2003 ASAL BUKU : TANGGAL :

Ladies, Umm

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN TAFSIR HADITS**

2003

**NILAI HADITS TENTANG PERINTAH
MEMBACAKAN YASIN PADA ORANG
YANG MENINGGAL DUNIA DALAM
KITAB SUNAN ABU DAWUD
NO. INDEKS 3121**

SKRIPSI

**Diajukan Kepada
IAIN Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu (S1)
Ilmu Ushulu Idin**

OLEH :

**ASNA LUTFAH
NIM : E0 03 96 143**

**Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel
Fakultas Ushuluddin
Jurusan Tafsir Hadits**

**SURABAYA
2003**

PERSETUJUAN PEMBIMBING

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Skripsi oleh :

ASNA LUTFAH
E 00396143

Dengan Judul :

**“Nilai Hadits Tentang Perintah Membacakan Yasin Pada Orang Yang
Meninggal Dunia”.**

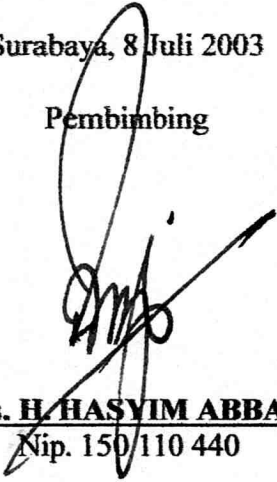
Dalam Kitab Sunan Abu Dawud No. Indeks 3121

Telah dikoreksi dan disetujui untuk diajukan ke sidang munaqasah.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Surabaya, 8 Juli 2003

Pembimbing


Drs. H. HASYIM ABBAS
Nip. 150/110 440

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

PENGESAHAN

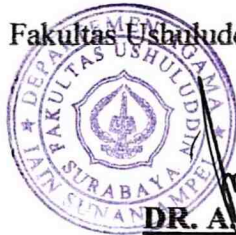
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Skripsi oleh **Asna Lutfah** ini telah disidangkan dan dipertahankan dihadapan Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya

Surabaya, Kamis 14 Agustus 2003

Mengesahkan,

Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya
Dekan,



DR. A. Khozin Afandi, MA.

Nip. 150 190 692

Ketua,

Drs. H. Hasyim Abbas

Nip. 150 110 440

Sekretaris,

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Drs. Muhid, M.Ag.

Nip. 150 263 395

Penguji I,

Drs. Syaifullah

Nip. 150 206 245

Penguji II,

Drs. H. Muhammad Ihsan

Nip. 150 080 178

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

MOTTO

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ

الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

“Hai orang-orang yang beriman, ta`atilah Allah dan ta`atilah Rasul-Nya, dan Ulil Amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu. Maka kembalikan ia kepada Allah (Al-Qur`an) dan Rasul (Sunnahnya), Jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

(Q. S An-Nisa` : 59)

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

HALAMAN PERSEMBAHAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Skripsi ini Kupersembahkan :

1. Kepada kedua orang tuaku yang mulia, kakak-kakakku dan adik-adikku tercinta yang ada di Jombang dan di Bangil.
2. Suamiku tercinta dan anak-anakku tersayang semoga kalian menjadi orang yang sukses dan berguna bagi orang lain.
3. Serta shahabat-shahabat yang telah banyak memberikan bantuan bagi penulis.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

KATA PENGANTAR

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji hanya kepada Allah, yang menurunkan syariat bagi kemaslahatan semua manusia. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarga, sahabat-sahabatnya serta orang-orang yang konsisten terhadap keimanannya hingga hari kiamat, Amin.

Dengan bimbingan, taufik dan hidayah Allah SWT, serta ucapan tahmid yang tiada terputus hanya kepada-Nya, maka penulis dapat menyelesaikan skripsi dengan judul : **NILAI HADITS TENTANG PERINTAH MEMBACAKAN YASIN PADA ORANG YANG MENINGGAL DUNIA DALAM KITAB SUNAN ABU DAWUD NO. INDEKS 3121**, yang dimaksudkan guna melengkapi ujian akhir pada Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, dan sebagai syarat memperoleh gelar sarjana (S¹) dalam Ilmu Ushuluddin..

Dengan selesainya penulisan skripsi ini, sudah sepatutnya penulis mengucapkan terima kasih kepada :

1. Bapak Dekan Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.
2. Bapak Drs. H. Hasyim Abbas, selaku pembimbing yang telah memberikan restu dan arahan kepada penulis hingga penulisan skripsi ini selesai.

3. Para Dosen yang telah mentransfer ilmu pengetahuan dengan penuh rasa tanggung jawab dan tulus ikhlas kepada penulis selama di Fakultas Ushuluddin.
4. Pimpinan dan segenap karyawan perpustakaan IAIN Sunan Ampel Surabaya yang telah membantu penulis dalam mencari referensi yang diperlukan.
5. Yang tercinta kedua orang tua dan saudara-saudara saya yang telah banyak memberikan dorongan dan do'a serta pengorbanan baik dari segi moril maupun materiil sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini.
6. Suamiku tercinta yang telah memberikan motivasi dan semangat dengan sabar guna menyelesaikan skripsi ini.
7. Anak-anakku tercinta, semoga kalian menjadi anak yang berguna bagi keluarga dan masyarakat.
8. Sahabat dan teman-teman kampus di IAIN Sunan Ampel.

Semoga Allah SWT, memberikan imbalan pahala atas jasa mereka. Amir ya Rabbal Alamin.

Karena keterbatasan pengetahuan penulis, maka dalam penyusunan skripsi ini tentunya banyak kekurangan, oleh karena itu saran dan kritik yang membangun sangat penulis harapkan dari para pembaca, demi perbaikan selanjutnya.

Surabaya, 14 Juli 2003

Penulis,

ASNA LUTFAH

PEDOMAN TRANSLITERASI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dalam penulisan skripsi ini, dikarenakan ada aturan tentang transliterasi, terutama Arab-Indonesia, maka akan digunakan pedoman sebagai berikut :

No.	Arab	Latin	Translite	Keterangan
1	ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
2	ب	Ba`	B	-
3	ت	Ta`	T	-
4	ث	Tsa`	Ts	-
5	ج	Jim	J	-
6	ح	Ha`	H	H dengan titik bawah
7	خ	Kha`	Kh	-
8	د	Dal	D	-
9	ذ	Dzal	Z	Z dengan titik bawah
10	ر	Ra`	R	-
11	ز	Zai	Z	-
12	س	Sin	S	-
13	ش	Syin	Sy	-
14	ص	Shad	Sh	-
15	ض	Dlad	Dl	-
16	ط	Tha`	Th	-
17	ظ	Dza`	Dz	-
18	ع	`Ain	`	Satu tanda titik (lambang ini digunakan di awal, tengah dan akhir kata)
19	غ	Ghain	Gh	-
20	ف	Fa`	F	-

21.	ق	Qaf	Q	-
22.	ك	Kaf	K	-
23.	ل	Lam	L	-
24.	م	Mim	M	-
25.	ن	Nun	N	-
26.	و	Wawu	W	-
27.	هـ	Ha	H	-
28.	ء	Hamzah	-	Aportof (lambang ini digunakan di awal kata dan akhir kata)
29.	ي	Ya`	Y	-

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

DAFTAR ISI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

	Halaman
HALAMAN JUDUL	I
PERSETUJUAN PEMBIMBING	II
PENGESAHAN TIM PENGUJI	III
MOTTO	IV
PERSEMBAHAN	V
KATA PENGANTAR	VI
PEDOMAN TRANSLITERASI	VII
DAFTAR ISI	VIII

BAB I : PENDAHULUAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	5
C. Rumusan Masalah	6
D. Tujuan Penelitian	6
E. Manfaat Penelitian	7
F. Metode Penelitian	7
G. Sistematika Penulisan	11

BAB II : HADITS DAN KLASIFIKASINYA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Klasifikasi Hadits	13
B. Kaidah Penelitian Hadits	25
C. Teori Kehujjahan Hadits	27

BAB III : DESKRIPSI SUNAN ABU DAWUD

A. Sunan Abu Dawud	30
B. Data Kehaditsan	38
C. Pandangan Abu Dawud Tentang Pendayagunaan Hadits Tersebut	77

BAB IV : NILAI HADITS TENTANG PERINTAH MEMBACAKAN YASIN PADA ORANG YANG MENINGGAL DUNIA KITAB SUNAN ABU DAWUD

A. Kualitas Hadits	79
B. Kehujjahan Hadits	84

BAB V : KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan	88
B. Saran	88

DAFTAR PUSTAKA

B A B I

P E N D A H U L U A N

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang Masalah

Hampir di setiap pelosok tanah air terutama di Pulau Jawa, jika ada seseorang yang meninggal dunia (wafat), maka apabila ia sudah di keburikan, lalu dilakukan tradisi pembacaan ayat-ayat suci Al-Qur'an (pembacaan Yasiin) yang hal ini ditujukan untuk si mayyit, dan biasanya dilakukan di rumah keluarga si mayyit juga.

Tradisi semacam itu tidak saja dilakukan oleh golongan-golongan bawahan, akan tetapi juga dilakukan oleh golongan-golongan intelek, dan hal ini telah berlangsung sejak beberapa abad yang silam yang diperkenankan oleh para Alim Ulama kita sejak dahulu hingga sekarang karena tidak bertentangan dengan dasar Al-Qur'an dan Al-Hadits serta Ijma' dan Qiyas.

Sementara itu belakangan ini timbullah golongan-golongan yang secara mutlak menolak bahkan mengharamkan dilakukannya tradisi tersebut dengan dasar pemikiran yang katanya diambil dari Al-Qur'an dan Al-Hadits juga. Hal ini sudah barang tentu menimbulkan pertentangan-pertentangan secara khilafiyah. Mereka menyimpulkan bahwa tradisi semacam itu (yakni pembacaan ayat-ayat suci Al-Qur'an) yang ditujukan untuk si mayyit tersebut adalah bid'ah dholalah.

Jikalau ada suatu ajaran atau pemikiran baru yang telah menolak ajaran yang lama, salah satu pertanyaan yang bisa kita ajukan adalah apakah ajaran yang terdahulu itu (dari para Alim Ulama) tidak benar? atau dengan kata lain apakah Ulama-Ulama yang terdahulu telah menyesatkan kita? (Na'udzubillahi min Dzalik).

Timbullah keraguan dari hal tersebut terutama disebabkan oleh karena kemajuan cara berfikir umat Islam dalam abad modern ini yang telah banyak melahirkan ahli-ahli fikir yang begitu rupa bentuknya. Untuk menghapus dan menghilangkan ragu-raguan tersebut telah mendorong penulis untuk mengadakan penelitian terhadap keberadaan dan kualitas Hadits tentang "Perintah membacakan Yasiin pada orang yang meninggal dunia yang terdapat pada kitab Sunan Abu Dawud juz II No. Indeks 3121 yang berbunyi :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مَكِيِّ الْمُرْزِي الْمَعْنَى، قَالَا؛ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ سُلَيْمَانَ
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

التيمي عن ابي عثمان وليس بالتهدي عن ابيه عن معقل بن يسار قال؛ قال رسول الله (النبي)

صلى الله عليه و سلم : أقرعوا يس على موتاكم، وهذا لفظ ابن العلاء¹

“ (Imam Abu Dawud meriwayatkan) telah menyampaikan terhadap kami Muhammad bin al-'Ala' dan Muhammad bin Maki al-Marwazi yakni mereka berkata : telah menyampaikan terhadap kami (Ibnu al-Mubarrak dari Sulaiman at-Taimi dari Abi Utsman yang tiada diketahui asal usulnya dari ayahnya dari

¹ Abu Dawud Sulaiman, *Sunan Abu dawud*, hal : 71.

Ma`qul bin Yasar berkata : telah bersabda Rasulullah SAW (Nabi) “Bacakanlah Yasiin pada orang yang meninggal dunia diantara kamu sekalian”
 Catatan : Ini adalah lafadz dari Ibnu al-ala`

Mengingat Hadits sebagai salah satu sumber ajaran Islam yang kedua setelah Al-Qur`an, maka diperlukan persyaratan-persyaratan tertentu agar dapat dipergunakan sebagai hujjah baik mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan akidah, syariah maupun akhlaq. Hal ini mengingat bila dilihat dari segi maqbul (diterima) dan mardud (ditolak) atau dari ma`mul bihi (diamalkan) dan ghairul ma`mul bihi (tidak diamalkan) tidaklah semua bersifat maqbul dan ma`mul bihi akan tetapi ada juga yang mardud c`an ghairul ma`mul bihi. Disamping itu sebagai landasan teoritik ke-dua, banyak tersebar dalam berbagai kitab disiplin ilmu seperti kitab-kitab tasawwuf, fiqh, tafsir, tarikh dan sebagainya. Keberadaan hadits sebagai pendukung analisis dalam beberapa kitab di atas, pada umumnya dikutip dengan teks yang sederhana, tanpa menunjuk mata rantai perowi dan nilai Hadits tersebut, bahkan sering terjadi pemenggalan redaksi matan secukup kebutuhan sebagai landasan teoritik dalam kitab-kitab tersebut.

Dalam kaitan ini maka penelitian terhadap kualitas Hadits sangat diperlukan dalam rangka memperoleh pijakan dan dasar hukum yang kuat.

Dari sinilah penulis memandang perlu untuk mengadakan penelitian terhadap Hadits tentang “perintah untuk membacakan Yasiin pada orang yang meninggal dunia dalam kitab Sunan Abu Dawud No. Indeks 3121, berdasarkan acuan ilmiah yang telah ditetapkan oleh para pakar hadits yang meliputi sanad dan matan hadits. Dan sebagai perbandingan dikemukakan pula teks Hadits tersebut

yang terdapat dalam kitab Sunan Ibnu Majah dan kitab musnad Ahmad Ibnu Hambal.

Alasan penulis memilih Sunan Abu Dawud sebagai fokus kajian dalam skripsi ini dari kitab-kitab setandar lainnya (kutubus sittah) adalah dikarenakan Abu Dawud termaduk diantara orang yang membuat format kitab hadits dengan memfokuskan pada pembahasan fikih. Akan tetapi didalam kitab tersebut tidak hanya memuat Hadits shahih saja, tapi didalamnya juga memuat Hadits hasan dan hadits dhoif.² Karena itulah penulis ingin menelusuri Hadits tentang perintah untuk membacakan Yasiin pada orang yang meninggal dunia tersebut dalam kitab Sunan Abu Dawud.

Adapun penulis mengangkat Hadits no. Indeks 3121 tersebut sebagai fokus kajian dalam skripsi ini adalah karena adanya perbedaan pendapat dikalangan Ulama dalam hal kualitas Hadits tersebut, ada sebagian Ulama yang mengatakan bahwa nilai Hadits tersebut adalah Dhoif, dengan alasan karena didalam sanad Hadits tersebut terdapat Rowi yang belum diketahui nama dan riwayat hidupnya (majhul). Pendapat ini cinisbatkan pada Ibnu al-Qothan, dan ad-Daruquthny.³ Dan adapula yang mengatakan nilai hadits tersebut adalah hasan yaitu oleh Imam as-Syuyuthi.⁴

² Muhammad Musthofa Azami, *Metodologi Kritik Hadits*, hal : 155.

³ Imam asy-Syaukani, *Nailur Authar*, Juz. IV, hal. 54.

⁴ Imam as-Suyuthi, *Jami`ush-Shoghir*, Juz. I, hal. 200.

Sementara itu Ibnu Hibban menshahihkan hadits itu.⁵ Sedangkan Imam al-Hakim, maka dia membolehkan untuk mengamalkan hadits tersebut karena hadits tersebut termasuk Fadhoilul `amal, sementara itu Imam Abu Dawud sendiri dalam hal ini tidak memberikan komentar apapun terhadap Hadits tersebut (dalam arti “diam” atau sukutun).⁶ Dan Ibnu Sholah, kita boleh mengamalkan Hadits “masqut `alaih” (Hadits tidak diberi komentar apapun oleh Abu Dawud) yang terdapat di dalam kitab Sunan Abu dawud, karena Imam Abu Dawud sendiri mengatakan demikian.⁷ Serta Imam an-Nawawi mengatakan sanad hadits tersebut adalah dho`if karena didalamnya terdapat rawi yang majhul akan tetapi Imam Abu Dawud tidak mendho`ifkannya. Untuk mengetahui secara pasti dan jelas mengenai kualitas Hadits no. Indeks 312 tersebut dan pendaya gunaannya, maka penelitian ini penulis susun dalam skripsi ini yang berjudul : NILAI HADITS TENTANG PERINTAH MEMBACAKAN YASIIN PADA ORANG YANG MENINGGAL DUNIA DALAM KITAB SUNAN ABU DAWUD NO, INDEKS 3121.

B. Identifikasi Masalah

⁵ Imam asy-Syaukani, *Nailur Authar*, Juz. IV, hal. 54.

⁶ Imam an-Nawawi, *al Adzkar*, hal. 122.

⁷ Drs. Moh. Anwar, *Ilmu Mustholah Al-Hadits*, hal : 86.

Dari paparan latar belakang di atas, dapatlah diketahui masalah yang akan diteliti adalah kualitas Hadits tentang perintah untuk membacakan Yasiin pada orang yang meninggal dunia dalam kitab Sunan Abu Dawud no. Indeks 3121 dari aspek sanad dan matan.

Dalam study matan biasanya ditampilkan redaksi yang berbeda-beda, hal ini tentunya terjadi sebagai informasi tambahan dari orang-orang tsiqoh, di antara mereka ada yang membolehkan riwayat bil makna.

Dalam study sanad hanya dilakukan satu jalur, namun bila belum di peroleh kepastian ke shahihan Hadits akan dilakukan study pada jalur yang lain.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah dan identifikasi masalah, kiranya masalah yang ada dapat dirumuskan sebagaimana berikut :

1. Bagaimana kualitas hadits no. Indeks 3121 tentang perintah membacakan Yasiin pada orang yang meninggal dunia tersebut ?
2. Layakkah hadits tersebut untuk dijadikan hujjah ?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah :

1. Untuk mengetahui kualitas Hadits tentang perintah untuk membaca Yasiin pada orang yang meninggal dunia dalam kitab Sunan Abu Dawud no. Indeks 3121.
2. Untuk mengetahui kehujjahan Hadits tersebut dan istidlalnya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

E. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan memiliki manfaat sekurang-kurangnya sebagaimana berikut :

1. Agar masyarakat khususnya para peneliti Hadits memiliki wawasan yang luas tentang nilai-nilai Hadits dalam Sunan Abu Dawud.
2. Agar masyarakat tahu cara mentakhrij Hadits yang digunakan ahli Hadits dalam meneliti suatu hadits.
3. Agar masyarakat tidak ragu terhadap kualitas Hadits tentang perintah membaca Yasiin pada orang yang meninggal dunia, dalam mengamalkan dan mendakwarkannya.

F. Metode Penelitian

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Sumber Data

Penelitian ini bercorak kepustakaan (liberary Reaserch), karena sumberdasarnya dari sumber-sumber yang tertulis yang berkaitan langsung atau tidak langsung dengan materi yang dikaji, oleh karena kajian ini mengangkat materi Hadits, dengan sendirinya maka sumber yang paling utama adalah kitab hadits.

Sumber-sumber yang digunakan dalam kajian ini adalah :

a. Kitab Sunan Abu Dawud

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- b. Buku-buku yang berkaitan dengan pengetahuan hadits atau yang dikenal dengan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Ulm al-Hadits (ilmu-ilmu Hadits).
- c. Kamus-kamus Hadits yang memuat daftar-daftar susunan kata-kata al-Hadits dari perowi yang meriwayatkan hadits, yang didalamnya memuat petunjuk praktis untuk menemukan Hadits-hadits yang akan diteliti serta perowi-perowinya, seperti kitab Mu`jam al-Mufahras li Alfadz al-Hadits an Nabawi karya A.J Wensinch.
- d. Dan kitab-kitab disiplin ilmu lainnya yang berkaitan langsung maupun tidak langsung dengan materi yang dikaji.

2. Metode Pendekatan

Oleh karena kajian ini berupa penelitian hadits dan berfokus pada sanad dan matan hadits, maka pendekatan yang digunakan adalah Pendekatan kritik (naq) Hadits

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Adapun pendekatan kritik hadits ini meliputi :

1). Takhrij

Takhrij al-Hadits menempuh dua (2) tahapan yaitu takhrij `am dan takhrij khosh (ijmali)

- a). Takhrij `am dilakukan dengan memanfaatkan bantuan kitab Miftah Khunuz al-Sunnah apabila penelusuran itu didasarkan pada topik masalah dan apabila penelusuran itu didasarkan pada lafadznya, maka dapat menggunakan kitab Mu`jam al-Muhfaras li al-Fadz al-Hadits an-Nabawi. Keduanya adalah merupakan karya A.J. Wensinch.

b). Sedangkan takhrij khosh adalah merupakan tahapan yang kedua, yaitu pengeluaran atau pengambilan hadits pada kitab-kitab hadits induk seperti Shahih Bukhori, Shohih Muslim, Sunan Abu Dawud dan sebagainya.

2). I'tibar

I'tibar menurut istilah ilmu Hadits adalah menyusulkan kepada hadits yang diriwayatkan dalam kitab jami' atau musnad yang dianggap menyendiri (fard), dengan mendatangkan hadits yang sama, yang diriwayatkan oleh perowi yang lain.⁸

Dari iamam di atas dapat dipahami bahwa kegiatan i'tibar dilakukan untuk mengetahui syahid atau muttabi' dari jalur periwayatan yang lain bagi hadits yang bersangkutan. Yang dimaksud dengan mutabbi' adalah periwayat yang berstatus pendukung pada periwayat hadits tertentu, apabila perowi tersebut berkedudukan di awal sanad disebut tabbi' tam dan apabila ditengah-tengah sanad sampai akhir sanad disebut tabbi' qoshor.⁹

Sedangkan yang dimaksud dengan syahid adalah redaksi (matan) hadits lain yang sama lafadz dan maknanya atau maknanya saja yang diriwayatkan oleh sahabat (rawi) lain.¹⁰

⁸ Hammad Mahfudz Ibnu Abdillah at-Tirmisi, *Manhaj Dzaw al-Nazhar*, hal. 53. Lihat pula Shuhudi Ismail, *Methodologi Penelitian Hadits Nabi*, hal. 51.

⁹ Mahmud Thohan, *Taisir Mustholah al-Hadits*, hal. 115.

¹⁰ Muhammad Mahfudz Ibnu Abdillah at_tirmisi, hal. 54

3). Kritik Sanad

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Setelah melakukan kegiatan takhrij dan i'tibar langkah selanjutnya adalah kritik sanad, yang mana dalam hal ini melihat kualitas dari masing-masing perowi, sesuai dengan teori jarh wa ta'dil dan mengeksploitasi pendapat para ulama kritikus hadits terhadap para periwayat yang diperbantukan kitab-kitab yang membahas biografi perowi hadits untuk mengetahui kualitas perowi hadits tersebut.

4. Kritik Matan Hacıts

Adapun kegiatan (kritik matan) pertama yang harus dilakukan adalah menghimpun Hacıts yang matan-matannya sama, dengan memperhatikan kronologis ashabul wurud hadits, kemudian dilakukan penelitian kandungan matan, dalam hal ini yang perlu diperhatikan adalah matan-matan hadits dan dalil-dalil yang lain yang mempunyai topik masalah yang sama, dibantu dengan ayat-ayat al-Qur'an yang identik dengan bahasan ini, dan kandungan matan hadits atau dengan penjelasan-penjelasan disiplin ilmu yang relevan

G. Sistematika Penulisan

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Untuk mempermudah dalam penulisan skripsi ini, maka penulis perlu

memberikan gambaran kerangka sistematika.

Adapun sistematika yang dimaksud adalah sebagai berikut :

B a b I : Adalah pendahuluan yang berisikan hal-hal yang melatar belakangi permasalahan, sehingga permasalahan tersebut perlu diangkat, kemudian dilanjutkan dengan identifikasi masalah yang akan dikaji sekaligus dengan rumusan masalah, pemaparan tujuan dan manfaat penelitian, kemudian metode penelitian dengan meyeritakan data-data dan langkah-langkah penelitian Hadits, dan dilanjutkan dengan sistematika penulisan.

B a b II : Adalah Hadits dan klasifikasinya, yang meliputi klasifikasi Hadits dari segi kuantitas dan kualitas, kemudian kaidah penelitian Hadits digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id meliputi kaidah penelitian sanad dan matan, kemudian teori kehujjahan Hadits.

B a b III : Adalah deskripsi Sunan Abu Dawud yang meliputi, Sunan Abu Dawud, data kekehaditan dengan mengemukakan takhrij hadits, itibar serta penilaian terhadap Hadits, kemudian mengemukakan pandangan Abu Dawud terhadap pendayagunaan Hadits tersebut.

B a b IV : Mengenai nilai Hadits tentang perintah untuk membaca Yasiin pada orang yang meninggal dunia dalam kitab Sunan Abu Dawud yang meliputi kualitas Hadits, kthujjahan Hadits.

B a b V : Kesimpulan, menyimpulkan hasil penelitian dan diakhiri dengan saran-saran.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

B A B II

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

HADITS DAN KLASIFIKASINYA

A. Klasifikasi Hadits

Pembagian Hadits menurut klasifikasinya ada dua yaitu ditinjau dari segi kuantitas dan dari segi kualitas.

1. Hadits ditinjau dari segi kuantitas

Ditinjau dari segi kuantitas (jumlah perowi yang meriwayatkan) maka hadits itu dapat dibagi menjadi dua bagian yaitu hadits mutawatir dan hadits ahad.

Namun ada pula sebagian `ulama yang membagi menjadi tiga bagian yaitu mutawatir, masyhur dan ahad.

a. Hadits mutawatir

Mutawatir menurut bahasa berarti “mutabe” yaitu yang (datang) berturut – turut yang tidak ada jaraknya.¹

Sedangkan menurut istilah adalah :

مارواه جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من أول السند إلى

متناه ، على أن لا يحتل هذا الجمع في أي طبقة من طبقات السند²

“Hadits yang diriwayatkan oleh banyak orang yang menurut adat, mustahil mereka bersepakat untuk berdusta (dari jumlah yang banyak

¹ Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadits*, hal. 123.

² Ajaj al-Khotib, *Ushu' al-Haddits, Ulumuhu wa Mustholachuhu*, hal. 301

itu) sejak awal sanad sampai akhirnya, dengan syarat jumlah tersebut tidak kurang daripada setiap tingkatan sanadnya.”

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dari pengertian di atas, bahwasanya hadits yang termasuk dalam kategori mutawatir harus diriwayatkan oleh banyak orang dan diterima oleh banyak orang pula. Ukuran banyak di sini relatif, dengan berdasarkan sudut pandang kebiasaan masyarakat, bahwa mereka tidak mungkin melakukan kesepakatan untuk berdusta, sejak awal sanad sampai akhir sanad.

Hadits mutawatir itu bersifat “qoth`I al-tsubut”, yaitu absah secara mutlak dan disejajarkan dengan wahyu yang wajib diamalkan dan dinilai kafir bagi orang yang mengingkarinya. Hadits mutawatir itu merupakan tingkat tertinggi riwayatnya.³

Hadits mutawatir terbagi menjadi dua bagian, pertama : mutawatir lafdzi dan yang kedua : mutawatir ma`nawi. Namun ada juga sebagian `ulama yang membagi hadits mutawatir menjadi tiga bagian yaitu lafdzi, ma`nawi, dan amaly.

Yang dimaksud dengan mutawatir lafdzi ialah :

مَارَوَاهُ بِلَفْظِهِ جَمْعٌ عَنْ جَمْعٍ لَا يَتَوَهَّمُ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى مَتْنِهَا⁴

“Hadits yang diriwayatkan dengan lafadznya oleh sejumlah perowi, dari sejumlah perowi yang tidak dimungkinkan mereka sepakat untuk berdusta dari awal sampai akhir sanad”.

Sedangkan yang dimaksud mutawatir ma`nawi ialah :

³ Ibid

⁴ Ibid

ما اتفق نقلته على معناه من غير مطابقة في اللفظ⁵

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

“Hadits yang diriwayatkan oleh para perowi dengan menyesuaikan maknanya, tanpa persis lafadznya”.

Adapun syarat-syarat hadits yang dikategorikan mutawatir adalah sebagai berikut :

- 1). Hadits itu diriwayatkan oleh banyak orang
- 2). Adanya keyakinan bahwa mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta.
- 3). Adanya kesamaan, keseimbangan pada jumlah sanad pada tiap-tiap thobaqotnya.
- 4). Berdasarkan tanggapan panca indera.⁶

Penjelasan syarat-syarat hadits tersebut di atas merupakan rincian dari ulama ushul, sementara itu ulama ahli hadits tidak melakukan hal itu, hal ini dikarenakan hadits mutawatir tidak termasuk dalam pembahasan ilmu isnad yang diterangkan di dalamnya keshahihan hadits dan kedhoifannya, untuk diamankan atau ditinggalkan, dari segi sifat perowi yang ada didalamnya..

Hadits mutawatir tidak memerlukan kajian dan penelitian terhadap perowi – perowinya, akan tetapi harus diamankan tanpa pembahasan.

b. Hadis Ahad

⁵ Ibid

⁶ Ibid

Sesuatu hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat hadits mutawatir disebut hadits ahad. Ulama Muhaddisin mendefinisikannya dengan :

هو ما لا ينتهي الى التواتر

*“Hadis yang tidak mencapai derajat mutawatir”*⁷

Definisi tersebut adalah definisi yang dikemukakan oleh para ulama yang membagi kuantitas hadits, pada dua bagian yaitu mutawatir dan ahad. Sedangkan ulama yang membagi kuantitas hadits pada tiga bagian yaitu mutawatir, masyhur dan ahad memberikan definisi hadits ahad yang berbeda, menurut mereka hadits ahad ialah :

ما رواه الواحد أو الاثنان فاكثر مما لم تتوفر فيه شروط المشهور أو المتواتر⁸

“Hadits yang diriwayatkan oleh satu orang atau dua orang atau lebih yang jumlahnya tidak memenuhi hadits masyhur dan hadits mutawattir”.

Dalam pembahasan di bawah ini akan diutamakan pengelompokan yang membagi kuantitas hadits pada dua bagian yaitu : hadits mutawatir dan hadits ahad. Dengan demikian pembagian hadits ahad itu ada tiga yaitu : hadits Masyhur, hadits Aziz dan hadits Gharib.

1). Hadits Masyhur.

⁷ Fatchurrohman, *Ikhtisar Mushtolah al-Hadits*, hal. 67.

⁸ Ajaj al-Khotib, *Op. Cit*, hal. 302

Menurut bahasa kata “masyhur” adalah isim fail kata “syahara” yang bermakna terkenal atau yang lebih dikenal atau yang populer.⁹

Sedangkan pengertian hadits Masyhur menurut istilahnya adalah sebagai berikut :

ما رواه ثلاثة فأكثر - في كل طبقة - ما لم يبلغ حد التواتر¹⁰

“Hadits yang diriwayatkan oleh tiga orang perowi bahkan lebih, (didalam derajat) tidak mencapai mutawatir”

dari sudut kualitasnya hadits masyhur ada yang shahih, ada yang hasan dan ada yang dhoif.

Dilihat dari stilah “masyhur” yaitu sifat suatu hadits yang mempunyai ketenaran, maka hadits yang mempunyai ketenaran, maka hadits masyhur terbagi kepada :

- a). Masyhur dikalangan muhadditsin dan lainnya (golongan ulama dan ahli ilmu dan orang umum).
- b). Masyhur dikalangan ahli-ahli tertentu misalnya masyhur dikalangan ahli hadits saja, atau ahli fiqh saja, ahli tasawuf saja, atau ahli ilmu nahwu saja atau lain sebagainya.
- c). Masyhur dikalangan orang-orang umum saja.

2). Hadits Aziz.

⁹ Utang Ranuwijaya, *Op.Cit*, hal. 137.

¹⁰ Muhammad Thohhan, *Taisir Mustholah al-Hadits*, hal. 22.

Menurut bahasa “Aziz” adalah sama dengan “Asy-Syarif” atau al-qowiyyu berarti mulia atau yang kuat. Sedangkan menurut pengertiannya ialah :

مارواه اثنین عن اثنین

“Hadits yang diriwayatkan oleh dua orang dari dua orang”.

Pengertian hadits Aziz secara istilah adalah :

ما يرويه اقل من اثنین عن اثنین

“Hadits yang diriwayatkan oleh sedikitnya dua orang perowi, diterima dari dua orang pula”.¹¹

Menurut Ibnu Hajar al-Asqolani definisi di atas merupakan definisi yang paling kuat dari semua definisi tentang hadits Aziz.¹²

Pengertian hadits Aziz di atas menunjukkan bahwa jumlah minimal perowi pada tiap-tiap thobaqotnya kurang dari dua orang tidaklah dikatakan hadits Aziz. Namun apabila terdapat tiga atau empat perowi dalam satu thobaqot dapat dikatakan hadits Aziz, sebab hadits Aziz tidak mensyaratkan adanya keseimbangan pada tiap-tiap thobaqotnya.

3). Hadits Ghorib.

¹¹ Utang Ranuwijaya, *Op. Cit*, hal.143.

¹² Ibid

Kata “Ghorib” menurut bahasa berarti “al-Mufarid” (menyendiri) atau digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id “al-Baid” (jauh).¹³

Para ulama muhadditsin mendefinisikan hadits Gharib sebagai berikut :

الحديث الذي تفرّديه راوٍه سواء تفرّديه عن امام يجمع حديثه او عن راوٍه

غير امام

*“Hadits yang diriwayatkan oleh seorang rowi yang menyendiri dalam meriwayatkannya baik yang menyendiri itu imam atau yang lainnya”.*¹⁴

Ditinjau dari bentuk penyendirian seperti di atas maka hadits Ghorib digolongkan menjadi dua bagian yaitu : Ghorib mutlak dan Ghorib nisby.

Dikatakan “Ghorib mutlak” apabila penyendirian itu akan terjadi pada personalianya, penyendirian itu harus berpangkal pada aslu sanad, yakni pada digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id tabi’in, dan bukan pada sahabat. Sebab yang menjadi bahasan apakah ia masih bisa diterima periwayatannya tau ditolak sama sekali.

Dan dikatakan “Ghorib nisby” apabila terjadi keghoriban pada sifat-sifat atau keadaan tertentu pada seorang rowi, yakni :

- a). Tentang sifat keadilan dan kedhobitan perowi.
- b). Tentang kota atau tempat tinggal tertentu.

¹³ Munzier Suparta dan Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadits*, hal. 102.

¹⁴ Ibid

c). Tentang periwayatannya pada rowi tertentu, misalnya seorang menerima riwayat dari orang lain yang tidak sama dengan periwayat-riwayat lainnya.¹⁵

2. Klasifikasi Hadits ditinjau dari Segi Kualitasnya

Hadits ditinjau dari segi kualitasnya terbagi menjadi dua bagian, yaitu :

Hadits maqbul dan Had ts mardud.

- Hadits yang maqbul adalah yang memenuhi syarat-syarat diterimanya riwayat.
- Hadits yang mardud adalah yang tidak memenuhi semua atau sebagian syarat diterimanya riwayat itu.¹⁶

a. Hadits maqbul terdiri dari dua bagian yaitu :

1). Hadits shahih

2). Hadits hasan

a). Hadits shahih

Kata shahih menurut bahasa adalah lawan dari “saqin” yang berarti sakit, jadi shahih menurut bahasa berarti sehat, benar, sah dan diartikan hadits yang sah, hadits yang sehat dan hadits yang selamat.¹⁷

¹⁵ Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadits*, hal. 155.

¹⁶ Ajaj al-Khotib, *Op. Cit*, hal. 303

¹⁷ Moh. Anwar, *Ilmu Mustholah al-Hadits*, hal. 24.

Sedangkan menurut pengertiannya ialah :

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

الحديث الصحيح : هو الحديث الذي اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن

العدل الضابط الي متناه ولا يكون شاذا ولا معلا¹⁸

“Hadits shahih adalah hadits yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh (perowi) yang adil dan dhobith, diterima dari (perowi) yang adil dan dhobith hingga sampai akhir sanad, tidak ada kejanggalan dan tidak ber`illat”.

Dilihat dari pengertian diatas, maka syarat-syarat hadits dikategorikan shahih adalah apabila hadits itu :

- sanadnya bersambung
- rawinya adil dan dhabith

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

hadits diterima oleh rowi yang adil dan dhabith pula

- hadits itu tidak janggal dan tidak ber`illat.

Para `ulama hadits membagi hadits shahih menjadi dua, yaitu sebagai berikut :

- a.i). Hadits shahih lidzatihi dan
- a.ii). Hadits shahih li ghairihi

Shahih lidzatihi adalah hadits shahih yang memenuhi syarat-syarat yang sempurna sebagaimana definisi di atas.

¹⁸ Nuruddin Atar, *Manhaj an-Naqd, fi Ulumul Hadits*, hal. 242.

Shahih li ghairihi adalah hadits yang keshahihannya digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id dibantu oleh adanya sanad dan matan lain, dan dapat didefinisikan sebagai berikut :

ما لم يشمل على اعلى صفات القبول ليس هو الصحيح في الأ صل و

اتمارتقى الي درجة الصحيح بجابر القصور فيه

“Hadits yang tidak memenuhi saifat-sifat hadits maqbul secara sempurna yaitu hadits yang asalnya bukan hadits shahih akan tetapi derajatnya menjadi sah dikarenakan adanya faktor-faktor pendukung yang dapat menutupi kekurangan yang ada padanya”.¹⁹

B). Hadits Hasan

Hasana menurut bahasa berarti sesuatu yang disenangai, dan dicondongi oleh nafsu. Hasan berarti al-Jamal yaitu merupakan sifat digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id musyabbaha dari kata al-Husn, yang bermakna bagus.²⁰

Sedangkan menurut istilah adalah :

ما نقله عدل قليل الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ²¹

“Hadits yang dinukilkan oleh seorang adil (tapi) tak begitu kokoh ingatannya, bersambung sanadnya dan tidak terdapat `illat serta kejanggalan”.

¹⁹ Munzier Suparta dan Utang Ranuwijaya, *Op. Cit*, hal. 116,

²⁰ Ibid

²¹ Drs. Fatchurrohman, *Ikhtisar Mustholah al-Hadits*, hal. 111.

Dari definisi di atas dapat dikatakan bahwa nampaklah perbedaan yang tegas antara hadits shohih dan hadits hasan, perbedaan terletak pada syarat kedhobitan rowi.

Hadits hasan terbagi menjadi dua bagian, yaitu hasan lidzatihi dan hasan li ghoirihi.

b.i). Hasan lidzatihi adalah hadits yang memenuhi segala syarat-syarat hadits hasan sebagaimana definisi hadits hasan di atas.

b.ii). Hasan li lighorihi menurut Ibnu ash-Sholah adalah :

ما كان في اسناده مستور لم تتحقق اهليته ، غير انه ليس مغفلا

كثيرا الخطاء فيما يرويه، ولا هو متهم بالكذب في الحديث ولا

بسبب عجز مغفلي ، على أن يخطئ روا معتبر من متابع أو شاهد²²

“Hadits yang di dalam sanadnya terdapat perowi yang “mastur” (yang tidak diketahui keadaannya), yang tidak dapat dipastikan keahliannya, tetapi sesungguhnya perowi itu bukan seorang yang pelupa, banyak kesalahan dalam meriwayatkan hadits, dan dia juga tidak tertuduh dusta didalam hadits atau sebab lain yang menfasiqkan untuk ditolong / dibantu oleh perowi yang mu`tabar dari tabi` dan syahid.”

Dengan demikian hadits hasan lighoirihi itu mulanya merupakan hadits dho`if yang naik menjadi hasan karena ada penguat.

²² Ajaj al-Khotib, *Op. Cit*, hal. 332

Hadits hasan dengan kedua jenisnya dapat dijadikan hujjah dan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id diamalkan sebagaimana hadits shahih, meskipun hadits hadan memiliki kekuatan di bawah hadits shohih.²³

b. Hadits mardud terdiri dari satu bagiab yaitu hadits dho`if

Kata dho`if menurut bahasa bearti lemah, sebagai lawan kata dari “qowyyu” yang kuat, sebagai lawan kata dari shohih. Kata dho`if berarti “*saqin*” (yang sakit), maka sebutan dho`if secara bahasa berarti hadits yang lemah.²⁴

Sedangkan menurut pengertian istilah adalah :

ما فقد شرطاً من شروط الحديث المقبول²⁵

“hadits yang hilang salah sa`u syaratnya dari syarat-syarat hadits maqbul”
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dengan mel`hat definisi da atas dapat dikatakan bahwa hilangnya salah satu syarat yang ada pada hadits maqbul, sudah dapat menjatuhkan kredibilitas suatu hadits kepada tingkatan dho`if. Dengan demikian banyak syarat yang hilang berarti semakin tinggi tingkatan kedho`ifan hadits tersebut.

Hukum mengamalkan hadits dho`if ada tiga pendapat yaitu :

²³ Ibid, hal 333.

²⁴ Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadits*, hal. 176.

²⁵ Nuruddin Atar, *Op. Cit*, hal. 286

- 1). Hadits dho'if tidak bisa diamalkan secara mutlak, baik mengenai fadho'il maupun ahkam. Pendapat ini dari syayyidinas dari yahya Ibnu Ma'in, yang diikuti oleh Ibnu al-Araby, Imam Bukhori, Imam Muslim dan Ibnu Hazm.
- 2). Hadits dho'if dapat diamalkan secara mutlak, pendapat ini dinisbatkan kepada Abu Dawud dan Imam Ahmad. Keduanya berpendapat hadits dho'if lebih kuat dari pada ro'yu prseorangan.
- 3). Hadits dho'if dapat digunakan dalam masalah fadho'il, mawa'id dan yang sejenis bila memenuhi beberapa syarat. Ibnu Hajar menyebutkan syarat-syarat itu sebagai berikut :
 - a). Kedho'ifannya tidak terlalu
 - b). Hadits dho'if itu masuk dakam cakupan hadits pokok yang bisa diamalkan
 - c). Ketika mengamalkan tidak meyakini bahwa ia berstatus kuat, tetapi sekedar berhati-hati.

B. Kaidah Penelitian Hadits

Agar kegiatan penelitian hadits itu memperoleh hasil yang benar, maka diperlukan kaidah-kaidah penelitian hadits. Kaidah penelitian hadits dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu : kaidah penelitian sanad hadits dan kaidah penelitian matan hadits.

1. Kaidah Penelitian Sanad

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Kaidah-kaidah yang digunakan oleh para pakar hadits dalam penelitian

sanad hadits yaitu :

- a. Uji ketersambungan sanad
- b. Uji kebenaran perekat periwayat
- c. Identifikasi segenab rijal al-Hadits
- d. Uji indikasi keberadaan syadz dan `illat dalam struktur sanad maupun lambang perekat riwayat (shighot al-Hadits)²⁶

Uji ketersambungan sanad dapat dilakukan dengan menelusuri sejarah kehidupan periwayat hadits, dengan mengamati media tahammul wa al ada, yang direkatkan pada diri rawi, sejarah kehidupan yang terfokus pada tahun kelahiran dan wafatnya, study, dom sili, keseharian, profesi dan dimana dimakamkan.

Uji kebenaran perekat periwayat merupakan pengujian terhadap lambang-lambang prosedur memperoleh hadits seorang murid dari gurunya, dan teknik menyampaikan hadits seorang guru kepada muridnya. Teknik tahammul wa al ada` diklasifikasikan menjadi delapan secara berurutan : al-sama`ah, al-qirot`ah, al-ijazah, al-munawalah, al-mukatabah, al`ilam, al-washiyah, dan yang terendah al-wijadah.²⁷

²⁶ Suhudi Ismail, *Kaidah Keshahihan Sanad Hadits*, hal. 111.

²⁷ Mahmud Thohan, *Op. Cit*, hal. 132.

Identifikasi terhadap segenap rijal al-hadits dapat diperoleh pada syarat diterimanya riwayat perowi, yaitu adil yang meliputi unsur-unsur : Islam, baligh, aqil, terjaga dari sebab-sebab fisik, muru`ah.

Dhobit yang meliputi : tidak pelupa, hafal dengan baik, terjaga dari penggantian dan perubahan penulisan.²⁸

2. Kaidah Penelitian Matn

Dalam penelitian matn hadits dapat menggunakan tolak ukur (mi`yar) yang sudah mentradisi dikalangan ulama kritikus hadits, yaitu :

- a. Uji keaslian ungkapan hadits dan kebenaran nisbat hadits kepada Rasulullah
- b. Uji ungkapan matn menunjukkan ciri-ciri kehaditsan
- c. Uji indikasi pertentangan substansi matan dengan dalil syari`ah yang lain
- d. Uji indikasi pertentangan dengan akal sehat dan fakta sejarah

C. Terori Kehujjahan Hadits

Hadits ahad (hadits yang tidak mencapai derajat mutawatir) apabila dipandang dari segi kualitas terbagi menjadi shohih, hasana dan dho`if. Masing-masing mempunyai tingkat kehujjahan, sedang apa bila dinilai dari jumlah perowinya terbagi menjadi hadits masyhur, hadits aziz dan hadits ghorib. Jumhur

²⁸ A. Umar Hasyim, *Qowa'id Ushul al-Hadits*, hal. 184.

ulama sepakat bahwa hadits ahad yang tsiqoh adalah hujjah dan wajib diamalkan.²⁹

Pada garis besarnya hadits ahad dilihat dari kelayakannya untuk dijadikan hujjah terbagi menjadi dua yaitu : i. Hadits ahad yang ma`qul (diterima) dan yang ii. Hadits ahad yang mardud (ditolak). Hadits maqbul adalah hadits yang memenuhi seluruh persyaratan penerimanya.³⁰

Dalam sudut pandang implementasinya hadits maqbul terbagi menjadi dua yaitu ma`mul bihi (bisa diamalkan) dan ghoru ma`mul bihi (tidak bisa diamalkan). Dengan demikian ini karena kadang-kadang hadits itu meskipun sama shahihnya ada yang berlawanan dan ada yang tidak mempunyai perlawanan (ra`arudh).

Beberapa kreteria yang menjadi pedoman bagi hadits maqbul yang ma`mul bihi adalah :

1. Hadits maqbul yang tidak mempunyai perlawanan dengan hadits lain yang sama nilainya (sama kuatnya) hadits itu disebut muhkam. Demikian pula disebut muhkam kalau hadits itu tidak memerlukan ta`wil.
2. Hadits ma`bul yang mempunyai mu`arudh (yang melawan) dan sama nilainya, tetapi dapat dikompromikan (jam`u) atau dapat dicocokkan disebut mukhollif al-hadits, dan hadits itu termasuk ma`mul bihi.

²⁹ Hasbi ash-Shiddiqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, Jilid. I, hal. 100.

³⁰ Ajaj al-Khotib, *Op. Cit*, hal. 52.

3. Jika hadits-hadits maqbul berlawanan dan tidak dapat dikompromikan, akan tetapi dapat diketahui mana yang dahulu dan mana yang kemudian, maka hadits yang datang lebih dahulu tersebut mansukh dan yang datang kemudian disebut nasakh, yang mansukh adalah ghoiru ma`mul bihi dan yang mansukh adalah ma`mul bihi.
4. Jika hadits maqbul yang berlawanan itu tidak dapat dikompromikan dan tidak dapat diketahui mana yang dahulu dan mana yang kemudian, maka dilakukan tarjih yaitu harus diteliti dengan berbagai jalan untuk menguatkan satu diantaranya, yang dipandang lebih kuat disebut rajih, dan yang kurang kuat disebut marjuh, yang rajih termasuk ma`mul bihi dan yang marjuh disebut ghoiru ma`mul bihi.
5. Jika tidak diperoleh keterangan mana yang rajih dan mana yang marjuh, maka hadits tersebut ditanggguhkan untuk sementara sampai ditemukan mana yang lebih kuat dan mana yang lebih dahulu dan mana yang kemudian maka keduanya termasuk mutawaqqof fih.³¹

Dengan demikian untuk menentukan sebuah hadits dapat dipakai sebagai hujjah atau tidak, adalah dengan melihat bagaimana kualitas hadits tersebut memenuhi standar maqbul atau tidak, walaupun maqbul termasuk ma`mul bihi atau tidak.

³¹ Moh. Anwar, *Ilmu al-hadits*, hal. 77

B A B III

DESKIPSI SUNAN ABU DAWUD

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Sunan Abu Dawud

1. Biografi Imam Abu Dawud

Nama lengkapnya Imam Abu Dawud adalah Sulaiman bin al-Asy'ats bin Ishaq bin Basyir bin Syaddad bin Amr al-Azdy as-sijistany.¹

Beliau lahir pada tahun 202 H (1817 M) dan beliau meninggal dunia pada hari jum'at bertepatan dengan tanggal 16 Syawal 275 H atau 889 M di kota daerah.²

Imam Abu Dawud sejak kecil sudah mempunyai kegemaran terhadap ilmu dan ulama. Beliau telah mengelilingi berbagai daerah diantaranya adalah Hijaz, Mesir, Syam, Iraq, Jazirah, Sagar, Khurasan dan lain-lain, guna mendengarkan hadits-hadits dari para penduduk.

Abu Ha'im bin Hibban berkata Abu Dawud adalah seorang Imam dunia, baik dalam bidang fiqh dan ibadah. Beliau telah mengumpulkan hadits-hadits hukum dan tegak didalam mempertahankan Sunnah.

Dari perkataan Ibnu Hibban dapat diketahui bahwa Imam Abu Dawud mempunyai keahlian dalam bidang fiqh dan hadits. Ia menerima hadits dari guru-guru Imam Bukhori dan Imam Ahmad bin Hambal dan lain-lainnya. Dan banyak

¹ Muhammad Abu Syuhbah, *al Kutub al Shahih al Sittah*, hal. 102.

² Ajaj al Khatib. *Ushul al Hadits 'Ulumuhu wa Mustholakhuhu*, hal. 336.

pula ulama hadits yang mengambil dan meriwayatkan hadits dari padanya, digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id diantaranya adalah an-Nasa`I, Abu Ali al Lu`lu dan lain-lain.³

Adapun karya-karya Imam Abu Dawud antara lain :

- a. Al Marasil
- b. Masail al Imam Ahmad
- c. Al Nāsikh wa al Mansukh
- d. Risalah fi Washf kitab al Sunan
- e. Al Zuhd
- f. Ijabat `an Salawat al Ajurri
- g. As`ilah `an Ahmad bin Hambal
- h. Tasmiyat al Akhwan
- i. Kaul Qodr
- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- j. Sunan Abu Dawud
- k. Dan lain-lain.⁴

2. Metode Abu Dawud dalam Penyusunan Sunannya

Abu Dawud menyusun kitab sunannya saat ia berada di Tarsus selama dua puluh tahun.⁵ Dalam menyusun kitab ini ia telah menempuh metode baru yang belum ada sebelumnya.

³ Masfuk Zuhdi, *Pengantar Ilmu Hadits*, Hal. 154.

⁴ Muhammad Musthafā Azami, *Metodologi Kritik Hadits*, hal. 154.

⁵ *Ibid*, hal. 155

Karya-karya dibidang hadits sebelum itu dicampur adukkan atau dengan kata lain tidak ada pemilahan antara hadits-hadits hukum dengan hadits-hadits lain yang berkaitan dengan sejarah (tarikh), tafsir, adab, kisah-kisah (qoshosh), nasihat-nasihat (fadho'il amal). Cara demikian terus berlangsung hingga Abu Dawud datang. Oleh sebab itulah ia menyusun kitabnya khusus hanya memuat hadits-hadits yang berkaitan dengan hukum. Dengan demikian kitabnya itu disebut dengan "Sunan" bukan Jame' seperti milik Imam Bukhori.

Dalam kitabnya tersebut Abu Dawud mengumpulkan 4.800 hadits dari 500.000 yang ia catat dan ia hafal dan kitabnya itu ia susun menurut sistematika fiqh yaitu memuat hadits-hadits yang berkaitan dengan hukum.⁶

3, Kandungannya

Sesungguhnya jumlah hadits yang termuat dalam Sunan Abu Dawud tadi telah disebutkan sebanyak 4.800 hadits. Namun menurut penghitungan sebagian ulama lain jumlahnya 5.274 hadits.⁷ Hal ini disebabkan oleh perbedaan pada cara menghitung, ada hadits yang disebutkan berulang, sebagian mereka menganggapnya satu hadits, tapi menurut sebagian lain adalah dua hadits atau lebih.

Abu Dawud telah membagi kitab sunannya itu menjadi beberapa kitab, dan masing-masing kitab ia bagi pula menjadi beberapa bab. Adapun kitab-kitab itu

⁶ Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, hal. 41

⁷ Hasby, ash-Shiddiqi, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, hal. 192

berjumlah 35 buah kitab, dari ke 35 buah kitab ini ada tiga buah kitab yang tidak memiliki bab, selebihnya mempunyai bab-bab yang secara keseluruhan sejumlah 1871 bab.⁸

Adapun perincian selengkapnya mengenai nama-nama kitab dalam Sunan Abu Dawud dan jumlah bab serta jumlah hadits yang terkandung dalam masing-masing kitab dapat dilihat pada perincian sistematika sebagaimana berikut :

1. Kitab “at-Thoharah” mengandung 143 bab dan 390 hadits
2. Kitab “as-Sholat” mengandung 367 bab dan 1167 hadits, yaitu mulai hadits nomor 391 sampai 1555.
3. Kitab “az-Zakat” mengandung 47 bab dan 145 hadits, yaitu mulai 1556 sampai 1700.
4. Kitab “al-Luqothah” mengandung 20 hadits, yaitu mulai nomor 1701 sampai 1720.
5. Kitab “al-Manasik” mengandung 98 bab dan 325 hadits, yaitu mulai nomor 1721 sampai 2045.
6. Kitab “an-Nikah” mengandung 50 bab dan 129 hadits, yaitu mulai nomor 2046 sampai 2174.
7. Kitab “at-Thalaq” mengandung 50 dan bab 138 hadits, yaitu mulai nomor 2175 sampai 2312.

⁸ Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, *Sunan Abu Dawud*, Jilid. I, hal. 13

8. Kitab “al-Jihad” mengandung 81 bab dan 164 hadits, yaitu mulai nomor 2313 sampai 2476.
9. Kitab “al-Jihad” mengandung 182 bab dan 311 hadits, yaitu mulai nomor 2477 sampai 2787.
10. Kitab “ad-Dhohaya” mengandung 20 bab dan 56 hadits, yaitu mulai nomor 2788 sampai 2843.
11. Kitab “as-Shoid” mengandung 4 bab dan 18 hadits, yaitu mulai nomor 2844 sampai 2861.
12. Kitab “al-Washoya” mengandung 17 bab dan 23 hadits, yaitu mulai nomor 2862 sampai 2884.
13. Kitab “al-Faroid” mengandung 17 bab dan 42 hadits, yaitu mulai nomor 2885 sampai 2927.
14. Kitab “al-kharaj wal Imarah wal fai” mengandung 40 bab dan 161 hadits, yaitu mulai nomor 2928 sampai 3088.
15. Kitab “al-Janaiz” mengandung 84 bab dan 153 hadits, yaitu mulai nomor 2089 sampai 3241.
16. Kitab “al-Iman wan Nudr” mengandung 32 bab dan 84 hadits, yaitu mulai nomor 3242 sampai 3325.
17. Kitab “al-Buyu’ wal Ijarat” mengandung 92 bab dan 245 hadits, yaitu mulai nomor 3326 sampai 3570.
18. Kitab “al-Aqdhiyah” mengandung 30 bab dan 70 hadits, yaitu mulai nomor 3571 sampai 3640.

- 19.Kitab “al-Ilmu” mengandung 13 bab dan 28 hadits, yaitu mulai nomor 3641 sampai 3668.
- 20.Kitab “al-asyribah” mengandung 22 bab dan 67 hadits, yaitu mulai nomor 3669 sampai 3735.
- 21.Kitab “al-It`imah” mengandung 55 bab dan 119 hadits, yaitu mulai nomor 3736 sampai 3854.
- 22.Kitab “al-Tib” mengandung 24 bab dan 71 hadits, yaitu mulai nomor 3855 sampai 3925.
- 23.Kitab “al-Itqi” mengandung 15 bab dan 43 hadits, yaitu mulai nomor 3926 sampai 3968.
- 24.Kitab “al-Hwaif wal Qiro`at” mengandung 40 hadits, yaitu mulai nomor 3969 sampai 4008.
- 25.Kitab “al-Hamam” mengandung 3 bab dan 11 hadits, yaitu mulai nomor 4009 sampai 4019.
- 26.Kitab “al-Libas” mengandung 47 bab dan 139 hadits, yaitu mulai nomor 4020 sampai 4158.
- 27.Kitab “at-Tarajul” mengandung 21 bab dan 55 hadits, yaitu mulai nomor 4159 sampai 4213.
- 28.Kitab “al-Khatim” mengandung 8 bab dan 26 hadits, yaitu mulai nomor 4214 sampai 4239.
- 29.Kitab “al-Fitan” mengandung 7 bab dan 39 hadits, yaitu mulai nomor 4240 sampai 4278.

30.Kitab “al-Muhy” mengandung 12 Hadits, yaitu mulai nomor 4279 sampai 4290.

31.Kitab “al-Mulahum” mengandung 18 bab dan 60 hadits, yaitu mulai nomor 4291 sampai 4250.

32.Kitab “al-Hudud” mengandung 40 bab dan 143 hadits, yaitu mulai nomor 4252 sampai 4493.

33.Kitab “ad-Diyat” mengandung 32 bab dan 102 hadits, yaitu mulai nomor 4494 sampai 4595.

34.Kitab “as-Sunan” mengandung 32 bab dan 177 hadits, yaitu mulai nomor 4596 sampai 4772.

35.Kitab “al-Adab” mengandung 180 bab dan 502 hadits, yaitu mulai nomor 4773 sampai 5274.

3. Komentor Para Ulama terhadap Sunan Abu Dawud

Abu Dawud, setelah perjalanan panjangnya menghimpun hadits, dan telah berhasil memproduksi sebuah karya dibidang hadits, yaitu Sunan Abu Dawud. Kitab ini, bersama kitab jame' at-Tirmidzi (karya at-Tirmidzi), Musnad Ahmad Ibnu Hambal (karya Imam Hambal) dan Sunan an-Nasa'iy (karya an-Nasa'iy) serta Sunan Ibnu Majjah (karya Ibnu Majjah) dinilai sebagai kitab standar peringkat kedua dalam bidang hadits sesudah kitab standar peringkat pertama, yaitu Shahih Bukho'i (karya Imam Bukhori) dan Shahih Muslim (karya Imam Muslim). Karena itu, terlepas dari perselisihan pendapat mengenai masuk tidaknya kitab al-Muwatha' (karya Imam Malik), sunan Abu Dawud masuk ke dalam

jajaran al-Kutub al-Sittah, khusus pada kelompok kitab hadits peringkat kedua, kitab Sunan Abu Dawud tersebut sering di tempatkan pada urutan pertama.

Para ulama telah sepakat menetapkan beliau sebagai hafidh yang sempurna, pemilik ilmu yang melimpah, muhaddits yang terpercaya, wira'iy dan mempunyai pemahaman yang tajam, baik dalam ilmu hadits maupun ilmu lainnya.

- Al-Khathaby berpendapat bahwa kitab Sunan karya Abu Dawud adalah sebuah kitab yang mulia yang belum pernah tersusun sebuah kitab pun tentang ilmu agama yang sebanding dengannya. Semua orang menerimanya dengan baik, karenanya, ia menjadi “hakim” diantara para ulam, dan para ahli fiqh yang berbeda madzhab.⁹
- Imam Abu Hamid al-Ghazaly mengatakan “Sunan Abu Dawud sudah cukup bagi para mujtahid untuk mengetahui hadits-hadits ahkam”.¹⁰
- Ibnu al-Araby berkata: “jikalau seseorang tidak memiliki kitab Ilmu selain kitabullah dan kitab Abu Dawud, maka ia tidak memerlukan kitab-kitab yang lain”.¹¹
- Ibnu al-qoyyim berkata; “ mengingat bahwa kitab Sunan karya Abu Dawud memiliki kedudukan yang tinggi dalam dunia Islam sebagaimana telah

⁹ Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, *Sunan Abu Dawud*, hal. 12

¹⁰. Fatchurrohman, *Ihtisar Mustholah Hadits*, hal. 333

¹¹. *Ibid*, hal. 332.

ditakdirkan oleh Allah, sehingga menjadi “hakim” dikalangan umat Islam dan “pemutus” bagi pertentangan dan perbedaan pendapat”.¹²

Demikianlah beberapa dari sekian banyak penilaian dan pujian yang diberikan oleh para ulama terhadap kitab Sunan karya Abu Dawud.

B. Data Keahaditsan

1. Takhrij

□ Takhrij ‘Am

Setelah diadakan penelusuran dengan metode takhrij yang memperlengkapi kitab *Mu’jam al-Mufahras li al-fadz al-Hadits an-Nabawi* jilid 6 dengan menggunakan kata kunci موت, letak hadits tersebut dapat

diketahui termuat dalam kitab-kitab induk antara lain :

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sunan Abu Dawud “ كتاب الجنائز ” jilid II.

Sunan Ibnu Majjah “ كتاب الجنائز ” bab 4.¹³

Musnad Ahmad bin Hambal jilid 5 hal ٢٦ dan ٢٧

Adapun bila dengan memperlengkapi kitab *Miftah Khunuz as-Sunnah*

dengan menggunakan kata القرآن dengan tema القرآن علي الموتى ternyata

¹² Muhammad Muhyidin Abdul Hamid, *Op. Cit.*, hal. 12.

¹³ A. J. Wensick, Leiden, *Mu’jam al-Mufahras li al-fadz al-Hadits, an-Nabawi*, hal. 300.

hadits itu termuat pada kitab Sunan Abu Dawud, Musnad Ahmad Ibnu Hambal dan Musnad ath-Thoyalisy yang dirumuskan dengan :

بد - ٢٠ ، ب ١٩

حم - خامس ص ٢٦ ، و ٢٧

طر - ح ٩٣١

Sedangkan di dalam kitab al Jami' ash-Shoghir disebutkan hadits tersebut berada dalam kitab : Sunan Abu Dawud, Sunan Ibnu Majah, Musnad Ahmad bin Hambal, Shahih Ibnu Hibban dan Mustadrak Shahihan Imam al-Hakim.

□ Takhrij Ijmal

a. Hadits riwayat Sunan Abu Dawud, didalam jilid II "Kitabu Jana'iz"

bab "الموت" No. ١٠١٠

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مَكِيِّ الْمُرْزِي الْمَعْنَى، قَالَا؛ حَدَّثَنَا ابْنُ

المبارك عن سليمان التيمي عن ابي عثمان وليس بالنهدي عن ابيه عن معقل بن

يسار قال؛ قال رسول الله (النبي) صلى الله عليه و سلم : أقرعوا يمش على
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

موتاكم، وهذا لفظ ابن العلاء¹⁴

“(Imam Abu Dawud meriwayatkan) telah menyampaikan kepada kami ibnu al 'Ala' dan Muhammad ibnu Maky al Marwazy, yakni mereka berkata : telah menyamaikan kepada kami (ibnu al Mubarak, dari Sulaiman at Taimy, dari Abi Utsman yang tidak diketahui asal usulnya, dari ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar berkata, telah bersabda Rasulullah SAW (nabi) “Bacakan yasin pada orang yang meninggal dunia diantara kamu sekalian (ini adalah lafadz dari ibnu al 'Ala’).

b. Hadts riwayat Sunan ibnu Majjah di dalam juz I “Kitabu Jana'iz” bab

4, No : ١٤٤٨

حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة، ثنا علي بن الحسن بن شقيق، عن ابن المبارك عن

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 سليمان التيمي عن ابي عثمان وليس بالتهدي عن ابيه عن معقل بن يسار قال :

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : اقرعوها عند موتاكم يعني يس.¹⁵

“(Imam ibnu Majjah meriwayatkan) telah menyampaikan kepada kami Abu Bakar bin Ali Syaibah telah menceritakan pada kami (Ali bin Hasan bin Syaqiqi, dari ibnu Mubarak, dari Sulaiman at Taimy, dari Abi Utsman yang tidak diketahui asal-usulnya, dari ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar telah berkata : Rasulullah SAW bersabda : Bacakanlah ia ketika meninggal dunia diantara kamu sekalian yakni yasin.

¹⁴ Abu Dawud Sulaiman, *Sunan Abu dawud*, Jilid. II, hal. 7.

¹⁵ Imam Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid. I, hal. 477.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 c. Hadits yang pertama riwayat Imam Ahmad Ibnu Hambal dalam jilid 5

حدثنا عبد الله حدثني ابي ثنا عارم ثنا عبد الله بن المبارك ثنا سليمان التيمي عن

ابي عثمان و ليس بالنهدي عن ابيه عن معقل بن يسار قال : قال رسول الله

صلى الله عليه و سلم : اقرءوها على موتاكم يعني يس¹⁶

“Imam Ahmad Ibnu Hambal meriwayatkan telah menyampaikan kepada kami (Abdullah), telah menyampaikan kepadaku (Abi), telah menyampaikan kepada kami (‘Arim), telah menyampaikan kepada kami (Abdullah bin Mubarak), telah menyampaikan kepada kami (Sulaiman at Taimy), dari Abi Utsman yang tidak diketahui asal-usulnya, dari ayahnya, dari Ma’qil bin Yasar berkata, Rasulullah SAW telah bersabda : Bacalah ia pada orang yang meninggal dunia diantara kamu yakni yasin.

Hadits yang kedua riwayat Ahmad Ibnu Hambal

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

حدثنا عبد الله حدثني ابي ثنا علي بن اسحق ثنا عبد الله و عتاب ثنا عبد الله بن

المبارك أنا سليمان التيمي عن ابي عثمان و ليس بالنهدي عن ابيه عن معقل بن

¹⁶ Imam Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Jilid. V, hal. 26.

يسار قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : اقرعوا علي موتاكم قال
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

علي بن اسحق في حديثه يعني يس¹⁷

“Imam Ahmad ibnu Hambal meriwayatkan telah menyampaikan kepada kami Abdullah, telah menyampaikan kepadaku, ayahku, telah menyampaikan kepada kami “Ali bin Ishak, telah menyampaikan kepada kami Abdullah dan ‘Atab, telah menyampaikan kepada kami Abdullah bin Mubarak, sesungguhnya kami Sulaiman at Taimy, dari Abi Utsman, dari ayahnya, dari Ma’qil bin Yasar berkata : Rasulullah SAW berkata : Bacalah ia pada orang yang meninggal dunia diantara kamu telah berkata ‘Ali bin Ishaq didalam meriwayatkannya yakni yasin.

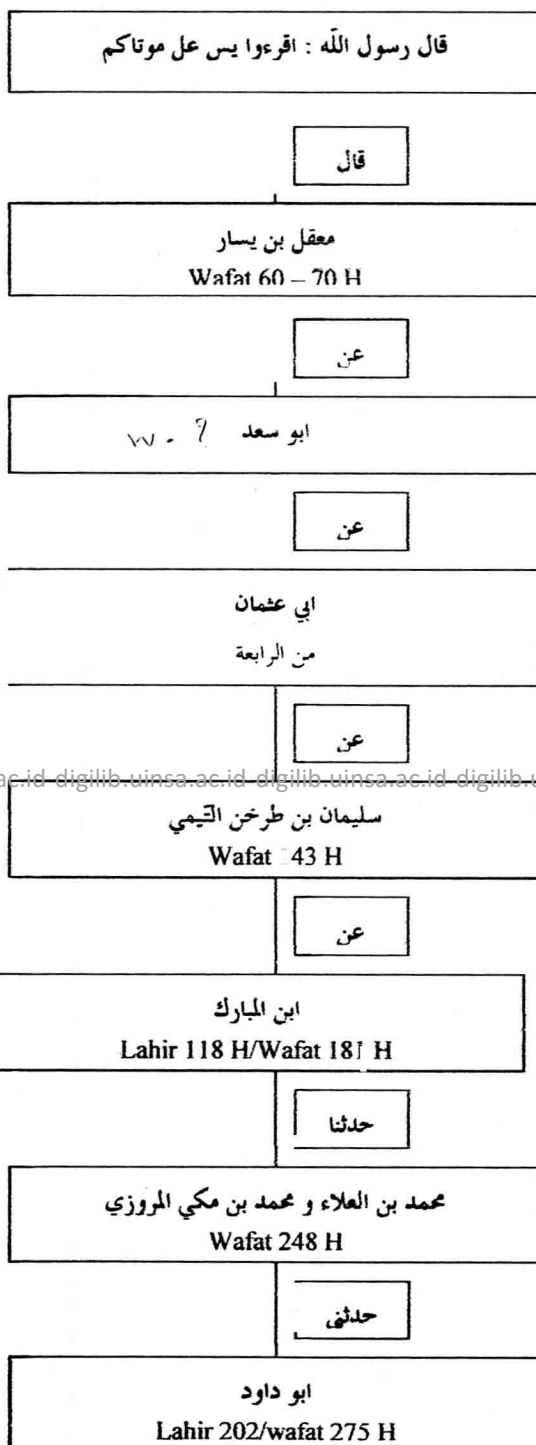
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

¹⁷ Ibid, hal 27.

S K E M A

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

HADITS RIWAYAT ABU DAWUD



Tabel Urutan Perowi dan Sanad (H.R Abu Dawud)
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Tentang Perintah Membaca Yasin pad Oang yang Meninggal Dunia

No.	N A M A	PERIWAYAT	SANAD
1.	Ma`qil bin Yasar	I	VII
2.	Abihi	II	VI
3.	Abi Utsman	III	V
4.	Sulaiman at-Taimy	IV	IV
5.	Ibnu Mubarrak	V	III
6.	Muhammad bin al-`Ala` dan Muhammad bin Maky al-Marwazy	VI	II
7.	Abu Dawud	VII	Mukhorij

1. Ma`qil bin Yasar

- Nama lengkap adalah Ma`qil bin Yasar bin Abdillah bin Ma`bad al-Maziny, Aba `Aly, ada yang mengatakan Aba Yasar, dan ada pula yang mengatakan Abu Abdillah al-Bashry.
- Guru-gurunya :

Rasulullah, orang yang berjulan di bawah pohon, an-Nu'man bin Miqran al-digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Maziny.

- Murid-muridnya :

Imran bin Hashir, Mu'awiyah bin Qurah, Ilqimah bin Abdullah, al-Hahim bin al-'T'raj, Amru bin Maimun, al-Hasan al-Bashry, Wafi' bin Abi Nafi, Abu Malih bin Asamah, dan selain mereka.

- Penilaian kritikus hadits

a. Menurut al-Ajly : Ma'qil bin Yasar adalah orang yang dijuluki Aba Aly dan tidak kami ketahui dikalangan shahabat orang yang dijuluki Aba Aly selain dia. Sesungguhnya dia wafat di kota Basrah pada masa akhir kekhalifahan Muawiyah, yaitu dalam wilayah kekuasaan yazid.

b. Menurut Ibnu Hajar al-Ashqolany : al-Bukhory menyebutkan dalam

kitabnya "al-Ausath" bahwa yang meninggal pada tahun antara 60 – 70 H; digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id dia adalah Ma'qil, di Basrah .

- Wafat antara tahun 60 – 70 H.¹⁸

Dari perkataan para ulama kritikus hadits di atas, kebanyakan menunjukkan bahwa Ma'qil bin Yasar yang dikenal dengan Aba Aly adalah dari kalangan sahabat Nabi. Dengan demikian periwayatan hadits beliau dari Rasulullah dengan lambang "qola" dapat dipercaya, secara otomatis berarti periwayatannya bersambung.

¹⁸ Ibnu Hajar al-Asyqolani, *Tahdzibut Tahdzib*, juz. 10, hal. 213.

2. Abihi.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Yaitu beliau adalah ayah dari Abi Utsman yang tidak diketahui asal-usulnya serta namanya / majhul.

Karena tidak dapat diketahui asal-usulnya serta namanya maka secara otomatis tidak diketanui pula bagaimana bagaimana keadaan kualitas periwayat tersebut.

Dengan demikian periwayatannya dari shahabat Ma`qil bin Yasar dengan lambang “an” masih diragukan ketersambungannya.

3. Abi Utsman wa laisa b nnahdy

Ada yang mengatakan namanya adalah Sa`ad.

- Gurunya :

Beliau meriwayatkan dari Ma`qil bin Yasar, Anas bin Malik, dan Anas bin Jubadal.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dan dikatakan dari ayahnya dari Ma`qil.

- Muridnya :

Yang meriwayatkan dari dia adalah Sulaiman at-Taimy.

- Penilaian para kritikus hadits terhadap dirinya.

a. Ibnu Hajar al-Asqolani mengatakan “maqbul”

b. Ibnu Hibban mengatakan “tsiqoh”

c. Sulaiman at-Taimy yang meriwayatkan dari dia mengatakan “maqbul”¹⁹
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Kebanyakan ulama memuji beliau meskipun dengan pujian yang peringkatnya rendah. Dengan demikian periwayatannya dari Abihi dengan lambang “An” dapat dipercaya, berarti riwayat bersambung.
- Lahir dan wafat beliau tidak diketahui.

4. Sulaiman at-Taimy

- Nama lengkapnya adalah Sulaiman bin Tharkhan at-Taimy, Abu Mu`thamar al-Bashry.
- Guru-gurunya :
 Anas bin Malik, Thowus, al-Ishaq as-Sabi`iy, Abi Ustman an-Nahdy, Abi Nashrah al-Abdy, dan Abi Ustman walaisa binnahdy, Na`im bin Hindun, dan selain dari mereka.
- Murid-muridnya :
 Ibnih Mu`thamir, Syu`bah, Zaidah, Zahir, Himad bin Salamah, Ibnu Ulya, Ibnu Mubarak, Abdul Waris bin Sa`ad, Ibrahim bin Sa`ad, Jarir dan yang lain selain mereka.
- Penilaian ulama kritikus hadits pada dirinya :
 - a. Abdullah bin Ahmad dari ayahnya berkata “tsiqoh”
 - b. Al-Ajly berkata “tabi`iy tsiqoh”

¹⁹ Jamaluddin Abi al-Ajaj Yusuf al-Mizy, *Tahzibul al-Kamal fi Asma ar-Rijal*, juz. 21, hal. 378.

c. Ibnu Sa'ad berkata "tsiqoh"

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

d. Ibnu Mu'in dan an-Nasa'iy berkata "tsiqoh"

e. Ibnu Hibban berkata "tsiqoh"

- Wafat pada bulan dzul qo'dah 143 H²⁰.

Kebanyakan ulama kritikus hadits memuji beliau dengan pujian yang tinggi dan tidak ada yang mencelanya. Dengan demikian periwayatannya dari Abi Ustman walaisa binnaahdy dengan lambang "An" dapat dipercaya, berarti riwayatnya bersambung.

5. Ibnu Mubarak

- Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Mubarak bin Wadhah al-Hafdholy at-Tamimy, Maulahum Abu Abdurrahman al-Marwazy.

- Guru-gurunya :

Sulaiman at-Taimy, Hamid at-Thowil, Isma'il bin Abi Kholid, Yahya bin Sa'id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

al-Anshory, Sa'ad bin Sa'id al-Anshory, Ibrahim bin Abi Abalah, Abi Khildah, dan lainnya selain dari mereka.

- Murid-muridnya :

As-Saury, Mu'amar bin Rasyid, Abi Ishaq al-Fazary, Ja'far bin Sulaiman adh-Dhabi'iy, Baqiyah bin al-Walid, Dawud bin Abdurrohman al-'Athar, Ibnu 'Uyainah, Abu al-Ahwash, Fadl bin 'Iyadh, Mu'tamir bin Sulaiman, al-Walid bin Muslim, Abu Bakar bin Iyasy, dan selain mereka dari guru-gurunya,

²⁰ *Tahdzibut at-Tahdzib*, juz. 4, hal. 180-182.

Aqronah, Muslim bin Ibrahim, Abu Asamah, Abu Salmah at-Tabudzaky, Na'im bin Himad, Ibnu Mahdy, al-Qathan, Ishaq bin Rahuyah, Yahya bin Mu'in, Ibrahim bin Ishaq at-tholiqony, Ahmad bin Muhammad Marduyah, Isma'il bin Aban al-Waraq, Hiban bin Musa, al-Hakim bin Musa, Zakariya bin 'Ady, Sa'ad bin Sulaiman Sufyan bin Abdul Malik al-Marwazy, salamah bin Sulaiman al-Marwazy, Abdullah bin Utsman 'Abdan, Abu Bakar dan Utsman Ibna Abi Syaibah, Abdullah bin Amar bin Aban al-Ja'afy, Aly bin Hasan bin Syaqiq, Amru bin 'Aun Aly bin Hajar, Muhammad bin Shalat al-Asdy, Abu kuraib, dan masih banyak lagi selain mereka.

- Penilaian kritikus hadits terhadapnya :
 - a. Abu Ishaq al-Fazary: mengatakan Ibnu Mubarak adalah pemimpin orang-orang Islam.
 - b. Al-Ajly mengatakan "tsiqoh tsubut"
 - c. Ibnu Hibban mengatakan "tsiqoh"
- Lahir tahun 118 H dan wafat tahun 181 H.²¹

Para ulama kritikus hadits memuji beliau dengan pujian yang tinggi, dan tidak ada yang mencela dirinya, dengan demikian periwayatan haditsnya dari Sulaiman at-Taimy dengan lambang "hadatsana" dapat dipercaya, berarti riwayatnya bersambung.

6. Muhammad bin Maky Al Marwazi

²¹ Ibid, juz. 5, hal. 338-341.

- Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Maky bin 'Aisy, Abu Abdullah Al marwazy.
- Guru-gurunya
Ibnu Mubarak, 'Amru bin Harun al Balakhy, an Nadhr bin Muhammad al Marwazy.
- Murid-muridnya
Abu Dawud, Ahmad ibnu Siyar al marwazy, dan lain-lain.
- Penilaian ulama' krikitus hadits pada dirinya
 - a. Ibnu Hibban "Tsiqoh"²²
 - b. Di dalam kitab taqribut tahdzib dikatakan "maqbul", min al-'ayaratun²³

Para ulama' krikitus hadits memuji beliau dengan pujian yang tinggi dan tidak ada krikitus yang mencelanya. Dengan demikian periwayatan haditsnya dari Ibnu Mubarak dengan lambang "Akh barana" tidak diragukan lagi, berarti riwayat bersambung.

7. Muhammad bin al 'Ala'

- Nama lengkap adalah Muhammad bin 'ala' bin kuraib al Hamdany, Abu Kuraib al Kufi, masyhur bikuniyati, tsiqoh, hafidz, min asyaratun.²⁴
- Guru-gurunya

²² Ibid, juz. 9, hal. 405

²³ Taqribu tahhdzib, Juz. 1, hal. 136.

²⁴ Ibid, Juz. 1, hal. 121.

Abdullah bin Idris Hafs bin 'Iyats, Abi Bakar bin 'Iyasy, Hasyim, Mu'tamir, Yahya bin Zakwuya bin Abi Zaidah, Ibnu Mubarak, Abi Kholid al Ahmar, Abu Mu'awiyah adh-Dharur, Waki' Muhammad bin Bisyr al Ady, Marwan bin Mu'awiyah, Isr'a'il bin Ulyah, dan lainnya selain dari mereka.

- Murid-muridnya

Al Jama'ah, dan an Nasa'I, dari Abu Bakar bin al Marwazy dari Zakariya bin Yahya as Sufzy dari jama'ah itu, Abu Khotim, Abu Zur'ah, Utsman bin Khirzadz, dan lain-lain.

- Penilaian para krikitus hadits pada dirinya.

a. Ibnu Hibban "Tsiqoh"

b. Murah berkata "Tsiqoh"

c. Ibnu Hajar al as Qolany ; Musalamah bin Qosim Kufi menyatakan

"Tsiqoh"

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Wafat 248 H.²⁵

Penilaian para krikitus hadits mengandung pujian yang tinggi terhadap dirinya, dan tak ada krikitus hadits yang mencelanya, dengan demikian perwayatannya hadits dari Ibnu Mubarak dengan lambang "Akh barana" dapat dipercaya, berarti sanad antara keduanya bersambung.

7. Abu Dawud

²⁵ Ibid, juz. 9, hal. 333 – 334.

- Nama lengkapnya adalah Sulaiman bin al Asy'ah bin Syadad, bin Amru bin digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Amir, ada yang mengatakan Imran, ada yang mengatakan Abu Dasah al Ajry, Sulaiman bin al Asy'ab bin Ishaq bin Basyir bin Syaddad, Abu Dawud al S̄istany al Hafidz.
- Guru-gurunya
Aḥi Salamah at Tabadzaky, Abu Walid ath Thayalisy, Muhammad bin Katsir al 'Ady, Muslim bin Ibrahim, Abu Amar al Haudhy, Abu Taubah al Halby, Sulaiman bin Abdurrahman ad Damasyqy, Ahmad, 'Aly, Yahya, Ishaq, dan masih banyak lagi.
- Murid-muridnya
Abu 'Aly Muhammad bin Ahmad bin Amar, Abu Thoyib bin Ahmad bin Ibrahim bin Abdurrahman al Asynany, Abu Amru Ahmad bin Aly bin Hasan al Bashry, Abu Said Ahmad bin Muhammad bin Zuyad al'Araby, Abu Bakar digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Muhammad bin Abdurrazaq bin Dasah, dan lain-lainnya.
- Penilaian ulang kritikus terhadap dirinya
Para ulama telah sepakat menetapkan beliau sebagai hafidz yang sempurna, pemilik ilmu yang melimpah, muhadditsin yang terpercaya, mura'iy, dan mempunyai pemahaman yang tajam, baik dalam ilmu hadits maupun lainnya.
- Lahir pada tahun 202 H dan wafat pada tahun 275 H.²⁶

²⁶ Ibid, juz. 4, hal. 153 – 156.

Para ulama kritikus hadits sepakat memberikan pujian yang tinggi terhadap beliau, dan tak ada kritikus hadits yang mencelanya. Demikian periwayatan haditsnya dari Ibnu al-'Ala' dan Muhammad bin Maky al-Marwazy dengan lambang "hadatsana" dapat dipercaya, berarti sanad antara keduanya bersambung.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Hadits Riwayat Ibnu Majah

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة، ثنا علي بن الحسن بن شقيق، عن المبارك عن

سليمان التيمي عن ابي عثمان وليس بالنهدي عن ابيه عن معقل بن يسار قال :

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : اقرءوها عند موتاكم يعني يس.

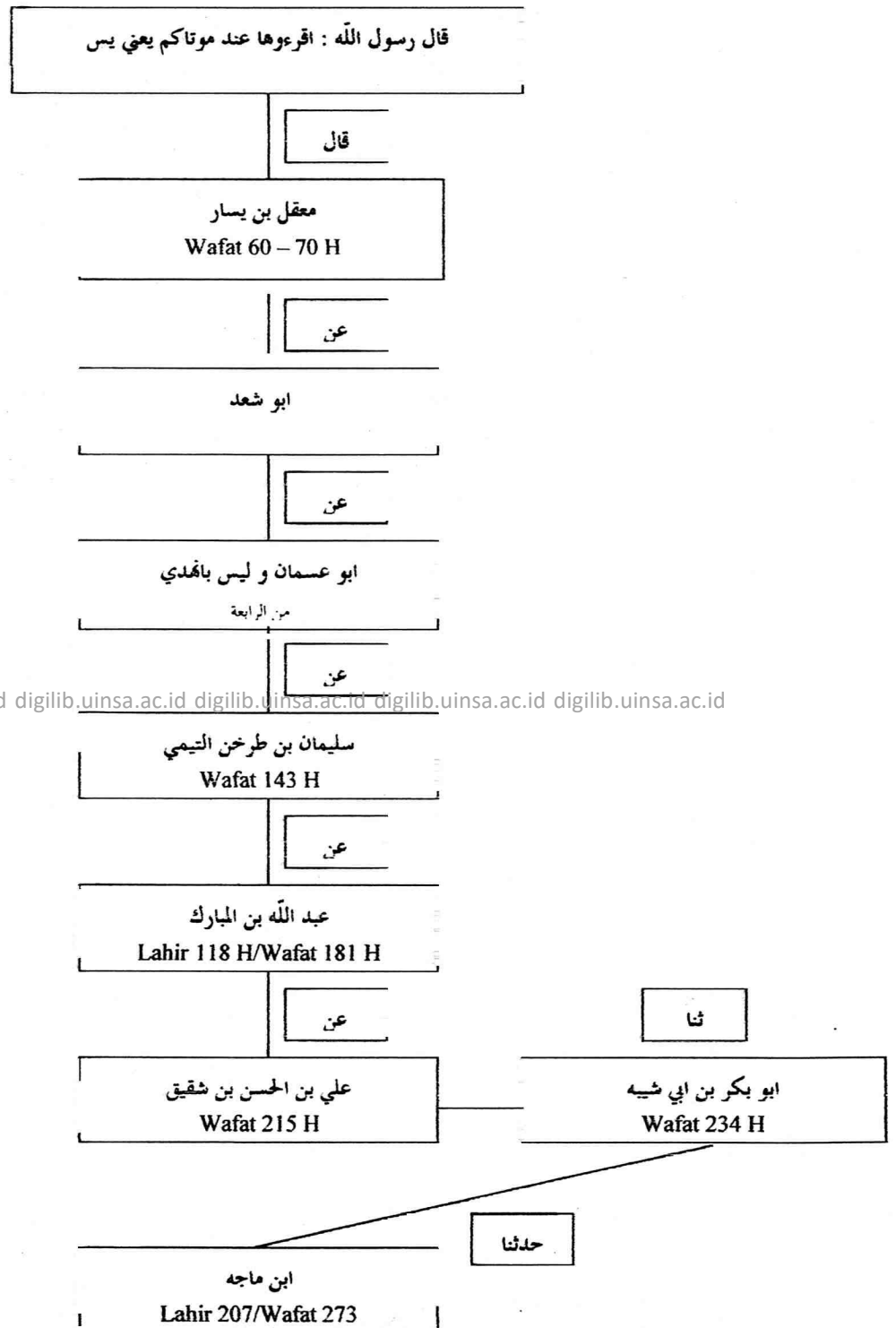
Tabel urutan perowi dan sanad

No.	N A M A	PERIWAYAT	SANAD
1.	Ma`qil bin Yasar	I	VIII
2.	Abihi	II	VII
3.	Abi Utsman	III	VI
4.	Sulaiman bin Tharkhan at-Taimy	IV	V
5.	Ibnu Mubarrak	V	IV
6.	Aly bin Hasan bin Syaqiqi	VI	III
7.	Abu Bakar bin Abi Syaibah	VII	II
8.	Ibnu Majah	VIII	Mukhorij

S K E M A

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Hadits Riwayat Ibnu Majah



digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Ma`qil bin Yasar

2. Abihi

3. Abi Utsman wa laisa binnahdy

4. Sulaiman bin Tharkhan at-Taimy

5. Ibnu Mubarak

6. Aly bin Hasan bin Syaqiqi

- Nama lengkapnya adalah Aly bin Hasan bin Syaqiqi bin Dinar bin Misy`ab al-`Abdy Maulahum, Abu Abdurrahman al-Marwazy.

- Guru-gurunya :

Al-Hasan bin Waqid, Khorijah bin Mush`ab, Ibnu Mubarak, Abdul Waris bin Sa`id, Ibrahim bin Thahaman, Abi Harizah as-Sakury, Abi Munib al-`Itky dan yang lain selain mereka.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Murid-muridnya :

Al-Bukhory, Muhammad bin Abdullah, bin Qohzadz, Muhammad bin Khotim bin Bazi`, Abdullah bin Muhammad adh-Dho`if, Abdullah bin Munir, Ahmad bin Abdal al-Amly, Mahmud bin Ghilan, Abu Bakar bin Abi Nadhir, Abu Bakar bin Abi Syaibah dan lain selain mereka.

- Pencilaian para ulama kritikus terhadap dirinya :

- a. Ibnu Hibban mengatakan “tsiqot”
- b. Telah berkata Abu Dawud dari Ahmad : “tidak ada masalah”

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- **Wafat pada tahun 215 H** ²⁷

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Para ulama kritikus hadits memujinya dengan pujian yang peringkatnya tinggi, dan tidak ada yang mencela dirinya, dengan demikian periwayatannya dari Ibnu Mubarak dengan lambang “An” dapat dipercaya, berarti bersambung.

7. Abu Bakar bin Abi Syaibah

- Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah Ibrahim bin Utsman bin Khawasy al-`Absy Maulahum. Abu Bakar al-Hafidz al-Kufy.

- Guru-gurunya :

Abi al-Ahwash, Abdullah bin Idris, Ibnu Mubarak, Syarik, Hasyim, Abi Bakar bin `Iyasy, Ismail bin `Iyasy, Jarir bin Abdul Hamid, Abi Salamah, Abi Muawiyah, Waki`, Ibnu Ulyah, Kholaf bin Kholifah, Ibnu Numr, Ibnu Mahdy, al-Qothan, Ibnu Abi Zaidah, `Ibad bin Awam, Muhammad bin Fadlal, Marwan bin Muawiyah, Yazid bin Harun, dan jama`ah lainnya

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Murid-muridnya :

Al-Bukhory, Mus`im, Abu Dawud, Ibnu Majah, an-nasa`I, Abdullah bin Ahmad bin Hambal, Muhammad bin Utsman bin Abi Syaibah, Abu Khotim, Ibnu Abi `Ashim, abu Ya`la, dan jama`ah lainnya.

- Penilaian kritikus hadits pada dirinya ;

a. Ahmad Abu Bakar mengatakan “shuduq”

b. Al-Ajly mengatakan “tsiqoh”

²⁷ Ibid, juz. 7, hal. 254 – 255.

c. Ibnu Hibban mengatakan “tsiqoh”

d. Ibnu Nafi mengatakan “tsiqoh tsubut”

- Wafat pada tahun 234 H.²⁸

Semua ulama kritikus hadits memujinya dengan pujian yang tinggi, dan tidak ada satupun kritikus hadits yang mencela dirinya. Dengan demikian periwayatan haditsnya dari Aly bin al-Hasan bin Syaqiq dengan lambang ‘Tsana’ dapat dipercaya, berarti periwayat sambung.

8. Ibnu Majah

- Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Yazid ar-Rabi’iy Maulahum. Abu Abdullah bin Majah al-Qozwainy al-hafidz.

- Guru-gurunya :

Para ulama Khurasan, Iraq, Hijaz, Mesir dan Syam (Syiria). Diantaranya adalah Abu Bakar bin Abu Syaibah, Muhammad bin Abdullah, dan lain masih banyak lagi.

- Murid-muridnya :

Aly bin Sa’id bin Abdullah al-Ghoda’i, Ibrahim bin Dinar al-Jarasy, al-Hamdanu, Ahmad bin Ibrahim al-Qozwainy, Abi Ya’la al-Kholily, dan lainnya.

- Penilaian ulama kritikus hadits pada dirinya :

²⁸ Ibid, juz. 5, hal. 5 – 6.

- a. al-Kholily berkata : dia itu ‘tsiqoh kabir’, muttafaq alaih, muhtajjun bihi, berpengetahuan hadits dan menghafalnya serta pengarang kitab sunan, tafsir dan tarikh.
- b. Ibnu Katsir berkata : seorang muhadditsin di dalam kitab bidayahnya. Berkata muhammad bin Yazid : adalah seorang pengarang kitab sunan yang masyhur, kitab itu merupakan bukti amal dan ilmunya yang luas.
- c. Al-Dhahaby dalam kitabnya Tadzkirah al-Hufadz menggambarkan Ibnu Majjah sebagai Muhadditsin besar, Mufasssir, penyusun al-sunan dan kitab tafsir.
- Lahir pada tahun 207 H dan wafat pada tahun 273 H.²⁹

Para ulama kritikus hadits memujinya dengan pujian yang tinggi dan tak seorang pun yang mencelanya. Dengan demikian periwayatan haditsnya dari abu bakar bin Abi Syaibah dengan lambang “Hadatsana” dapat dipercaya, itu berarti sanad antara keduanya bersambung.

²⁹ Ibid, juz, 9, hal. 457 – 458.

S K E M A

Hadits (I) Riwayat Ahmad bin Hambal

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

قال رسول الله : اقرءوها علي موتاكم يعني يس

نقال

معقل بن يسار
Wafat 60 – 70 H

عن

ابو سعد

عن

ابي عثمان
من الرابعة

عن

سليمان بن طرخن التيمي
Wafat 143

ثنا

عبد الله بن المبارك
Lahir 118 H/Wafat 181 H

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

ثنا

محمد بن الفضل السدس
Wafat 223

ثنا

احمد بن حنبل
Lahir 164 H/Wafat 241 H

حد فتنى

عبد الله بن احمد بن حنبل
Lahir 213 H/Wafat 290 H

حد ثنا

ابو بكر القطعي
Lahir 274 H/Wafat 368

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Hadits Riwayat Imam Ahmad bin Hambal

Jilid 5

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عارم ثنا عبد الله بن المبارك ثنا سليمان التيمي عن أبي عثمان و ليس

بالنهدى عن ابيه عن معقل بن يسار قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : اقرعوها على

موتاكم يعني يس

Tabel Urutan Perowi dan Sanadnya :

No.	N A M A	PERIWAYAT	SANAD
1.	Ma`qil bin Yasar	I	IX
2.	Abihi	II	VIII
3.	Abi Utsman	III	VII
4.	Sulaiman bin Tharkhan at-Taimy	IV	VI
5.	Abdullah Ibnu Mubarrak	V	V
6.	Muhammad bin al-Fadl as-Sadusy	VI	IV
7.	Ahmad bin Hambal	VII	III
8.	Abdullah bin Ahmad bin Hambal	VIII	II
9.	Abu bakar Ja`far al-Qothi`iy	IX	Mukhorij

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Ma`qil bin Yasar

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

2. Abihi

3. Abi Utsman walaisa binnahdy

4. Sulaiman at-Taimy

5. Abdullah bin Mubarak

6. `Arim

- Nama lengkapnya adalah Muhammad bin al-Fadhl as-Sadusy, Abu Nu`man al-Bashry al-Ma`ruf, yang dijuluki dengan `Arim.

- Guru-gurunya :

Jarir bin Hasim, Mahdy bin Maimun, Wahib bin Kholid, al-Himadin, Abi Hilal al-Rasy, Abdul waris bin Sa`id, Abi Zaid al-Ahwal, Mu`tamir bin Sulaiman, Abdul Wahid bin Ziyad, Dawud bin Abi al-Farat, Sa`id bin Zaid, Ibnu Mubarak, Abi Awanah, ad-Dirawaridy, dan lainnya selain mereka.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Murid-muridnya :

Al-Bukhory, kemudian meriwayatkan dari dia al-Baqrun bi wasithatun Abdillah, Ibnu Muhammad al-Musnady, Abi Dawud as-Sanuhy, Ahmad bin Sa`id ad-Darimy, hajaj bin asy-Syair, harun bin Abdullah al-Hamal, dan lainnya selain mereka.

- Penilaian kritikus hadits terhadap dirinya ;

- a. An-Nasa`I mengatakan "orang yang tsiqoh" sebelum tercampur
- b. Ad-Daruqutny mengatakan "tsiqoh"
- c. Al-Ajly Bashry mengatakan "tsiqoh"

- Wafat pada tahun 223 H.³⁰

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Kebanyakan para kritikus hadits memuji beliau dengan pujian yang tinggi

walaupun dikatakan haditsnya setelah tercampur banyak yang munkar, namun penilaian mereka terhadap `Arim tetap, bahwasanya `Arim adalah seorang yang "Tsiqoh". Dengan demikian periwayatan haditsnya dari Abdullah bin Mubarak dengan lafaz "Tsana" dapat dipercaya, berarti riwayatnya bersambung.

7. Ahmad bin Hambal

- Nama lengkapnya adalah Ahmad bin Muhammad bin Hambal bin Hilal bin Asadi Syaibani, Abi Abdillah al-Marwazi, al-Baghdadi.

- Guru-gurunya :

Isma'il bin Ulyah, Sufyan bin Uyainah, Jarir bin Abdul Hamid, Yahya bin Sa'id al-Qothan, Abi Dawud al-Thayalisi, Abdullah bin Numair, Abdul Razaq, Asy-Syafi'iy, dan lainnya masih banyak lagi.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Murid-muridnya :

Al-Bukhary, Muslim, Abu Dawud, Baqrun Ibnu Mahdy, Waki', Yahya bin Adam, Abu Walid Yazid bin Harun dan lainnya selain mereka.

- Penilaian ulama kritikus hadits pada dirinya :

- As-Syafi'iy mengatakan saya keluar dari Baghdad dan di belakang saya tidak ada orang yang lebih paham tentang Islam, lebih Zuhud, Wara' dan Alim melebihi Ahmad.

³⁰ Ibid, juz. 9, hal. 347 – 349.

b. Al-Ajly mengatakan dia itu “tsiqoh tsubut fi al-Hadits”

c. Abu Zur'ah mengatakan hafal 1 juta unit hadits

d. Ibnu Hibban mengatakan “tsiqoh”

- Lahir pada tahun 164 H dan wafat pada tahun 241 H.³¹

Seluruh ulama kritikus hadits memuji beliau dengan pujian yang sangat tinggi dan tidak satupun kritikus hadits yang mencela dirinya. Dengan demikian periwayatannya dari Abdullah dengan lambang “Hadatsana” dapat dipercaya, itu berarti sanad antara keduanya bersambung.

8. Abdullah

- Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Hambal bin Hilal bin Asad

- Guru-gurunya ;

Abihi, Ibrahim bin hajaj, Ahmad bin Mani` al-Baghawy, Abi Musa, Dawud bin Rasyid, Abi ar-Rabi `az-Zahrany, dan lain selain mereka.

- Murid-muridnya ;

An-Nasa`iy, Abu Bakar bin Ziyad, Abu Bakar an-Najad, Ahmad bin Kamil, Abu al-Qosim al-Baghawy, Yahya bin Sho`id, Abu al-Hasan bin Munady, Abu al-Qosim at-Thabrany, Abu Bakar al-Qothi`iy dan Jama`ah.

- Penilaian ulama kritikus hadits terhadap dirinya :

a. Ibnu Hajar al-Asyqolani : an-Nasa`iy mengatakan “tsiqoh”

³¹ Ibid, juz, 1, hal. 66 – 68.

b. Abu Bakar bin al-Kholat mengatakan “shadiq”

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

c. As-Sulmy berkata : saya bertanya ke daruqutny tentang Abdullah bin

Ahmad dan Hambal bin Ishaq maka beliau berkata “tsiqotan nabilan”

- Lahir pada tahun 213 H dan wafat 290 H.³²

Para ulama kritikus hadits memuji beliau dengan pujian yang tinggi dan tidak ada yang mencela dirinya, dengan demikian periwayatannya dari ayahnya dengan lambang “Hadatsany” dapat dipercaya, itu berarti riwayat antara keduanya bersambung.

9. Abu Bakar al-Qothi`iy

- Nama lengkapnya Abu Bakar Ahmad Ibnu Ja`far Ibnu Hamdan Ibnu Malik al-Qothi`iy
- Lahir pada tahun 274 H dan wafat pada tahun 368 H.

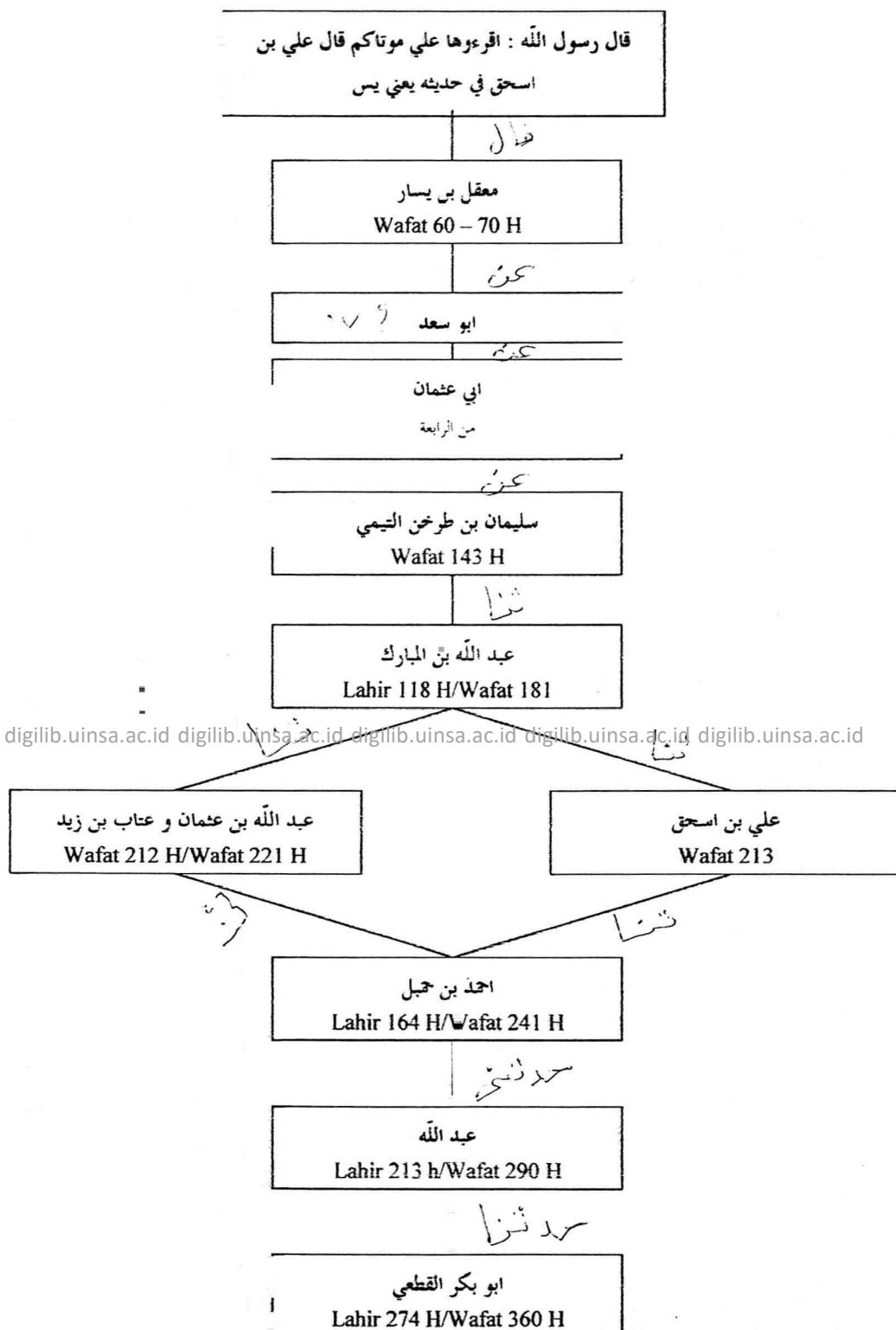
Beliau termasuk ulama yang berjasa besar dalam menghimpun hadits yang telah diekspos oleh Imam Ahmad bin Hambal dalam kitab musnadnya. Abu Bakar al-Qothi`iy menerima hadits dari Abdullah bin Ahmad bin Hambal, beliau meriwayatkan hadits dari Abdullah dengan lambang “Hadatsana” dapat dipercaya yang berarti antara sanad beliau dengan Abdullah bersambung.

³² Ibid, Juz. 5, hal. 126-128

S K E M A

Hadits II Riwayat Ahmad bin Hambal

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id



digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Tabel Urutan Perowi dan Sanad Pada Hadits (II) dari

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Ahmad bin Hambal

No.	N A M A	PERIWAYAT	SANAD
1.	Ma`qil bin Yasar	I	X
2.	Abihi	II	IX
3.	Abi Utsman	III	VIII
4.	Sulaiman bin Tharkhan at-Taimy	IV	VII
5.	Abdullah Ibnu Mubarrak	V	VI
6.	Abdullah dan `Atab	VI	V
7.	Ali bin Ishaq	VII	IV
8.	Ahmad bin Hambal	VIII	III
9.	Abdullah bin Ahmad bin Hambal	IX	II
10.	Abu Bakar al-Qothi`iy	X	Mukhorij

1. Ma`qil bin Yasar
2. Abihi
3. Abi Utsman walaisa birmahdy
4. Sulaiman at-Taimy
5. Ibnu Mubarak

6. Abdullah dan `Atab

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

a. Abdullah

- Nama lengkapnya adalah Abdullah bin utsman bin Jabalah bin Abi Rawad, Maimun, ada yang mengatakan Aimin al-Azdy al-`Itky, maulahum Abu Abdurrahman al-Marwazy al-Hafidz, yang bergelar Abdan
- Guru-gurunya :
Ayahnya, Abi Hamzah as-Sakury, yazid bin Zura`I, Ibnu Mubarrak, Jarir bin Abdul hamid, Syaibah, Himad bin Za`id dan Lainnya selain mereka.
- Murid-muridnya :
Al-Bukhory, al-Baqrun, Ibnu Majjah, Muhammad bin abdullah bin Qohzadz, Ahmad bin Abdah al-`A`la, Muhammad bin Aly bin hasan bin Syaqiqi dan lainnya selain mereka.
- Penilaian ulama kritikus hadits terhadapnya :
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 - a). Ahmad bin Abdah mengatakan “tashduq”
 - b). Ibnu Hibban mengatakan “tsiqoh”
 - c). Al-Hakim mengatakan “seorang pemimpin ahli hadits”
- Wafat pada tahun 221.³³

b. `Atab

- Nama lengkapnya `Atab bin Ziyad al-Khurasany, Abu `Amru al-Marwazy.
- Guru-gurunya :

³³ Ibid, juz, 5, hal. 278

Khorijah bin Mis'ab, Abi Hamzah as-Sakury, Muhammad bin Muslim ath-
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Thoify, Abdullah bin Mubarrak, yahya bin adh-Dharis.

- Murid-murinya :

Ahmad bin Hambal, Muhammad bin Sa'id, Yahya bin mu'in, ad-Duriqyan,
 Abu Khotim, dan lain-lain.

- Penilaian para kritikus hadits terhadapnya :

a). Abu Khatim mengatakan "tsiqoh"

b). Ibnu Hajar al-Asyqolani : dari Ibnu saad mengatakan "tsiqah"

c). Ibnu Hibban mengatakan "tsiqoh"

- Wafat pada tahun 210 H.³⁴

Semua ulama kritikus hadits memuji keduanya, Abdullah dan `Atab dengan
 pujian yang tinggi. Dengan demikian periwayatan hadits mereka dari Ibnu
 Mubarak dengan lambang "Tsana" dapat dipercaya, itu berarti antara keduanya
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 bersambung.

7. `Aly bin Ishaq

- Nama lengkapnya adalah Aly bin Ishaq as-Sulamy Maulahum, Abu al-Hasan
 al Marwazy ad-Darakany, asluhu min tarmidz.

- Guru-gurunya :

Ibnu Mubarak, al-Fadl bin Musa as-Sinany, Nadhr bin Muhammad asy-
 Syaibany, Abi Hamzah as-Sakury, Shokhr bin Rasyid

³⁴ Ibid. juz, 7, hal. 81 – 82.

- Murid-muridnya :

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Ahmad bin Hambal, Ibrahim bin Musa, Ishaq bin Abi Isra`il, Abu Bakar bin
 Abi Syaibah, Ya`qub ad-Duriqy, Musa bin Hazam at-Tirmidzy, `Abas ad-
 Daury, Abu Mas`ud ar-Razy, dan selain mereka.

- Penilaian ulama kritikus hadits terhadap dirinya :

a. Ibnu Mu`in mengatakan “tsiqoh tsuluq”

b. Ibnu Hibban mengatakan “tsiqoh”

c. An-Nasa`I “tsiqoh”

- Wafat pada tahun 213 H.³⁵

Para kritikus hadits memuji beliau dengan pujian yang tinggi dan tidak ada satupun yang mencelanya. Dengan demikian periwayatan haditsnya dari Abdullah dan `Atab dengan lambang “Tsana” dapat dipercaya, itu berarti sanad antara keduanya bersambung.

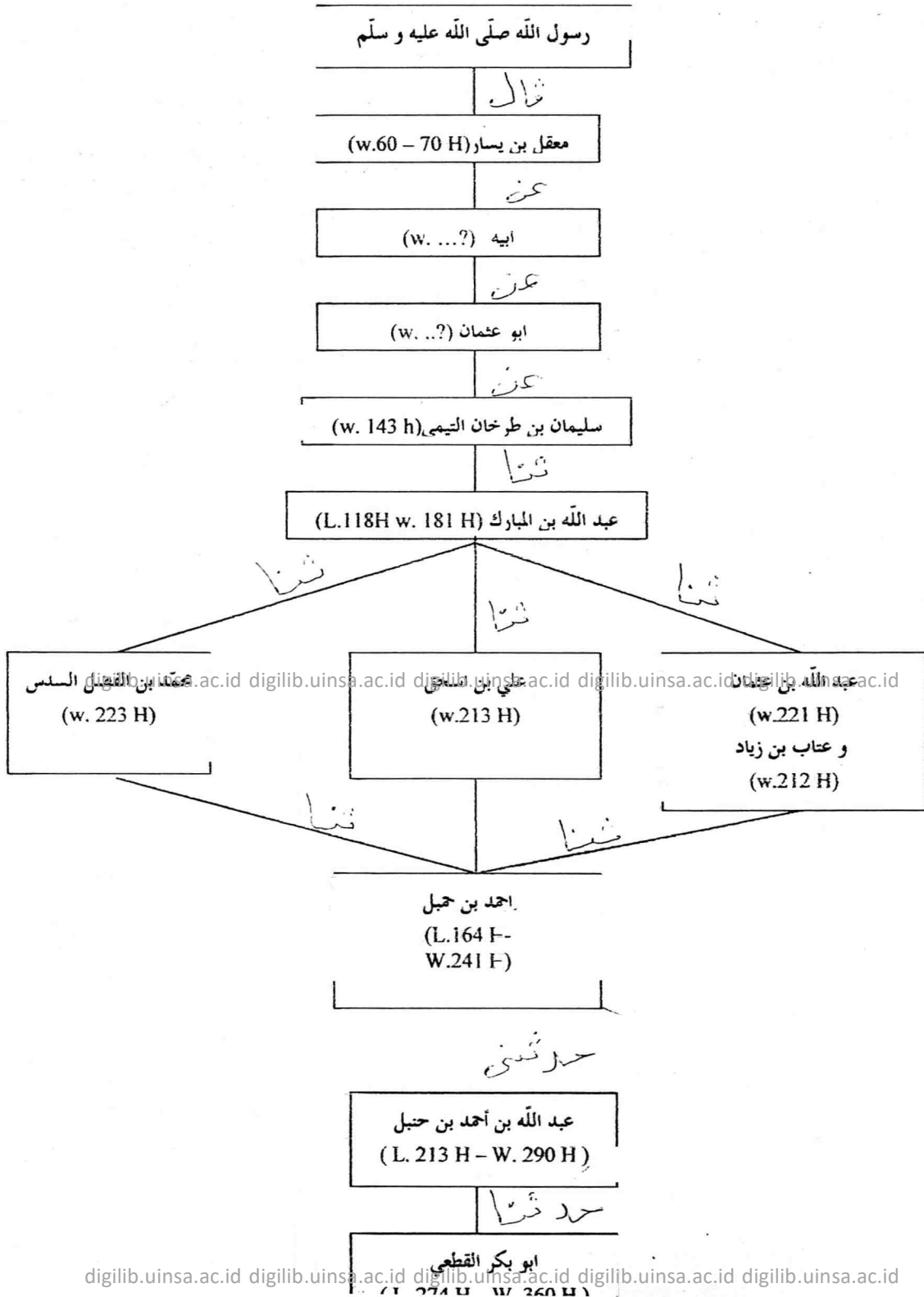
Selanjutnya Ahmad bin Hambal, Abdullah bin Ahmad bin Hambal dan Abu Bakar al-Qothi`iy sudah dibahas diatas.

³⁵ Ibid, Juz. 7, hal. 241-242.

S K E M A Gabungan

Seluruh hadits tentang perintah perintah membaca Yasin pada orang yang meninggal dunia riwayat Ahmad bin Hambal

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id



digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Hadits Riwayat Ibnu Hibban

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

فصل في المحتضر أخبرنا عمران بن موسى بن مجاشع السخيتاني قال حدثنا أبو بكر بن خالد الباهلي قال حدثنا سليمان التيمي قال حدثنا أبو عثمان عن معقل بن يسار قال قال رسول الله و اقرؤوا على موتاكم يس قال أبو حاتم رضي الله عنه قوله اقرؤوا على موتاكم يس أراد به من حضرته المنية لا أن الميت يقرأ عليه و كذلك قوله لقنوا موتاكم لا إله إلا الله³⁶

Tabel urutan perawi dan sanad (hadits riwayat Ibnu Hibban) tentang perintah membaca yasin pada orang yang meninggal dunia

No	Nama	Periwayat	Sanad
1.	Ma`qil bin Yasar	I	VII
2.	Abu Utsman walaisa binnahdi	II	VI
3.	Sulaiman at-Taimy	III	V
4.	Yahya al Qothan	VI	VI
5.	Abu Bakar bin Khalad al Bahily	V	III
6.	Imran bin Musa bin Majasyi	VI	II
7.	Ibnu Hibbar	VII	Mukhorij

³⁶ Ibnu Hibban, *Shahih Ibnu Hibban*, Juz. VII, hal. 269.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Hadits Riwayat Imam al Hakim

حدثنا أبو عبدالله محمد بن عبدالله الصفار ، ثنا الحسن بن علي بن بحر البرقي، ثنا عارم بن الفضل
 أبو النعمان، ثنا عبدالله بن المبارك، عن سليمان التيمي، عن أبي عثمان و ليس بالنهدي، عن أبيه
 عن معقل بن يسار رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلعم (سورة يس اقروها عند موتاكم)
 أو قفه يحيى بن سعيد و غيره عن سليمان التيمي و القول فيه قول ابن المبارك إذ الزيادة من الثقة
 مقبولة³⁷

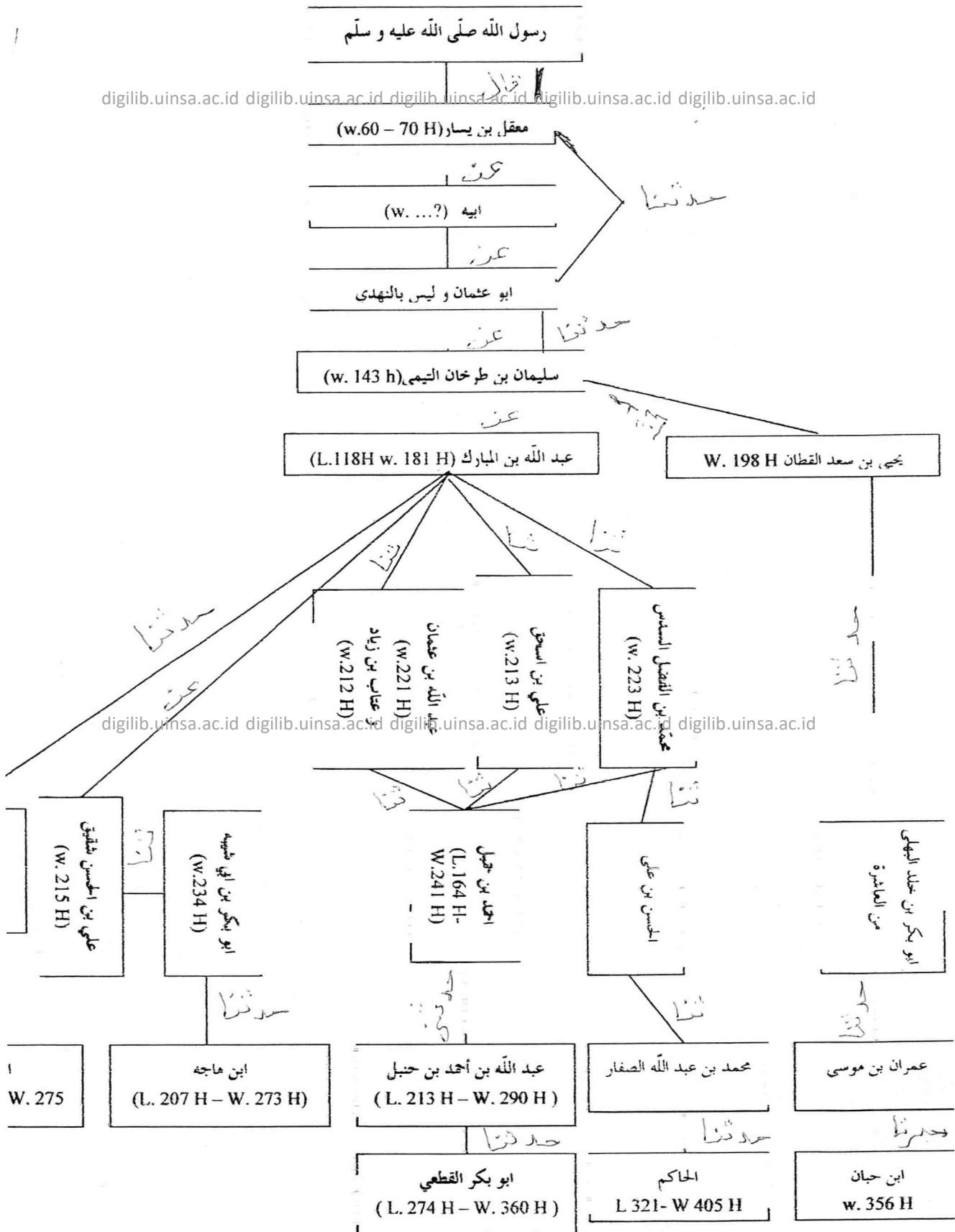
Tabel urutan periwayat dan sanad hadits riwayat Imam al Hakim
 tentang perintah membacakan yasin pada
 orang yang meninggal dunia

No	Nama	Periwayat	Sanad
1.	Ma`qil bin Yasar	I	IX
2.	Abu Sa`ad	II	VIII
3.	Abu Utsman walaisa binnahdi	III	VII
4.	Sulaiman at-Taimy	IV	VI
5.	Abdullah bin Mubarak	V	V
6.	Arim bin al Fadl	VI	IV
7.	al Hasan bin Aly bin Bahry	VII	III
8.	Abu Abdul.ah Muhammad bin Abdullah ash shofari	VIII	II
9.	Al Hakim	IX	Mukhorij

³⁷ Abu Abdullah Muhammad bin al-Hakim, *Al-Mustadrak `ala Shahihain*, Juz. I, Hal. 753.

S K E M A Gabungan

Seluruh hadits tentang perintah membaca Yasin pada orang yang meninggal dunia riwayat Abu Dawud, Ibnu Majah, Ahmad bin Hambal, al Hakim dan Ibnu Hibban



2. I'tibar

Dengan memperhatikan skema gabungan tersebut akan mudah dilakukan kegiatan I'tibar, posisi masing-masing riwayat dan lambang-lambang periwayatan yang digunakan mudah dikenali dengan baik.

Dari skema tersebut dapat diketahui bahwa periwayat yang berstatus sahid tidak ada karena ternyata Ma'qil bin Yasar merupakan satu-satunya shahabat Nabi yang meriwayatkan hadits yang sedang diteliti.

Selanjutnya, mulai dari periwayat pertama sampai periwayat ke empat tidak terdapat periwayat yang berstatus pendukung baik berupa syahid maupun mutabi'. Dengan demikian periwayat pertama sampai periwayat ke lima, sanad hadits termasuk ghorib, dan barulah pada periwayat ke lima sanad tersebut menjadi masyhur.

Terlihat dalam skema, jika diteliti dari jalur Abu Dawud maka Ali bin al-Hasan bin Syaqq, Abu Bakar bin Abi Syaibah dan Ahmad bin Hambal, al-Hasan bin Ali, Imaran bin Musa merupakan mutabi' bagi Muhammad bin al-'Ala' dan Muhammad bin Maky al-Marwazy, kemudian Ibnu Majah dan Abdullah bin Ahmad bin Hambal, Muhammad bin Abdullah ash-Shofari merupakan mutabi' bagi Abu Dawud.

Dalam skema gabungan tersebut tidak dijumpai adanya mutabi' tam, tapi hanya mutabi' qoshir saja.

Selanjutnya tampak dengan jelas dalam skema gabungan tersebut bahwa hadits riwayat Abu Dawud, Ibnu Majah, Ahmad bin Hambal dan Imam al-Hakim

semua jalur tersebut melalui Abu Sa'ad yang mana beliau belum dapat diketahui nama dan riwayat hidupnya. Sedangkan pada jalur Ibnu Hibban tidak melalui perowi Abu Sa'ad, jadi dapat kita ketahui bahwa periwayatan Ibnu Hibban terlepas dari perowi yang belum diketahui nama dan riwayat hidupnya tersebut (majhul). Dengan demikian sanad dari jalur Ibnu Hibban bebas dari kedho'ifan.

3. Penilaian Abu Dawud terhadap hadits tersebut

Abu Dawud tidak memberikan komentar apapun terhadap hadits tersebut (hadits tentang perintah membaca Yasin pada orang yang meninggal dunia), dalam arti beliau "diam". Hadits yang tidak diberi penjelasan apapun oleh Abu Dawud tersebut oleh para ulama hadits disebut dengan hadits "maskut `alaih".

Sebagaimana yang beliau katakan dalam kitabnya yaitu dalam muqoddimah, bahwa hadits-hadits yang tidak aku berikan komentar sesuatu, maka hadits-hadits itu adalah hadits yang sholih / baik, sebagiannya menguatkan yang lain.³⁶

Dengan demikian hadits tentang perintah untuk membacakan yasin pada orang yang meninggal dunia tersebut masuk kategori hadits yang sholih / baik, baik menurut Imam Abu Dawud.

³⁶ Sunan Abu Dawud, *Op. Cit.*, juz. I, dalam muqoddimah, hal. 10

C. Pandangan Abu Dawud Tentang Pendayagunaan Hadits Tersebut

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa hadits tersebut adalah hadits

“maskut `alaih” (hadits yang tidak diberi penjelasan apapun oleh Abu Dawud), maka dalam hal ini untuk mengetahui bagaimana pandangan Abu dawud tentang pendayagunaan hadits tersebut. Perlu kita kemukakan beberapa pendapat ulama yang berkaitan dengan hadits-hadits maskut `alaih dalam kitab Sunan Abu Dawud, diantaranya :

1. Menurut Ibnu Sholah dan Imam Nawawi; kita boleh mengamalkan hadits “maskut `alaih” yang ada didalam kitab sunan Abu Dawud, karena Imam Abu Dawud sendiri mengatakan demikian, ia termasuk orang yang tsiqoh dan luas pengetahuannya dalam bidang hadits.
2. Menurut Imam asy-Syuyuthi; bahwa yang dimaksud hadits shohih adalah shohih lil I`tibar (baik sebagai pujian) bukan shohih lil ihtijaj (bukan untuk digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id kehujjahan) sehingga meliputi juga hadits hasan dan hadits dho`if.
3. Menurut al-Mundziri; setelah mengadakan penelitian mendapatkan beberapa hadits dho`if yang tidak diberikan komentar oleh Abu Dawud.³⁷

Demikian pendapat para ulama tentang hadits maskut `alaih yang ada dalam kitab Sunan Abu Dawud

Dari beberapa pendapat ulama di atas, dapat kita fahami bahwa hadits maskut `alaih dalam kitab Sunan Abu Dawud dapat digunakan sebagai hujjah

³⁷ Moh. Anwar. *Ilmu Mustholah Hadits*, hal. 86.

apabila hadits itu mempunyai kedudukan yang tidak jauh dari hadits hasan atau paling tidak hadits hasan li ghoirihi.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

B A B IV

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

NILAI HADITS TENTANG PERINTAH NABI UNTUK

MEMBACAKAN YASIN PADA ORANG YANG

MENINGGAL DUNIA DALAM KITAB

SUNAN ABU DAWUD

A. Kualitas Hadits

1. Kualitas Sanad

Setelah dilakukan penelitian terhadap masing-masing pribadi periwayat, maka dapat dijelaskan sebagai berikut :

a. Dari Jalur Sunan Abu Dawud

Antara Rasulullah SAW dengan shahabat Ma'qil bin Yasar tidak diragukan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

lagi ketersambungan. Namun pada periwayat kedua dalam sanad tersebut yaitu Abihi Abi Utsman tergolong majhul karena ia adalah perowi yang tidak diketahui asal-usalnya serta namanya oleh para ulama kristikus hadits. Dengan demikian menurut istilah, hadits yang dalam sanadnya terdapat rawi yang majhul, maka hadits itu tergolong hadits dho'if.

b. Dari jalur Ibnu Majah

Dari jalur Ibnu Majah juga demikian karena sama-sama melewati rawi yang majhul tersebut (Abihi Abi Utsman walaisa binnahdy).

c. Dari jalur Ahmad bin Hambal

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dari Jalur Ahmad bin Hambal juga tidak terlepas dari rawi yang majhul tersebut, karena itu kedua sanad hadits riwayat Ahmad bin Hambal juga tergolong dho`if.

d. Dari jalur al Hakim

Dari jalur al hakim juga tidak terlepas dari perowi yang majhul (Abu Sa`ad) tersebut, karena itu sanad hadits riwayat al Hakim juga tergolong dho`if.

e. Dari jalur Ibnu Hibban.

Dalam sanad Ibnu Hibban tidak melalui Abu Sa`ad dengan demikian sanad Ibnu Hibban terlepas dari kedho`ifan.

Setelah dilakukan kritik sanad pada jalur Imam Abu Dawud, ternyata ditemukan satu periwayat yang tidak dapat diketahui asal-usulnya serta namanya yaitu periwayat nomor dua (Abihi Abi Utsman walaisa binnahdy) karena tidak dikenal oleh para ulama kritikus hadits, maka rawi tersebut dianggap rawi yang majhul.

Dengan keberadaan rawi yang majhul yaitu Abuhi Abi Utsman, maka nilai sanad hadits Imam Abu Dawud tergolong dho`if.

Begitu juga setelah dilakukan penelitian pada jalur sanad yang lain, yaitu Ibnu Majah dan Ahmad Ibnu Hambal, al Hakim, ternyata seluruhnya mengandung/terdapat rawi yang majhul tersebut (Abihi Abi Utsman walaisa binnahdy) karena sama-sama melewati rawi tersebut. Namun pada jalur sanad Ibnu Hibban tidak ditemukan adanya rawi yang majhul tersebut sehingga hanya sanad Ibnu Hibban yang bernilai shahih, dengan demikian hadits riwayat Ibnu

Hibban dapat memberikan pertolongan / mengangkat sanad-sanad yang bernilai dho'if tersebut sehingga menjadi hasan.

2. Kualitas Matan

Oleh karena kualitas sanad tidak sama dengan kualitas matan, maka penelitian terhadap matan juga diperlukan. Kendati hadits yang diteliti termasuk dalam kategori dho'if dari segi sanadnya bukan berarti penilaian terhadap matan tidak diperlukan lagi, maka disini penulis akan menguraikan sedikit penjelasan tentang matan hadits ditinjau dari segi lafadz dan hal ini mengacu kepada kaidah-kaidah tentang penelitian matan yang telah diuraikan pada bab II.

a. Tinjauan matan dari segi lafadz

Telah diuraikan dalam bab III susunan lafadz hadits dari berbagai matan hadits, baik itu riwayat Imam Abu dawud, Ibnu Majah dan Ahmad bin hambal. Di sini tidak ditemukan perbedaan tentang redaksi lafadz namun ada sedikit perbedaan pada susunan kata, yaitu dalam matan Abu Dawud :

اقرأوا يس علي موتاكم

Sedangkan Dalam Matan Ibnu majah dan Ahmad Ibnu hambal :

اقرأوها علي موتاكم يعني يس

Perbedaan tersebut tidak mempengaruhi kandungan matan, oleh sebab itu tidak perlu dipersoalkan, karena tidak ditemukan adanya

pertentangan dalam arti maknanya sudah sejalan. Dengan demikian matan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id hadits secara lafadzi dapat dikatakan shohih, karena tidak ditemukan ciri yang melemahkan antara matan yang satu dengan yang lainnya. Langkah selanjutnya adalah dengan meneliti kandungan dari matannya.

b. Tinjauan kandungan matan hadits

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مَكِيٍّ الْمُرْزِيُّ الْمَعْنِيُّ، قَالَا؛ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ سَلِيمَانَ التَّمِيمِيِّ

عَنْ ابْنِ عَثْمَانَ وَ لَيْسَ بِالنَّهْدِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ بَسَارٍ قَالَ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (النَّبِيِّ) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ

سَلَّمَ : أَقْرَعُوا يَشْ عَلَى مَوْتَاكُمْ، وَهَذَا لَفْظُ ابْنِ الْعَلَاءِ

Dari matan hadits di atas, kata yang perlu dijelaskan adalah kata dari

(اقرعوا) dan (موتاكم), kata اقرعوا adalah fi'il amar yang berarti (bacakanlah),

dan kata موتاكم dalam syarah Abu Dawud "Aunul Ma'bud" diartikan orang- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id orang yang meninggal dunia.¹

Kemudian di dalam hadits yang diriwayatkan oleh Sunan at-

Turmudzi disebutkan :

¹ Syamsuddin Ibnu Qoyyim, *Syarah Abu Dawud*, jilid. 4, hal. 270.

حدثنا قتيبة . حدثنا بشر بن المفضل عن عبد الله بن عثمان بن خثيم ، عن ابن
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (البسوا من ثيابكم البيضاء .

فأما من خير ثيابكم . وكفنوا فيها موتاكم)²

“ ... dan kafankanlah padanya orang-orang yang mati diantara kamu”.

Dari hal tersebut di atas dapat dipahami bahwa hadits yang sedang diteliti mengandung perintah tentang membacakan yasiin pada segala orang yang meninggal dunia.

Kandungan hadits tersebut mengenai fadho`il al-amal dan mengenai hukum beramal kebajikan untuk orang lain itu tidak dilarang oleh syari`at, seperti membacakan al-Qur`an, mendo`akan dan sebagainya. Adapun manfaat bacaan ayat-ayat suci al-Qur`an itu tidak terbatas pada surat yasin saja, akan tetapi dapat juga ayat-ayat atau surat-surat di dalam al-Qur`an yang lainnya.

Demikianlan sedikit penjelasan tentang kandungan hadits tersebut. Karena dalam penelitian terhadap kandungan matan tidak dipertemukan adanya pertentangan antara matan hadits yang diteliti dengan dalil syari`at yang lain maka penelitian terhadap matan hadits tersebut dianggap telah selesai, dengan demikian matan hadits tersebut dapt dinyatakan shohih.

² Abi `Isa Muhammad bin `Isa bin Surah. Sunan at-Tirmidzi, Juz. 3, hal. 320.

B. Kehujjahan Hadits

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Setelah dilakukan penelitian terhadap hadits tentang perintah membacakan yasin pada orang yang meninggal dunia dalam kitab Sunan Abu Dawud no. indeks 3121 yang meliputi penelitian terhadap sanad hadits dan matan hadits dengan menggunakan metode takhrij, kritik sanad, I'tibar dan kritik matan, maka dapat diketahui bahwa kualitas hadits tersebut adalah Hasan, karena telah dikuatkan oleh hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban. Dengan demikian hadits tersebut layak untuk dijadikan hujjah.

Sedangkan hal-hal yang menguatkan hadits yang sedang diteliti adalah sebagai berikut :

1. berkenaan dengan ayat-ayat surat Yasin.

روي البيهقي في شعب الإيمان عن معقل بن يسار أنّ النبي صلّى الله عليه و سلم قال : من قرأ

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

يس ابتغاء وجه الله غفر له ما تقدّم من ذنبه فاقرأوها عند موتاكم. حديث صحيح³

“Diriwayatkan oleh Baihaqi dalam kitab Syuabil iman, dari Ma`qil bin Yasar bahwasanya Nabi SAW telah bersabda : barang siapa membaca yasin karena menuntut pahala kepada Allah, niscaya diampuni dosanya yang telah lalu. Maka bacakanlah yasin disisi orang yang meninggal dunia diantara kamu”.

³ Asy-Syuyuthi, *al-Jan'i`ush-Shaghir*, Juz. II, hal. 633.

عن صفوان ابن عمرو عن المشيخة أنهم حضروا غضيف بن الحارث حين اشتد سوقه ، فقال :
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

هل فيكم أحد يقرأ يس ؟ قال : فقرأها صالح بن شريح السكوني ، فلما بلغ اربعين آية منها

قبض ، فكان المشيخة يقولون : أدا قرئت عندالموت خفف عنه بما ، هذا موقف حسن

الإسناد ، وغضيف صحابي عند الجمهور⁴

“Dari Shofwan bin Amr dari gurunya, bahwa mereka telah datang kepada Ghudhaif (shahabat) yang telah sakit keras ; adakah pada kamu seorang yang akan membacakan yasiin ? lantas membacaknya Shaleh bin Syuraih dari golongan Sakuni. Maka tatkala sudah sampai empat puluh ayat, wafatlah Ghudhaif bin al-Harits. Maka dari guru-gurunya itu berkata : apabila dibacakan Yasin diwaktu hampir mati, diringankan dia dengannya. Ini maukuf hasan. Dan menurut pendapat ulama, bahwa ghudhaif adalah shahabat Nabi.”

Dan perkataan tersebut di atas tidak diucapkan dengan ijtihad. Maka

hukumnya marfu` sampai kepada Nabi.⁵

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

حدَّثنا قتيبة و سفيان بن وكيع قال : حدَّثنا حميد بن عبد الرحمن الرؤاسي عن

الحسن بن صالح عن هرون أبي محمد عن مقاتل بن حيّان عن قتادة عن أنس

قال : قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا ، وَ قَلْبَ الْقُرْآنِ

⁴ Imam Nawawi, *al-Adzkar*, Dar al-Fikr, Bairut, hal. 122.

⁵ Muhammad bin `Alan, *Syarah al-Adkar*, Jilid. II, hal. 120

يس. من قرأ يس كتب الله له بقراءتها قرآنة القرآن عشر مرآة. قال أبو عيسى :
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

هذا حديث غريب.⁶

“Telah meriwayatkan kepada kita Qutadah dan sufyan bin waki’, keduanya berkata : ‘telah meriwayatkan kepada kita humaid bin abdir-Rahman ar-Ruasi dari Hasan bin Sholih dari Harun Abi Muhammad dari Muqotil bin hayyan dari Qotadah dari Anas, ia berkata’ : Rasulullah SAW bersabda : ‘Sesungguhnya segala sesuatu memiliki hati, dan hatinya al-Qur’an adalah surat Yaasiin. Dan Barang siapa membaca surat Yaasiin maka dengan bacaan tersebut Allah akan mencatat baginya sepuluh kali membaca al-Qur’an.’ Abu Isa berkata: Hadits tersebut adalah Hadits Gharib.”

Menurut Imam ar-Rozi didalam kitab tafsir al-Kabir: perintah membaca Yaasiin terhadap orang yang mendekati ajal kematian selaras dengan hadits إن لكل شئ قلبا, و قلب القرآن يس mengindikasikan bahwa sesungguhnya lisan pada waktu itu lemah kekuatannya dan tanpa daya tetapi hati bersegera menghadap kepada Allah secara total, maka membaca Al-Qur’an kepada orang yang mendekati ajal dapat menambah kekuatan hatinya serta menolong kepercayaannya kepada yang asal, maka hal ini menunjukkan diperbolehkan mengamalkannya serta pentingnya hal tersebut.⁷

2. Berkenaan dengan ayat-ayat yang lain

عن أبي شيبة من طريق اشعثاني جابر بن زيد أنه يقرأ عند الميِّت سورة الرّعد،

وسنده صحيح⁸

⁶ imam Turmudzi, *Sunan Turmidzi*, Dar al-Fikr, Juz 5, hal. 149-150.

⁷ Syams al-Haq al-Adhim Al-Abadi. *op.cit.*, juz 8, hal. 390.

⁸ Imam Nawawi, *op.cit.*, hal. 123.

“Dari Abi Syaibah, dari jalan Sya`tsa Ja`bir bin Zaid, bahwa sesungguhnya dibacakan surat al-Raid disisi mayyit.”

Dengan penjaksi-penjaksi dan perkataan serta perbuatan sahabat dan tabi`in dan tabi`ut tabi`in ini merupakan tiga kurun yang dinamakan khoiril kurun, yang didalam hadits disebut khoiril quruni qorni. Atas hal tersebut hadits yang sedang diteliti cukup untuk dijadikan pegangan dalam kita mengamalkan bacaan tersebut.

Adapun dari ayat al-Qur`an yang menunjukkan bahwa suatu amal kebajikan itu dapat sampai pada si mayyit, yaitu telah dijelaskan oleh Allah dalam surat ath-Thur ayat 21 :

والذين امنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقناهم ذريتهم وما التهم من عملهم من شيء كل

امرى بما كسب رهين⁹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

“Dan orang-orang yang beriman dan keturunan-keturunan mereka yang mengikuti jejak mereka dengan Iman, Kami hubungkan mereka dengan keturunannya itu dan kami sekali-kali tidak mengurangkan amalan-amalan mereka barang sedikitpun. Setiap manusia merupakan barang yang digadaikan kepada apa yang mereka kerjakan, (tidak dapat melepaskan diri dari apa yang telah mereka kerjakan)

Setelah ditemukan adanya penjaksi penjaksi / yang menguatkan hadits tersebut, maka kedudukan hadits tersebut menjadi hasan. Dengan demikian ia dapat dijadikan hujjah.

⁹ Hasbi Asy-Shiddiqi, *Tafsir al-Bayan*, jilid II, hal. 1286.

B A B V

KESIMPULAN DAN SARAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Kesimpulan

Dari serangkaian penjelasan dan uraian-uraian di atas, ada dua point pokok kesimpulan yang menjadi jawaban atas permasalahan-permasalahan dalam penelitian hadits tentang perintah untuk membacakan yasin pada orang yang meninggal dunia.

Adapun ketiga point tersebut adalah :

1. Bahwa hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Ma'qil bin Yasar berkualitas Dho'if, hal ini dikarenakan ada seorang rowi yang majhul yaitu Abi dari Abi Utsman wa laisa binnahdy. Namun hadits tersebut terangkat menjadi Hasan karena telah dikuatkan oleh hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban yang berkualitas Shahih.
2. Adapun kehujjahan hadits tentang perintah membacakan yasin pada orang digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id yang meninggal dunia yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud dari Ma'qil bin Yasar dapat dijadikan hujjah dan diamalkan sebagaimana hadits shahih.

B. SARAN

Dengan penuh kesadaran, bahwa apa yang telah dibahas dalam skripsi ini penulis telah berusaha semaksimal mungkin untuk mendapatkan hasil yang sempurna, dan kemudian agar dapat membantu bagi siapa saja yang membutuhkan

pembahasan tentang perintah untuk membacakan yasin pada orang yang meninggal dunia atau pembahasan yang setema. Dan sebagai mahasiswa yang baru kali ini mengusung skripsi, tentu masih banyak berbagai kekurangan yang ditemukan. Maka dari itu tanpa harus berpura-pura penulis sangat berharap berbagai bantuan, masukan dan lain-lain agar pembahasan skripsi ini dapat sempurna dengan maksimal pada pembahasan-pembahasan mendatang.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Ahmad bin Hambal, Imam, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Dar al-fikr, Bairut, ttp.
- Sulaiman, Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Dar al-Fikr, Bairut, ttp.
- Abdul Hamid, Muhammad Muhyiddin, *Sunan Abu Dawud*, ar-Riyadh al-Hadits, Riyadh, ttp.
- Ibnu Majah, Imam, *Sunan Ibnu Majah*, Dar al-Fikr, Bairut, ttp.
- Isa bin Surah, Abi Isa Muhammad bin, *Sunan at-Tirmidzi*, Dar al-Fikr, Bairut, ttp.
- Ibnu Hibban, Muhammad, *Shahih Ibnu Hibban*, Bairut, 1993.
- Al-Hakim, Muhammad Abdullah, Abi Abdullah, *al Mustadrak ala shahihain*, Darul Kitab al-Alamiah, Bairut, Libanon, ttp.
- Ibnu Alan, Muhammad, *al-Futukhatir Rabaniyyah alal adzkar Nabawiyyah*, Dar al-Fikr, Bairut, 1978.
- As-Suyuthi, *Jami`ush-Shaghir*, Dar al Fikr, Bairut, ttp
- Asy-Syaukani, *Nailur Authar*, Dar al-Fikr, Bairut, ttp.
- Al-Khotib, Ajaj, *Ushul al-Hadits `Ulumuhu wa Mustlachuhu*, Dar al-Fikr, Bairut, 1989.
- Al-Ajaj Yusuf al-Mizy, Jalaluddin Abi, *Tahdzibut al-Kamal fi Asma ar-Rijal*, Dar al-Fikr, Bairut, ttp.
- Al-Asyqolani, Ibnu Hajar, *Tahdzibut Tahdzib*, Dar Kuth al-Ilmiyah, ttp.
- Atar, Nuruddin, *Manhaj an-Naqd fi Ulumul Hadits*, Dar al-Fikr, Bairut, 1997.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ibnu Abdilllah at-Tirmisi, Muhammad Mahfudz, *Manhaj Dzaw al-Nazhar*, Dar al-Fikr, Bairut, 1981.

Thahan, Muhammad, *Taisir Mustholah al-hadits*, Dar al-Qur'anul Karim, Bairut, 1979.

Umar Hasyim, A., *Qowa'id Ushul al-Hadits*, Dar Kitab al-'Arabi, Bairut, 1984.

Wensick, A.J., *Mu'jam al-Muhfahras li al-Fadz al-Hadits an-Nabawi*, Laiden, 1936.

Ash-Shiddiqy, Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits, Bulan Bintang, Jakarta, 1987.

Anwar, Muhammad, *Ilmu Mustholah al-Hadits*, al-Ikhlash, Surabaya, 1981.

Fatchurrahman, *Ikhtisar Mustholah al-hadits*, al-Ma'arif, Bandung, 1987.

Ismail, Shuhudi, *Metodologi Penelitian Hadits Nabi*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992.

—————, *Kaidah Keshahihan Sanad Hadits*, Bulan Bintang, Jakarta, 1995.

Musthafa Azami, Muhammad, *Metodologi Kritik Hadits, Pustaka Hidayah*, Jakarta, 1996.

Masjfuk Yuhdi, *Pengantar Ilmu Hadits*, PT Bina Ilmu, Surabaya, 1993.

Ranuwijaya, Utang, *Ilmu hadits*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 1996.

Utang Ranuwijaya, Munzier Suparta dan, *Ilmu hadits*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996.

Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Tahtiar Baru Van Hoeve, Jakarta.

Yayasan Penyelenggara Penterjemah dan Penafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta, 1971.