

ULUMU'Z

Jurnal Studi Keislaman

Volume XII • Nomor 1 • Juni 2008

STUDI ANALITIS DIMENSI SACIFACT PENDIDIKAN ISLAM
PADA MASA KEJAYAANNYA
(750-1258 M)
Abdul Fattah

AKTUALISASI MANUSIA VERSI AL-QUR'AN:
ANTARA IDEALITAS DAN REALITAS PENDIDIKAN ISLAM
Ismail Thoib

PENDIDIKAN ISLAM DAN PENCERAHAN SPIRITALITAS:
IKHTIAR MENJAWAB TANTANGAN POSMODERNISME
Suparta

LESSON STUDY DALAM PEMBELAJARAN AGAMA ISLAM
DI SEKOLAH UMUM
Ahmad Munjin dan Khoirul Adib

STUDI PERUBAHAN KELEMBAGAAN DAN METODOLOGI
PADA MADRASAH MODEL
Taufik Churahman dan Musfiqon

POSI SI PEREMPUAN
PERSPEKTIF ULAMA KLASIK
Baehaqi

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	= a	ف	= f
ب	= b	ق	= q
ث	= ts	ك	= k
ج	= j	ل	= l
ح	= <u>h</u>	م	= m
خ	= kh	ن	= n
د	= d	و	= w
ذ	= dz	ه	= h
ر	= r	ء	= ’
ز	= z	ي	= y
س	= s		
ش	= sy		Untuk Madd dan Diftong
ص	= sh	آ	= â (a panjang)
ض	= dl	اي	= î (i panjang)
ط	= th	أو	= û (u panjang)
ظ	= zh	أو	= aw
ع	= ‘	اي	= ay
غ	= gh		

ISI

TRANSLITERASI
ANTARAN
UTAMA

Abdul Fattah

Studi Analitis Dimensi Sacifact Pendidikan Islam pada Masa Kejayaannya (750-1258 M) • 1-28

Ismail Thoib

Aktualisasi Manusia Versi Al-Qur'an: Antara Idealitas dan Realitas Pendidikan Islam • 29-46

Suparta

Pendidikan Islam dan Pencerahan Spiritualitas: Ikhtiar Menjawab Tantangan Posmodernisme • 47-66

**Ahmad Munjin Nasih
dan Khoirul Adib**

Lesson Study dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di Sekolah Umum • 67-88

**Taufik Churahman
dan Musfiqon**

Dinamika Pendidikan Islam: Studi Perubahan Kelembagaan dan Metodologi pada Madrasah Model • 89-106

LEPAS

Mutawalli

Pembaruan Hukum Islam: Menimbang Tawaran Pemikiran 'Abd al-Lâh al-Nâ'îm • 107-128

Baehaqi

Posisi Perempuan Perspektif Ulama Klasik • 129-142

Ahmad Sulhan

Islam Kontemporer: Antara Reformasi dan Revolusi Peradaban • 143-156

Ahmad Choirul Rofiq

Menilai Kompetensi al-Mâturîdî di Bidang Tafsir al-Qur'an • 157-182

ULAS BUKU

Yayuk Fauziyah

Menyingkap Kuasa Maskulinitas di Balik Tabir Feminitas Wanita Jawa • 183-200

INDEKS

MENILAI KOMPETENSI AL-MÂTURÎDÎ DI BIDANG TAFSIR AL-QUR'AN

Ahmad Choirul Rofiq*

Abstract

Al-Mâturîdî has expertise in various Islamic sciences. In the Qur'anic exegesis, he has Ta'wîlât Ahl al-Sunnah or Ta'wîlât al-Qur'ân. This paper is going to explain the methodology of al-Mâturîdî's exegesis. He clearly favors to combine the naqlî and 'aqlî sources. Therefore, it can be identified as tafsîr bi al-izdiwâj (the exegesis which amalgamates tafsîr bi al-ma'tsûr with tafsîr bi al-ra'y). He is not an excessive commentator in using grammatical analysis to interpret the Qur'anic verses. He sometimes presents many styles of qîrâ'ah (recitation of the Qur'an) without thorough elucidation. He almost never takes Isrâ'îliyyât (the Judeo-Christian traditions and tales) to interpret the Qur'anic verses. He prefers tawassuth (nonaligned and independent standpoint) when dealing with many different viewpoints among the theologians. He tends to follow the Hanafite school of thought in discussing the jurisprudential Qur'anic verses. He usually uses asbâb al-nuzûl (the causes of revelation) slackly.

Keywords: Ayat, Tafsir, Al-Qur'an, Kompetensi, Asbâb al-Nuzul.

PADA masa kemajuan pertama sejarah Islam, dapat disaksikan kemajuan intelektual yang mempunyai pengaruh amat signifikan terhadap perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang tercakup di dalamnya ilmu teologi (kalam) Islam, sehingga bermunculan aliran-aliran teologi yang masing-masing selalu saling berusaha

*Penulis adalah dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo Jawa Timur. email: rofiq8377@yahoo.co.id

memperkokoh argumentasi mereka dengan sandaran dalil-dalil pendukung.¹ Selama kurun tersebut, dijumpai sebuah langkah bijaksana dari seorang khalifah Dinasti 'Abbâssiyyah bernama al-Mutawakkil (w. 247 H/861 M) yang dengan sangat tegas membela mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, serta kemudian berbalik menyerang mazhab Mu'tazilah dan membebaskan para ulama yang sebelumnya mengalami penyiksaan berat akibat berani mengambil sikap berseberangan terhadap mazhab Mu'tazilah yang didukung pemerintah ketika diberlakukan tindakan *mihnah* (*inquisition* atau *test of faith*) semenjak kekhilafahan berada di bawah kendali Khalifah al-Mâ'mûn (w. 218 H/833 M).²

Menurut al-Maghribî, upaya al-Mutawakkil itu dalam perkembangan selanjutnya dapat membawa angin segar bagi tampilnya para ulama kalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, seperti Abû al-Hasan al-Asy'arî (w. 330 H/941 M) di Bashrah yang memproklamirkan penolakannya terhadap pemikiran Mu'tazilah dan pembelaannya terhadap pemikiran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Abû Manshûr Muhammad bin Muhammad al-Mâturîdî (w. 333 H/944 M) di Samarqand khususnya, serta daerah-daerah lainnya di kawasan *mâ warâ' al-nahr*³ yang berhasil menunjukkan kesalahan-kesalahan Mu'tazilah

¹Keterangan lebih terperinci mengenai periodesasi sejarah Islam dan kemajuan peradabannya dapat dilihat dalam Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, vol. 1 (Jakarta: UI Press, 1978), 56-89.

²G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam*, ter. Katherine Watson (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), 94.

³Istilah *mâ warâ' al-nahr* adalah suatu istilah yang ditujukan oleh bangsa Arab kepada daerah-daerah yang terletak di sebelah utara sungai Jaihûn atau Âmou-Dariyâdi Turkistan, Rusia, yang merupakan pusat-pusat peradaban Islam: Bukhârâ, Samarqand, Khiwa dan Tachkent. Lihat Ferdinand Tawtal et.al., *al-Munjid fî al-'Â'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1995), 518. Dalam bahasa lain, istilah *mâ warâ' al-nahr* diterjemahkan dengan Transoxiana (Uzbekistan). Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (London: Macdonald & Evans, 1960), 1003.

dengan mempergunakan metode rasional, dan Abû Ja'far al-Thahâwî (w. 321 H/933 M) di Mesir yang turut mempertahankan prinsip-prinsip Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.⁴ Pernyataan yang senada juga dikemukakan oleh Abû al-Khayr Muhammâd Ayyûb 'Alî.⁵

Selain popularitasnya di bidang kalam, ternyata al-Mâturîdî juga mempunyai banyak karya ilmiah dalam bidang keilmuan lain. Secara lebih lengkap karya-karyanya berjumlah 24 judul, yaitu 2 dalam ilmu tafsir dan ilmu tajwid, 4 dalam ilmu fiqh, 12 dalam ilmu kalam, 1 dalam ilmu tasawuf, dan 5 sisanya dalam topik-topik lain yang beraneka ragam.⁶ Sebuah karyanya di bidang ilmu tafsir, *Ta'wilât Ahl al-Sunnah*. Meskipun demikian, kajian-kajian komprehensif mengenai buku tafsir itu tidak banyak dijumpai. Bahkan dalam banyak literatur mengenai ilmu-ilmu al-Qur'an, hampir tidak pernah disebutkan nama al-Mâturîdî sebagai seorang penafsir al-Qur'an.⁷

⁴Alî 'Abd al-Fattâh al-Maghribî, *Imâm Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Abû Manshûr al-Mâturîdî wa Ârâ'ub al-Kalâmiyyah* (Mesir: Maktabah Wahbah, 1985), 5.

⁵Abû al-Khayr Muhammâd Ayyûb 'Alî, *'Aqîdat al-Islâm wa al-Imâm al-Al-Mâturîdî* (Bangladesh: al-Muassasah al-Islâmiyyah, 1983), 256.

⁶Lihat lampiran dalam kitab *Ta'wilât Ahl al-Sunnah* (Baghdad: al-Irsyâd, 1983), 693.

⁷Al-Syîrbâsî, ketika mengemukakan pembahasan tentang tingkatan-tingkatan para mufasir, tidak menyebutkan nama al-Mâturîdî sebagai mufasir, tetapi dia justru menyebutkan nama tokoh Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah lain yang semasa dengan al-Mâturîdî, yaitu al-Asy'arî. Penyebutan nama al-Asy'arî sebagai mufasir juga diikuti oleh Muhammâd Husayn al-Dzahâbî di dalam *al-Tâfsîr wa al-Mufasîrûn* dengan mengatakan bahwa tafsir al-Asy'arî bernama *al-Mukhtâzin*. Shubhî Shâlih ketika menyebutkan nama-nama tafsir dan pengarangnya yang terdapat di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, juga tidak mencantumkan nama al-Mâturîdî maupun karya tafsirnya di dalam buku *Mabâhit fî Ulûm al-Qur'ân*. Hal yang sama ternyata dijumpai pula dalam buku *Manâbil al-Trfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya Muhammâd 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî. Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhit fî Ulûm al-Qur'ân* (Riyadh: Manshûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1973), 363. *Ibid.*, 244 dan

Mengenal Profil Al-Mâturîdî

Nama lengkapnya adalah Mu_{hammad} bin Mu_{hammad} bin Ma_{hmûd} Ab_u Manshûr al-Mâturîdî. Dia dilahirkan di Mâturîd atau al-Mâturît, sebuah daerah di Samarqand.⁸ Oleh karena dinisbahkan ke tempat inilah, maka nama yang disandangnya adalah al-Mâturîdî al-Samarqandî, meskipun terdapat tokoh lain yang juga menggunakan nama belakang al-Samarqandî.⁹ Nasab al-Mâturîdî secara genealogis termasuk nasab yang sangat terhormat karena apabila silsilahnya dirunut ke atas, maka akan sampai kepada Ab_u Ayyûb Khâlid bin Zayd bin Kulayb al-Anshârî (w. 52 H/672 M), seorang sahabat berasal dari suku Khazraj di Madinah yang rumahnya pernah disinggahi Nabi Saw. ketika terjadi peristiwa hijrah dari Mekkah ke Madinah.¹⁰

Ahmad Amîn, *Zubr al-Islâm*, vol. 01 (Kairo: Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1952), 265.

⁸Ibid., 244 dan Ahmad Amîn, *Zubr al-Islâm*, vol. 1 (Kairo: Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1952), 265.

⁹Nama al-Mâturîdî ternyata tidak hanya melekat pada tokoh yang sedang dikaji dalam tulisan ini. Terdapat nama al-Mâturîdî lain, yaitu Ismâ'îl Ab_u Manshûr al-Mâturîdî yang disebut-sebut mempunyai kitab *Syarh al-Fiqh al-Absath* karya Ab_u Hanîfah, serta *Risâlah Ushûl al-Îmân*, dan *Risâlah Fary Ahl al-Dlalâl wa Maqâlâtihim* yang keduanya masih berupa manuskrip di Universitas Kairo. Al-Maghribî, berdasarkan penelusuran yang dilakukannya, mengambil kesimpulan bahwa Ismâ'îl Ab_u Manshûr al-Mâturîdî ini adalah termasuk anggota keluarga dari al-Mâturîdî karena sama-sama menggunakan nama Ab_u Manshûr al-Mâturîdî. Al-Maghribî, *Imâm...*, 14. Lihat pengantar tafsir al-Samarqandi, 8.

¹⁰Al-Maghribî, *Imâm...*, 12. Para pengikut al-Mâturîdî memberikan beberapa gelar kehormatan kepadanya, di antaranya adalah *Imâm al-Hudâ* (pemimpin pembawa petunjuk), *Qudwat Ahl al-Sunnah wa al-Ibtidâ'* (panutan orang-orang yang mengikuti sunnah dan petunjuk), *Râfi' A'lâm al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (pembawa panji-panji Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah), *Qâli' Adhâlîl al-Fitnah wa al-Bid'ah* (penghapus kesesatan-kesesatan fitnah dan bid'ah), *Imâm al-Mutakallimîn* (pemimpin para ahli kalam) dan *Mushabbih 'Aqâ'id al-Muslimîn* (pengoreksi akidah kaum muslimin). Gelar-gelar tersebut menunjukkan betapa tinggi kedudukan al-Mâturîdî dalam perspektif

Para sejarawan tidak begitu banyak yang menjelaskan tahun kelahiran al-Mâturîdî, meskipun tampaknya mereka hampir seluruhnya sepakat untuk mengatakan bahwa al-Mâturîdî meninggal dunia pada 333 H/944 M dan dimakamkan di Samarcand. Hanya sebagian kecil saja dari kalangan penulis yang berpendapat lain; Thâsy Zâdah yang menyebutkan bahwa al-Mâturîdî meninggal pada 332 H/943 M atau 336/947 M.¹¹

Untuk mempermudah perkiraan terhadap tahun kelahiran al-Mâturîdî, maka pembahasan masalah tersebut dihubungkan dengan tahun ketika guru-gurunya meninggal dunia; Nushayr bin Yahyâ al-Balkhî (w. 268 H/881 M) dan Muhammad bin Muqâthil al-Râzî (w. 248 H/862 M). Kemudian dari sini diperkirakan bahwa al-Mâturîdî kemungkinan besar dilahirkan sebelum 248 H/862 M. Apabila dia sewaktu menuntut ilmu setamat dari sekolah dasarnya berumur sekitar 10 tahun dan kemudian langsung berguru kepada Muhammad bin Muqâthil al-Râzî, maka setidak-tidaknya dia dilahirkan tahun 238 H/852 M. Jika perkiraan ini dibenarkan, berarti dapat disimpulkan bahwa dia mempunyai usia yang cukup panjang, yaitu 92 tahun. Berangkat dari perkiraan itu pula, dapat dikatakan bahwa al-Mâturîdî dilahirkan pada masa pemerintahan Khalifah al-Mutawakkil (232-247 H/846-861 M) dan pada saat terjadi pembunuhan terhadap al-Mutawakkil pada 248 H/862 M, al-Mâturîdî berumur 9 tahun. Al-Mâturîdî meninggal dunia pada masa pemerintahan Khalifah al-Muttaqî bin al-Muqtadir (329-333 H/940-944 H).¹²

keilmuan di kalangan ulama-ulama lainnya. Tetapi di antara para penulis Barat ada yang menyebut al-Mâturîdî sebagai *The Second Great "Father" of Sunnite Theology* (pemimpin besar II teologi Sunni) atau *The Second Great Theologian of the Sunnite* (teolog besar Sunni II) karena posisi al- al-Mâturîdî ditempatkan setelah al-Asy'arî.

¹¹Ibid, 14.

¹²Al-, 'Aqîdah..., 265.

Dengan demikian, dia dilahirkan 22 tahun sebelum kelahiran al-Asy'arî (w. 330 H/941 H). Ini berdasarkan informasi yang menerangkan bahwa al-Asy'arî dilahirkan pada 260 H/873 M,¹³ meskipun menurut keterangan lain, dia dilahirkan pada 270 H/883 M.¹⁴ Jika tahun 260 H/873 M yang dipilih, maka al-Asy'arî sebenarnya baru mulai memberikan kontribusinya terhadap penegakan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah pada 300 H/912 M karena dia meninggalkan gurunya, Abû 'Alî Muhammad al-Jubbâî (w. 303 H/915 M), dan menyampaikan pernyataan keluar dari mazhab Mu'tazilah pada usia 40 tahun.¹⁵ Sedangkan al-Mâturîdî, yang semenjak dilahirkan pada 238 H/852 M diketahui tidak pernah keluar dari mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, berperan dalam penegakan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah sebelum tahun 300 H/912 M. Ini seandainya al-Mâturîdî menuntut ilmu selama kurang lebih 30-40 tahun. Disebutkan bahwa al-Mâturîdî setidak-tidaknya pernah menuntut ilmu kepada empat orang ulama yang secara kronologis rantai transmisi keilmuannya bersambung sampai kepada Abû Hanîfah (w. 150 H/767 M). Empat orang ulama tersebut adalah Abû Bakr Ahmad al-Juzjânî,¹⁶ Abû Nashr Ahmad al-'Iyâdî, Muhammad bin Muqâtil al-Râzî (w. 248 H/802 M) dan Nushayr bin Yahyâ al-Balkhî (w. 268 H/881 M).¹⁷

¹³Mûsâ, *Nasy'at* ..., 165.

¹⁴Abû Bakr bin Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Qâdî Syuhbah, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, vol. 2. (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1986), 113.

¹⁵Jalâl Muhammad 'Abd al-Hamîd Mûsâ, *Nasy'at al-Asy'ariyyah wa Tathawwuruhâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnânî, 1975), 168.

¹⁶Al-Jûzjânî adalah suatu nama yang dinisbatkan kepada kota Jûzjân di Turkistan, Afghanistan, yang terletak di antara Murghâb dan Âmûdariyâ. Dengan demikian, ia berbeda dengan Jurjân (duku bernama Astarâbâd) yang merupakan salah satu kota di Iran. Lihat Tawtal, *al-Munjid*..., 199.

¹⁷Lihat lampiran dalam kitab *Ta'wilât* ..., 693. Selama masa hidupnya, al-Mâturîdî meninggalkan karya-karya ilmiah bernilai tinggi yang berkaitan dengan ilmu-ilmu keislaman, seperti ilmu kalam, ushul al-fiqh dan tafsir. Menurut keterangan yang tertera dalam lampiran kitab *Ta'wilât Abî al-*

Menyelami Kompetensi Al-Mâturîdî dalam Ranah Tafsir: Pengkombinasian antara Sumber Naqlî dan ‘Aqlî

Berdasarkan sumber penafsiran yang dipergunakan mufasir, tafsir dapat diklasifikasikan menjadi tiga macam: *tafsîr bi al-mâ'tsûr* (*tafsîr bi al-riwayah* atau *tafsîr bi al-manqûl*), *tafsîr bi al-ra'y* (*tafsîr bi al-dirâyah* atau *tafsîr bi al-ma'qûl*), dan *tafsîr bi al-iżdiwâj* (perpaduan antara *bi al-mâ'tsûr* dan *bi al-ra'y*).¹⁸ Apabila sumber-sumber penafsiran tafsir al-Mâturîdî dianalisis dengan seksama, maka akan sampai pada pernyataan bahwa langkah pengkombinasian antara sumber-sumber *naqlî* dan ‘*aqlî* merupakan karakteristik paling menonjol di antara beberapa karakteristik yang terdapat di dalam tafsir tersebut. Sumber-sumber *naqlî* meliputi al-Qur'an, Sunnah Nabi, riwayat para shahabat Nabi, dan riwayat para *tâbi'iñ*. Sedangkan sumber *aqlî* adalah hasil *ijtihad* (pendayagunaan potensi akal). Berikut ini adalah contohnya ayat al-Qur'an yang artinya: “*Dan di antara manusia ada yang*

Sunnah, jumlah karya yang dihasilkan al-Mâturîdî sebanyak 24 karya, yaitu 2 dalam ilmu tafsir dan ilmu tajwid, 4 dalam ilmu fiqh, 12 dalam ilmu kalam, 1 dalam ilmu tasawuf, dan 5 sisanya dalam topik-topik lain yang beraneka ragam. Penyebutan yang tampaknya relatif lebih lengkap dilakukan oleh al-Maghribî yang menyebutkan 15 karya: *Kitâb al-Jadal*, *Kitâb Ma'khat al-Syarâ'i*, *Kitâb al-Tamâlîd*, *Kitâb al-Maqâlât*, *Kitâb al-Radd 'alâ al-Qarâmîbah*, *Kitâb Bayân Wahm al-Mu'tazilah*, *Kitâb Radd al-Ushûl al-Khamsah li Abî Muhammâd al-Bâhilî*, *Kitâb Radd Awâ'il al-Adillah li al-Kâ'bî*, *Kitâb Radd Wa'îd al-Fussâq li al-Kâ'bî*, *Kitâb Radd Tabdîb al-Jadal li al-Kâ'bî*, *Kitâb Radd al-Imâmah li Ba'dh al-Rawâfiðh*, *Kitâb al-Ushûl*, *Ta'wîlât al-Qur'ân* atau *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, *Risâlah fî mâ lâ yajâz al-Waqf fî al-Qur'ân al-Karîm* dan *Kitâb Muqtathafât fî al-Wâ'z*. ‘Ali, ‘Aqîdah..., 273-8 dan al-Maghribî, *Imâm* ..., 28.

¹⁸*Tafsîr bi al-mâ'tsûr* (*tafsîr bi al-riwayah* atau *tafsîr bi al-manqûl*) yaitu tafsir yang didasarkan pada sumber penafsiran dari al-Qur'an, riwayat para sahabat, dan para *tâbi'iñ*; *tafsîr bi al-ra'y* (*tafsîr bi al-dirâyah* atau *tafsîr bi al-manqûl*) yaitu tafsir yang didasarkan pada ijtihad dan pemikiran mufasir yang telah memenuhi syarat serta mempunyai kapabilitas mumpuni; *tafsîr bi al-iżdiwâj* yaitu tafsir yang didasarkan pada pengkombinasian antara *tafsîr bi al-mâ'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y*. Lihat Abdul Djâlal, *Urgensi Tafsir Maudlu'i Pada Masa Kini* (Jakarta: Kalam Mulia, 1990), 64-8.

mengatakan: ‘Kami beriman kepada Allah dan hari akhir (*kiamat*), padahal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman’ (Qs. al-Baqârah [2]:8).

Kata “*bi mu'minîn*” (orang-orang yang beriman) dalam ayat ini berarti “*bi mushaddiqîn bi qulûbihim*” (orang-orang yang membenarkan dengan hati mereka), sesuai dengan ayat yang artinya: “*Hai Rasul, janganlah kamu merasa bersedih hati dikarenakan orang-orang yang bersegera (memperlihatkan) kekasihannya, yaitu di antara orang-orang yang mengatakan dengan mulut mereka: ‘Kami telah beriman’, padahal hati mereka belum beriman*” (Qs. al-Mâidah [5]:41). Dalam ayat lain, Allah juga berfirman yang artinya: “*Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu sebagai hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa berkeberatan di dalam hati terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya*” (Qs. al-Nisâ’ [4]:65).¹⁹

Adapun ketika melakukan penafsiran al-Qur'an, al-Mâturîdî juga berpedoman kepada hadis. Kesan menonjol yang ditangkap oleh setiap orang yang membaca tafsir al-Mâturîdî adalah tidak dijumpainya penyebutan *sanad* hadis. al-Mâturîdî biasanya hanya menggunakan ungkapan-ungkapan, seperti: *mâ ruwiya 'an al-nabîyy* (hadis yang diriwayatkan dari Nabi Saw.), *mâ ruwiya 'an rasûl Allâh* (hadis yang diriwayatkan dari Rasulullah), *kaqawîh shallâ Allâh 'alayh wa sallam* (seperti sabda Nabi Saw.), *li mâ ruwiya fî al-khabar* (sebagaimana diriwayatkan dalam hadis), *mâ jâ'a 'an rasûl Allâh* (hadis yang datang dari Rasulullah), *dalîlûh qawlûh shallâ Allâh 'alayh wa sallam* (dasar argumentasinya adalah sabda Nabi Saw.), *wa fî ba'dh al-akhbâr* (dan di dalam sebagian hadis), *mâ jâ'a fî al-khabar* (dalil yang datang berupa hadis), dan *dzukir fî al-khabar* (disebutkan dalam hadis).²⁰

Oleh karena itu, sangatlah dimaklumi apabila terlontar pertanyaan mengenai latar belakang apa yang mendorong al-

¹⁹Al-Mâturîdî, *Ta'wîlât...*, 42.

²⁰*Ibid.*, 8- 9, 226, 322, 385, 417, 479, 526 dan 634.

Mâturîdî untuk tidak menyebutkan *sanad* hadis di dalam tafsirnya, padahal *sanad* merupakan aspek penting yang tidak bisa diabaikan begitu saja dalam rangka mengetahui ke-*shâbih-an* dan otentisitas hadis. Bahkan tindakan peniadaan *sanad* hadis yang sudah merebak di kalangan para mufasir pada masa sesudah *tâbi'* *al-tâbi'iñ* ini, menurut al-Dzahabî, mempunyai dampak negatif karena mengakibatkan *al-wadh'* (pemalsuan hadis) di dalam tafsir serta menimbulkan pencampuradukkan antara hadis *shâbih* dan *mawdhû'* (palsu), dan juga menjadikan penyebaran kisah-kisah *Isrâ'iliyyât* semakin merajalela.²¹

Pertanyaan tersebut tentu tidak dapat terjawab secara pasti, karena yang mengetahui motivasi dan latar belakang tindakan seseorang pastilah hanya orang yang bersangkutan itu sendiri. Meski demikian, tidak salah apabila kita mencoba membuat perkiraan analisis. Kemungkinan besar al-Mâturîdî sengaja tidak menyertakan penyebutan *sanad* hadis karena dia tidak menginginkan perhatian para pembaca tafsirnya terlalu tersedot kepada hal-hal yang sifatnya tidak begitu signifikan, sehingga melupakan hal-hal yang lebih substantif. Di samping itu, al-Mâturîdî pasti telah mengetahui bahwa pada saat itu, sudah ada ulama-ulama lain yang memberikan perhatian khusus kepada bidang hadis dan bahkan mereka sudah berhasil membukukannya, seperti Abû 'Abd al-Lâh Muhammâd al-Bukhârî (w. 256/869) dan Muslim bin al-Hajjâj al-Nîsâbûrî (w. 261/874) yang secara kebetulan tempat hidup keduanya (Bukhârâ dan Nishapur) terletak tidak jauh dari kota Samarqand, tempat kelahiran al-Mâturîdî. Contoh penafsirannya yang menggunakan hadis ialah terhadap ayat Al-Qur'an yang artinya: "Dan berdirilah (ketika melaksanakan shalat) karena Allah dengan keadaan khusyu'" (Qs. al-Baqârah [2]:238).

Kata-kata "*qânitîn*" (dengan keadaan khusyu') dalam ayat ini dapat ditafsirkan dengan "*khâsyi'în khâdhî'în*" (dengan keadaan

²¹Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Ittijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kuwait: Dâr al-I'tishâm, 1976), 14.

khusyu' dan tunduk patuh) atau "muthî'in" (dengan ketaatan), karena secara semantis makna *qunût* adalah *qiyâm* (berdiri) berdasarkan jawaban Nabi Saw. ketika ditanya mengenai shalat yang paling utama. Saat itu Nabi Saw. menjawab: **القوت طول** (shalat yang dikerjakan dengan berdiri lama), tetapi berdiri di sini tidaklah seperti berdiri pada umumnya, karena harus disertai dengan sikap ketundukan dan kekhusyu'an.²²

Selain menyandarkan penafsiran kepada al-Qur'an, hadis, periwayatan shahabat Nabi Saw. dan *tâbi'în*, al-Mâturîdî juga menyandarkan penafsirannya kepada ijтиhad. Contohnya adalah penafsirannya dalam ayat al-Qur'an yang artinya: "*Tidak ada paksaan dalam menganut agama (Islam). Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dan jalan yang sesat. Oleh karena itu, barangsiapa mengingkari thaghût dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya dia telah berpegang kepada tali yang sangat kuat dan tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui*" (Qs. al-Baqârah [2]:256).

Al-Mâturîdî, setelah menafsirkan "*ikrâh*" (paksaan) dengan "*haraj*" (kesulitan) sebagaimana disebutkan dalam Qs. al-Hajj [22]:78, mengatakan bahwa "*qad tabayyan al-rusyd min al-ghayy*" berarti bahwa telah jelas antara Islam dan kekafiran, sehingga tidak ada paksaan dalam beragama. Sedangkan "*thâghût*" adalah segala hal yang dapat mengantarkan seseorang menuju penyembahan kepada selain Allah. Oleh karena itu, barangsiapa yang mengingkari *thâghût* dan beriman kepada Allah, maka orang tersebut telah berpegang pada keyakinan kuat yang tidak tergoyahkan. Adapun "*wa Allâh samî' 'alîm*" berarti bahwa Allah Maha Mendengar terhadap ucapan mereka dan Mengetahui pahala mereka atau Allah Maha Mendengar terhadap iman mereka dan Mengetahui balasan iman mereka.²³

²²Al-Mâturîdî, *Ta'wîlât...*, 559-60. Al-Jashshâsh menyebutkan hadis ini dengan sanad dari Nâfi' dari Ibn 'Umar.

²³*Ibid.*, 595-7.

Mempergunakan Analisis Kebahasaan secara Proporsional

Sebagaimana diketahui bahwa di antara ilmu tafsir dan ilmu bahasa terdapat hubungan yang sangat erat. Seseorang untuk dapat diakui sebagai penafsir al-Qur'an, diharuskan memenuhi persyaratan-persyaratan dan menguasai ilmu-ilmu tertentu. Salah satu dari ilmu-ilmu yang dimaksudkan itu adalah ilmu bahasa.²⁴ Tuntutan untuk menguasai ilmu bahasa tampaknya tidaklah berlebihan, mengingat al-Qur'an adalah firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. dan dikomunikasikan kepada umatnya melalui sarana bahasa. Karena lingkungan masyarakat yang melingkupi Nabi Muhammad adalah masyarakat Arab, maka bahasa yang terpilih adalah bahasa Arab.

Demikianlah, seorang mufasir memang tidak mungkin menghindar dari ilmu bahasa Arab. Suka atau tidak suka, dia harus menceburkan diri untuk mempelajari dan menguasainya. Namun seorang mufasir yang penguasaan bahasa Arabnya telah mumpuni, dalam penerapannya kadang terlalu asyik dengan ilmu itu, sehingga mengakibatkan tafsir al-Qur'an terseret jauh ke dalamnya dan terjadilah penyimpangan-penyimpangan penafsiran.²⁵

Lantas, bagaimanakah sikap al-Mâturîdî di terhadap penggunaan ilmu bahasa di dalam menafsirkan al-Qur'an? Memang sebagai seorang mufasir, al-Mâturîdî sudah seharusnya melibatkan ilmu bahasa dalam rangka menjalankan tugasnya menerangkan kandungan al-Qur'an. Ilmu bahasa merupakan suatu alat yang fungsinya membantu mufasir untuk menafsirkan

²⁴Perincian mengenai persyaratan-persyaratan dan ilmu-ilmu yang harus dimiliki mufasir dapat dilihat di al-Shabbâgh, *Lamahât...*, 192-5 dan al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 3 (Beirut: Muassasat al-Kutub al-Tsaqqâfiyyah, 1996), 472-4.

²⁵Contoh-contoh penyimpangan tafsir itu antara lain dapat dilihat di dalam al-Dzahabî, *al-Ittijâhât...*, 39-43.

al-Qur'an.²⁶ Oleh karena itu, sangatlah bisa dimaklumi apabila dia menggunakan ilmu bahasa, seperti ketika menjelaskan makna-makna kosa kata al-Qur'an, kedudukannya di dalam kalimat atau pola-pola pembentukannya. Namun, dia menerapkannya secara proporsional sesuai dengan keperluan sehingga di dalam tafsirnya tidak dijumpai pembahasan-pembahasan kebahasaan yang mendalam maupun terperinci. Di samping itu, dia juga sangat jarang mencari pijakan argumentasi dengan syair-syair yang biasanya disertakan dalam analisis-analisis kebahasaan. Kemungkinan, tujuan utama yang ingin dicapai oleh al-Mâturîdî dengan langkah semacam itu adalah sekedar menunjukkan kepada para pembaca, bahwa penafsiran al-Qur'an yang disandarkan pada ilmu bahasa dapat diakui kebenarannya. Contoh penafsirannya ialah ayat al-Qur'an berikut yang artinya: "*Apakah kamu menceritakan kepada mereka (orang-orang beriman) apa yang telah diterangkan Allah kepadamu, supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujjahmu di hadapan Tuhanmu?*" (Qs. al-Baqârah [2]:76).

Ungkapan "*lî yuhâjjûkum 'ind rabbikum*" (supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujjahmu di hadapan Tuhanmu) dapat ditafsirkan: (a) seolah-olah Allah mengatakan: "*lî yuhâjjûkum bi iqrârikum 'ind rasûl Allâh*" (supaya mereka dapat mengalahkan hujjahmu dengan pengakuan kamu di hadapan Rasulullah), (b) "*yuhâjjûkum fî rabbikum*" (supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujjahmu mengenai Tuhanmu) karena orang Arab biasanya memberi makna suatu preposisi dengan preposisi yang lain, dan (c) supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujjahmu pada hari kiamat.²⁷

²⁶al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 01 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 33.

²⁷Al-Mâturîdî, *Tâ'wîlât...*, 175. Contoh-contoh lain yang serupa dengan ini, di antaranya, terdapat di halaman 271 ('*alâ* berarti *lî* – Qs. 2:143), 436 (*fî* berarti *bi* – Qs. [2]:210), dan 633 (*fî* berarti *min* – Qs. [2]:264).

Tidak Terlalu Terikat dengan *Asbâb al-Nuzûl*

Secara etimologis, *asbâb al-nuzûl* bermakna sebab-sebab turun, karena *asbâb* adalah bentuk *plural* dari *sabab* yang berarti sebab,²⁸ sedangkan *nuzûl* adalah kata benda berbentuk *infinitive* untuk kata kerja *nażala-yanzilu* yang berarti turun.²⁹ Karena dalam konteks ini pendefinisianya terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an, maka *asbâb al-nuzûl* berarti sesuatu hal yang melatarbelakangi ayat al-Qur'an diturunkan, sehingga al-Qur'an dapat menerangkan hal itu pada saat peristiwa terjadi atau memberikan jawaban terhadap pertanyaan mengenai hal itu.³⁰ Manfaat *asbâb al-nuzûl* terhadap penafsiran al-Qur'an sudah diakui oleh banyak penulis,³¹ meskipun mereka juga menyadari bahwa tidak semua ayat al-Qur'an turun dikarenakan adanya sebab-sebab tertentu, baik berupa peristiwa maupun pertanyaan. Al-Jâ'barî mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an diklasifikasikan menjadi dua, yaitu ayat-ayat yang turun tanpa sebab dan ayat-ayat yang turun dengan didahului oleh sebab tertentu.³²

Al-Mâturîdî rupanya termasuk tipe mufasir yang mempunyai sikap tersendiri, yakni sikap berani untuk tidak terlalu terikat dengan *asbâb al-nuzûl* ketika melakukan penafsiran al-Qur'an. Dengan demikian, dia masih menggunakan *asbâb al-nuzûl* dalam batas-batas tertentu, sehingga tidak menyingkirkan secara keseluruhan. Dia menggunakan *asbâb al-nuzûl* sebagai sarana untuk melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Sebagaimana dilakukan mayoritas ulama, dia ternyata lebih

²⁸Louis Ma'lûf, *Al-Munjid fî al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1995), 316.

²⁹*Ibid.*, 802.

³⁰Shâlih, *Mabâhit*..., 132, al-Zarqânî, *Manâhil*..., 106 dan al-Qaththân, *Mabâhit*..., 77-8.

³¹Perincian tentang manfaat *asbâbal-nuzûl* dapat dilihat, di antaranya, pada al-Zarkasyi, *al-Burhân*..., 45-6; Shâlih, *Mabâhit*..., 129-131, al-Zarqânî, *Manâhil*..., 109-114 dan al-Qaththân, *Mabâhit*..., 79-82.

³²Al-Suyûtî, *al-Itqân*..., 94.

mengutamakan untuk menerapkan kaidah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafz bâ'â li khushûsh al-sabab* (sesuatu yang dijadikan pedoman adalah keumuman lafaz, bukan kekhususan sebab). Berikut ini adalah contoh mengenai hal tersebut dalam ayat al-Qur'an yang artinya: "*Hai orang-orang beriman, diwajibkan atas kamu qishâs mengenai orang-orang yang dibunuh, orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak dan perempuan dengan perempuan*" (Qs. al-Baqârah [2]:178).

Dikatakan bahwa ayat ini turun mengenai dua pasukan dari bangsa Arab yang terlibat dalam suatu peperangan. Status kedua pasukan itu berbeda, yang satu lebih terhormat daripada yang lain. Oleh karena itu, salah satunya menginginkan *qishâs* seorang budak dengan orang merdeka dan perempuan dengan lelaki. Maka kemudian Allah menurunkan surah al-Baqarah [2:178]. Tetapi karena di dalamnya terdapat pembunuhan kepada orang yang bukan pembunuh, maka ayat ini dinaskh (dihapus) oleh ayat yang artinya: "*Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zâlim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya. Tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas di dalam membunuh. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapatkan pertolongan*" (Qs. al-Isrâ' [17]: 33).³³

Al-Mâturîdî pada saat tertentu tidak terlalu terikat dengan *asbâb al-nuzûl* ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Misalnya adalah terhadap ayat al-Qur'an yang artinya: "*Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan di Kerajaan Sulaiman. (Mereka mengatakan bahwa Sulaiman melakukan sihir), padahal Sulaiman itu tidak kafir (tidak mengerjakan sihir). Hanya setan-setan itu saja yang kafir (mengerjakan sihir dan) mengajarkan sihir kepada manusia*" (Qs. al-Baqârah [2]:102).

Dikatakan, ungkapan "*mâ tatlû*" (apa yang dibaca) mempunyai beberapa arti, yaitu [a] kitab-kitab sihir yang ditulis

³³Al-Mâturîdî, *Ta'wilât...*, 335. Dengan beberapa *matn* dan *sanad* berbeda al-Suyûthî menyebutkan *al-Durr al-Mantsûr...*, 260.

oleh setan-setan, [b] bacaan-bacaan setan karena “*tatlû*” berasal dari kata “*tilâwah*” (bacaan), dan [c] kitab-kitab sihir yang diriwayatkan (diceritakan) oleh setan-setan, sebagaimana pendapat Ibn ‘Abbâs. Semua pendapat itu sebenarnya merujuk kepada satu maksud yang sama. Ayat ini digunakan sebagai argumentasi oleh orang-orang Yahudi yang menyangka bahwa apa yang mereka miliki berasal dari Sulayman. Seandainya mereka dianggap kafir, maka Sulayman juga termasuk kafir. Oleh karena itulah, Allah memberitahukan kepada Nabi Muhammad bahwa Sulayman tidak kafir, tetapi setan-setan itulah yang kafir. Ayat ini dapat dipahami pula bahwa para pengikut setan-setan itulah yang kafir, karena meyakini sihir dan menerapkan sihir yang diajarkan setan, sehingga kekafiran itu dinisbatkan kepada setan-setan, seperti perbuatan para penyembah berhala yang juga dinisbatkan kepada setan-setan itu.

Diriwayatkan dari Ibn ‘Abbâs, bahwa seorang sekretaris Nabi Sulayman yang bernama Âshif senantiasa menulis segala hal atas perintah Sulayman dan memendam tulisan-tulisan itu di bawah singgasana Sulaiman. Pada saat Sulayman meninggal, setan-setan mengeluarkannya dan menyalinnya dengan menyisipkan sihir, kekafiran dan kedustaan dalam setiap dua baris. Mereka selanjutnya mengatakan kepada orang-orang bahwa itu semua adalah apa yang telah dilakukan Sulayman, sehingga orang-orang yang tidak mengetahui itu mengkafirkhan Sulayman dan mencaci makinya. Demikianlah keadaan tersebut berlangsung sampai ayat “*wa ittaba'ū...*” (dan mereka mengikuti ...) diturunkan Allah.

Sebagian orang mengatakan bahwa setan-setan itu merekayasa tulisan-tulisan sihir tersebut. Mereka kemudian menyebarluaskan dan mengajarkannya kepada masyarakat umum. Ketika Sulayman mendengar hal itu, dia menyelidikinya, merampasnya, dan memendamnya di bawah singgasananya karena takut dipelajari orang-orang itu. Setelah Sulayman meninggal, setan-setan itu selanjutnya mengambil dan mengeluarkannya. Oleh karena itu, Allah membebaskan

Sulayman dari tuduhan kafir melalui lidah Nabi Muhammad Saw. dengan menurunkan ayat “*wa mā kafara Sulaymân ...*” (dan Sulayman itu tidak kafir ...).

Dikatakan pula, bahwa orang-orang menderita berbagai penyakit setelah Sulayman meninggal. Mereka kemudian mengandaikan seumpama Sulayman masih hidup, pasti musibah itu teratas. Setan-setan lalu menunjukkan apa yang pernah dilakukan Sulayman dengan menuliskannya dan menyimpannya di rumah-rumah mereka. Maka orang-orang itu mengeluarkan tulisan-tulisan sihir itu dan mereka mengatakan bahwa itu semua adalah perbuatan Sulayman. Oleh karena itu, Allah menurunkan ayat “*wa mā kafara Sulaymân...*” (dan Sulayman itu tidak kafir...).

Selanjutnya al-Mâturîdî mengatakan bahwa kisah sebenarnya tentang peristiwa itu tidaklah diketahui, tetapi yang secara jelas diketahui adalah bahwa orang-orang Yahudi telah meninggalkan kitab-kitab para Rasul dan mengikuti kitab-kitab setan yang berisi kekafiran dan sihir tersebut. Di samping itu, dalam ayat itu terkandung petunjuk risalah kenabian Muhammad Saw. yang dengan izin Allah, Nabi dapat memberitahukan kepada orang-orang Yahudi mengenai kisah mereka dan membebaskan Sulayman dari tuduhan kafir.³⁴

Dengan memberikan komentar penutup itu, al-Mâturîdî hendak menegaskan bahwa riwayat-riwayat tentang kisah tersebut belum tentu mengandung kebenaran. Seolah-olah dia melontarkan himbauan kepada para pembaca tafsirnya supaya bersikap hati-hati terhadap kisah-kisah semacam itu, meskipun di dalamnya terkandung informasi mengenai *ashâb al-nuzûl*.

Menjelaskan Keanekaragaman Qirâ'ah

Qirâ'ah secara etimologis adalah kata benda berbentuk *infinitive* untuk kata kerja *qara'a-yaqra'u* yang berarti bacaan.³⁵

³⁴Ibid., 202-3.

³⁵Ma'lûf, *al-Munjid...*, 616.

Sedangkan secara terminologis, *qirâ'ah* adalah suatu mazhab dari seorang imam pembaca al-Qur'an yang berbeda dari mazhab lainnya dalam hal pengucapan ayat-ayat al-Qur'an dengan disertai persesuaian antara riwayat-riwayat dan jalur-jalur penyampaiannya, baik perbedaan tersebut menyangkut pelafalan huruf atau pelafalan hal-hal lainnya.³⁶ Dengan demikian, *qira'ah* bukanlah salah satu dari "tujuh huruf" (*sab'ah abruf*) yang disabdakan Nabi Muhammad Saw. dalam hadisnya: "Sesungguhnya al-Qur'an ini diturunkan di atas tujuh huruf." Meskipun semua penulis sepakat mengenai kemutawatiran hadis ini, karena jumlah para shahabat Nabi Saw. yang meriwayatkannya mencapai 21 orang, tetapi mereka berselisih pendapat mengenai makna *sab'ah abruf*. Menurut perhitungan, jumlah pendapat itu sekitar 35 atau 40, dan satu pendapat dengan lainnya tidak terdapat kesamaan.³⁷ Dari sekian banyak pendapat tersebut, yang paling tepat adalah pendapat yang mengatakan bahwa *sab'ah abruf* adalah tujuh aspek perbedaan yang terdapat di antara *qira'ah-qira'ah* yang ada. Dinilai sebagai pendapat paling tepat karena mampu mengakomodir perbedaan-perbedaan bacaan yang kadang jumlahnya sangat banyak dan beraneka ragam.³⁸

Jika keanekaan *qirâ'ah* adalah demi memberikan kemudahan kepada umat dalam berkomunikasi dengan al-Qur'an³⁹ itu sudah diakui oleh semua pihak, maka bagaimanakah sikap para mufasir terhadapnya? Hampir dapat dipastikan bahwa sebagian besar mufasir mempunyai kecenderungan untuk menampilkan dan menjelaskan perbedaan-perbedaan yang terdapat di dalam *qira'ah-qirâ'ah* tersebut, di antaranya al-Mâturîdî.

³⁶al-Zarqânî, *Manâbil...*, 412.

³⁷*Ibid.*, 178; al-Suyûthî, *al-Itqân...*, 129-130, dan al-Shabbâgh, *Lamahât...*, 170.

³⁸*Ibid.*, 154-5 dan Shâlîh, *Mabâhit...*, 108-114.

³⁹Uraian mendetail mengenai manfaat keanekaragaman *qirâ'ah*, di antaranya dapat dilihat di al-Zarqânî, *Manâbil...*, 146-9 dan al-Qaththân, *Mabâhit...*, 169.

Al-Mâturîdî kadang mengemukakan perbedaan *qirâ'ah* hanya secara sekilas, tanpa penjelasan terperinci, tetapi dalam ayat-ayat lain dia memberikan pemaparan secara panjang lebar. Di samping itu, dia tidak pernah memberikan penilaian mengenai status masing-masing *qira'ah* yang dikemukakan di dalam tafsirnya. Sebagaimana biasanya, al-Mâturîdî ketika mengemukakan perbedaan *qira'ah* tidak selalu menyertakan pihak-pihak yang menjadi sumber *qira'ah*. Di antara sumber-sumber *qirâ'ah* dari kalangan sahabat Nabi Saw. yang disebutkan dengan jelas adalah ‘Abd Allâh bin Mas’ûd (w. 32/652), ‘Abd Allâh bin ‘Abbâs (w. 68/687), Ubayy bin Ka’b (w. 31/651). Sedangkan dari kalangan *tâbi’în* adalah al-Hasan al-Bashrî (w. 110/728), dan Muqâtil bin Sulaymân (w. 150/767). Contohnya adalah dalam ayat al-Qur'an yang artinya: "Maka seandainya mereka beriman kepada sesuatu seperti apa yang kamu imani, sungguh mereka telah mendapatkan petunjuk" (Qs. al-Baqârah [2]:137).

Diriwayatkan dari ‘Abd al-Lâh bin ‘Abbâs, bahwa dia melakukan pelarangan untuk membacanya dengan "*Ja in âmanû bi mitsl mā âmantum bih*", sehingga dia memerintahkan supaya menggantinya dengan "*Ja in âmanû bi alladzî âmantum bih*" (beriman kepada apa yang kamu imani). Bacaan serupa juga dibenarkan oleh ‘Abd Allâh bin Mas’ûd.

Berhati-hati terhadap Kisah-kisah Isrâ’îliyyât

Isrâ’îliyyât ditinjau dari sisi etimologis adalah bentuk plural dari kata *isrâ’îliyyah*, sebuah kata yang dinisbatkan kepada *Isrâ’îl* (julukan Nabi Ya’kûb) dan anak-anak keturunannya. Anak-anak keturunan *Isrâ’îl* ini terdiri dari dua golongan, yaitu Yahudi dan Nasrani. Mereka itulah yang dalam perjalanan waktu selanjutnya dikenal dengan sebutan ahli kitab. Sedangkan ditinjau dari sisi terminologis, *isrâ’îliyyât* adalah suatu kata yang dipergunakan untuk menunjuk kepada kisah-kisah dan dongeng-dongeng yang disandarkan kepada sumber-sumber Yahudi atau Nasrani, yaitu kitab Taurat dan kitab Injil. Sebagian besar dari kisah-kisah

isrâ'iliyyât mempunyai kaitan dengan kisah-kisah masa lampau dan peristiwa-peristiwa yang dialami para Nabi terdahulu. Karena sumber-sumbernya adalah kitab Taurat dan kitab Injil yang secara faktual telah tercemari oleh campur tangan manusia, maka kisah-kisah *isrâ'iliyyât* tidak dapat terhindar dari kerancuan, ketidakakuratan dan kedustaan⁴⁰

Berdasarkan kuantitas periyawatannya terhadap kisah-kisah *isrâ'iliyyât*, para mufasir terbagi menjadi dua kelompok di dalam menyikapi kisah-kisah *Isrâ'iliyyât*, yaitu [1] kelompok yang banyak meriwayatkan kisah-kisah *isrâ'iliyyât*, seperti Mu^{hammad} bin Jarîr al-Thabarî (w. 310/923), dan [2] kelompok yang sedikit meriwayatkan kisah-kisah *isrâ'iliyyât*, seperti al-Hâfiẓ Ismâ'îl bin Katsîr (w. 774/1372).⁴¹ Al-Mâturîdî dapat dikategorikan ke dalam kelompok kedua yang sedikit meriwayatkan kisah-kisah *isrâ'iliyyât* dan sangat berhati-hati dalam menyikapinya. Pada saat berjumpa dengan ayat-ayat yang mengandung kisah-kisah masa lampau, seperti kisah-kisah yang terkait dengan para nabi terdahulu, al-Mâturîdî memang menuturkan kisah-kisah tersebut berdasarkan pendapat atau periyawatan berbagai pihak, tetapi di penghujung penuturnanya, dia seringkali menyatakan keraguananya mengenai kebenaran yang terkandung di dalam kisah-kisah tersebut, sehingga dia tidak dapat meyakininya secara pasti.

Di samping itu, al-Mâturîdî senantiasa mengatakan bahwa keinginan untuk mengetahui kisah-kisah tersebut secara mendetail, sebenarnya merupakan sikap yang berlebih-lebihan dan tidak ada faedahnya seandainya dilakukan. Bagi al-Mâturîdî,

⁴⁰Mu^{hammad} bin Mu^{hammad} Abû Syuhbah, *al-Isrâ'iliyyât wa al-Manâlât fî Kutub al-Tafsîr* (Kairo: al-Hay'ah al-'Âmmah li Syu'ûn al-Mathâbî' al-Amîriyyah, 1973), 21; Mu^{hammad} Husayn al-Dzahabî, *al-Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts* (Kairo: Mathba'ah al-Azhar, 1987), 22-3; al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasirûn...*, 165-9, dan 'Abd al-Wahhâb Fâyd, *Manhaj Ibn 'Athîriyyah fî Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm* (Kairo: Al-Hay'ah al-'Âmmah li Syu'ûn al-Mathâbî' al-Amîriyyah, 1973), 178.

⁴¹Fâyd, *Manhaj...*, 181.

penyampaian kisah-kisah yang tidak terperinci di dalam al-Qur'an sudah cukup untuk dijadikan bukti yang menunjukkan bahwa risalah kenabian Muhammad Saw. adalah benar-benar berasal dari Allah. Muhammad tentu sangat mustahil dapat mengetahui kisah-kisah yang terdapat di dalam kitab Taurat maupun kitab Injil, apabila tidak mendapatkan petunjuk dari Allah. Berikut ini adalah contoh-contoh yang menjelaskan sikap al-Mâturîdî tersebut.

Al-Mâturîdî menyampaikan kisah yang berkenaan dengan *Tâbût* tanpa menjelaskan sumber periyatannya ketika memberikan penafsiran terhadap ayat: "Dan Nabi mereka mengatakan kepada mereka, sesungguhnya tanda bahwa dia akan menjadi raja adalah kembalinya *Tâbût* kepada kalian yang di dalamnya terdapat *sakînah* dari Tuhan kalian" (Qs. al-Baqârah [2]:248).

Disebutkan bahwa *Tâbût* sebenarnya berada di tangan para Nabi. Setiap kali Bani Isra'il berperang, mereka mempertunjukkan *Tâbût* yang ada pada mereka tersebut di hadapan musuh, dan dengan perantaraan itu mereka memohon kemenangan dalam peperangan. Di dalam *Tâbût* terdapat *sakînah* yang bentuknya seakan-akan mirip kepala seekor kucing yang dapat mengeluarkan rintihan keras ke arah musuh. Sewaktu *sakînah* itu merintih, mereka berjalan beriringan bersama *Tâbût* itu, tetapi sewaktu *sakînah* itu tidak merintih, mereka berhenti dan tetap berada di belakangnya. Karena Bani Isra'il berbuat durhaka kepada para Nabi yang diutus kepada mereka, maka dengan kehendak Allah, mereka dapat dikalahkan oleh musuh dan *Tâbût* yang ada dirampas musuh. Kemudian setelah perjalanan waktu yang cukup lama, *Tâbût* itu dikembalikan kepada mereka. Peristiwa kembalinya *Tâbût* inilah yang dijadikan oleh Allah sebagai tanda bahwa *Tâbût* akan menjadi raja bagi mereka. Demikianlah kisahnya, tetapi kita tidak mengetahui dengan sebenar-benarnya mengenai perincian kisah tersebut.

Al-Mâturîdî melanjutkan bahwa di dalam penafsiran kata "*sakînah*" terdapat perselisihan pendapat, yaitu: [a] "*sakînah*"

adalah angin kencang yang di dalamnya terdapat gambar seperti wajah seorang manusia, [b] “*sakînah*” adalah seekor kucing bersayap dua yang apabila bersuara, maka orang-orang Bani Isra’îl mengetahui bahwa mereka telah memperoleh kemenangan, [c] “*sakînah*” adalah tetesan-tetesan emas berasal dari surga yang dipergunakan untuk membersihkan hati para Nabi, dan [d] “*sakînah*” adalah ketenangan yang didapat dari Tuhan, karena dengan adanya *Tâbût* tersebut, hati mereka senantiasa menjadi merasa tenang dan tenram di manapun mereka berada. Al-Mâturîdî menutup pemaparannya dengan mengatakan, bahwa kita tidak mengetahui secara pasti apa yang sebenarnya dimaksud dengan kata “*sakînah*” dalam ayat ini, tetapi kita hanya mengetahui bahwa hati Bani Isra’îl merasa tenang dan tenram berkat keberadaan *Tâbût* itu di sisi mereka. Oleh karena itu, tidak ada keperluan bagi kita untuk mengetahui hakikat “*sakînah*” yang sesungguhnya.⁴²

Mengutamakan Jalan Tengah dalam Permasalahan Teologis

Di dalam literatur-literatur yang membahas sejarah perkembangan teologi Islam, sering disebutkan bahwa perpecahan yang terjadi di dalam tubuh umat Islam sudah diprediksikan oleh Nabi melalui hadis-hadisnya. Diriwayatkan dari Abû Hurayrah, bahwa Nabi Saw. bersabda: “Umat Yahudi telah terpecah menjadi 71 golongan, umat Nasrani telah terpecah menjadi 72 golongan, sedangkan umatku akan terpecah menjadi 73 golongan.” Diriwayatkan dari ‘Abd Allah bin ‘Amr bin al-As, bahwa Nabi bersabda: “Niscaya akan terjadi pada umatku apa yang terjadi pada Bani Isra’îl. Bani Isra’îl telah terpecah menjadi 72 golongan, dan umatku akan terpecah menjadi 73 golongan. Semuanya berada dalam neraka, kecuali satu golongan. Mereka bertanya; “Wahai Rasulullah, siapakah satu golongan

⁴²Al-Mâturîdî, *Tâ'wilât...*, 575-6.

yang dikecualikan itu? Rasulullah menjawab: Golonganku dan para shahabatku." Diriwayatkan dari Anas bin Mâlik, bahwa Rasulullah bersabda: "Bani Isra'il telah terpecah menjadi 71 golongan, dan umatku akan terpecah menjadi 72 golongan. Semuanya berada dalam neraka, kecuali satu golongan, yaitu al-Jamâ'ah."⁴³

Berdasarkan penelusuran terhadap kitab *Ta'wîlât Abî al-Sunnah* dan *Kitâb Tawhîd*-nya, dapat dinyatakan bahwa al-Mâturîdî merupakan seorang *mutakallim* atau teolog dan sekaligus mufasir yang mengutamakan jalan tengah dalam menyikapi perbedaan pendapat di antara mazhab-mazhab teologi. Sikap *tawassuth* (mengambil jalan tengah) inilah yang menempatkan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah aliran Mâturîdiyyah pada posisi moderat yang tidak bersifat ekstrim. Sikap demikian ternyata juga ditempuh oleh aliran Asy'ariyyah, meskipun secara komparatif di antara kedua aliran itu terdapat perbedaan-perbedaan kecil yang sifatnya tidak prinsipil, karena hanya berkenaan dengan persoalan-persoalan *furu'iyyah* semata.⁴⁴ Berikut ini adalah contoh pemikiran teologi al-Mâturîdî tersebut.

Râfidlah berpendapat bahwa Rasulullah dan 'Alî bin Abî Thâlib dapat memberikan *syafâ'ah* (pertolongan) kepada orang Islam yang berdosa maupun orang kafir tanpa seizin Allah. Mu'tazilah berpendapat bahwa orang Islam yang berdosa maupun orang kafir tidak mendapatkan *syafâ'ah*. Al-Asy'arî berpendapat bahwa orang Islam yang berdosa mendapatkan *syafâ'ah* Rasulullah.⁴⁵ Sedangkan al-Mâturîdî berpendapat bahwa orang Islam yang berdosa mendapatkan *syafâ'ah* Allah dan Rasul-Nya karena mereka pernah taat kepada Allah, apalagi jika mereka

⁴³ Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Al-Farq Bayn al-Firaq* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), 5-7.

⁴⁴ Lihat pengantar *Kitâb al-Tawhîd*..., 11-3.

⁴⁵ Abû al-Qâsim 'Alî bin Hibat Allâh Ibn 'Asâkîr, *Tabyîn Kadzîb al-Muftârâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1983), 151.

mau melakukan tawbat, tetapi *syafâ'ah* itu hanya terbatas kepada orang Islam saja, bukan diperuntukkan bagi orang kafir.⁴⁶

Mengikuti Mazhab Hanafi dalam Melakukan Istimbâth Hukum

Berdasarkan penelusuran terhadap tafsir al-Mâturîdî, dapat dinyatakan bahwa apabila ditinjau dari sisi kuantitas, maka pembahasan mengenai *âyât al-ahkâm* (ayat-ayat hukum) yang terdapat di dalam tafsir tersebut tidak bersifat mendetail. *Istimbâth* hukum yang dilakukan al-Mâturîdî lebih banyak diarahkan pada ayat-ayat yang sedang dihadapinya saja dengan tidak mengembangkannya secara panjang lebar ke dalam persoalan-persoalan *juz'iyah* (parsial terperinci). Hal itu kemungkinan disebabkan oleh fokus perhatian al-Mâturîdî yang sejak permulaan penyusunan tafsirnya tidak hanya terpusat pada ayat-ayat hukum semata, melainkan menyebar kepada keseluruhan ayat dengan tanpa memilih-milihnya sesuai dengan kandungan materi di dalamnya.

Oleh karena itu, secara komparatif tafsir al-Mâturîdî sangat berbeda dengan tafsir *Abkâm al-Qur'ân* karya Abû Bakr Ahmâd al-Râzî al-Jashshâsh yang dikhususkan hanya membahas ayat-ayat hukum dengan pemaparan mendetail, meskipun keduanya sama-sama menganut mazhab Hanafi dalam penerapan hukum-hukum fiqh. Dengan pertimbangan inilah, maka merupakan suatu kewajaran apabila tafsir *Abkâm al-Qur'ân* dinilai sebagai sebuah tafsir yang representatif untuk dijadikan referensi bagi setiap orang yang ingin mengetahui lebih mendalam mengenai persoalan-persoalan hukum fiqh dalam mazhab Hanafi.

Di samping itu, al-Mâturîdî ternyata lebih cenderung untuk mengikuti mazhab Hanafi dalam melakukan *istimbâth* hukum. Kecenderungan tersebut sangat kelihatan ketika hasil-hasil *istimbâth* hukum yang dilakukan al-Mâturîdî dikomparasikan

⁴⁶Al-Mâturîdî, *Tâ'wîlât...*, 590-1 dan *Kitâb al-Tawhîd...*, 365-6.

dengan *istinbâth* hukum yang dilakukan kelompoknya. Komparasi itu menunjukkan bahwa di antara hasil-hasil *istinbâth* hukum mereka sebenarnya terdapat banyak persamaan. Berikut ini adalah sebagian dari contoh persamaan tersebut. Dengan menyandarkan argumentasi pada dalil-dalil yang tidak jauh berbeda, baik al-Mâturîdî maupun kelompok mazhabnya sama-sama mengatakan bahwa lafadz “*basmalah*” merupakan ayat al-Qur'an, tetapi ia bukan merupakan bagian integral dari surat al-Fâtihah⁴⁷ dan menunaikan shalat tanpa disertai dengan bacaan surat al-Fâtihah tidak batal dan tetap dihukumi sah.⁴⁸

Semua narasi di atas meneguhkan fakta bahwa al-Mâturîdî (dalam kapasitasnya sebagai penafsir al-Qur'an, bukan teolog) memiliki keunikan tersendiri dalam menguraikan kandungan makna al-Qur'an.

Catatan Akhir

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dinyatakan bahwa al-Mâturîdî merupakan seorang ulama yang telah memenuhi kualifikasi sebagai mufasir dan mempunyai kompetensi tinggi di bidang tafsir. Metode penafsirannya di antaranya ialah mengkombinasikan antara sumber-sumber *naqlî* (al-Qur'an, sunnah Nabi, riwayat para shahabat Nabi serta *tâbi'iñ*) dan ‘*aqlî*, mempergunakan analisis kebahasaan secara proporsional sesuai dengan keperluan tanpa sikap berlebih-lebihan, tidak terlalu terikat dengan *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat), terutama jika *asbâb al-nuzûl* itu terkait dengan kisah-kisah *isrâ'iliyyât* yang belum dapat dipastikan otentisitas dan kebenarannya, menjelaskan keanekaragaman qirâ'ah tanpa pernah memberikan penilaian mengenai status masing-masing qirâ'ah tersebut, berhati-hati terhadap kisah-kisah *isrâ'iliyyât*, bersikap *tawassuth* (mengutamakan jalan tengah) dalam

⁴⁷Al-Mâturîdî, *Ta'wîlât...*, 16-8 dan al-Jashshâsh, *Ahkâm...*, 12-6.

⁴⁸*Ibid.*, 20-2 dan al-Jashshâsh, *Ahkâm...*, 18-32.

menyikapi perbedaan pendapat di antara mazhab-mazhab teologi dan cenderung mengikuti mazhab Hanafi dalam melakukan *istinbâth* hukum.

Sebelumnya nama al-Mâturîdî tidak dicantumkan dalam deretan para ahli tafsir pada zamannya. Kemungkinan, penyebab utama yang mengakibatkan nama al-Mâturîdî terlupakan adalah dikarenakan *magnus opus*-nya *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* tersebut tidak sampai ke tangan para penulis sesudahnya. Satu yang pasti, tulisan ini menemukan fakta baru bahwa al-Mâturîdî tidak hanya "pakar" dalam bidang teologi, namun juga "ahli" dalam bidang tafsir al-Qur'an.●

Daftar Pustaka

- 'Alî 'Abd al-Fattâh Al-Maghribî, *Imâm Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah: Abû Manshûr al-Mâturîdî wa Arâ'uh al-Kalâmiyyah* (Mesir: Maktabah Wahbah, 1985).
- Abd al-Wahhâb Faydl, *Manhaj Ibn 'Athîyyah fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* (Kairo: Al-Hay'ah al-'Âmmah li Syu'ûn al-Mathâbi' al-Amîriyyah, 1973).
- Abû al-Khayr Muhammad Ayyûb 'Alî, *Aqîdah al-Islâm wa al-Imâm Al-Mâturîdî* (Bangladesh: al-Muassasah al-Islâmiyyah, 1983).
- Abû Bakr Ahmad al-Râzî Al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993).
- Abû Bakr bin Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Qâdî Syuhbah, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah* (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1986).
- Abû Mansyûr Al-Mâturîdî, *Kitâb al-Tawhîd* (Istambul: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 1979).
- , *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* (Baghdâd: al-Irshâd, 1983).
- Ahmad Al-Syîrbâsyî, *Qishshât al-Tafsîr* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962).

- Ahmad Amîn, *Zuhr al-Islâm* (Kairo: Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1952).
- Al-Dzahabî, *al-Isrâ'îliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts* (Kairo: Mathba'ah al-Azhar, 1987).
- _____, *al-Ittijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kuwait: Dâr al-I'tishâm, 1976).
- _____, *Al-Tafsîr wa al-Mufasirûn* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1976).
- G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam*, ter. Katherine Watson (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970).
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1978).
- Jalâl Muhammad 'Abd al-Hamîd Mûsâ, *Nasy'ab al-Asy'âriyyah wa Tathawwuruhâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnânî, 1975).
- Mannâ' Al-Qaththân, *Mabâhîs fî Ulûm al-Qur'ân* (Riyadl: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1973).
- Muhammad 'Abd al-'Azîm Al-Zarqânî, *Manâhil al-Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988).
- Muhammad bin Luthfî Al-Shabbâgh, *Lamahât fî 'Ulûm al-Qur'ân wa Ittijâhât al-Tafsîr* (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1990).
- Al-Zamakhsyârî, *al-Kasyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t).
- Al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988).