

Living Muṣḥaf: Penelusuran atas Sakralitas Penggunaan Muṣḥaf dalam Keseharian

Eva Nugraha

Laboratorium Tafsir Hadits UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
anugrahtuhan@yahoo.com

Abstract: *The text of the Qur'ān which is manifested in the form of muṣḥaf has existed just only in the post-codification of 'Uthmān ibn 'Affān. Nevertheless, in fact, not all mufassirs agree that the word al-Qur'ān Karīm (Q.s. 56: 77-79) is a synonym for the word muṣḥaf that is used today; therefore muṣḥaf must be purified and sacralized. Based on the mentioned reason, this paper will study why Muslims give sanctity to the use of the muṣḥaf in their daily lives. The answer for the question is constructed in two questions. First, how sanctification and sacralization of muṣḥaf happen?, and is the expression of the Muslims today is a form of cultural sacralization of muṣḥaf? This writing mostly uses library data which is combined with linguistic, history and cultural approaches.*

Keywords: *Muṣḥaf, al-Qur'ān, Sacralization.*

Abstraksi: *Teks al-Qur'ān yang diwujudkan dalam bentuk muṣḥaf baru ada pasca-kodifikasi 'Uthmān bin 'Affān. Di pihak lain, terdapat kenyataan bahwa tidak semua mufassir sependapat akan pemaknaan atas al-Qur'ān Karīm (Qs. 56:77-79) merupakan sinonim dari muṣḥaf yang ada saat ini, sehingga harus disucikan dan mengalami sakralisasi. Atas dasar itulah tulisan ini ingin melakukan penelusuran awal mengapa umat Islam memberikan sifat kesucian pada penggunaan muṣḥaf dalam keseharian mereka. Penjelasan atas hal tersebut dikonstruksi dalam dua pertanyaan. Pertama, Bagaimana penyucian dan sakralisasi muṣḥaf terjadi?, dan Apakah ekspresi kaum Muslim saat ini atas muṣḥaf adalah bentuk kultural dari sakralisasi muṣḥaf? Tulisan ini sebagian besar menggunakan data kepustakaan yang dipadupadankan dengan pendekatan kebahasaan, sejarah dan budaya.*

Katakunci: *Muṣḥaf, al-Qur'ān, Sakralisasi.*

Pendahuluan

Pemilihan kata *muṣḥaf* dalam judul ini untuk memberikan perbedaan terhadap term al-Qur'ān. Penulis memandang bahwa al-Qur'ān adalah *kalāmullāh* yang terjaga di *lawḥ al-Maḥfūz* dan secara gradual diwahyukan pada Nabi Muḥammad. Sedangkan *muṣḥaf* adalah bagian dari *kalāmullāh* yang secara historis ditulis, dikumpulkan dan dijadikan dalam bentuk buku. Secara umum, kaum Muslimin tidak membedakan antara al-Qur'ān dan *muṣḥaf* al-Qur'ān. Bahwa *muṣḥaf* sama suci dengan al-Qur'ān terlihat dari beberapa *muṣḥaf* yang tercetak terdapat kutipan ayat *lā yamassuhu illā al-muṭahharūn*. Dengan demikian, ekspresi pada *muṣḥaf* seringkali

disejajarkan dengan kesucian Allah.

Penulis berpandangan bahwa sakralisasi *muṣḥaf* di atas merupakan konstruk budaya, dengan beberapa alasan: 1) Nabi tidak pernah meminta para sahabatnya untuk menjadikan wahyu al-Qur'ān dalam satu buku, 2) Isyarat al-Qur'ān mengenai *al-kitāb* atau *kitābullāh* pada masa Nabi tidak berpretensi untuk menjadikan al-Qur'ān dalam satu buku (*bayna laḥwayn*), 3) Penulisan wahyu yang dilakukan oleh *kuttāb al-waḥy* bukan satu indikasi akan terjadi pembukuan al-Qur'ān pasca wafat Nabi.

Pendapat ini bukanlah suatu yang baru, Nasr Hamid Abu Zayd menyatakan bahwa

al-Qur'ān merupakan produk budaya¹ yang mewarnai budaya. Juga Mohammed Arkoun berpandangan bahwa al-Qur'ān yang ada sekarang adalah *official closed corpus*, yang dibuat pada masa Khalifah 'Utmān b. 'Affān.² Mereka berdua membedakan antara al-Qur'ān yang ada di *lawḥ mahfūz* dari teks al-Qur'ān yang menyejarah.

Kata *living* atau yang sedang hidup saat ini, menjadi penanda sebagai sesuatu yang ada dan digunakan oleh kaum Muslim dan kehidupan mereka saat ini. Misalnya, penggunaan *muṣḥaf* pada sumpah jabatan publik, pada maskawin perkawinan atau objek seni. Metcalf saat memberi penjelasan *living Ḥadīth* untuk tulisannya memberi dua makna *living*, yaitu: *life by* dan *internalized*.³

Oleh sebab itu, tulisan ini sangat dibatasi oleh penggunaan dan keberadaan *muṣḥaf* pada masa kini. Sekalipun demikian, teoritisasi mengenai *kalāmullāh* dan *kitābullāh* akan diurai pada bagian awal. Pendekatan sejarah digunakan untuk memerlihatkan bagaimana proses dari wahyu yang diungkap secara lisan, kemudian ditulis dan dibukukan.

¹ "The classical Islamic thought believes that the Qur'ān existed before it was revealed. I argue that the Qur'ān is a cultural product that takes its shape from a particular time in history. The historicity of the Qur'ān in no way implies that the text is human. Because the text is grounded in history, I can interpret and understand the text." Nasr Hamid Abu Zayd and Esther Nelson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam* (Westport: Praeger, 2004), 99.

² Pemikiran Arkoun berkelindan pada tiga hal: *thinkable*, *unthought*, dan *unthinkable*. Dalam perkembangan sejarah al-Qur'ān, ia membagi pada tiga fase: *pertama*, pewahyuan merupakan *Qur'ānic fact/event* (610-623 M.); *kedua*, pengumpulan dan kanonisasi *muṣḥaf* menjadi *official closed corpus* (632-936 M.), yang merupakan permulaan *Islamic fact/event*; *ketiga*, periode orthodoxy. Ursula Günther, "Mohammed Arkoun: Toward a Radical Rethinking Islamic Thought," dalam SuhaTaji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'ān* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 148-149.

³ Barbara D. Metcalf, "Living Ḥadīth," *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3 (Aug., 1993), 585. Diterbitkan oleh Association for Asian Studies dari: <http://www.jstor.org/stable/2058855>, diakses: 15/06/2011, 05:00.

Pertanyaan utama dari tulisan ini adalah bagaimana proses sakralisasi *muṣḥaf* terjadi? Dan Apakah ekspresi kaum Muslim saat ini atas *muṣḥaf* merupakan bentuk kultural dari sakralisasi *muṣḥaf*?

Al-Qur'ān: Antara *Kalāmullāh* dan *Kitābullāh*

Dengan merujuk pada beberapa ayat al-Qur'ān, penulis membuat definisi awal mengenai al-Qur'ān. Al-Qur'ān adalah wahyu⁴ yang berasal dari Allah⁵ yang diberikan kepada Nabi Muḥammad dan membenarkan ajaran ataupun hukum⁶ dari nabi-nabi sebelumnya.⁷ Karena ia diwahyukan pada Nabi yang Arab dan ditujukan bagi orang Arab, maka secara liturgis, ia berbahasa Arab, atau bahasa yang terarabkan yang dikenal oleh orang Arab.⁸ Secara ajaran, ia menguatkan kenabian (*mu'jiz*) bahwa al-Qur'ān benar-benar berasal dari Allah dan tidak mungkin diimitasi, sekalipun hanya satu ayat.⁹ Ia

⁴ "Dan apabila kamu tidak membawa suatu ayat al-Qur'ān kepada mereka, mereka berkata: 'Mengapa tidak kamu buat sendiri ayat itu?' Katakanlah, 'Sesungguhnya aku hanya mengikut apa yang diwahyukan dari Tuhanku kepadaku. Al-Qur'ān ini adalah bukti-bukti yang nyata dari Tuhanmu, petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.'" Q.s. al-A'rāf/7: 203.

⁵ "Sesungguhnya (al-Qur'ān) itu benar-benar dari Tuhanmu, tetapi kebanyakan manusia tidak beriman." Q.s. Hūd/11: 17.

⁶ "Adalah kitab yang telah Kami turunkan yang diberkahi; membenarkan kitab-kitab yang (diturunkan) sebelumnya." Q.s. al-An'ām/6: 92.

⁷ "Tidaklah mungkin al-Qur'ān ini dibuat oleh selain Allah; akan tetapi (al-Qur'ān itu) membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya dan menjelaskan hukum-hukum yang telah ditetapkannya." Q.s. Yūnus/10: 37.

⁸ "Dan jikalau Kami jadikan al-Qur'ān itu suatu bacaan dalam bahasa selain Arab, tentulah mereka mengatakan, 'Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?' Apakah (patut al-Qur'ān) dalam bahasa asing sedang (rasul adalah orang) Arab? Katakanlah, 'Al-Qur'ān itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang mu'min. Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedang al-Qur'ān itu suatu kegelapan bagi mereka. Mereka itu adalah (seperti) yang dipanggil dari tempat yang jauh.'" Q.s. Fuṣṣilat/41: 44.

⁹ "Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al-Qur'ān yang Kami wahyukan kepada hamba Kami

menjadi pedoman, petunjuk dan rahmat bagi orang beriman¹⁰ untuk menjadi orang yang bertaqwa.¹¹ Ia memiliki nilai ibadah bagi yang membaca dan mendengarkannya dengan penuh kesungguhan.¹²

Berikut adalah beberapa pendapat mengenai makna al-Qur'ān secara terminologis: 1) Ibrāhīm al-Samarqandī (w. 383/983-4 M.) menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah *kalām Rabb al-‘ālamīn* yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad s.a.w.,¹³ 2) Imām Nuwayrī¹⁴ (w. 732 H./1333 M.) berpandangan, al-Qur'ān adalah *kalāmullāh* yang diriwayatkan secara mutawātir dan dituliskan pada *muṣḥaf*,¹⁵ 3) Bagi al-Qaṭṭān, al-Qur'ān adalah *kalāmullāh* yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad dan menjadi ibadah bagi yang membacanya,¹⁶ 4) Ash-Shidieqy (w. 1394/1975 M.) menyatakan al-Qur'ān adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad untuk menjadi pedoman hidup dan untuk melemahkan bangsa Arab yang terkenal petah lidahnya dan tinggi susunan bahasanya,¹⁷ 5) Al-Ṭanṭāwī (w. 1432 H./2010

M.) menyatakan al-Qur'ān adalah *kalāmullāh* yang menjadi mu'jizat yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad, yang tertulis dalam muṣḥaf-muṣḥaf, yang dirujuk secara mutawātir, yang menjadi ibadah bagi yang membacanya,¹⁸ 6) Menurut al-Zarkasyī (w. 794 H./1392 M.), al-Qur'ān adalah *kitābullāh* yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad,¹⁹ 7) Al-Suyūṭī (w. 911 H.) dalam *al-Durr al-Matsūn* menyebutkan bahwa al-Qur'ān adalah “cahaya yang nyata, peringatan yang bijaksana, dan jalan yang lurus,”²⁰ 8) Azami menyatakan al-Qur'ān adalah *kalāmullāh*, risalah terakhir untuk umat manusia, diwahyukan pada rasul terakhir, Muḥammad, yang meruang dan mewaktu. Ia terpelihara di segi keaslian bahasa, tanpa perubahan, tambahan, maupun pengurangan.²¹

Dari sejumlah definisi di atas, term yang paling banyak menjadi penjelas adalah kata *kalāmullāh*. Dari data yang ada bisa diambil kesimpulan bahwa mereka yang mendefinisikan al-Qur'ān sebagai *kalāmullāh* adalah *jumhūr*.²² Para ulama tidak banyak

(Muḥammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal al-Qur'ān itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.” Q.s. al-Baqarah/2: 23.

¹⁰ “...Al-Qur'ān ini adalah bukti-bukti yang nyata dari Tuhanmu, petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.” Q.s. al-A'raf/7: 203.

¹¹ “Kitab (al-Qur'ān) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa.” Q.s. al-Baqarah/2: 2.

¹² “Dan apabila dibacakan al-Qur'ān, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat.” Q.s. al-A'raf/7: 204.

¹³ Abū al-Layts Naṣr b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm* (Bayrūt: Dār al-Fikr, tt.), Juz 3, 470.

¹⁴ Nuwayrī (677-732/1279-1332) penulis buku berjudul *Nihāyah al-'Arab*.

¹⁵ Gus Arifin dan Suhendri Abu Fakhri, *Al-Qur'an Sang Mahkota Cahaya* (Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2010), 43.

¹⁶ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Bayrūt: Manshūrāt al-'Aḥ al-Ḥadīth, 1393/1973), 21.

¹⁷ M. Hasbi Ash Shidieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Jakarta: Bulan

Bintang, 1954), 9.

¹⁸ Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīf*, Juz 1, 305.

¹⁹ Badruddīn Muḥammad b. 'Abdullāh al-Zarkasyī (745-794), *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, taḥqīq: Maḥmūd Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Juz 1 (Qāhīrah: Maktabah Dār al-Turāts, t.th)13.

²⁰ 'Abd al-Raḥmān b. Kamāl Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Matsūn* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1993), Juz 1, 39.

²¹ M.M al-Azami, *The History of the Qur'ānic Text: From Revelation to Compilation (Sejarah Teks al-Qur'ān: Dari Wahyu Sampai Kompilasinya)*, terj. Tim Penerjemah (Jakarta: Gema Insani, 2005), 59.

²² Memakai *pola* pencarian google book untuk kalimat “al-Qur'ān adalah *kalāmullāh*” ditemukan 36 buku berbahasa Indonesia yang mencantumkan definisi tersebut. Lih: http://www.google.co.id/search?num=100&hl=id&lr=&biw=994&bih=468&tbm=bks&q=%22al-Qur%27an+adalah+kalamullāh%22&oq=%22al-Qur%27an+adalah+kalamullāh%22&aq=f&aqi=&aql=undefined&gs_sm=s&gs_upl=1592311592310111101010101936193616-111 Sedangkan untuk kalimat “al-Qur'ān adalah *Kitābullāh*”, ditemukan 5 buku berbahasa Indonesia yang mencantumkan kalimat tersebut. <http://www.google.co.id/search?num=100&hl=id&lr=&tbm=bks&sa=X&ei=y0scTvWGE4zLrQeyze>

yang menyebutkan kata *Kitābullāh* sebagai penjelas. Penulis memaknai bahwa semua hampir sepakat bahwa al-Qur'ān adalah sesuatu yang berwujud ucapan atau firman Allah dan tanpa membatasi pada ketertulisan kalam tersebut pada muṣḥaf. Definisi al-Qur'ān yang menyertakan, ketertulisan di *muṣḥaf* sebagai definisi, diwakili oleh 2 definisi. Itu pun diungkap oleh ulama abad delapan Hijriah dan abad 16 Hijriah.

Memahami Wacana Kalāmullāh

Al-Qur'ān adalah *kalāmullāh* yang terdapat di *lawḥ al-mahfūz* dalam bentuk yang tidak terjangkau oleh umat Manusia. Oleh sebab itu saat al-Qur'ān akan diturunkan kepada Nabi Muḥammad, Allah mengubahnya terlebih dahulu ke dalam bahasa yang bisa dimengerti oleh Nabi Muḥammad yaitu bahasa Arab.²³ Hal ini sesuai dengan Q.s. al-Zukhrūf/43: 3) agar mereka berpikir.

Kalāmullāh secara bahasa bermakna ucapan Allah atau firman Allah. Dalam muṣḥaf al-Qur'ān, kata yang merujuk pada ucapan, bicara atau berkata-kata memiliki ragam bentuk, di antaranya: *kallama, qāla, nādā, sa'ala, ajāba, wa'ada, naba'a, nahā, amara*.²⁴ Kata *kalām* menjadi pilihan *mutakallimūn* untuk memerdebatkan apakah al-Qur'ān diciptakan atau tidak. Perdebatan ini sudah dimulai sejak abad kedua Hijriah, di akhir pemerintahan Banu Umayyah. Orang yang sering disebut saat membicarakan tentang kemakhlukan al-Qur'ān adalah: Ja'd b. Dirham (w. 125/743) dan Jahm b. Ṣafwān (w. 128/745.) Jahm, dan kaum Jahmiyyah

(pengikut Jahm), memiliki doktrin bahwa hanya Allah yang *qadīm*, dan selain itu termasuk surga, neraka, begitu pula dengan al-Qur'ān yang ada di *Lawḥ al-Mahfūz* semuanya *ḥadīts, baru, diciptakan*. Pada masa berikutnya mereka berhadapan dengan pengikut Ahmad b. Ḥanbal.²⁵ Menurut Jahm, al-Qur'ān sebagai *kalāmullāh* memang makhluk (yang diciptakan Tuhan.) Namun demikian, ia tidak mengelak bahwa Allah memang berbicara, hanya saja pembicaraannya tidaklah sama dengan pembicaraan manusia.²⁶

Berbeda dari Jahm, Ibn Kullāb (w. 240/854) menyatakan bahwa *kalāmullāh* tidak terdiri dari huruf dan suara. Ia tak terpisahkan, tidak dapat dibagi, tidak dapat diubah. Ia adalah sesuatu yang bersatu dengan Allah. Penjelasan ini menjadi kaidah untuk *kalām nafsī*. Al-Bāqillānī (w. 403/1013) dan al-Juwaynī (w. 478/1085) memberikan penjelasan bahwa al-Qur'ān yang ada sekarang adalah ekspresi dari *kalām nafsī* Allah, yang tidak terdiri dari huruf dan suara. Ekspresi dari *kalām nafsī* bisa berbentuk bahasa Arab atau Ibrani. Kelompok Ḥanbalī membedakan penjelasan mereka mengenai *kalāmullāh* yang *qadīm* dari para penganut Kullabī. Mereka secara tegas menyatakan bahwa al-Qur'ān dalam bentuk apapun, baik tertulis, dalam ingatan, atau dalam bacaan semuanya, merupakan *kalāmullāh* yang *qadīm*.²⁷

Di antara para ulama abad pertengahan yang menolak paham tersebut adalah al-Ghazālī dan Ibn Taymiyyah. Al-Ghazālī (w. 505 H./1111 M.) menolak untuk mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah huruf dan suara; mereka yang mengatakan itu menjadikannya alasan bahwa al-Qur'ān adalah makhluk

G7Ag&ved=0CC4QBSgA&q=%22al-Quran+adalah+kitAbūllah%22&spell=1&biw=994&bih=468

²³ Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: qirā'ah mu'aṣṣirah* (Dimasyqī: Al-Aḥālī li al-Ṭabā'ah Mu'aṣṣirah, 1990), 44; Anshori, *Penafsiran Ayat-Ayat Jender dalam Tafsir Al-Misbah*. Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006, 34-35.

²⁴ Margaretha T. Heemskrek, "Speech" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'ān*, Vol. v (Leiden: Brill, 2006), 109.

²⁵ Richard C. Martin, "Createdness of The Qur'ān" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia al-Qur'ān*, Vol. i (Leiden: Brill, 2006),

²⁶ Margaretha T. Heemskrek, "Speech" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of al-Qur'ān*, Vol. v (Leiden: Brill, 2006), 110.

²⁷ Margaretha T. Heemskrek, "Speech" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia al-Qur'ān*, Vol. v (Leiden: Brill, 2006), 112

karena huruf dan suara itu diciptakan.²⁸ Bagi Ibn Taymiyyah (w. 728/ 1328), al-Qur'ān adalah *kalāmullāh*, baik huruf-huruf maupun maknanya. *Kalāmullāh* bukan huruf saja tanpa makna atau makna semata tanpa huruf.²⁹

Perdebatan di atas menjadi salah satu alasan mengapa kaum teolog diberi label sebagai *mutakallimūn*.³⁰

Memahami Makna Kitābullāh³¹

Pertanyaan yang sangat sulit untuk dijawab adalah, saat kata *kitāb* merujuk untuk menunjukkan al-Qur'ān. Apakah sejak awal ada inisiasi dari Tuhan ataupun Nabi untuk menentukan pada akhirnya al-Qur'ān yang berbentuk ucapan dan dihafal akan menjadi sebuah *buku* atau sesuatu dikumpulkan di antara dua *cover* (*bayna laḥwayn*.) Penelusuran sekilas penulis menunjukkan bahwa kalimat *kitābullāh* tidak semuanya merujuk pada suatu barang jadi, dalam artian buku Tuhan. Al-Qur'ān menyebutkan kalimat *kitābullāh* pada sembilan tempat.

Terdapat tiga ayat terkait dengan kelompok yang diberi *al-kitāb* (dalam hal ini adalah Tawrāt), yang merupakan bagian dari *kitābullāh*, namun mereka tidak menganggapnya (Q.s. al-Baqarah/2:

101.)³² Padahal di dalamnya adalah aturan dan ketetapan hukum bagi mereka (Q.s. Ālu 'Imrān/3: 23),³³ yang berfungsi sebagai petunjuk dan pedoman dalam memutuskan perkara (Q.s. al-Mā'idah/5: 44.)³⁴ Secara singkat, tiga ayat di atas ingin menyatakan bahwa Tawrāt adalah bagian dari *Kitābullāh*.

Empat ayat terkait dengan ketetapan Allah yang sudah pasti mengenai: a) hak waris dan mewariskan (Q.s. al-Aḥzāb/ 33: 6),³⁵ berdasarkan hubungan kekerabatan bukan berdasarkan hubungan keagamaan (Q.s. al-Anfāl/8: 75),³⁶ b) hukum perkawinan

³² “Dan setelah datang kepada mereka seorang rasul dari sisi Allah yang membenarkan apa (kitab) yang ada pada mereka, sebahagian dari orang-orang yang diberi kitab (Tawrāt) melemparkan kitab Allah ke belakang (punggung)nya, seolah-olah mereka tidak mengetahui (bahwa itu adalah kitab Allah.)”

³³ Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang telah diberi bahagian yaitu *al-Kitāb* (Tawrāt), mereka diseru kepada kitab Allah supaya kitab itu menetapkan hukum di antara mereka; kemudian sebahagian dari mereka berpaling, dan mereka selalu membelakangi (kebenaran.)

³⁴ Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Tawrāt di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepadaKu. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayatKu dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.

³⁵ “Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang mu'min dari diri mereka sendiri dan istrinya adalah ibu-ibu mereka. Dan orang-orang yang memunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris-mewarisi) di dalam Kitab Allah daripada orang-orang mu'mim dan orang-orang Muhājirūn, kecuali kalau kamu berbuat baik kepada saudara-saudaramu (seagama.) Adalah yang demikian itu telah tertulis di dalam Kitab (Allah.)”

³⁶ “Dan orang-orang yang beriman sesudah itu kemudian berhijrah serta berjihad bersamamu maka orang-orang itu termasuk golonganmu (juga.) Orang-orang yang memunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

²⁸ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Aḥmad al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, taḥqiq: Muḥammad Rasyīd Riḍā al-Qibānī (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1985), 36.

²⁹ *Dasar-Dasar Akidah Para Imam Salaf*.

³⁰ Murtaḍā Muṭaḥhari, *Mengenai Ilmu Kalam: Cara Mudah Menembus Kebuntuan Berpikir*, terj. Ilyas Hasan (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 27.

³¹ Karya yang relatif menyeluruh membahas hal ini adalah *The Qur'ān self-Image: Writing and Authority in Islamic Scripture* karya Daniel A. Madigan. Ia menyatakan bahwa secara literal *kataba* merupakan akar kata dari *kitāb*, yang maknanya menulis. Menulis bisa dimaknai sebuah proses karena hasil akhirnya adalah tulisan. Sedangkan kata *kitāb* dalam al-Qur'ān juga lebih sering menunjukkan proses sebuah ketetapan. Dengan demikian, bila al-Qur'ān yang *kitābullāh* akhirnya dimaknai dengan muṣḥaf (suatu kumpulan tulisan dalam dua *cover*), hal itu masih memungkinkan, karena pada hakekatnya otoritas Tuhan yang berproses masih mengejawantah dalam ucapan, saat muṣḥaf tersebut dibaca. Lih. Daniel A. Madigan, *The Qur'ān self-Image*, 181-91.

yang berlaku adalah hukum yang ditetapkan Allah saat itu, bukan hukum perkawinan yang berlaku dalam tradisi Arab pra-Islam (Q.s. al-Nisā'/4: 24);³⁷ c) Allah akan membangkitkan manusia dari kuburnya pada hari kebangkitan (Q.s. Rūm/30: 56);³⁸ dan ketetapan Allah mengenai waktu dalam satu tahun (Q.s. al-Tawbah/9: 36.)³⁹ Satu ayat lagi terkesan terkait dengan wujud fisik dari kitābullāh; di mana seseorang yang selalu membaca al-Qur'ān, menunaikan salat, dan menafkahkan rizki, akan dianugerahi sebuah perniagaan yang tidak merugi (Q.s. Fāṭir/35: 29.)⁴⁰ Dari sembilan ayat di atas memang cukup sulit untuk menebak apakah wujud akhir dari al-Qur'ān merupakan sebuah *muṣḥaf* yang sengaja disebut sebagai kitab Allah, kecuali satu ayat terakhir.

³⁷ “Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki. (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan diharamkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”

³⁸ Dan berkata orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan dan keimanan (kepada orang-orang yang kafir), “Sesungguhnya kamu telah berdiam (dalam kubur) menurut ketetapan Allah, sampai hari berbangkit; maka inilah hari berbangkit itu akan tetapi kamu selalu tidak meyakini(nya).”

³⁹ Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan ḥarām. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertaqwa.

⁴⁰ Sesungguhnya orang-orang yang selalu membaca kitab Allah dan mendirikan salat dan menafkahkan sebahagian dari rizki yang Kami anugerahkan kepada mereka dengan diam-diam dan terang-terangan, mereka itu mengharapkan perniagaan yang tidak akan merugi.

Pada entry “Book,” Daniel A. Madigan mengklasifikasi term *kitāb* pada beberapa bagian. Pertama, *kitāb* sebagai pengetahuan ketuhanan. Kedua, *kitāb* sebagai otoritas ketuhanan (ketetapan.) Ketiga, kitab sebagai bagian dari pewahyuan. Keempat, *kitāb* yang terkait dengan orang-orang yang diberi al-*kitāb* (*ahl al-kitāb*.) Kelima, *kitāb* yang menjadi induk (*umm al-kitāb*), dan terakhir penjelasan mengenai al-Qur'ān sebagai kitab.⁴¹

Madigan mengutip beberapa sarjana sebelumnya, seperti G. Widengren menyatakan bahwa sejarah agama di Timur Dekat menunjukkan bahwa nabi-nabi merekalah yang menyiapkan korpus tertulis. Noldeke memberi penjelasan bahwa pemahaman Muḥammad atas wahyunya adalah untuk dibuat menjadi sebuah buku. Bell, memahami bahwa al-Qur'ān adalah bentuk belum sempurna dari *kitāb*. Sedangkan Neuwirth, melihat kitab adalah simbol di mana kaum Muslim berbagi kenabian dengan agama lain. Sehingga, tidak semua yang ada di *kitāb* (*lawḥ mahfūz*) dimiliki oleh al-Qur'ān.

Menurut Madigan, skenario di atas agak sulit dipahami, karena budaya yang berakar pada saat itu adalah budaya lisan dan mengapa Nabi meninggalkan pekerjaan membuat sebuah Kitab (buku.) Serta bagaimana posisi Jibrīl saat akan mengecek kebenaran tulisan yang ada. Sedangkan tulisan yang ada pada saat itu tidak lebih dari medium untuk mempermudah menghafal (*aide-memoire*.)

Daniel Madigan menyatakan, kata *dzālika* yang mengikuti kata *kitāb* sering ditafsirkan penunjukan pada sesuatu yang sudah lengkap atau sesuatu yang absen. Dengan demikian kata-kata *kitāb* yang terkait dengan al-Qur'ān tidak bisa dipahami dengan *closed corpus text*, yang *terkodifikasi secara tertulis*. Ini karena kata tersebut telah ada sangat lama sebelum al-Qur'ān menjadi korpus tertutup

⁴¹ Daniel Madigan, “Book” dalam *EQ*, Vol. 1, 242-51.

atau tertulis.⁴²

Pemuṣḥafan: Proses dari Lisan hingga menjadi Tablet

Secara umum kaum Muslim sepakat bahwa al-Qur'ān sudah tertulis semua pada saat Nabi Muḥammad s.a.w. wafat. Hanya saja tulisan-tulisan tersebut masih terpisah dalam bentuk materi yang berbeda-beda. Ada di pelepah kurma, tulang, batu tipis dan lain-lain. Di antara sekian jumlah sahabat yang hafal dan mengerti tentang al-Qur'ān, hanya Zayd yang dipilih oleh Abū Bakr dan 'Umar untuk melakukan pengumpulan teks-teks yang berserak. Pada awalnya Zayd menolak permintaan tersebut, dengan alasan bahwa hal itu belum pernah diperintahkan oleh Nabi. Bila pun ia mau, Zayd paham bahwa pengumpulan al-Qur'ān bukanlah sesuatu yang mudah. Ia menggambarkan bahwa lebih baik memindahkan gunung daripada harus mengumpulkan teks-teks yang berserak. Namun, pada akhirnya Zayd menerima tugas tersebut.⁴³

Riwayat lain menunjukkan bahwa 'Alī b. Abū Ṭālib adalah orang yang pertama dalam pengumpulan teks-teks al-Qur'ān yang berserak. Pada riwayat ini, 'Alī sampai berjanji untuk tidak melepaskan sorbannya, dan tetap berada di rumah Rasul, sampai selesai pengumpulan *muṣḥaf*. Hal itulah yang menjadi salah satu penyebab yang dinyatakan 'Alī ketika ia tidak hadir saat kaum Muslim memba'iat Abū Bakr.

⁴² Daniel Madigan, "Book" dalam *EQ*, Vol. 1, 242-51.

⁴³ Lih. Ibn Abī Dāwud Abū Bakr 'Abdullāh b. Sulaymān b. al-Asy'at al-Sijistānī al-Ḥanbalī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, taḥqīq dan naqd: Muḥibb al-Dīn 'Abd al-Subḥān Wā'iz (Bayrūt: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2002), cet. 2, 153-68; Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (al-Qāhirah: Dār al-Turāts, t.th), Juz. 1, 233-4; Abū al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abū Bakr al-Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, taḥqīq: Markaz al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah (Madīnah: Maktab al-Mālik Faḥd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarif, t.th), Juz 1, 377-91.

Belum pernah ada data yang pasti berapa lama Zayd mengumpulkan teks-teks yang berserak sehingga menjadi satu kesatuan. Bisa jadi masih dilanjutkan pada masa 'Umar b. Khaṭṭāb. Beberapa sarjana Barat memandang bahwa kumpulan al-Qur'ān telah dilakukan oleh Zayd menjadi dokumen kekhalifahan, karena ia akhirnya disimpan oleh 'Umar kemudian diberikan ke Ḥafṣah. Dokumen tersebut baru diteima oleh khalifah berikutnya, 'Utsmān b. 'Affān, saat 'Utsman memerintahkan Zayd untuk menyatukan ragam muṣḥaf menjadi satu ragam.⁴⁴

Pada masa 'Utsmān, telah banyak sahabat yang menyebar keluar Madīnah, di antara mereka ada yang memiliki muṣḥaf dan mengajarkannya pada penduduk. Muṣḥaf-muṣḥaf mereka satu dengan yang lain ada perbedaan, sehingga saat terjadi pertemuan antara para murid yang membaca teks muṣḥaf dengan ragam berbeda dan terjadilah perselisihan di antara para murid tersebut. Ada riwayat pula yang menunjukkan bahwa hal ini terjadi pula di Madīnah. Upaya Zayd pada saat ini, bisa jadi lebih mudah, karena telah ada dokumen awal yang dipinjam dari Ḥafṣah. Akan tetapi proses penulisan ulang ini tidak bisa dianggap mulus. Tim harus menyusun urutan surat, menuliskannya dalam bahasa Quraysy, menduplikasi 4-6 *muṣḥaf* lainnya dengan orthografi yang sekarang dibakukan menjadi *rasm* 'Utsmānī.

Muṣḥaf⁴⁵ yang dibuat pertama kali

⁴⁴ Melalui analisis *isnad cum matan*, Herald Motzki menjelaskan bahwa apa yang diwacanakan oleh sarjana Barat mengenai awal dari sejarah pengumpulan adalah kurang tepat, ia menyimpulkan bahwa al-Qur'ān yang ada sekarang telah dibentuk sejak kuartal pertama Hijriah. Lih. Herad Motzki, "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," dalam *Der Islam*, Bd. 78, 1-34; Walter de Gruyter 2001, terutama halaman 25-26.

⁴⁵ Kata ini memang bukan bahasa Arab asli, melainkan kata serapan (*loanword*) dari Abyssinia (Ethiopia.) Pada bentuk Bahasa Arab yang benar muṣḥaf diucapkan dengan *maṣḥaf*. Lih. J. Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam: Buku dan Sejarah Penyebaran*

disebut sebagai *Muṣḥaf al-Imām* (*muṣḥaf* standar), sarjana Muslim seringkali menyebutkan dengan *Muṣḥaf ‘Utsmānī*, atau *Maṣāḥif ‘Utsmāniyyah*. ‘Utsman dianggap sebagai penggagas yang berjasa sehingga namanya menjadi predikat dari muṣḥaf al-Qur’ān. Kūfī merupakan tulisan⁴⁶ dari *muṣḥaf* ini bisa dipastikan ditulis dengan tulisan huruf konsonantal, tanpa harakat, bahkan tanpa penanda jenis huruf, sekalipun penanda huruf sudah dikenal sejak awal masa Islam atau akhir masa pra-Islam.⁴⁷ Memang ada perdebatan apakah muṣḥaf standar (‘Utsmānī) ini telah menyeluruh sebagaimana yang pernah diterima oleh Nabi. Namun perdebatan kaum Muslim mengenai muṣḥaf standar ini berakhir pada abad ke 6 H.⁴⁸ Meskipun masih dalam perdebatan, di antara para sarjana Barat, Burton termasuk yang mengatakan bahawa al-Qur’ān yang ada saat ini merupakan al-Qur’ān yang ada di tangan Nabi Muḥammad.⁴⁹

Perkembangan agama Islam ke berbagai wilayah dan bertambahnya umat Islam di

Informasi di Dunia Arab, terj. Alwiyah Abdurrahman (Bandung: Mizan, 1996), 134. Adapun orang yang diasumsikan sebagai orang pertama yang menyebutkan kumpulan ṣuḥūf sebagai muṣḥaf adalah Sālim b. ‘Ubayd/b. Ma‘qil Mawlā Abū Ḥudzayfah. Lih. Claude Gilliot, “Reconsidering the Authorship of the Qur’ān” dalam Gabriels Said Reynolds, *The Qur’ān in Its Historical Context* (London: Routledge, 2008), 94.

⁴⁶Perdebatan mengenai kūfī sebagai awal dari huruf Arab bisa dilihat di “The Qur’ānic Manuscript” dalam www.Islamic-awareness.com; lih. juga Nabia Abbot, *The Rise of the North Arabic Script and Its Kur’anic Development, with a Full Description of the Kur’anic Manuscripts in the Oriental Institute* (Chicago: University of Chicago Press, 1939.)

⁴⁷Lih. M.M. Azami, *Sejarah Teks al-Qur’an* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 156.

⁴⁸Lih. Aliza Schinzer, “Sacrality and Collection” dalam Andrew Rippin, *The Blackwell Companion to the Qur’ān* (Oxford: Blackwell, 2006), 165-71.

⁴⁹“What we have today in our hands is the muṣḥaf of Muḥammad,” Jhon Burton, *The Collection of the Qur’ān* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 239-40; Fred M. Downer, “The Qur’ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata,” dalam Gabriels Said Reynolds, *The Qur’ān in Its Historical Context*, 42.

wilayah-wilayah tersebut, meniscayakan untuk adanya pemudahan untuk membaca muṣḥaf al-Qur’ān. Abū Aswad al-Du‘alī (w. 69/688) menjadi orang yang disebut-sebut sebagai peletak harakat awal dalam bentuk tanda titik di atas, bawah, dan di ujung huruf. Kemudian disempurnakan oleh Yaḥyā b. Ya‘mar (w. 90/708), Naṣr b. ‘Aṣīm al-Laytsī (w. 100/718) dan Maymūn al-Aqrān; hingga Khalīl b. Aḥmad al-Farahīdī (w. 170/ 786) lagi menjadikan tanda *alif* kecil dan huruf *wāwu* kecil untuk penanda vokal *fathah*, *kasrah* dan *ḍammah*.⁵⁰ Proses pembentukan muṣḥaf berlanjut pada tingkat seleksi cara pembacaan (*qirā’ah*.) Proses ini dilakukan untuk memastikan bahwa hanya bacaan yang dianggap sampai ke Nabi yang bisa dipakai dalam pembacaan al-Qur’ān. Ibn Mujāhid (w. 324/926), adalah orang di balik perumusan pembacaan ini, yang sekarang dikenal sebagai *qirā’ah sab‘ah*.⁵¹ Muṣḥaf al-Qur’ān mengerucut hanya yang bisa dibaca dengan qira’ah tujuh, sepuluh ataupun 14. Saat ini hanya qira’ah riwayat Ḥafs dari ‘Aṣīm yang banyak beredar di dunia Islam.

Penyalinan dan Pencetakan Muṣḥaf

Kaum Muslim mengeluarkan energi yang sangat besar untuk menyalin muṣḥaf. Hal ini dilakukan tentunya karena kebutuhan atas bacaan yang menjadi pedoman keagamaan Islam. Oleh sebab itu, ketertarikan orang untuk menjadi seorang penulis (penyalin) cukup banyak. Di antara mereka menjadi terkenal dan merupakan juru tulis kerajaan, contoh Qutbā seorang juru tulis pertama di bawah pemerintahan dinasti Umayyah, yang karyanya menjadi rujukan penulis dinasti ‘Abbāsiyyah. Juga Khalīd b. Abū al-Ḥajjāj

⁵⁰ Untuk penjelasan lebih lanjut bisa dilihat dalam M.M. Azami, *Sejarah Teks al-Qur’an*, 150-65.

⁵¹ Untuk penjelasan mengenai Ibn Mujāhid dan *qirā’ah sab‘ah* bisa dilihat dalam Christopher Melchert, “Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur’anic Readings” dalam *Studia Islamica*, No. 91 (2000), 5-22; <http://www.jstor.org/stable/1596266>, diakses pada: 26/05/2011

penulis khalifah al-Walīd b. ‘Abd al-Mālik (705-715.) Ibn Nādīm pernah melihat muṣḥaf al-Qur’ān hasil karya Khalīd. Muṣḥaf tersebut ditulis dengan tinta emas.⁵²

Penyalinan al-Qur’ān terus dilakukan dengan memberikan kekhususan pada iluminasi dan material untuk menulis. Muṣḥaf salinan menjadi sangat berbeda bila disandingkan dengan buku-buku lainnya. Tulisan tidak hanya dengan menggunakan kaligrafi yang indah akan tetapi juga secara geometri terukur dengan jelas. Menurut Deroche, “*The dimensions of the text area indicate that, in some cases at least, the space was constructed according to the rules of geometry....*”⁵³ Begitu juga dengan bentuk dan proses penjilidan hasil salinan *muṣḥaf*, ia diproses dengan model yang baik, terdiri dari jilid kulit yang membungkus lempengan kayu. Halaman Muka diberi stempel ornamen dengan menggunakan tinta emas.⁵⁴

Cetakan al-Qur’ān sudah ada sejak tahun 1537-8. Muṣḥaf ini dicetak di Venice. Namun akhirnya dihancurkan atas perintah Paus. Sumber lain menyebutkan bahwa muṣḥaf ini dihancurkan karena tidak memiliki market di wilayah Timur Tengah.⁵⁵ Pencetakan al-Qur’ān baru di mulai di wilayah Islam sekitar abad 19 M. Banyak faktor yang melatarbelakangi terlambatnya muṣḥaf al-Qur’ān diproduksi secara massal di percetakan. Selain masalah ekonomi yang akan dihadapi oleh profesi

penyalin, juga ada masalah ideologis yang tidak mengizinkan al-Qur’ān dipress oleh mesin-mesin cetak, karena dianggap kurang menghargai keagungan al-Qur’ān. Sultan Muḥammad ‘Alī memerlukan fatwa ulama Mesir untuk pada akhirnya membolehkan al-Qur’ān dicetak pada tahun 1833. Tahun 1850 disebut sebagai tahun pertama kali al-Qur’ān dicetak di negara Muslim oleh orang Islam. Sebenarnya cetakan dalam bentuk litograf telah dilakukan di Iran sejak tahun 1817-8. Abdulrazak menyatakan dalam disertasinya, “*.....it seems that 1818 was a turning point in the history of printing in the Islamic world as increasing numbers of Islamic texts were being published from that date onwards.*”⁵⁶ Menurut Gdoura bahkan lebih awal dari tahun itu, lebih tepatnya tahun 1803.⁵⁷ Sumber lain menyebutkan bahwa Ibrahim Mutefferika telah memiliki mesin cetak dan digunakan untuk mencetak buku-buku Islam sejak tahun 1729.⁵⁸

Pencetakan litografi al-Qur’ān pertama di Asia Tenggara terjadi pada tahun 1848 oleh Muhammad Azhari dari Palembang, dan muṣḥaf ini dicetak ulang pada tahun 1854. Bisa jadi ini adalah percetakan al-Qur’ān pertama yang ada di Indonesia. Dengan data-data lain yang menunjukkan bahwa muṣḥaf al-Qur’ān yang beredar dan menjadi standar di Indonesia merujuk pada muṣḥaf Bahriyyah di Bombay, India, bisa diasumsikan bahwa Azhari pun mengambil contoh muṣḥaf pertamanya dari Bombay.

Perubahan besar dalam muṣḥaf sebenarnya terjadi pada abad ke 9 H./16 M.,

⁵² J. Pedersen merujuk pada *Fihrits Ibn Nadīm*. J. Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam*, 113.

⁵³ François Deroche, “The Abbasid Tradition: Qur’ān of the Eighth to Tenth Centuries A.D.,” Vol. 1, *The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*, Julian Raby (ed.) (London, 1992), 20. Kutipan dari Alain Fuad George, “The Geometry of the Qur’ān of Amajur: A Preliminary Study of Proportion in Early Arabic Calligraphy,” dalam Gülru Necipog-lu, *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, Vol. 20” (Brill: Leiden, 2003), 1-8.

⁵⁴ Untuk lebih jelas mengenai penjilidan di dunia Islam lihat J. Pedersen terutama “Bab VIII: Penjilidan Buku,” J. Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam*, 134-48.

⁵⁵ “Printing Qur’ān,” 265.

⁵⁶ F. Abdulrazak, *The Kingdom of the Book*, Ph.D. dissertation, Ann Arbor 1991, dikutip dari Michel W. Albin, “Printing al-Qur’ān” dalam *EQ*, Vol. iv, 265-76 a.

⁵⁷ Michel W. Albin, “Printing al-Qur’ān” dalam *EQ*, Vol. iv, 265-76 a.

⁵⁸ Adeeb Khalid, “Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia” dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 2 (May, 1994), 187. Dipublikasi oleh Cambridge University Press, pada: <http://www.jstor.org/stable/164732>. diakses pada: 15/06/2011 04:37.

di mana Kerajaan Turki Ustmanī memilih untuk menyebarkan *qirā'ah* Ḥafṣ. Kemudian dilanjutkan secara sistematis pada kodifikasi muṣḥaf al-Qur'ān edisi Kairo tahun 1924.⁵⁹ Muṣḥaf inilah yang pada saat ini paling banyak beredar di dunia Islam. Percetakan al-Qur'ān King Faḥd mencetak ratusan ribu kopi muṣḥaf cetak dan CD dalam satu tahun untuk disebar ke seluruh dunia.

Dampak dari kemajuan di bidang teknologi dapat dirasakan di berbagai bidang, salah satunya pada penerapan media digital untuk mengakses al-Qur'ān. Saat pencetakan booming, teks menjadi bisa dilihat lewat barang-barang tercetak langsung, seperti kertas dan plastik. Namun sekarang setiap orang di manapun bisa mengakses al-Qur'ān, tanpa harus membawa muṣḥaf al-Qur'ān, melalui internet.

Muṣḥaf digital dipahami dalam dua hal. Pertama, software yang bisa digunakan oleh seseorang untuk membaca, dan mengakses al-Qur'ān pada media audio visual, seperti komputer, televisi, handphone dan lain-lain. Untuk kasus di Indonesia, sepengetahuan penulis hal ini telah mulai ada sejak tahun 90an: 'Salsabila' nama programnya. Saat ini telah banyak sekali software yang memungkinkan bisa membaca teks al-Qur'ān baik pada PC tablet ataupun handphone. Untuk menyebutkan contoh: Qur'ān Digital, versi 2.1, The Holy Qur'ān, Flash al-Qur'ān. Kedua adalah gadget yang secara sengaja dibuat sebagai muṣḥaf al-Qur'ān versi digital, contoh: EL1000, sebuah muṣḥaf dalam versi digital yang dibaca dengan menggunakan e-book reader. Di dalamnya tidak hanya berisi muṣḥaf visualisasi teks akan tetapi juga 7 buah tafsir, audio bacaan al-Qur'ān dari 15 qāri', serta terjemah al-Qur'ān 24 bahasa.⁶⁰

Pengutamaan al-Qur'ān dan Muṣḥaf

Subbab ini dimaksudkan untuk menje-

⁵⁹ Frederik Leemhuis, "Reading the Qur'an" dalam *EQ*, Vol. iv, 361.

⁶⁰ Lihat: http://www.enmac.com/digital_quran.html

laskan bagaimana para sarjana Muslim memberikan argumen atas keutamaan al-Qur'ān bahkan lebih dari itu adalah keutamaan membaca al-Qur'ān. Asma Afsaruddin melakukan penelitian atas 6 kitab *Faḍā'il al-Qur'ān*.⁶¹ Ia menyimpulkan bahwa secara umum kitab-kitab tersebut memberikan penjelasan mengenai keutamaan membacaturat-surat tertentu dalam al-Qur'ān atau keutamaan membaca al-Qur'ān dan belajar al-Qur'ān. Lebih khusus, Asfaruddin memberikan penekanan pada isu-isu keagamaan, politik, dan sosial yang terlihat pada literatur *Faḍā'il al-Qur'ān*. Ia membagi isu-isu tersebut pada 3 hal. *Pertama*: reaksi orang 'saleh' terhadap 'profesi' ulama (termasuk ahli bahasa, pembaca al-Qur'ān profesional, guru, dan penyalin muṣḥaf.) Beberapa *kitāb* memuat riwayat yang negatif terhadap penyempurnaan *layout*, ortografi, hiasan, dan iluminasi muṣḥaf al-Qur'ān, terutama pada *kitāb-kitāb* yang disusun periode awal. Contoh riwayat terdapat dalam kitab Ibn Ḍurays:

Dari al-Hārits b. Qays, ia berkata: "Saya adalah orang yang memiliki kekurangan dalam berbicara." Kemudian diberitahu seseorang, "Janganlah kamu belajar al-Qur'ān sehingga kamu belajar bahasa Arab." Lalu aku temui 'Abdullāh, dan aku ceritakan hal itu. Aku berkata padanya, mereka mentertawakanku, dan mereka berkata, "Al-'Arabiyah" (belajarlah bahasa Arab.) 'Abdullah berkata, "Kamu berada di zaman di mana ketentuan-ketentuan Allah (ḥudūd) dijaga, dan mereka tidak peduli untuk menjaga huruf-hurufnya (tulisan

⁶¹ *Kitāb Faḍl al-Qur'ān wa Mu'ālimihi wa Adabihi*, karya Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Salām al-Ḥarawī (awal abad 3/9); *Faḍā'il al-Qur'ān* karya Ibn Ḍurays (akhir abad ke 3/9); *Faḍā'il al-Qur'an* karya al-Nasā'i (akhir abad ke 3/9); *Faḍā'il al-Qur'ān wa Tilāwatihi* karya al-Rāzī (pertengahan abad ke 5/11); *Faḍā'il al-Qur'an* karya Ibn Katsīr (abad 8/14); *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān* sebagai bagian dari buku kumpulan ḥadīts *al-Kāfi*. Kitab ini merupakan versi Syī'ah mengenai kutamaan al-Qur'ān (abad ke 4/10.) Lih. Asma Afsaruddin, "The Excellences of the Qur'ān: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society," dalam *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 122, No. 1 (Jan.- Mar., 2002), 5-6. <http://www.jstor.org/stable/3087649>, diakses pada: 26/05/2011 02:28.

al-Qur'ān.) Nanti akan ada satu kaum setelahmu, di zaman di mana huruf-huruf al-Qur'ān dijaga sedangkan ketetapanannya dihilangkan."⁶²

Riwayat lain disebutkan bahwa Ibrāhīm al-Nakhā'ī mengatakan bahwa seorang sahabat, al-Mughīrah, menyatakan dia tidak suka atas pemberian diakritik (tanda vokal) terhadap teks al-Qur'ān, atau khataman al-Qur'ān yang dipublikasikan, ataupun pemberian tanda sepersepuluh ayat (*yu'sar*), ataupun penjualan dan pembelian al-Qur'ān.⁶³ Abū al-'Āliyā' (w. 90/708-9) tidak menyukai pemberian tanda persepuluh ayat, memberi dekorasi dan iluminasi pada awal dan akhir ayat dengan statemen penegasan, "*Jarridū al-Qur'ān*" (bersihkan teks al-Qur'ān dari segala hal yang menempel padanya);⁶⁴ Termasuk di dalamnya adalah ketidaksukaan untuk memberi nama ayat, jumlah ayat dan lainnya.⁶⁵

Dari paparan di atas, kami melihat dari sisi lain, bahwa ketidaksukaan para ulama awal atas penyempurnaan ketertulisan al-Qur'ān karena hal tersebut bukan merupakan bagian dari tradisi yang sedari awal mereka sadari bangun. Sedangkan budaya baru akan terus berkembang mengikuti kebutuhan dari pengguna budaya tersebut pada zaman-zaman berikutnya dan menjadi *invented tradition*.

Berbeda dari keterangan di atas, Traves Zadeh menelusuri perdebatan kaum Muslim atas kebolehan menyentuh dan membawa material yang terdapat teks al-Qur'ān di dalamnya. Ia mendapati beberapa riwayat yang menyatakan bahwa menyentuh materi yang ada teks al-Qur'ān hanya dibolehkan

bagi mereka yang memiliki kesucian. Ahli fiqh berbeda pendapat mengenai kondisi kesucian seseorang, apakah suci dari *ḥadats* kecil atau *ḥadats* besar. Dari sisi sejarah ketidakbolehan ini telah terjadi sejak awal pada masa Nabi Muḥammad hidup. *Pertama*, merujuk pada *Kitāb Maghāzi wa al-Mubtada'* karya Ibn Ishāq (w. 150/767) menyatakan bahwa saat 'Umar (masih Musyrik) ingin memegang teks al-Qur'ān yang ada pada adik perempuannya, Fāṭimah, 'Umar diminta untuk membersihkan dirinya karena dia belum suci. *Kedua*, merujuk pada *Sīrah* karya Ibn Hisyām menyebutkan bahwa pada tahun 10/631-2 Nabi menulis surat pada 'Amr b. Ḥazm (w. 50/670.) Nabi meminta 'Amr untuk menyeru kaum Muslim agar menunaikan ajaran agama dan menjalankan sunnah. Untuk memenuhi hal tersebut, ia harus memerintah dengan benar dan menyuruh kaum Muslim mengikuti kebenaran, dengan mengajari mereka al-Qur'ān, dengan satu catatan: *la yamassuhu illā ṭāhir*. Terkait dengan peristiwa itu Mālik b. Anas berkata bahwa hal itu merupakan *takrīm* terhadap al-Qur'ān, sekalipun para mufassir awal tidak mengaitkan Q.s. 56/79 dengan kesucian pada material teks al-Qur'ān.⁶⁶ Dengan demikian penelitian ini pun harus dilacak ulang apa penyebab utama dari munculnya riwayat tersebut. Apakah *takrīm*, sebagaimana yang diucapkan oleh Imām Mālik, merupakan bagian dari proses sakralisasi teks dengan legalisasi ahli fiqh, sekalipun ahli tafsir awal berbeda pendapat mengenainya.

Muṣḥaf di Indonesia: Antara Simbol Tuhan dan Identitas Budaya

Riwayat sejarah yang banyak dibicarakan mengenai penggunaan muṣḥaf saat terjadi konflik adalah saat terjadi perang Ṣiffīn, saat pengikut Mu'āwiyah mengacungkan

⁶² Ibn al-Durays, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 26; Asma Afsaruddin, "The Excellences," 7; Ibn al-Durays, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān* dalam Ahmad Luthfi Fathullah, *CD Interaktif Hadis-Hadis Keutamaan al-Qur'an* (Jakarta: Pusat Kajian Hadis-al-Mughni Center, 2009.)

⁶³ Ibn al-Durays, *Faḍā'il al-Qur'an*, 42; Abū 'Ubayd, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 394-5; Asma Afsaruddin, "The Excellences," 8.

⁶⁴ Ibn al-Durays, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 42-43; Asma Afsaruddin, "The Excellences," 8.

⁶⁵ Asma Afsaruddin, "The Excellences," 9.

⁶⁶ Travis Zadeh, "Touching and Ingesting: Early Debates Over the Material Qur'ān" dalam *Journal of the American Oriental Society* 129.3 (2009), 443-66.

muṣḥaf untuk terjadinya gencatan senjata.⁶⁷ Pemakain muṣḥaf ini tentunya bukan untuk meyakini bahwa ini adalah *kitab suci*. Akan tetapi pesan yang ingin disampaikan adalah kembali pada Kitābullāh, dan mari selesaikan masalah ini dengan mengacu pada apa yang dihukumi dalam al-Qur’ān, sekalipun pada akhirnya *taḥkīm* terlihat sebagai sekularisasi atas hukum yang ada di dalam al-Qur’ān. Maka muncullah kelompok-kelompok yang menyatakan bahwa apa yang diputuskan tidak sesuai dengan hukum Allah.

Mu’tazilah, sebagaimana telah disebut di sebelumnya pada persoalan *kalāmullāh*, pada akhirnya melakukan tindakan politik yang disebut *mihnah* berlandas pada posisi di mana muṣḥaf al-Qur’ān adalah makhluk. Dan setiap orang yang tidak memahami itu akan diperangi bahkan sampai dibunuh. Ahmad b. Ḥanbal adalah satu di antara sekian jumlah orang yang dibunuh pada masa itu.

Bila merujuk pada persoalan terkini yang terkait dengan muṣḥaf al-Qur’ān adalah rencana pembakaran *muṣḥaf* oleh pendeta di satu negara bagian di Amerika. Secara politis hal ini mengundang kecaman beberapa negara Islam, sekalipun pihak pemerintahan Amerika berupaya untuk mencegah agar pembakaran tidak dilakukan. Kaum Muslim di beberapa negara melakukan demonstrasi dan mengecam keinginan itu.

Selain peristiwa di atas, ada lagi kabar yang menjadi isu besar di Amerika, saat Keith Ellison, seorang Muslim pertama menjadi anggota parlemen. Ia meminta untuk dilantik dengan menggunakan muṣḥaf al-Qur’ān. Beberapa komentar di koran Amerika memperlihatkan kekhawatiran bila hal ini terus berlanjut, dan dipastikan akan berlanjut. Akan banyak orang Muslim Amerika yang meminta dilantik dengan menggunakan muṣḥaf. Ini dikhawatirkan lebih cenderung fundamental untuk menegakkan hukum Allah

yang terdapat dalam muṣḥaf al-Qur’ān.⁶⁸

Simbol Tuhan dalam Muṣḥaf

Mungkin hal tidak dianggap aneh untuk orang Muslim Indonesia, bahwa pejabat dalam pemerintahan juga anggota yudikatif dan legislatif semuanya dilantik di bawah sumpah dengan menggunakan muṣḥaf al-Qur’ān, sekalipun penulis belum mendapatkan data yang pasti mengenai kapan pemerintah Indonesia menggunakan muṣḥaf al-Qur’ān untuk pelantikan atau sumpah jabatan. Tapi hal ini menegaskan beberapa hal. *Pertama*, penggunaan muṣḥaf al-Qur’ān dalam proses sumpah jabatan atau bahkan sumpah saksi Muslim, sampai saat ini, belum berimbas pada terwujudnya negara Islam Indonesia. *Kedua*, secara ideal penggunaan muṣḥaf pada upacara sumpah jabatan dengan menyatakan bahwa seseorang bersumpah secara lisan “Dengan Nama Allah saya bersumpah...” adalah supaya ia (orang yang bersumpah) akan takut untuk melanggar ketentuan hukum Allah dan hukum-hukum positif negara. Apabila ia melanggar, tidak hanya akan dikenai hukuman di dunia akan tetapi juga di akhirat. Secara visual ditegaskan bahwa muṣḥaf al-Qur’ān menjadi simbol dari Allah pada masa kekinian, yang tidak hanya sebagai simbol dari atributnya atau *kalāmullāh*.

Penggunaan muṣḥaf sebagai bagian dari maskawin pernikahan, di kalangan kaum Muslim Indonesia, kemungkinan mulai dilakukan pada akhir abad dua puluh, saat percetaakan al-Qur’ān mulai semakin ramai membanjiri toko-toko buku. Sebagai bagian dari maskawin tentunya hal ini tidak menyalahi hukum fiqh. Ulama-ulama tidak melarang hal itu dilakukan. Apalagi bila niatan untuk memasukkan muṣḥaf al-Qur’ān, di samping peralatan salat dan uang, adalah simbolisasi agar pernikahan ini akan selalu

⁶⁷ *Tārikh al-Tabārī*, 3323; Paul L. Heck, “Politics in Qur’ān” dalam *EQ*, Vol. iv, 137.

⁶⁸ James J. Zogby, *Ellison dan Al-Qur’an: Sebuah Cerita Besar Amerika* <http://www.commongroundnews.org/article.php?id=20229&lan=ba&sp=0>

dinaungi oleh berkah dari Allah, di mana seluruh anggota keluarga ikut serta untuk menjalankan apa yang diperintahkan oleh Allah dalam muṣḥaf al-Qur'ān.

Hasil penelusuran penulis menyimpulkan bahwa belum banyak orang yang meneliti makna simbolik dari penyertaan *muṣḥaf* baik dalam pelaksanaan upacara sumpah jabatan maupun maskawin pada upacara perkawinan. Tentunya, penelusuran lanjutan akan memberi argumen dan penjabaran mengenai penggunaan simbol simbol ini baik dalam upacara sumpah jabatan yang profan ataupun dalam upacara pernikahan yang sakral.

Identitas Lokal dan Nasional dalam Muṣḥaf

Sejak tahun 1973-84 Departemen Agama melalui ulama pengaji al-Qur'ān telah merumuskan suatu muṣḥaf yang menjadi standar bagi percetakan muṣḥaf-muṣḥaf di Indonesia. Muṣḥaf ini dikukuhkan dengan SK Menteri Agama. Pekerjaan Lajnah Penashih Muṣḥaf kemungkinan lebih ringan karena ada muṣḥaf standar yang dijadikan acuan percetakan-percetakan al-Qur'ān. Dari beberapa studi mengenai muṣḥaf standar Indonesia ditemukan beberapa perbedaan penulisan ortografi bila dibanding muṣḥaf al-Qur'ān edisi Mesir atau Arab Saudi. Namun secara susunan dan isi bisa dipastikan tidak ada perbedaan berarti.

Pada tahun 1948 pemerintah melalui Presiden Soekarno membuat *Muṣḥaf Pusaka* yang saat ini berada di Museum Bayt al-Qur'ān. Soekarno membubuhkan huruf *bā'* dalam kalimat *bismillāh* saat memulai proyek pembuatan muṣḥaf ini. Banyak alasan yang melatar belakangi dibuatnya muṣḥaf ini tentunya tidak hanya motif agama juga politik. Ini menjadi penanda bahwa negara telah ikut serta dalam simbol-simbol keagamaan kaum Muslim, dan secara nasional bisa menunjukkan bahwa kaum Muslim Indonesia memiliki dan menuliskan muṣḥaf mereka sendiri.

Proyek muṣḥaf lain muncul dengan nama *Muṣḥaf Istiqlāl*. Soeharto sebagai Presiden RI membubuh huruf *bā'* pada 11 Oktober 1991 dan ia melakukan *sentuhan akhir* pada surat al-Nās empat tahun kemudian. Secara politis, sosial dan budaya ia telah memberikan legitimasi bagi *Muṣḥaf Istiqlāl* ini agar bisa dipersembahkan pada Muslim Indonesia dan juga dunia.⁶⁹ Membubuhkan penyalinan dan iluminasi dari muṣḥaf ini ingin memperlihatkan secara tegas mengenai kemampuan para ahli *khaṭ* Indonesia dan keragaman budaya yang muncul pada ornamen dan iluminasi beragam dari setiap daerah di Nusantara.

Kekayaan iluminasi muṣḥaf Indonesia telah dikenal banyak peneliti. Setiap daerah memiliki ragam khas yang menunjukkan iluminasi dari daerah tertentu, misalnya Riau, Palembang, Banten, Jawa Barat, Banjar, Ternate.⁷⁰ Ali Akbar mengutip F. Rosenthal dan beberapa sarjana untuk menegaskan bahwa iluminasi tidak hanya alat komunikasi keseharian akan tetapi lebih dari itu, ia merupakan simbol religius yang sakral, di mana nilai keindahan dan kreasi Tuhan ada padanya. Pada kutipan lain, Ling memberi ilustrasi bahwa antara teks al-Qur'ān dan wahyu bagaikan kertas dan pena. Keindahan rasa sebuah teks terlihat saat ia berada di dalam kertas. Dalam kaligrafi dan iluminasi, substansi wahyu menjadi tanpa batas dan abadi.⁷¹

Pemerintah Jawa Barat pada tahun 1995 menginisiasi pembuatan muṣḥaf

⁶⁹ Kenneth M. George, "Designs on Indonesia's Muslim Communities" dalam *The Journal of Asian Studies*, Vol. 57, No. 3 (Aug., 1998), 693-713. Dipublikasi oleh Association for Asian Studies pada: <http://www.jstor.org/stable/2658738>. Diakses: 26/05/2011 02:27.

⁷⁰ Lih. Fadhal AR Baffadal dan Rosehan Anwar, *Muṣḥaf-Muṣḥaf Kuno Indonesia* (Jakarta, Puslibang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Departemen Agama, 2005); Annabel Teh Gallop, "Seni Muṣḥaf di Asia Tenggara," terj. Ali Akbar dalam *Jurnal Lektur*, Vol. 2, No. 2 (2004), 121-33.

⁷¹ Ali Akbar, "Memperindah Firman Allah" dalam *Jurnal Lektur*, Vol. 3, No. 2 (2005), 224.

Sundawi. Sebuah muṣḥaf yang dihiasi oleh ragam iluminasi khas Jawa Barat, seperti mamolo mesjid, motif batik, mihrab, dan artefak lainnya. Desainnya bersumber pada flora khas Jawa Barat, seperti Gandaria dan Patrakomala. Tsulūtsī, Naskhī dan Kūfi digunakan untuk menuliskan teks al-Qur’ānya. Menurut Ahmad Haldani, secara teknis, *Al-Qur’ān Muṣḥaf Sundawi* dibuat di atas kertas jenis *conqueror laid*, tipe *ripple art special* warna *China white*, 250 gram buatan Inggris. Di atas kertas berukuran 70 x 100 cm tersebut terkandung prinsip pembagian bidang *golden section* guna membentuk bidang gubahan dengan ukuran siluet T 77,4 dan L 45,6 cm dengan bidang luas kaligrafi menggunakan merek *DR. Ph. Martin’s Black Star* (buatan Amerika) dan cat akrilik *Winsor & Newton* (buatan Inggris) untuk tinta iluminasi. Sedangkan untuk emas murni terbuat dua jenis, yaitu emas serbuk dan emas lembaran (prada), masing-masing buatan Jepang dan Taiwan. Pembuatan *al-Qur’ān Muṣḥaf Sundawi* menghabiskan 24.000 ml tinta warna dan 5.000 ml tinta hitam, 1.500 gram emas prada dan 1.000 gram emas murni serbuk, beberapa batang handam serta seperangkat komputer.⁷² Saat ini, *Muṣḥaf Sundawi* tersimpan di Pusat Dakwah Islam, Bandung, Jawa Barat dan Bayt al-Qur’ān, TMII Jakarta.⁷³

Contoh lain dari ekspresi budaya keagamaan lokal Indonesia terdapat dalam penulisan *Muṣḥaf Khatulistiwa Kalimantan Barat*. Gubernur Kalimantan Barat saat itu, Aspar Aswin, mengawali pengerjaan muṣḥaf ini, yang mulai dikerjakan pada tahun 2001 dan berakhir tahun 2002. Ukuran muṣḥaf al-al-Qur’ān ini 107 sentimeter kali

80 cm. Muṣḥaf aal-Qur’ān khas budaya Kalimantan Barat ini mengangkat ragam ornamen ukiran sembilan kabupaten dan satu kota. Ragam tumbuhan endemis setempat seperti jeruk Pontianak, kayu belian, pakis hutan, palem merah, dan anggrek hitam, juga mengilhami pembuatan muṣḥaf itu. Setiap lembar ukiran muṣḥaf ditulis dengan sejenis tinta Cina. Untuk memberi kesan eksklusif, setiap lembarnya dihiasi dengan tinta emas murni 22 dan 24 karat.⁷⁴

Simpulan

Dari uraian di atas penulis memberikan kesimpulan bahwa secara historis muṣḥaf sudah mengalami sakralisasi sejak masa Nabi. Namun data tersebut masih harus ditelusuri, karena penamaan dan wujud muṣḥaf baru ada pasca kodifikasi ‘Utsmān b. ‘Affān. Keengganan beberapa Muslim awal untuk melakukan penyempurnaan ortografi dan hiasan muṣḥaf menjadi salah satu bukti lain bahwa yang utama adalah bacaan al-Qur’ān bukan tulisannya. Perdebatan kaum teolog untuk tidak memakai term *kitāb*, akan tetapi *kalāmullāh*, adalah argumen tambahan bahwa muṣḥaf adalah hasil konstruk budaya.

Untuk kondisi saat ini ekspresi atas kesakralan muṣḥaf al-Qur’ān terlihat dari pemakaiannya dalam kehidupan sehari-hari, misalnya sumpah jabatan, dan terlihat pada simbol keindahan serta keagungan yang dituangkan oleh para seniman kaligrafi dan iluminasi muṣḥaf. Dengan demikian, budayalah yang telah membentuk keimanan kaum Muslimin atas al-Qur’ān bertambah, sehingga ia bisa lebih mudah dibaca, dipahami dan diamalkan untuk menjadi orang yang bertaqwa.

⁷² Ahmad Haldani, *Manuskrip Indah Al-Qur’an Muṣḥaf Sundawi Jawa Barat* (Bandung: Pemerintah Daerah Jawa Barat, 1997.) Kutipan dari Agus Ahmad Safe’i, *Fenomena Kultural Islam-Sunda*, dalam <http://ppm-uinsgd.com/fenomena-kultural-islam-sunda/>

⁷³ http://pusdai.com/?page_id=4630, lihat: <http://designmuṣḥafalquranindonesia.blogspot.com/>

⁷⁴ http://berita.liputan6.com/read/25144/muṣḥaf_alquran_hatulistiwa_beretnis_kalimantan_barat

Pemikiran ‘Ulūm al-Ḥadīth di Indonesia

Bustamin

*Prodi Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
bustamin_uin@yahoo.co.id*

Abstract: *The development of thinking on ‘Ulūm al-Ḥadīth in Indonesia is running slow in the line with the lack of attention from young generations of Indonesian Muslims to the study of ‘Ulūm al-Ḥadīth. This paper presents the ideas of prominent Indonesian scholars in the field of ‘Ulūm al-Ḥadīth study, such as Muhammad Mahfuzh bin Abdullah al-Tirmasī, Mahmud Yunus, Muhammad Hasby Ash-Shiddiqie, Abdul Qadir Hasan, Muhammad Syuhudi Ismail, and Fatchur Rahman.*

Keywords: *Thinking, ‘Ulūm al-Ḥadīth, Scholar.*

Abstraksi: *Perkembangan pemikiran ‘Ulūm al-Ḥadīth di Indonesia berjalan lamban sejalan dengan kurangnya perhatian generasi Muslim Indonesia terhadap kajian ‘Ulūm al-Ḥadīth. Tulisan ini menyajikan Ulama Indonesia yang menonjol dalam bidang ‘Ulūm al-Ḥadīth di antaranya Muhammad Mahfuzh bin Abdullah al-Tirmasī, Mahmud Yunus, Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqie, Abdul Qadir Hasan, Muhammad Syuhudi Ismail, dan Fatchur Rahman.*

Katakunci: *Pemikiran, ‘Ulūm al-Ḥadīth, Ulama.*

Pendahuluan

Melacak perkembangan pemikiran di Indonesia tidak akan terlepas dari perkembangan hubungan antara Muslim di kepulauan Nusantara ini dengan pusat pendidikan Islam yang ada di Timur Tengah, yang menurut Azyumardi, khususnya pada abad ke-17 dan ke-18 merupakan masa yang panjang dan dinamis dalam sejarah sosio-intelektual kaum Muslim.¹ Hal tersebut kemudian didukung oleh semakin kuatnya semangat baru dalam keagamaan (*religious revivalism*) di sebagian besar kepulauan Nusantara, seperti Jawa dan Sumatera. Penyebabnya antara lain berkembangnya hubungan laut antara Eropa dan Asia (dan tentunya dengan Jawa), terutama setelah dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869, yang melancarkan proses penyebaran Islam ke daerah-daerah pedesaan di Jawa. Untuk

beberapa puluh tahun terakhir di abad ke-19, Jawa seolah-olah dilanda oleh intensitas kehidupan Islam.²

Di samping itu, perkembangan selanjutnya yang cukup penting ialah sejak pertengahan abad ke-19, banyak anak-anak muda dari Jawa yang menetap beberapa tahun di Makkah dan Madīnah untuk memerdalam pengetahuan mereka. Bahkan banyak di antara mereka yang menjadi ulama terkenal dan mengajar di Makkah atau Madīnah. Karena para ulama dari Jawa ini turut aktif dalam alam intelektualisme dan spiritualisme Islam yang berpusat di Makkah, mereka juga memengaruhi perubahan watak Islam di Nusantara. Semakin kuatnya keterlibatan mereka dalam kehidupan intelektual dan spiritual Timur Tengah, Islam di Nusantara dan semakin jelas di Jawa menyebabkan hilangnya sifat-sifat lokal dan titik beratnya pada aspek tarekat³ semakin berkurang

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 15 dan 23; Band. Martin, *Kitab Kuning*, 32-7.

² Sartono Kartodirjo, *The Peasant's Revolt in Banten in 1888* (Jakarta: The Hague, 1966), 140-1.

³ Lebih jelas lih. Geertz, *The Religion of Java*

(walaupun tidak berarti hilang sama sekali.) Bertambahnya pengetahuan serta pengalaman mereka dalam hal perbedaan praktik-praktik ritual dan doktrin, menyebabkan watak keislaman yang lebih toleran, tetapi juga lebih seirama dengan watak Islam di Timur Tengah. Ini tidak berarti bahwa Islam di Jawa sama sekali terlepas dari watak lokal. Namun, dapat disimpulkan bahwa Islam tradisional di Jawa menjadi lebih kuat terikat dengan pikiran Islam tradisional yang telah mapan dan paling banyak pengikutnya di dunia. Dengan kata lain ketradisionalisme mereka tidaklah karena terlalu banyaknya elemen-elemen non-Islam (baik yang berasal dari kepercayaan *Animisme* dan *Hindu-Budisme*) sebagaimana yang dikemukakan oleh Geertz, tetapi karena keterikatan mereka terhadap aliran ulama Islam tradisional di seluruh dunia.

Pada akhir abad ke-19, terdapat beberapa ulama kelahiran Jawa yang diakui kebesarannya di Timur Tengah. Mereka menjadi pengajar tetap di masjid al-Ḥarām di Makkah, seperti Syekh Nawawi (dari Banten) dan Syekh Mahfuzh (dari Termas.) Satu hal yang cukup menarik dari perkembangan ini ialah bahwa para pelajar dari berbagai daerah di Nusantara yang melanjutkan pelajaran di Makkah biasanya baru dapat menyempurnakan pelajaran mereka setelah memperoleh bimbingan terakhir dari ulama kenamaan kelahiran Jawa ini. Hal ini menyambung pada proses hegemonitas kitab-kitab yang dipakai di pesantren-pesantren, khususnya di Jawa, yang berimbas pada proses hegemonitas paham keagamaan dan kehidupan kultural.⁴ Bahkan, pengaruh dari Syekh Mahfuzh sangat kuat dalam perkembangan pendidikan ulama Indonesia selanjutnya untuk mengaji Ḥadīths.⁵

Perkembangan pemikiran ‘*Ulūm al-Ḥadīths* di Indonesia tidak akan terlepas dari

pengaruh pendidikan ulama Indonesia Timur Tengah, khususnya di *Ḥaramayn*. Sedikitnya, karya ulama Indonesia dalam bidang Ḥadīths dan ‘*Ulūm al-Ḥadīths*, menjadikan semakin sulitnya melacak informasi kekuatan dari pemikiran ‘*Ulūm al-Ḥadīths* di Indonesia. Bahkan, dalam penelitian Martin, dijelaskan bahwa perhatian ulama Indonesia pada pelajaran al-Ḥadīths dan ‘*Ulūm al-Ḥadīths* sama sekali baru.⁶ Wajar bila sedikit sekali karya ‘*Ulūm al-Ḥadīths* yang dihasilkan dari ulama Indonesia, yang sampai pada awal abad ke-20 hanya ada karya Syekh Mahfuzh, yaitu *Manhaj Dzawl al-Nazar*,⁷ yang merupakan kitab *syarḥ* terhadap karya al-Suyūṭī, *Manzūmah ‘Ilm al-Ātsar*.

Karya-Karya Pemikiran ‘*Ulūm al-Ḥadīths* di Indonesia

Karya-karya ‘*Ulūm al-Ḥadīths* yang dihasilkan oleh ulama Indonesia diawali oleh karya Syekh Muhammad Mahfuzh b. ‘Abdullah Tremas (Muḥammad Maḥfūz b. ‘Abdulāh al-Tirmasī) yaitu *Manhaj Dzawl al-Nazar*. Selanjutnya antara lain ialah *‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīths*, karya Mahmud Yunus (1899-1983 M.); *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, karya Muhammad Hasby Ash-Shiddiqy, dan karyanya yang lain, yaitu *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits* dalam dua jilid; *Ilmu Mushthalah Hadits* karya A. Qadir Hasan; *Pengantar Ilmu Hadits* karya Muhammad Syuhudi Ismail, dan karya lainnya *Metodologi Penelitian*

⁶ Martin, *Kitab Kuning*, 161. Lebih jauh, ia merujuk pada informasi Van Den Berg bahwa hasil studinya tidak mendapatkan data tentang adanya pembelajaran materi Ḥadīths dan ‘*Ulūm al-Ḥadīths* di pesantren di Nusantara. Akan tetapi, dari penelitian Daud Rasyid Harun, ditemukan bahwa perhatian ulama Indonesia untuk belajar Ḥadīths telah ada sejak abad ke-17 M., bahkan di antara mereka ditemukan memiliki jalur transmisi yang sampai kepada Rasulullah. Baca lebih lanjut Daud Rasyid Harun, *Juhud ‘Ulama*, bab II tentang “Ketersambungan Jalur Perwayatan”.

⁷ Muḥammad Maḥfūz b. ‘Abdullah al-Tirmasī, *Manhaj Dzawl al-Nazar* (Beirut: Dār al-Fikr, Cet. IV. 1981.)

(New York, The Free Press of Glencoe, 1960), 177.

⁴ Lih. Martin, *Kitab Kuning*, 37-9.

⁵ Martin, *Kitab Kuning* 39.

Hadits,⁸ *Kaidah Kesahihan Sanad Hadits*,⁹ dan *Hadits menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*,¹⁰ *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*, karya Fatchur Rahman; *Ilmu Hadits*, karya Utang Ranuwijaya; *Ilmu Hadits* karya Utang Ranuwijaya dan Munzier Suparta; *Metode Kritik Hadits* (kumpulan makalah pribadi) karya Mushthafa Ali Ya'qub; *Ilmu Hadits*, dan *Problematika Hadits: Paradigma Periwaiyatan Hadits* karya Endang Soetari Ad.; *Pengantar Studi Sanad Hadits* karya Ayat Dimiyati; *Pengembangan pemikiran terhadap Hadits* (kumpulan makalah hasil seminar) karya Yunahar Ilyas dkk. (ed.)

Selain buku-buku di atas, terdapat pula buku-buku terjemahan dari karya-karya yang berbahasa Arab, seperti karya 'Ajāj al-Khātib (*Uṣūl al-Ḥadīts*), al-Nawawī (*al-Taqrīb*), Nūruddīn 'Itr (*Manhaj al-Naqh*), Ṣubḥī al-Ṣāliḥ (*'Ulūm al-Ḥadīts*), dan Maḥmūd al-Ṭahhān (*Tasyir*), dan sebagainya.

Akan tetapi, untuk melihat karakteristik dari karya ulama Indonesia tentang kajian terhadap 'Ulūm al-Ḥadīts, perlu penelaahan khusus terhadap karya-karya tersebut, khususnya karya-karya yang lengkap pengajiannya, sehingga pada akhirnya akan diketahui kontribusi ulama Indonesia terhadap pengembangan cabang 'Ulūm al-Ḥadīts

Muhammad Mahfuzh b. 'Abdullah Termas Karya Syekh Mahfuzh¹¹ (w. 1919/20 M),

⁸ Muhammad-Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992.)

⁹ Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. II 1995.)

¹⁰ Syuhudi Ismail, *Hadits Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995.)

¹¹ Nama lengkapnya Muhammad Mahfuzh bin 'Abdullah bin 'Abdul Manan al-Tirmasī al-Jāwī al-Makkī, dan dilahirkan di Termas, Jawa Timur 12 Jumād al-Ūlā tahun 1285 H. Sebelum belajar ke Makkah, ia telah hafal al-Qur'ān dan memahami berbagai disiplin ilmu lain berkat belajar kepada ulama-ulama besar di Jawa, seperti di Semarang belajar kepada Syekh Muhammad Shalih bin 'Umar. Setelah di Makkah ia belajar kepada Syaykh Muḥammad al-Munyawī (w. 1314 H.), Syaykh 'Umar b. Barkah al-Syāmī (w. 1313 H.), Syaykh Muṣṭafā

Manhaj Dzawl al-Nazar: Syarḥ Manzūmah 'Ilm al-Ātsar adalah karya ulama Indonesia pertama, walaupun ditulis di Makkah, dalam bidang 'Ulūm al-Ḥadīts. Kitab tersebut adalah syarḥ terhadap karya al-Suyūṭī, *Alfiyah*, yang disebut Syekh Mahfuzh dengan *Manzūmāt*.¹²

Manhaj Syekh Mahfuzh, ketika memberikan *syarḥ* adalah membandingkan sekaligus merujuk kembali karya al-Suyūṭī kepada karya-karya sebelumnya, yaitu *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ* karya Ibn Ṣalāḥ, *Syarḥ Nukhbah* karya Ibn Hajar, *Tadrīb al-Rāwī*, karya al-Suyūṭī, dan kitab-kitab lain dalam bidang 'Ulūm al-Ḥadīts.

Ketika melakukan *syarḥ*, Syekh Mahfuzh merasa bahwa apa yang dilakukan al-Suyūṭī, dengan menyebut nama kitabnya *Alfiyah*, terdapat kekurangan 20 bait, yaitu hanya berjumlah 980 bait. Kemudian ia menambah bait itu sehingga jumlahnya menjadi genap seribu bait. Penambahan yang ia lakukan adalah 14 bait pada bab (المعل), empat bait pada bab (أسباب الحديث), satu bait masing-masing pada (آداب طالب الحديث) dan (العشرة) (الأنواع المزيدة عاى ابن الصلاح والفيه العراقي).

Penjelasan yang dilakukan oleh Syekh Mahfuzh tentang pembagian jumlah pembahasan, sekaligus cabang 'Ulūm al-

Muḥammad b. Sulaymān al-'Afīfī (w. 1308 H.), dan belajar Ḥadīts kepada Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥabsy al-Makkī (w. 1330 H.) dan Syaykh Muḥammad Sa'īd Bābīshil (w. 1330 H.)

Murid-murid Mahfuzh al-Tirmasī antara lain: K.H. Radin Dahlan dari Semarang, K.H. Muhammad Dimiyati dari Termas, K.H. Khalil dari Lasem, K.H. Muhammad Hasyim Asy'ari dari Jombang, K.H. Muhammad Faqih bin 'Abd Jabbal dari Sukabumi dan sebagainya. Syekh Mahfuzh wafat di Makkah pada malam Senin awal Rajab 1338 H. dan dimakamkan di pekuburan Ma'lā. Untuk rujukan dan biografi tentang Syekh Mahfuzh, dapat dibaca Daud Rasyid Harun, *Juhud 'Ulama'*, terjemah No. 23, 50-7

¹² Sesungguhnya, Syekh Mahfud tidak konsisten dalam menyebut karya al-Suyūṭī. Ia menyebut *Manzūmah* ketika memberi nama kitabnya, dan menyebut *Alfiyah* ketika menjelaskan pengantar kitabnya. Lih. Mahfuzh, *Manhaj Dzawl al-Nazar: Syarḥ Manzūmah 'Ilm al-Ātsar*, 3.

Ḥadīts yang ditawarkan al-Suyūṭī, berjumlah 81 cabang. Hal itu dikarenakan Syekh Mahfuzh mengurai kembali cabang-cabang yang telah dikelompokkan tersendiri oleh al-Suyūṭī, seperti ketika al-Suyūṭī, menyatukan kajian tentang (الغريب والعزیز والمستفيض والمتواتر) sebagai satu bahasan, Syekh Mahfuzh menguraikannya satu per satu.¹³

Syekh Mahfuzh tidak mengubah susunan yang telah dijelaskan al-Suyūṭī dalam kitabnya tersebut, bahkan Syekh Mahfuzh membantu memisahkan tambahan-tambahan yang diberikan al-Suyūṭī terhadap karya al-‘Irāqī dengan diberi tanda merah pada setiap baitnya.

Mahmud Yunus (1899-1983 M)

Selain Syekh Mahfuzh, penulis karya ‘Ulūm al-Ḥadīts, dengan menggunakan bahasa Arab adalah Mahmud Yunus (1899-1983),¹⁴ yaitu *‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīts*.

¹³ Band. jumlah yang ditawarkan al-Suyūṭī, tanpa mengurai, dengan penjelasan bilangan Syekh Mahfuzh ketika member syarḥ.

¹⁴ Mahmud Yunus dilahirkan di Sungayang Batusangkar, Sumatera Barat pada hari Sabtu tanggal 10 Pebruari 1899 atau bertepatan dengan 30 Ramadan 1316 H. Ayahnya bernama Yunus bin Incek dan ibunya bernama Hafsa binti M. Thahir. Buyutnya dari pihak ibu adalah seorang ulama besar di Sungayang Batusangkar bernama Muhammad Ali gelar Angku Kolok. Pendidikan Mahmud Yunus bermula dari mempelajari al-Qur’ān dan Bahasa Arab yang ia tempuh semenjak berusia tujuh tahun di surau kakeknya, M. Thahir. Di samping itu, ia juga belajar di Sekolah Rakyat, tetapi hanya sampai kelas tiga saja. Dari surau kakeknya ini, Mahmud Yunus kemudian pindah ke madrasah yang diasuh oleh Syekh H. Mohammad Thaib di Surau Tanjung Pauh. Berkat ketekunannya, dalam waktu empat tahun, Mahmud Yunus telah sanggup mengajarkan kitab-kitab *Maḥall, Alfīyah, dan Jāmi’ al-Jawāmi’*, sehingga ketika Syekh Muhammad Thaib Umar jatuh sakit dan berhenti mengajar, Mahmud Yunus yang ditunjuk untuk menggantikannya mengajar.

Minatnya terhadap studi al-Qur’ān serta bahasa Arab telah menimbulkan hasrat besar dalam diri Mahmud Yunus untuk menulis tafsir al-Qur’ān, yang kemudian menjadi karya monumentalnya sendiri yang tetap populer sampai saat ini. Penulisan tafsir tersebut dimulai pada bulan November 1922.

Pada tahun 1924 Mahmud Yunus mendapat

kesempatan untuk melanjutkan studi ke Mesir dan ia memasuki Universitas Al-Azhar. Setahun kemudian, ia berhasil memperoleh *Syahādah Ālamiyyah*. Kemudian melanjutkan studi ke Madrasah Dār al-‘Ulūm al-Ulyā dan tercatat sebagai orang Indonesia pertama yang menjadi mahasiswa madrasah tersebut. Pada tahun 1930, setelah mengambil *Takhaṣṣuṣ Tadrīs*, Mahmud Yunus berhasil memperoleh ijazah dari perguruan tinggi tersebut.

Setelah menyelesaikan studinya di Mesir, Mahmud Yunus kembali ke Indonesia menjadi pengajar dan pemimpin berbagai sekolah, yakni pada Al-Jami’ah Al-Islamiyah Batusangkar (1931-2), Kulia Muallimin Islamiyah Normal Islam Padang (1932-46), Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) Jakarta (1957-80), menjadi Dekan dan Guru Besar pada Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1960-3), Rektor IAIN Imam Bonjol Padang (1966-71.) Atas jasanya di bidang pendidikan ini pada tanggal 15 Oktober 1977, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta menganugerahi Mahmud Yunus *Doctor Honoris Causa* dalam Ilmu Tarbiyah.

Mahmud Yunus juga dikenal sebagai pendiri organisasi *Sumatera Thawalib* dan Penerbit Majalah Islam *Al-Basyir* (1920), turut mendirikan Persatuan Guru-guru Agama Islam (PGAI), dan termasuk Anggota Minangkabau Raad (1938-42), dan karena hal ini, ia berhasil memasukkan pendidikan agama Islam di sekolah-sekolah pemerintah, menjadi anggota Komite Nasional Sumatera Barat (1945-6) dan sekaligus menjadi anggota pemeriksa Agama pada Jawatan Agama Provinsi Sumatera di Pematang Siantar (1946-9), ikut mendirikan Majelis Islam Tinggi Minangkabau yang kemudian menjadi MIT Sumatera (1946), Inspektur Agama pada Jawatan PP dan K provinsi Sumatera berkedudukan di Bukittinggi (1947) dan kemudian pernah pula dipercaya sebagai Sekretaris Menteri Agama PDRI (1949.)

Tugas-tugas yang telah diemban oleh Mahmud Yunus tersebut di atas telah melahirkan kepercayaan terhadap dirinya, sehingga setelah pengakuan kedaulatan, pemerintah RI menyerahkan berbagai jabatan kepadanya di Kementerian Agama RI yakni sebagai pegawai tinggi diperbantukan pada Kementerian Agama di Yogyakarta (1950), Kepala penghubung pendidikan Agama pada kementerian agama di Jakarta (1951) dan menjadi Kepala Lembaga Pendidikan Agama pada Jawatan Pendidikan Agama (1952-6.)

Banyak karya tulis yang telah dihasilkan Mahmud Yunus dalam berbagai bidang ilmu agama Islam, terutama Pendidikan Islam. Selain itu, bidang-bidang lainnya, yaitu bahasa, sejarah, tauhid, akhlak, hukum dan peribadatan, tafsir Ḥadīts, perbandingan agama; yang ia tulis dalam Bahasa Indonesia dan Bahasa Arab. Di antara karya-karya tulisnya yaitu: *Tafsir Al-Qur’an 30, Juz, ‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīts, Hukum Perkawinan dalam Islam, Hukum Waris dalam Islam, Pokok-Pokok Pendidikan dan Pengajaran*, dan sebagainya.

Dengan rahmat Allah, akhirnya pada tanggal

Dalam buku tersebut, Mahmud Yunus membuat sistematika pembahasan 'Ulūm al-Ḥadīts dalam pembahasan 69 pembahasan, tiga pembahasan pertama menjelaskan pembagian 'Ulūm al-Ḥadīts dan kedudukan Sunnah dalam al-Qur'ān, pembahasan ke-4 sampai ke-9 tentang sejarah periwayatan dan pembukuan Sunnah yang meliputi penjagaan secara hafalan, permulaan pembukuan, urutan kitab, orang-orang yang terkenal meriwayatkan al-Ḥadīts, dan sikap orang-orang pertama dalam menerima riwayat. Pembahasan ke-10 tentang *al-jarḥ wa al-ta'dīl*, ke-11 tentang sifat orang yang diterima dan ditolak riwayatnya, ke-12 proses penerimaan dan penyampaian riwayat, ke-13 pembahasan *nāsikh* dan *mansūkh*, ke-14 pembahasan istilah umum dalam ilmu Ḥadīts, dan ke-14 sampai 69 menjelaskan tentang istilah-istilah khusus yang berkaitan dengan penilaian terhadap Ḥadīts, baik dari segi kuantitas maupun kualitas beserta hal-hal yang berhubungan dengannya, baik pada periwayat, jalur periwayatan, dan sifat periwayatannya.

Manhaj yang digunakan Mahmud Yunus dalam menyusun bukunya adalah memberikan penjelasan singkat seputar *muṣṭalah* dengan cara meringkas dari berbagai literatur yang terdahulu. Ia menjelaskan setiap pembahasan dengan menggunakan *pointer* sehingga terkesan sistematis. Singkatnya, penjelasannya sangat terlihat karena hanya mencakup definisi dan keterangan seperlunya terhadap definisi dan permasalahannya.

Adapun pembahasan tentang istilah-istilah Ḥadīts yang diterangkan dalam buku itu sangat sedikit, kurang lebih berjumlah 41 istilah, 29 yang berkaitan dengan kuantitas dan kualitas dan 12 yang berkaitan dengan

istilah umum dan gelar ahli Ḥadīts.

Muhammad Hasby Ash-Shiddieqy (1904-1975)

Karya Hasby Ash-Shiddieqy¹⁵ dalam materi 'Ulūm al-Ḥadīts adalah *Sejarah dan*

¹⁵Memunyai nama lengkap Prof. Dr. Tubagus Muhammad Hasby Ash-Shiddieqy. Ia lahir di Lhoksemawe, Aceh pada tanggal 10 Maret 1904. Masa kelahiran dan pertumbuhannya bersamaan dengan tumbuhnya gerakan pembaharuan pemikiran di Jawa yang meniupkan semangat kebangsaan Indonesia serta anti-koloni. Sementara di Aceh, peperangan dengan Belanda kian berkecamuk. Proses bimbingan akademiknya dimulai di bawah pengajaran sang ayah yang juga memiliki pesantren. Banyak mendapat bimbingan dari 'ālim Muhammad bin Sallim al-Khalili. Pada tahun 1927, ia melanjutkan studinya di Al-Irsyad di Surabaya. Pada tahun 1928, ia dipercaya untuk memimpin Al-Irsyad di Lhoksemawe. Pada tahun 1930, ia menjadi kepala sekolah di Krung Mane, mengajar di HIS dan Mulo Muhammadiyah, Ketua Yong Islamieten Bond di Aceh Utara tahun 1940-2, menjadi Direktur Darul Muallim Muhammadiyah Kotaraja, membuka Akademi Bahasa Arab. Pada zaman pendudukan Jepang, Ash-Shiddieqy menjadi anggota Pengadilan Agama Tertinggi di Aceh. Pada tahun 1955, ia menjadi anggota Konstituante dan tahun 1968 menjadi utusan Collagium Islam Internasional di Lahore, Pakistan. Karirnya di bidang pendidikan, antara lain: Dekan Fakultas Syari'ah Ar-Raniry Aceh, Dekan Fakultas Syari'ah di Universitas Sultan Agung Semarang, menjadi guru besar dan Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Rektor Universitas Al-Irsyad Solo. Pada tahun 1963-1968, ia pernah menjadi Wakil Ketua Lembaga Penerjemahan dan Penafsiran Al-Qur'an Departemen Agama, Ketua Lembaga Fiqih Islam Indonesia (LEFISI), anggota Majelis Ifta' wa Tarjih DPP Al-Irsyad. Pada tanggal 22 Maret 1975, ia mendapat gelar Honoris Causa dalam ilmu syariat dari Universitas Islam Bandung.

Hasby wafat pada tanggal 9 Desember 1975 dalam usia 71 tahun di Jakarta. Aktivitasnya dalam menulis telah dimulai sejak tahun 1930an. Tulisan yang pertama diterbitkan berupa sebuah *booklet* yang berjudul *Penoetoeop Moeloet* dan terakhir adalah *Pedoman Haji* pada tahun 1975. Seluruh karya tulisannya berjumlah 73 judul buku, terdiri atas 6 tafsir, 8 Ḥadīts, 36 fiqh, 5 tauhid/kalām, 17 umum dan lebih dari 49 artikel dibaca kaum Muslimin penduduk wilayah Asean yang berbahasa Melayu. Biografi Hasby dapat dibaca di *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Departemen Agama, 1993), Vol. II, 767-71; *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Icthiar Va Hoeve, 1993), Vol. II, 94-6, Daud Rasyid Harun, *Jihad 'Ulama'*, terjemah No. 64 dan *Leksikon Islam* (Jakarta: Pustazet, 1988), 183-4.

16 Januari 1983, ia wafat dalam usia 83 tahun dan dimakamkan di Pemakaman IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, (Jakarta, PT Hidakarya Agung, 1973) dan Rosihan Anwar, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, entri Yunus (Bandung: N.p., 2002.)

*pengantar Ilmu Hadits*¹⁶ pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits dalam dua jilid¹⁷. Kedua karya disusun sebagai hasil dan sekaligus bahan perkuliahan Ilmu Hadits pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga.

Karya Hasby, pada umumnya menggunakan pembahasan dengan memberikan nomor urut pada setiap judul bahasan, walaupun itu hanya sebuah judul kecil. Dalam bukunya, Hasby hanya mengulas tentang hal-hal yang berkaitan dengan *muṣṭalah*, dengan memberikan informasi yang berupa definisi, bahkan hampir sebuah definisi yang ada didefinisikan secara berbeda daripada pokok ia ungkapkan; penjelasan definisi, dan masalah-masalah yang terkait dengan bahasan itu, biasanya singkat, dan hanya bila ada masalah-masalah yang dipertentangkan.

Susunan yang ditawarkan oleh Hasby, dalam buku *pengantar Ilmu Hadits* adalah 179 bahasan yang dibagi ke dalam enam bagian.¹⁸ Adapun dalam *Ilmu Dirayah*, ia menawarkan 382 pembahasan, dalam 71 bab dan 21 bagian. Bila pada buku *Pengantar*, Hasby menjelaskan banyak sejarah perkembangan Ḥadīts, dalam buku *Ilmu Dirayah*, ia langsung menjelaskan istilah-istilah 'Ulūm al-Ḥadīts, dengan terlebih dahulu menjelaskan istilah ilmu tersebut.

Sebagai perbandingan, akan diuraikan contoh tentang urutan pembahasan yang ditawarkan Hasby dalam dua karya tersebut untuk mengetahui orientasi dari masing-masing buku. Dalam buku *Pengantar Ilmu Hadits*, pembahasan dimulai dengan pengantar tentang istilah-istilah Ḥadīts, *khobar* dan lain-

nya termasuk ḥadīts qudsī, sedangkan pada buku *Ilmu Dirayah* tentang macam-macam ilmu hadis. Bagian pertama pembahasan buku *Pengantar* ialah tentang sejarah perkembangan dan pembukuan Ḥadīts, *Ilmu Dirayah* membahas tentang ilmu *Muṣṭalah Ḥadīts*. Bab kedua *Pengantar* menawarkan bagian ilmu *Muṣṭalah*, *Ilmu Dirayah* menawarkan ḥadīts qudsī. Bagian ketiga *Pengantar* membahas masalah pokok sekitar Ḥadīts, *Ilmu Dirayah* membahas tentang ḥadīts mawḍū'.

Tiga contoh bagian di atas menunjukkan bahwa orientasi masing-masing buku berbeda. *Pengantar* pasti akan memuat banyak masalah sejarah dan sedikit tentang *muṣṭalah* karena tujuannya adalah memberikan pengantar untuk masuk pada pelajaran *muṣṭalah*. Adapun *Ilmu Dirayah* adalah buku yang dikhususkan mengaji tentang *muṣṭalah*, maka sedikit sekali pembahasan sejarahnya, dan sejarah yang ada hanya berkaitan dengan ahli Ḥadīts.

Kelebihan dari karya Hasby adalah dalam setiap persoalan yang dibahas selalu ada contoh-contoh yang cukup sehingga dapat membantu pembaca dalam memahami pembahasan tersebut.

'Abdul Qadir Hasan¹⁹

Buku yang ditulis A. Qadir Hasan adalah *Ilmu Muṣṭhalah Hadits*.²⁰ Tujuan pertama disusunnya adalah memberikan pelajaran pada madrasah di lingkungan Persis, tetapi pada akhirnya isi buku tersebut ia tambah dengan merujuk kepada kitab-kitab asal tentang 'Ulūm al-Ḥadīts, sehingga ia mempersiapkan untuk seluruh kalangan yang ingin mendalami ilmu Ḥadīts.²¹

¹⁹ Nama lengkapnya adalah Abdul Qadir Hasan. Ia adalah anak lelaki tertua dari pendiri Persis Ahmad Hasan (w. 1984.) Ia adalah penerus dari Ahmad Hasan di Bangil, pernah belajar ke Mesir. Untuk biografi lihat Daud Rasyid Harun, *Juhud Ulama*, terjemah No. 67.

²⁰ A. Qadir Hasan, *Ilmu Muṣṭhalah Hadits* (Bandung: CV Diponegoro, Cet. VIII, 2002.)

²¹ A. Qadir Hasan, *Ilmu Muṣṭhalah Hadits*, 13-4.

¹⁶ Hasby Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Ke-10, 1991.)

¹⁷ Hasby Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Ke-7, 1987.) Dua kitab ini disusun sebagai bahan perkuliahan sewaktu ia mengajar pada Fakultas Ushuluddin IAIN Yogyakarta. Buku pertama yang disusunnya adalah *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, kemudian *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits*, yang oleh penulis dianggap kelanjutan dari buku pertama.

¹⁸ Lih. daftar isi buku *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* karya Hasby Ash-Shiddieqy

Abdul Qadir Hasan membahas 144 macam yang berhubungan dengan ilmu Ḥadīts yang dibagi kedalam 10 pokok pembahasan, yaitu:

1. *Pertama*, tentang ḥadīts ṣaḥīḥ
2. *Kedua*, tentang ḥadīts ḥasan
3. *Ketiga*, tentang ḥadīts ḍa'īf
4. *Keempat*, Ḥadīts yang dapat dimasukkan pada bagian ṣaḥīḥ dan ḥasan
5. *Kelima*, Ḥadīts yang dapat dimasukkan pada bagian ṣaḥīḥ, ḥasan dan ḍa'īf
6. *Keenam*, tentang *isnād* atau *sanad*,
7. *Ketujuh*, tentang *matan*
8. *Kedelapan*, tentang *rāwī*
9. *Kesembilan*, tentang nama-nama ahli Ḥadīts yang masyhur
10. *Kesepuluh*, tentang *al-jarḥ wa al-ta'dīl*²²

Sebelum menjelaskan bagian-bagian di atas, ia menjelaskan terlebih dahulu permasalahan ilmu Ḥadīts, yang mencakup *mabādi'* ilmu Ḥadīts, istilah-istilah umum Ḥadīts, dan istilah-istilah umum tentang Ḥadīts.

Adapun metodologi yang dilakukan oleh Abdul Qadir Hasan adalah mengutip dan merangkum seluruh pendapat yang ada, untuk kemudian ia bahas dan beri komentar. Biasanya, ia memberikan keterangan atau penjelasan pada akhir pembahasan. Kelebihan karya ini adalah banyaknya rujukan yang ditulis adalah kitab-kitab 'Ulūm al-Ḥadīts dan Ḥadīts periode awal, baik yang *asal*, *syarḥ*, *nukat*, *naẓam*.

Muhammad Syuhudi Ismail

Muhammad Syuhudi Ismail²³ adalah salah

²² Untuk mengetahui isi materi dan susunan buku A. Qadir Hasan dapat dilihat pada daftar isi.

²³ Muhammad Syuhudi Ismail dilahirkan di Lumajang, Jawa Timur pada tanggal 23 April 1943. Pada tahun 1955 ia menamatkan Sekolah Rakyat Negeri di Sidorejo Lumajang kemudian ia meneruskan pendidikannya ke Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) selama 4 tahun dan lulus tahun 1959. Pada tahun 1961, ia menamatkan Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN) di Yogyakarta dan pada tahun 1965, meraih sarjana Muda dari Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta cabang Makassar (yang

satu penulis produktif dalam bidang ilmu Ḥadīts. Selain buku *Pengantar Ilmu Hadits*,²⁴ yang merupakan buku 'Ulūm al-Ḥadīts yang lengkap, ia juga menulis buku yang berkaitan dengan masalah khusus tentang ilmu Ḥadīts, seperti *Metodologi Penelitian Hadits*, sebuah karya yang berkaitan dengan ilmu *takhrīj*; *Kaidah Kesahihan Sanad Hadits* merupakan disertasi yang kemudian diterbitkan yang berkaitan dengan ilmu *naqd al-sanad*; dan buku *Hadits Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya*, berisi makalah-makalah yang berkaitan dengan Ḥadīts dan ilmu Ḥadīts.

Pemilihan buku *Pengantar Ilmu Hadits*

kemudian menjadi IAIN Alauddin Ujung Pandang) serta menjadi sarjana pada tahun 1973. Studi Purna Sarjana (SPS) di Yogyakarta tahun akademik 1978/1979, dan menyelesaikan Program Studi S2 pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1985. Pada tahun 1987 menyelesaikan Program Studi S3 pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia berkecimpung di dunia pendidikan, terutama sebagai staf pengajar di berbagai perguruan tinggi Islam di Ujung Pandang. Selain itu, pernah menjadi Pegawai Pengadilan Agama Tinggi (Mahkamah Syar'iyah Provinsi) di Ujung Pandang pada tahun 1962-70, Kepala Bagian kemahasiswaan dan Alumni IAIN Alauddin Ujung Pandang pada tahun 1973-8, Sekretaris Kopertis Wilayah VIII Sulawesi pada tahun 1974-82 dan Sekretaris Al-Jami'ah IAIN Alauddin Ujung Pandang pada tahun 1979-82. Di samping tugas-tugasnya sebagai pegawai dan pengajar, ia giat menulis dan membuat karya-karya tulis dalam bentuk makalah, penelitian bahan pidato, artikel maupun diktat, baik untuk kepentingan kalangan IAIN Alauddin atau untuk forum akademik lainnya, juga untuk dimuat dalam majalah dan surat kabar yang terbit di Ujung Pandang atau Jakarta. Bahkan telah ada pula karya tulisnya yang telah diterbitkan sebagai buku teks, seperti *Pengantar Ilmu Hadits*; dan *Menentukan Arah Kiblat dan Waktu Shalat* (Keduanya diterbitkan di Bandung, 1978.) Buku *Kaidah Kesahihan Sanad Hadits: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* berasal dari disertasinya untuk meraih gelar doktor dalam bidang Ilmu Ḥadīts. Ia wafat pada tahun 1997 di Ujung Pandang. Biografi dapat dibaca: Suhudi Ismail, *Daftar Riwayat Hidup*, pada *Kaedah-Kaedah Sanad Hadits*, 249-50; dan Arifudin Ahmad, *Pembaharuan Pemikiran Tentang Hadits Nabi Muhammad SAW*. di Indonesia, Bab II.

²⁴ M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadits* (Bandung: Angkasa, cet. ke-2, 1994.)

dalam penelitian ini disebabkan tercakupnya seluruh kajian yang menjadi cabang dari 'Ulūm al-Ḥadīts, serta dijadikannya sebagai rujukan utama dalam pembelajaran ilmu Ḥadīts, khususnya oleh Syuhudi Ismail, pada IAIN Alauddin, dan seluruh IAIN yang ada di Indonesia.

Pada buku *Pengantar Ilmu Hadits*, Syuhudi membuat sistematika penyusunan dengan membaginya dalam 16 bab, 50 subbab dan 101 pembahasan.²⁵ Dari 16 bab yang dibahas, delapan bab, yaitu dari bab 5-12 berisi materi sejarah perkembangan dan pembukuan Ḥadīts, empat bab, yaitu dari bab 1-4 untuk memperkenalkan istilah dan penjelasan umum tentang Ḥadīts dan ilmu Ḥadīts, dan lima bab terakhir ia menjelaskan pembagian Ḥadīts, berdasarkan kualitasnya.

Karya Syuhudi tidak mencantumkan pembahasan tentang pengetahuan para rawi, periwayatan atau *al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Begitu pula dengan cara memberikan definisi dan penjelasan dari definisi, sangat singkat, dan ketika memberikan contoh ia tidak menggambarkannya secara utuh, seperti ketika mencontohkan ḥadīts 'azīz²⁶ ia mencontohkan Ḥadīts Rasulullah:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : لَا
يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَا لِدِهِ
وَ وَا لِدِهِ . متفق عليه

Ia hanya menjelaskan Ḥadīts ini diriwayatkan Bukhārī dan Muslim, dan pada sanad Bukhārī selain dari Anas juga diriwayatkan dari Abū Ḥurayrah. Padahal apabila ingin memperlajari pemahaman tentang ḥadīts 'azīz, dapat dijelaskan tentang kapan ketentuan bahwa suatu Ḥadīts dihukumi 'azīz riwayatnya, melalui proses apa suatu Ḥadīts, dapat diketahui *ṭuruq*-nya.

Di samping itu, pada bagian-bagian

²⁵ Untuk lebih jelas lih. daftar isi dan susunan karya Syuhudi Ismail.

²⁶ Syuhudi, *Pengantar Ilmu Hadits*, 152.

tertentu, Syuhudi tidak memberikan contoh Ḥadīts untuk dijadikan sarana bantuan memahami materi ilmu Ḥadīts, seperti ketika menjelaskan bab *ḥadīts da'īf* karena keterputusan *sanad*, contoh yang diberikan hanya bersifat isyarat saja. Demikian juga ketika menjelaskan *ḥadīts Munqaṭi'* dan *ḥadīts Mu'ḍal*.

Fatchur Rahman²⁷

Buku *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*²⁸ yang ditulis oleh Fatchur Rahman menjadi salah satu buku wajib bagi pelajar tingkat Aliyah, yang mengambil jurusan Agama, dan mahasiswa di lingkungan IAIN.²⁹ Fatchur Rahman, menyusun bukunya dengan membagi ke dalam lima bagian yang masing-masing memiliki pembahasan dalam bentuk bab dan subbab,³⁰

- Bagian *pertama* berisi pembahasan tentang Ḥadīts dan periode pertumbuhannya, terdiri dari 5 bab yang berisi 16 pembahasan.
- Bagian *kedua* berisi tentang *Ilmu Muṣṭalah Ḥadīts*, yang memuat empat bab dan mencakup 39 pembahasan.
- Bagian *ketiga* tentang periwayatan Ḥadīts, terbagi ke dalam lima bab yang mencakup 9 pembahasan.
- Bagian *keempat* membahas tentang ilmu Ḥadīts, dibagi ke dalam sepuluh bab yang mencakup 20 pembahasan.
- Bagian *kelima* berisi tentang sejarah ringkas para imam pentakhrij Ḥadīts, yang memuat sembilan tokoh yang tergolong sebagai pemilik *kutub al-tis'ah*. Kelebihan buku ini adalah penjelasan

²⁷ Drs. Fatchur Rahman alumnus Fakultas Syari'ah IAIN Yogyakarta kemudian menjadi staf pengajar di Fakultas Tarbiyah IAIN Yogyakarta, mengajar *Ilmu Muṣṭalah Ḥadīts*. Lih. pengantar bukunya.

²⁸ Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadits* (Bandung: Al-Ma'arif, cet. V, 1987.)

²⁹ Data ini berdasarkan buku panduan tentang *Topik Inti Kurikulum Nasional* (DEPAG 1997), yang diperuntukkan bagi pendidikan menengah, dan bagi Perguruan Tinggi Agama Islam.

³⁰ Untuk lebih jelas lih. daftar isi dan susunan buku karya Fatchur Rahman.

yang sederhana, mudah dipahami dengan memberikan contoh-contoh yang jelas dan rinci, karena dibuat dalam bentuk diagram. Begitu pula dengan susunannya, walaupun dalam studinya, ia berada di bawah bimbingan M. Hasby Ash-Shiddieqy, tetapi metodologi penyusunan bukunya sangat jauh berbeda, sehingga wajar bila buku ini lebih diterima oleh semua kalangan, termasuk tingkat Madrasah Aliyah karena sistematika dan cara pengulasan yang mudah dipahami.

Utang Ranuwijaya³¹

Karya Utang Ranuwijaya tentang ilmu Ḥadīts ada dua, yaitu *Ilmu Hadits*³² yang ditulis sendiri olehnya, dan *Ilmu Hadits*³³ yang ditulis bersama dengan Munzier Suparta. Yang menjadi rujukan penelitian ini adalah buku kedua yang disusun dan disesuaikan dengan kurikulum mata kuliah ilmu hadis di seluruh IAIN.

Dalam buku ini, Utang Ranuwijaya membagi pembahasan pada enam bab, yang diawali dengan pembahasan pengertian Ḥadīts dan ilmu Ḥadīts. Pada bab-bab lainnya, karya Utang Ranuwijaya dan Munzier membahas

³¹ Ia lahir di Majalengka pada tanggal 19 Mei 1958. Ia menyelesaikan pendidikan dasarnya di SDN Nagara Kembang pada tahun 1970, PGA PUI 4 tahun pada tahun 1976, PGA PUI 6 tahun pada tahun 1978-9. Selain itu, ia mengikuti pendidikan di Pesantren Riyadul Ulum Cikijing Majalengka kemudian menyelesaikan Sarjana Muda Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 1982, Sarjana Jurusan Peradilan Agama Fakultas Syari'ah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1984, Program S2 pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta serta pada tahun 1992 dan Program S3 pada Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada bulan September 1998 dengan judul disertasi *Hadits-Hadits pada Tafsir Al-Azhar Hamka (Analisis Sanad Hadits pada Ayat-ayat Hukum Bidang Perkawinan.)* Pekerjaannya sebagai staf pengajar di STAIN Serang, Fakultas Tarbiyah Sekolah Tinggi Wasilatul Falah Rangkasbitung dan IAIMAN Pandeglang. Lih. daftar riwayat hidup penulis di akhir bukunya.

³² Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadits* (Jakarta: Media Pratama, cet. I. 1996.)

³³ Utang Ranuwijaya dan Munzier Suparta, *Ilmu Hadits* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet. I, 1993.)

sejarah perkembangan Ḥadīts pada bab ketiga dan pada bab keduanya menjelaskan kedudukan dan fungsi Ḥadīts. Adapun materi ilmu Ḥadīts ada pada tiga bab terakhir yang mengulas masalah pembagian Ḥadīts dari kuantitas dan kualitas, pengertian ḥadīts *mawḍū'*, dan penerimaan dan periwayatan Ḥadīts.

Adapun untuk buku Utang Ranuwijaya yang terakhir, pembahasan hanya ditambah dengan kajian sanad dan matan Ḥadīts dan ilmu Ḥadīts dan sejarah perkembangannya, serta menambah beberapa aspek pembahasan pada macam-macam kualitas Ḥadīts.³⁴

Corak Pemikiran 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia

Seluruh karya yang ditulis oleh para pemerhati Ḥadīts di Indonesia, dari awal sampai sekarang, baik yang bersifat utuh maupun yang berupa makalah-makalah yang sudah diterbitkan dan terjemahan-terjemahan, memperlihatkan secara jelas corak pemikiran pemerhati 'Ulūm al-Ḥadīts.

Selain banyak terjemahan atas karya 'Ulūm al-Ḥadīts dari luar Indonesia, yang menunjukkan kurangnya naskah asli berbahasa Arab untuk memberi stimulus bagi para pelajar agar lebih memahami materi kajian 'Ulūm al-Ḥadīts, juga ada beberapa karya yang bersifat saduran terhadap karya asli, yang menunjukkan bahwa karya-karya Indonesia masih lebih banyak yang tidak orisinal.

Karya-karya 'Ulūm al-Ḥadīts, dari sisi penyusunannya banyak dilatarbelakangi oleh keperluan akademis, kecuali karya Syekh Mahfuzh, daripada kebutuhan untuk

³⁴ Band. isi materi buku Utang Ranuwijaya dan Munzier Suparta, *Ilmu Hadits* dan Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadits* dengan Topik Inti Kurikulum Nasional (1992 dan 1997.) Ternyata tidak seluruh acuan kurikulum terpenuhi sekaligus maksud dan tujuan dari pembelajaran di IAIN bahwa mahasiswa dituntut dapat mengetahui, memahami, dan mengaplikasikan dengan baik *muṣṭalah-muṣṭalah Ḥadīts* dan kaidah-kaidah ilmu Ḥadīts sulit untuk dipenuhi pula.

memberikan informasi yang utuh tentang 'Ulūm al-Ḥadīts, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ulama Ḥadīts terdahulu.

Kecenderungan untuk memberikan informasi sejarah daripada informasi kaidah-kaidah 'Ulūm al-Ḥadīts, masih sangat besar. Sehingga, buku-buku yang ada pembahasan sejarah, walau dibuat dalam bab yang sedikit, masih dominan karena mendapat bagian bahasan yang cukup banyak.

Oleh sebab itu, karakteristik dari karya-karya 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia lebih banyak yang bersifat pengantar daripada pembahasan, apalagi bersifat analisis. Hal tersebut dapat ditunjukkan dengan sedikitnya informasi ketika menjelaskan hal-hal pokok yang berkaitan dengan 'Ulūm al-Ḥadīts. Kecenderungan untuk mengaji kajian sejarah lebih dominan daripada kajian 'Ulūm al-Ḥadīts yang sesungguhnya, sehingga sekalipun masuk pada kategori karya dengan karakteristik pembahasan, kajian sejarah masih dominan daripada kajian 'Ulūm al-Ḥadīts. Selain itu, corak pemikiran yang ada seperti itu disebabkan pula oleh latar belakang pendidikan penulis buku, lebih banyak yang berasal dari non-spesialis Ḥadīts, karena penunjukan mereka hanya sebatas karya akademik terakhir, seperti *disertasi*, berhubungan dengan Ḥadīts, seperti Syuhudi Ismail, Utang Ranuwijaya, atau karena ditunjuk sebagai pengajar Ḥadīts, seperti Mahmud Yunus, Hasby Ash-Shiddieqy, dan Fatchur Rahman.

Untuk menggambarkan perkembangan corak dan karakteristik karya 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia, baca pada Tabel 4 tentang karakteristik buku-buku 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia.

Dari karya yang dikaji penulis, ada yang berbentuk kajian umum, yaitu menyangkut seluruh pembahasan 'Ulūm al-Ḥadīts, dan ada yang khusus, yaitu tentang persoalan-persoalan tertentu. Ada yang berupa pengantar, pembahasan, dan juga analisis.

Pergeseran Pemikiran 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia

Sebagaimana yang terjadi pada karya-karya terdahulu, dengan terjadinya pergeseran pemikiran 'Ulūm al-Ḥadīts, baik dari segi *manhaj* maupun pengembangan cabang 'Ulūm al-Ḥadīts, karya-karya 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia juga mengalami pergeseran dalam hal keduanya.

Pergeseran *manhaj* penyusunan buku 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia, bila dibandingkan dengan karya-karya 'Ulūm al-Ḥadīts sebelumnya, ada kecenderungan bahwa *manhaj* 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia mengikuti kecenderungan karya 'Ulūm al-Ḥadīts periode modern, yang memberikan bagian pembahasan masalah sejarah perkembangan Ḥadīts dan ilmu Ḥadīts. Hanya saja dalam karya 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia, bagian penyajian sejarah lebih besar daripada 'Ulūm al-Ḥadīts. Adapun karya 'Ulūm al-Ḥadīts pada periode modern walaupun memberikan bagian untuk pembahasan sejarah, hal itu hanya bersifat pengantar.

Pengaruh *manhaj* modern disebabkan adanya persamaan dalam bentuk tujuan pembukuan, yaitu sebagai dasar acuan untuk pembelajaran materi 'Ulūm al-Ḥadīts, tetapi dari segi materi berbeda. Materi dari periode modern minimal sebagai buku bersifat pembahasan, bahkan banyak yang bersifat analisis, sedangkan di Indonesia lebih dominan pengantar dan bahkan mereduksi bagian-bagian kajian 'Ulūm al-Ḥadīts itu sendiri.

Karya 'Ulūm al-Ḥadīts Indonesia mengalami pergeseran dari segi *manhaj* antara satu dan yang lainnya. Sebagai contoh adalah karya Hasby, yang banyak dijadikan rujukan dan bahan perkuliahan, tidak menjadi panutan untuk diikuti *manhaj*-nya karena dari segi penyampaian tidak sistematis dan bahasa yang digunakan pun kurang dapat dipahami serta dipengaruhi bahasa Melayu.

Susunan materi yang dibahas karya 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia tidak sama

antara satu dengan yang lainnya. Ada yang mendahulukan penyajian sejarah perkembangan Ḥadīts, seperti karya Hasby dan Utang Ranuwijaya, dan ada yang mendahulukan penjelasan istilah Ḥadīts serta kedudukannya, kemudian tentang sejarah perkembangan dan pembukuan Ḥadīts, seperti yang dilakukan Mahmud Yunus, Fatchur Rahman, Syuhudi, dan Utang dan Munzier.

Karya A. Qadir Hasan berbeda dari lainnya karena dalam pembahasannya tidak ada sejarah, tetapi langsung *muṣṭalah*, sehingga susunan penyajiannya pun hanya diberi pengantar tentang istilah umum ilmu Ḥadīts.

Pergeseran dalam Pengembangan Cabang 'Ulūm al-Ḥadīts

Pemikiran untuk mengembangkan cabang-cabang 'Ulūm al-Ḥadīts dari pemerhati Ḥadīts Indonesia tidak tampak dalam karyanya. Akan tetapi bila dilihat dari satu buku yang berjudul *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadits*,³⁵ ada keinginan untuk memberi kontribusi terhadap pengembangan pemikiran 'Ulūm al-Ḥadīts, khususnya yang berkaitan dengan pemahaman matan Ḥadīts.

Dari karya 'Ulūm al-Ḥadīts di atas, semua cabang 'Ulūm al-Ḥadīts yang ditawarkan masih mengikuti apa yang telah dikemukakan oleh ulama sebelumnya. Bahkan pengajiannya cenderung tidak menyajikan keseluruhannya. Hanya karya A. Qadir Hasan, Fatchur Rahman dan Hasby dalam *Ilmu Dirayah* yang memberikan bagian terbesar untuk membahas seluruh istilah yang telah ada sebelumnya.

Analisis terhadap Pemikiran 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia

Karya 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia cenderung hanya untuk memenuhi kebutuhan pembelajaran daripada untuk membahas

secara khusus dan komprehensif. Hal ini dikarenakan latar belakang para penulisnya adalah pengajar dan pengelompokannya berdasarkan kurikulum pembelajaran materi 'Ulūm al-Ḥadīts.

Para penulis buku 'Ulūm al-Ḥadīts hampir keseluruhannya tidak berlatar belakang pendidikan Ḥadīts. Karena menjadi pengajar Ḥadīts dan 'Ulūm Ḥadīts, atau karena karya akademik terakhir (tingkat doktoral) berkenaan dengan Ḥadīts dan 'Ulūm Ḥadīts, mereka lalu dianggap sebagai tokoh atau ahli dalam bidang Ḥadīts dan 'Ulūm al-Ḥadīts.

Isi buku-buku 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia lebih banyak ringkasan dan interpretasi penyusun dari buku-buku yang sebelumnya. Jadi bukan merupakan karya orsinal dari penulisnya, seperti pada buku A. Qadir Hasan dan buku karya Fatchur Rahman. Penulis buku 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia lebih banyak menginterpretasikan buku-buku sebelumnya dengan memberikan contoh-contoh dari setiap bagian pembahasan yang didasarkan pada kebutuhan pembelajaran, seperti buku karya Hasby, Utang, Syuhudi.

Buku-buku 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia lebih banyak memberi bagian pada materi sejarah daripada materi ilmu Ḥadīts itu sendiri, kecuali karya A. Qadir Hasan dan Hasby dalam *Ilmu Dirayah*. Secara umum, karya 'Ulūm al-Ḥadīts Indonesia, secara *manhaj* mengikuti apa yang telah dilakukan oleh tokoh-tokoh periode modern, khususnya 'Ajāḥ al-Khāṭib, yang memformulasikan antara materi 'Ulūm al-Ḥadīts dengan menambah kajian sejarah penulisan dan perkembangan Ḥadīts dan 'Ulūm al-Ḥadīts.

Simpulan

Sedikitnya, karya ulama Indonesia dalam bidang Ḥadīts dan 'Ulūm al-Ḥadīts, menjadikan semakin sulitnya melacak informasi kekuatan dari pemikiran 'Ulūm al-Ḥadīts di Indonesia. Bahkan, dalam penelitian Martin, dijelaskan bahwa perhatian ulama Indonesia pada pelajaran al-Ḥadīts dan

³⁵ Yunahar Ilyar dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadits* (Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah, 1996.)

‘Ulūm al-Ḥadīts sama sekali baru. Wajar bila sedikit sekali karya ‘Ulūm al-Ḥadīts yang dihasilkan dari ulama Indonesia, yang sampai pada awal abad ke-20 hanya ada karya Syekh Mahfuzh, yaitu *Manhaj Dzawl al-Nazar*, yang merupakan kitab syarḥ terhadap karya al-Suyūṭī, *Manzūmah ‘Ilm al-Ātsar*.

Karakteristik dari karya ulama Indonesia

tentang kajian terhadap ‘Ulūm al-Ḥadīts, perlu penelaahan khusus terhadap karya-karya tersebut, khususnya karya-karya yang lengkap pengajiannya, sehingga pada akhirnya akan diketahui kontribusi ulama Indonesia terhadap pengembangan cabang ‘Ulūm al-Ḥadīts.