

PEMAHAMAN KOMPROMIS ANTARA LARANGAN HADITS DAN FENOMENA TAFSIR BI AL-RA'Y

Oleh: Dr. Salman Faris, M.A.

Abstrak

Berbicara tentang hadits, pasti akan sampai pada permasalahan bahwa tidak semua hadits berkedudukan *Qat'iy al-Wurud* ada sebagian yang bersifat *Zanniy al-Wurud* sehingga hadits perlu dievaluasi kembali keabsahannya. Karya ini mengkaji matan hadits larangan menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'y* dan penelitian matan ini tidak bisa terlepas dari penelitian sanad haditsnya. Pada hadits larangan menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'y* sanad haditsnya berkedudukan hasan. Sedangkan hadits-haditsnya yang terkait secara langsung hanya terdapat pada Sunan al-Turmuzi, Sunan Abu Dawud dan Musnad Ahmad bin Hanbal. Sedangkan tentang makna *al-Ra'y* yang dikehendaki dalam hadits tersebut adalah penafsiran yang hanya didasarkan pada nalar semata dengan tidak memperhatikan riwayat atau kaedah-kaedah atau pengetahuan yang terkait atau tidak selaras dengan prinsip-prinsip syar'i adalah sesuatu yang sangat berbeda antara menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'y* (*bi al-Ra'y*) dengan tafsir *bi al-Ra'y* yang dalam penafsirannya didominasi oleh akal namun tetap dalam bingkai syar'i. Redaksi hadits secara umum dapat dikelompokkan sebagai berikut: *man qala fi al-Qur'an*, sebagian riwayat menggunakan *man qala fi kitabillah* sebagian lagi dengan kata *man kazaba fi al-Qur'an*, atau *man kazaba 'ala al-Qur'an* kemudian diikuti *bi al-Ra'y* dan dalam riwayat lain *bi gair 'ilm*. Sebagian riwayat menegaskan *fa asaba faqad akhta'a* dan kemudian disertai ancaman *fal yatabwwa' maq'adahu min al-Nar*.

PENDAHULUAN

Keberadaan Hadits Nabi SAW sebagai sumber hukum Islam setelah al-Qur'an telah disepakati oleh sebagian besar umat Islam. Oleh karena itu kedudukan hadits Nabi SAW sangat strategis dalam kehidupan umat Islam, ia memiliki otoritas tertinggi setelah al-Qur'an karena di dalamnya memuat sejumlah sunnah Nabi SAW yang menuntut umat Islam menggunakan atau mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari.

Pada mulanya sunnah Nabi SAW diikuti secara langsung oleh sahabat-sahabatnya baik yang mendengar secara langsung maupun melalui sistem, periwayatan yang pada umumnya masih berlangsung secara *safahi* (lisan), Kemudian berangsur-angsur atsar Nabi SAW ini dikhawatirkan memudar bahkan menjadikan hilangnya sunnah Nabi SAW yaitu seiring dengan mulai sedikitnya penghafal hadits, satu demi satu

sahabat mulai wafat berikut generasi tabi'in yang memeliharanya juga semakin berkurang, terlebih berkecamuknya politik yang mengakibatkan munculnya hadits-hadits palsu dan sebagainya. Kondisi inilah yang dipikirkan Umar bin 'Abd al-'Aziz (w. 101) untuk melakukan kebijakan strategis yang terkait dengan kekuasaannya yang dibarengi kecintaan akan ilmu agama, yaitu penghimpunan hadits-hadits Nabi SAW.

Adanya selisih waktu yang cukup panjang antara periwayatan hadits secara lisan dengan penghimpunan serta pembukuan hadits secara resmi memunculkan kesangsian atas otentisitas hadits sebagai suatu berita yang benar-benar bersumber dari Nabi SAW, lebih-lebih di antara periwayatan dengan masa pembukuan tersebut telah terjadi berbagai konflik serta pertikaian yang terkait dengan ideologi, politik dan sebagainya.

Hal itulah yang menjadikan pengkajian terhadap keotentikan suatu hadits menjadi bagian tak terpisahkan dari studi kritis terhadap hadits Nabi SAW. Problem tersebut tidak terhenti begitu saja saat telah dipastikan haditsnya *sahih*, sebab rentang waktu yang panjang itu pula yang menyebabkan proses pemahaman terhadap suatu hadits ada kalanya mudah dan segera dapat dipraktekkan namun sebagian yang lain dipahami kurang tepat, sehingga status hadits yang *sahih* adakalanya *ma'mul bih* adakalanya *gair ma'mul bih*. Hal inilah yang mendorong lahirnya ilmu *ma'ani al-hadits*¹ guna menjembatani teks yang hadir pada masa Nabi SAW hidup dengan realitas kehidupan umatnya yang terus ada sampai sekarang dan dalam ruang yang berbeda.

Realita juga menunjukkan bahwa tidak semua sanad hadits yang berkualitas *sahih*, secara otomatis matannya juga berkualitas *sahih*. Syuhudi Ismail mengemukakan beberapa kemungkinan sebab di antaranya:

1. Karena telah terjadi kesalahan dalam melaksanakan penelitian *matn* umpamanya karena kesalahan dalam menggunakan pendekatan ketika meneliti *matn* yang bersangkutan.
2. Karena telah terjadi kesalahan dalam melaksanakan penelitian sanad, atau
3. Karena matan hadits yang bersangkutan telah mengalami periwayatan secara makna yang ternyata mengalami kesalahpahaman.

Memperhatikan kemungkinan terjadinya kesalahan yang terjadi di atas, maka

¹Indal Abror, "Syuhudi Ismail dan Metodologi Pemahaman terhadap Hadits Nabi", *Essensia*, Vol. I, no. 2 (Yogyakarta; Juli, 2000), hal. 42.

penelitian ulang terhadap sanad dan matan hadits tidak hanya bersifat komfirmatif semata, melainkan perlu dan penting.²

Pada aspek isi hadits, yang dipahami sahabat dari aktualitas diri Nabi SAW, baik ucapan, perbuatan maupun hal-hal lain yang bersumber darinya sarat akan kemampuan dan daya tangkap sahabat, ada yang berusaha menggambarkan secara detail yaitu berikut dengan setting munculnya hadits (*asbab al-Wurud al-Hadits*), ada pula yang tidak (hanya menuturkan essensinya saja), sehingga bagi generasi selanjutnya mengalami kesulitan bahkan kesalahan di dalam memahami maksud hadits yang sebenarnya.

Terlebih suatu aktifitas Nabi SAW, ada kalanya disaksikan oleh perorangan, adakalanya beberapa orang, terkadang dari beberapa orang tersebut berlangsung secara bersamaan, ada kalanya berlangsung dalam waktu yang berbeda dengan situasi dan kondisi yang berbeda, diantaranya ada yang menjaga periwayatan secara *lafzi* adakalanya cukup memahami isi dan dibahasakan sendiri oleh sahabat. Hal ini pulalah yang memunculkan ragam redaksi hadits yang tak jarang antara satu redaksi hadits dengan redaksi hadits lainnya dalam satu persoalan berbeda bahkan ada yang saling bertolak belakang (*mukhtalaf*).

Atas dasar hal tersebut di atas, umat Islam dituntut untuk kritis dalam mengkaji serta memahami suatu hadits, tanpa upaya kritis tersebut hanya akan memunculkan selisih paham yang sudah barang tentu akan menumbuhkan perpecahan di kalangan umat Islam sendiri.

PEMBAHASAN

Menurut Yusuf Qardhawi, hadits Nabi SAW memiliki kedudukan yang penting dalam ajaran Islam, karenanya umat harus melihatnya melalui metode yang tepat yaitu bingkai Ajaran Islam yang menyeluruh (komprehensif), keseimbangan dan

²Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadits Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 124. Lebih lanjut tentang pentingnya memahami hadits Nabi secara benar, maka berbagai upaya dalam memahami hadits Nabi baik secara tekstual maupun kontekstual telah banyak dilakukan oleh para ahli, di antaranya Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994); Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadits Nabi SAW, dalam pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: mizan, 1989); Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadits Nabi*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Karisma, 1995).

memudahkan.³ Karenanya pula dalam, memahami sunnah Nabi melalui hadits-haditsnya tersebut harus menghindarkan diri dari upaya pemahaman atau penafsiran yang ekstrim, tanpa dasar atau dengan pengalihan (manipulasi).⁴

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka seseorang yang hendak memahami hadits haruslah melalui tahapan-tahapan sebagai berikut:

a. Memahami al-Sunnah dengan berpedoman pada al-Qur'an.⁵

Untuk memahami al-Sunnah dengan benar, jauh dari penyimpangan, maka, salah satu bentuk pentakwilan terhadap hadits haruslah dilakukan dibawah naungan al-Qur'an serta dalam lingkup orientasi *rabbani* yang benar dan adil. Sebagaimana tertuang dalam ayat al-Qur'an:

وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم

Pada prinsipnya al-Sunnah dengan al-Qur'an itu tidak pernah bertentangan, bila hal itu terjadi kemungkinan salah di dalam memahami al-Sunnah itu sendiri.

b. Mengumpulkan hadits-hadits dalam satu topik⁶

Hendaknya hadits-hadits tersebut dikumpulkan dalam satu topik, sehingga seluruh model hadits dapat diperhatikan, sekiranya ada yang *mutasyabih* dikembalikan pada yang *muhkam*, bila ada yang *mut{laq* dapat dihadapkan dengan yang *muqayyad*, yang *'am* dapat ditafsirkan oleh yang *khas*, sehingga satu sama lain saling melengkapi dan memudahkan pengkaji mengkonstruksinya.

c. Memadukan atau mentarjih antara hadits-hadits yang kontradiktif.⁷

Prinsip umum dan yang paling asal bahwa nash-nash syari'ah (al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan hadits, hadits dengan hadits) tidak mengandung kontradiksi, sebab kedua-duanya bersumber dari syari' (pembuat syari'at yaitu Allah Zat Yang Maha Benar)

³Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadits Nabi*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Karisma, 1993), hal. 15..

⁴Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadits Nabi* hal.. 22-26

⁵Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadits Nabi*, hal. 92-93

⁶Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hal.

⁷Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, hal. 117-118

- d. Memahami hadits dengan mempertimbangkan latar belakangnya, situasi dan kondisinya ketika diucapkan serta tujuannya.⁸

Hal tersebut didasarkan bahwa suatu ungkapan (lebih-lebih yang mengandung muatan hukum) sangat dipengaruhi oleh *`illah* tertentu, sehingga hukum itu ditetapkan karena adanya *`illah* tersebut, demikian pula tidak ditetapkan ketika hilang *`illahnya*.

- e. Membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan sasaran yang tetap.⁹

Salah satu kecerobohan umat bila memahami suatu hadits, dengan mencampuradukkan antar sasaran dengan sarana, sebagian melihat kemutlakan sarana mengabaikan sasarannya. Sehingga menampilkan sosok kehidupan Nabi yang tidak lagi relevan dalam konteks kekinian (perkembangan peradaban dengan sarana dan prasarannya yang jauh berbeda dengan masa Nabi).

- f. Membedakan antara ungkapan yang bermakna sebenarnya dan yang bersifat *majaz* dalam memahami hadits Nabi.¹⁰

Nabi SAW hidup di tengah masyarakat Arab yang sadar akan nilai seni, beliau dikenal menguasai *balagah* (ilmu retorika), karenanya banyak di antara ungkapan itu yang sarat akan makna-makna *majaz* (kiasan, metafor) disamping ungkapan *haqiqi* (sebenarnya), karenanya umat dalam memahami hadits juga harus mampu membedakan ungkapan beliau yang sarat akan makna *majaz* (kiasan)

- g. Membedakan antara hadits yang memuat alam gaib dengan alam yang kasat mata.¹¹

Di antara penjelasan Nabi SAW terkait dengan alam gaib sebagai bagian dari keimanan umat Islam., seperti Allah, Malaikat, surga neraka dan sejenisnya. Tentang hal ini diperlukan kearifan memahaminya, khususnya bila hadits itu *sahih*, maka sekiranya

⁸Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadits Nabi*, hal. 131.

⁹Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadits Nabi*, hal. 147-148.

¹⁰Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, hal. 167

¹¹Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, hal. 188-191

bertentangan dengan kemampuan akal, tidak tergesa diklaim *da'if*, karena boleh jadi ketidak mampuan akal dalam memahaminya.

h. Memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadits.¹²

Ungkapan bahasa suatu masyarakat memiliki cakupan makna tersendiri (makna konotasi) yang mungkin berbeda dengan ungkapan yang sama pada masyarakat yang berbeda, karenanya harus hati-hati dalam memahami kata-kata konotatif tersebut

Tafsir bi al-Ra'y

Salah satu penjelasan syarih hadits yang dikutip al-Mubarakfuri menyebutkan secara konkrit bentuk penafsiran yang menggunakan al-ra'y, diantaranya penafsiran 'Abd al-Rahman al-Asam, al-Jubba'i, 'Abd al-Jabbar, al-Hani, al-Zamakhshari dan mereka yang sealian dengan mereka.¹³ Tampaknya penilaian ini lebih karena mereka dari kalangan mu'tazili yang dikenal sebagai kelompok rasionalis yang berseberangan dengan *ahl al-sunnah*, sebagaimana diterangkan al-Imam Ibn al-'Arafah al-Maliki.¹⁴

Melalui contoh ini kemudian sebagian menunjuk kepada karya tafsir seperti *al-Kasysyaf* dan beberapa kitab tafsir lain yang dikelompokkan oleh ulama berikutnya sebagai kelompok *tafsir bi al-ra'y*. Terlepas dari pembenaran atau koreksi ulang terhadap pengkategorian tersebut, penulis tertarik mengupas kembali istilah yang digunakan ulama tentang *tafsir bi al-ra'y* sebagai salah satu tipologi tafsir, disamping *tafsir bi al-Riwayah* ataupun *bi al-Isyari*.

Tafsir *bi al-ra'y* adalah penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan al-ra'yu. Kata al-ra'yu memiliki beberapa pengertian, di antaranya *al-i'tiqad* (paham, aliran), *al-Ijtihad*, *al-qiyas* (analogi) sebagaimana sebutan *ahl al-ra'y* sering digunakan untuk menyebut kalangan *ashab al-qiyas*. (para pengguna analogi).¹⁵

Dalam penggunaannya, kata *al-ra'yu* sering digunakan kalangan ulama tafsir untuk

¹²Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Teksual dan Kontekstual*, hal. 195-197

¹³Al-Mubarakfuri, Abu al-'Ula Muhammad 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Rahim (1283-1353), *Tuhfah al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Turmuzy*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), juz 8, hal. 224.

¹⁴Al-Mubarakfuri, Abu al-'Ula Muhammad 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Rahim (1283-1353), *Tuhfah al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Turmuzy*, hal. 224.

¹⁵Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.t.), jilid 1, hal. 255.

menyebut penafsiran dengan *Ijtihad*. Sudah barang tentu mufassir yang masih menerima *term al-ra'y* ini sebagai ijtihad memberikan batasan *tafsir bi al-ra'y* yang dimaksudkan adalah penafsiran yang dilakukan setelah mufassir memahami ungkapan orang Arab dengan seluk beluknya, sekaligus mengetahui bentuk lafaz sekaligus cakupan maknanya serta dibantu syair Arab yang akrab digunakan, memahami latar belakang turunnya, memahami nasikh mansukh dari ayat-ayat al-Qur'an dan piranti lainnya yang dibutuhkan oleh mufassir.¹⁶

Sebagain ulama memaknai *tafsir bi al-ra'y* sebagai bentuk penafsiran yang dibangun melalui pemahaman lafaz sekaligus mengambil hukum darinya yang mana lafaz itu sendiri menuntut adanya pengerahan kemampuan (*Ijtihad*) atau pengerahan *al-ra'yu* yang dibangun atau prinsip-prinsip yang benar dan lurus (*salimah*).¹⁷

Terlepas dari definisi di atas, tampaknya para ulama pro kontra terhadap penafsiran *bi al-ra'yi* ini, di antara mereka ada yang secara keras tidak memperkenankan, sebagian lain membolehkannya.

Mereka yang menolak *tafsir bi al-ra'yi* mengemukakan argumen diantaranya:¹⁸

1. Mengungkapkan atau mengomentari ayat-ayat Allah tanpa ilmu atau hanya didasarkan pada *zann* (dugaan) semata condong menghasilkan sesuatu yang tercela, karenanya hal itu terlarang, dengan dalil Q.S. al-A'raf/7:33 yang intinya haram mengada-adakan sesuatu terhadap Allah dengan apa yang tidak diketahui. Ayat yang lain adalah Q.S. al-Isra'/17:36 tentang larangan mengikuti ibn atau menetapkan sesuatu yang tidak didasari pengetahuan.
2. Allah berfirman dalam Q.S. an-Nahl/16:44 yang intinya Nabi diberikan otoritas menjelaskan isi al-Qur'an, karenanya yang lain tidak, memiliki otoritas.
3. Hadits-hadits yang diteliti dalam penelitian ini adalah hadits-hadits yang dijadikan dasar larangan tegas menafsirkan al-Qur'an dengan *al-ra'yu*.

Sementara mereka yang membolehkan *tafsir bi al-ra'yi* menggunakan argumen

¹⁶Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*,. lihat pula Hasan Yunus 'Ubaidu, *Dirasat wa Mabahis fi Tarikh al-Tafsir wa Manahij al-Mufasssirin*, (Mesir: Markaz al-Kitab Ii al-Nasyr, t.t.), hal. 100.

¹⁷Kamil Musa dan Ali Dahruj, *Kaifa Nafham al-Qur'an, Dirasah fi al-Mazahib al-Tafsiriyah wa Ijtihadiha*, (Beirut: Dar Beirut al-Mahrusah, 1992), hal. 211.

¹⁸Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. , hal. 256-261; Hasan Yunus 'Ubaidu, *Dirasat wa Mabahis fi Tarikh al-Tafsir wa Manahij al-Mufasssirin*., hal.101 juga Kamil Musa dan 'Ali Dahruj. *Kaifa Nafham al-Qur'an, Dirasah fi al-Mazahib al-Tafsiriyah wa Ijtihadiha*., hal.1-11-212.

sekaligus menanggapi argumen yang melarang hal itu sebagai berikut:¹⁹

1. Tentang tanggapan poin pertama, kelompok yang memperkenankan penggunaan al-ra'yi sebagai alat untuk menafsirkan adalah:
 - a. *Zann* (dugaan) dalam pengetahuan adalah bagian dari cara manusia memperoleh pengetahuan dengan memahami yang *rajih* (yang kuat), menurut penulis hal ini berbeda dengan *syakk* yang identik dengan setengah-setengah (tidak ada kecenderungan yang lebih kuat)
 - b. Allah tiada membebani manusia diatas batas kemampuannya sebagaimana tertuang dalam Q.S. al-Baqarah/2:286.
 - c. Nabi Muhammad SAW menganjurkan umatnya untuk menggunakan seluruh kemampuan akalnya dalam memecahkan persoalan yaitu dengan berijtihad disertai stimulan atau dorongan kepada upaya ini yaitu mereka, yang berijtihad dan benar hasilnya maka ia memperoleh 2 pahala, sementara mereka yang telah berusaha sungguh-sungguh (berijtihad) tetapi hasilnya salah tetap akan diberikan satu pahala.
 - d. Nabi SAW bangga dan berbahagia atas diri Mu'az yang memahami prosedur dalam memutuskan suatu perkara, ketika ia diutus ke Yaman, yaitu dengan al-Qur'an, bila tidak ditemukan maka dengan al-Sunnah dan bila tidak dijumpai, maka berijtihad.
2. Menanggapi point kedua, ulama yang memperkenankan penggunaan al-ra'yu dalam penafsiran menjawab bahwa ayat tentang fungsi *bayan* Nabi SAW adalah selama Nabi SAW hidup dan persoalan pemahaman terhadap al-Qur'an pada masanya dapat terselesaikan, namun perlu diingat bahwa tidak semua ayat dijelaskan oleh Nabi, disamping itu persoalan terus berkembang, sementara Nabi SAW telah wafat, karenanya persoalan yang tidak ada penjelasan dari Nabi SAW diserahkan kepada para ulama.
3. Tentang point ketiga ditanggapi sebagai bentuk larangan menafsirkan al-Qur'an yang di dalamnya mengandung unsur dorongan nafsu atau mereka yang hanya mendasarkan zahir nash tanpa memperhatikan sunnah Nabi SAW ataupun *asar* sahabat yang

¹⁹Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun.*, hal. 261-263; Hasan Yunus 'Ubaidu, *Dirasat wa Mabahis fi Tarikh al-Tafsir wa Manahij al-Mufasssirin.*, hal. 101-105 juga Kamil Musa dan 'Ali Dahruj, *Kaifa Nafham al-Qur'an, Dirasah fi al-Mazahib al-Tafsiriyah wa Ijtihadiha.*, hal. 212-213.

memahami betul situasi dan kondisi saat suatu ayat turun. Lebih dari itu ulama memandang bahwa makna al-ra'yu dalam hadits tersebut adalah upaya menafsirkan ayat-ayat yang *musykil* dipahami dengan akalanya semata, al-ra'yu dipahami pula sebagai *al-hawa* (hawa nafsu) tanpa dalil atau bukti-bukti, atau dipahami pula sebagai fanatisme yang timbul dalam dirinya sehingga ia cenderung mernahami sesuai pendapat yang diikutinya padahal ia sadar bahwa kebenaran ada, pada pihak lain. *Al-ra'yi* tersebut juga dimaksudkan adalah kebodohan sebagaimana di dalam riwayat lain menggunakan istilah *bil gair 'ilm*, dan terakhir pemaknaan *al-ra'yu* dalam hadits tersebut dipahami sebagai cara melihat dan memahami al-Qur'an sebatas zahirnya tanpa memperhatikan riwayat yang terkait dengannya.

4. Untuk mengukuhkan argumen bolehnya menafsirkan al-Qur'an dengan al-ra'yu, mereka mengemukakan dalil al-Qur'an Q.S. Muhammad/47:24 yang memuat tentang pertanyaan retorik: apakah mereka tiada memperhatikan al-Qur'an atau hati mereka telah terkunci?, karenanya menurut mereka ijtihad adalah bagian yang harus ada, menghilangkan fungsi al-ra'yu dalam memahami al-Qur'an berarti meniadakan ijtihad.

Mereka juga berargumen bahwa Nabi SAW pernah secara khusus mendo'akan Ibn 'Abbas dengan ucapan: *allahumma faqqihhu fi al-Din wa' al'Ilmhu al-ta'wil* (Ya Allah melimpahkan pemahaman dalam agama kepadanya dan berilah pengetahuan kepadanya tentang penakwilan), sekiranya takwil hanya kembali kepada yang *ma'tsur* (nash hadits Nabi SAW), maka apakah gunanya do'a tersebut.

Bila memahami perjalanan sejarah, maka term al-ra'yu yang berkembang saat ini, yaitu pada klasifikasi kitab tafsir yang menggunakan pendekatan *al-ra'yu* sebagai sisi lain dari pendekatan *al-riwayah*, dengan *al-ra'yu* yang diungkapkan Nabi SAW pada masa awal, maka pro kontra tersebut tidak akan ekstrim.

Justru karena pemaknaan tafsir *bi al-ra'yi* yang ulama sebagai model penafsiran dengan term al-ra'yu yang digunakan Nabi SAW saat tafsir belum ada kecuali darinya disamaartikan tanpa ada penalaran yang kritis menjadikan klaim atau penilaian terhadap kitab tafsir tertentu secara berlebihan.

Oleh karena itu, perlu adanya pemahaman sekaligus upaya kompromis dari perdebatan sehingga ulama perlu menilai kembali kepada tafsir yang ada apakah masuk dalam, kategori *bi al-ra'yi* yang diancam Nabi SAW tersebut, ataukah kategori

bi al-ra'y komprehensif yang ada, kitab-kitab *al-ra'y* yang dianjurkan Nabi SAW untuk ditumbuh kembangkan yaitu sesuai semangat al-Qur'an yang mendorong manusia untuk senantiasa mendayagunakan akal pikirannya.

Tampaknya pemahaman seperti ini juga telah dilakukan beberapa ulama bahwa perbedaan yang muncul di kalangan ulama pro pelarangan tafsir *bi al-ra'yi* dan yang membolehkannya, sebenarnya bukan pada tataran makna *al-ra'y* secara maknawi, melainkan pada tataran lafzi.²⁰

Ulama sepakat bahwa pemaknaan *al-ra'yu* dalam perdebatan ini perlu dipahami dari dua sisi, yaitu:

1. Sekiranya *al-ra'yi* itu digunakan pada ayat dengan tetap memiliki kesesuaian dengan ungkapan orang Arab juga seirama dengan kandungan al-Qur'an dan al-Sunnah (secara umum) berikut tetap memelihara keseluruhan persyaratan yang dibutuhkan dalam menafsirkan al-Qur'an, maka penggunaan *al-ra'y* seperti ini diperbolehkan tanpa keraguan.
2. Sebaliknya, bila *al-ra'yu* tersebut diberlakukan tanpa memandang ketentuan-ketentuan kebahasaan (dalam hal ini bahasa Arab) juga tidak sesuai dengan dalil-dalil syar'iy atau tidak memenuhi persyaratan-persyaratan yang dibutuhkan di dalam penafsiran. Maka semua ulama sepakat penggunaan *al-ra'yi* yang demikian ini terlarang.

Point yang kedua di atas inilah yang menurut penulis sebagai pemahaman makna *al-ra'y* dalam konteks hadits, mengingat hadits tersebut menekankan makna *al-rayu* sebagai nalar akal *ansich* (tanpa didasari pengetahuan / *bil gair 'ilm*).

Bi ra'yihi dalam hadits tersebut sudah sangat jelas mengacu kepada kemampuan akal belaka sehingga apabila dikaitkan dengan tafsir *bi al-ra'yi* sangat berbeda karena tafsir *bi al-ra'yi* walaupun didominasi oleh akal namun tetap juga kembali kepada dasar syar'i dan kaedah-kaedah yang berlaku selama penafsiran.

Lebih-lebih bila kita pahami hadits larangan menafsirkan al-Qur'an dengan *al-ra'y* tersebut dalam bingkai keutuhan dakwah Nabi Muhammad SAW, yang di dalamnya juga menganjurkan umatnya untuk mendayagunakan akalnya, juga tidak

²⁰Kamil Musa dan Ali Dahruj, *Kaifa Nafham al-Qur'an, Dirasah fi al-Mazahib al-Tafsriyah wa Ijtihadiha*, (Beirut: Dar Beirut al-Mahrusah, 1992), hal. 215.

menyalahkan bahkan bangga kepada mereka yang senantiasa berpegang teguh kepada al-Qur'an dan al-Sunnah kemudian mencari solusi dengan ijtihad bila secara eksplisit tidak dijumpai di dalam kedua sumber ajaran tersebut.

Namun demikian, sebagaimana juga dapat membantah riwayat Mu'az tersebut, sebab persoalan yang dihadapi Mu'az adalah ketika di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah tidak ada, sementara yang diperdebatkan di dalam bahasan ini adalah memaknai sesuatu yang telah ada yaitu ayat al-Qur'an. Maka dalam rangka menjawab hal ini yang lebih tepat adalah keberadaan ayat-ayat al-Qur'an yang tidak keseluruhannya mendapatkan penjelasan dari Nabi SAW.

Tidak seluruh ayat dijelaskan oleh Nabi, karena masyarakat Arab saat itu (para sahabatnya) tidak membutuhkan penjelasan, sebab ayat-ayat al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas (*bi 'arabiyyin mubin*), sehingga hanya ayat-ayat tertentu yang dianggap *musykil* oleh mereka sajalah yang dimintakan penjelasannya dari Nabi SAW.

Dengan berjalannya waktu, juga perluasan wilayah Islam, sudah barang tentu telah terjadi pergeseran-pergeseran, mulai dari rasa kebahasaan orang Arab sendiri, lebih-lebih masyarakat yang bukan Arab, padahal Nabi SAW sendiri, sebagai pemilik otoritas penjelas telah tiada, maka sekiranya Nabi SAW masih hidup pastilah penjelasan ayat-ayat al-Qur'an semakin banyak dan bisa mencapai seluruhnya, namun tidak demikian adanya. Nabi secara umum telah menunjukkan metode yang tepat di dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu dengan melalui tafsir al-Qur'an itu sendiri, kemudian selainnya dapat dipahami dari kandungan bahasa yang dimiliki al-Qur'an yang (setidaknya menurut ukuran bahasa para sahabatnya pada saat itu), oleh karenanya menjadi penting untuk memahami maksud al-Qur'an dengan melihat cakupan bahasa berikut rnement yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut.

Atas dasar ini pulalah sahabat seperti ibn 'Abbas melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an yang tidak semuanya bersumber dari, Nabi SAW melainkan curahan pemikirannya yang diakui kemampuannya sekaligus dikenal mendapat doa khusus dari Nabi SAW agar ia mampu memahami agama dan menguasai pengetahuan tentang pentakwilan suatu ayat. Ia menafsirkan melalui telaah bahasa yang telah dikenal pada masa turunnya ayat yang kemudian dikukuhkan dengan syair-syair yang

tumbuh pada saat itu, demikian pula yang terkait dengan cerita-cerita masa lalu dalam al-Qur'an, Ibn 'Abbas juga menyandarkan kepada cerita Israilliyat yang dapat dipertanggungjawabkan dan sebagainya.

Artinya Ibn 'Abbas pun telah menggunakan ra'yu-nya, hanya bukan semata-mata muncul dari nalar apalagi nafsunya, melainkan muncul dari pengetahuan dan dukungan dalil atau bukti-bukti yang dapat dipertanggungjawabkan. Sekiranya apa yang dia lakukan ini sebagaimana yang dimaksudkan Nabi SAW dalam hal larangan menafsirkan al-Qur'an dengan al-rayu, maka dapat dipastikan ibn 'Abbas tidak akan melakukan hal itu, demikian pula dengan sahabat lainnya seperti Ibn Mas'ud, 'Aisyah dan lainnya.

Bagi kelompok yang menolak tafsir *bi al-ra'y* selalu menyebut dalam kategori tafsir Mu'tazilah artinya di luar Sunni, hal ini merupakan anggapan ideologi semata. Karya-karya tafsir *bi al-ra'y* diantaranya penafsiran Abd al-Rahman al-Asam, al-Juba'i, Abd al-Jabar, al-Hani, al-Zamakhshari dan tafsir-tafsir yang sealiran dengan mereka.

Maka dari sini Husain al-Zahabi mengkompromikan antara pendapat yang menolak dan yang memperbolehkan tafsir *bi al-Ra'y* dengan menjadikan dua golongan yaitu tafsir *bi al-Ra'y Mazmum* dengan *bi al-Ra'y Mahmud*. Adalah sesuatu yang sangat berbeda antara hadits larangan menafsirkan al-Qur'an dengan ra'y dengan tafsir *bi al-ra'y* karena tafsir *bi al-ra'y* merupakan tafsir yang dalam penafsirannya mengedepankan akal namun tetap dalam bingkai kaidah syara'.

Sesungguhnya semua tafsir yang disebut dengan tafsir *bi al-ra'y* baik yang Mu'tazilah, Syiah maupun yang Sunni tidak ada satupun diantaranya yang tidak menggunakan akal (ra'y) artinya tafsir *bi al-ra'y* yang lebih diidentikkan dengan tafsir Mu'tazilah oleh golongan Sunni ini sebenarnya masih kembali atau tetap dalam koridor penafsiran yang memperhatikan ayat-ayat yang lain, hadits-hadits, kaidah-kaidah bahasa arab serta memperhatikan pendapat ulama sebelumnya.

Alhasil tafsir *bi al-ra'y* memang dalam menafsirkannya didominasi oleh akal namun tetap dalam kaidah syara', jadi jika dihubungkan dengan hadits larangan menafsirkan al-Qur'an dengan ra'y sangatlah berbeda, karena menafsirkan al-Qur'an dengan ra'y artinya hanya dengan pendapatnya semata.

KESIMPULAN

Setelah melakukan penelitian tentang hadits-hadits larangan menafsirkan al-Qur'an dengan *al-ra'y*, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Tentang makna *al-ra'y* yang terlarang dalam kandungan hadits tersebut adalah penafsiran yang hanya didasarkan pada nalar semata dengan tidak memperhatikan riwayat atau kaedah-kaedah atau pengetahuan yang terkait atau tidak selaras dengan prinsip-prinsip syar'i, lebih-lebih melakukan kebohongan atas al-Qur'an tersebut.
2. Pada dasarnya tafsir *bi al-ra'y* yang masih memenuhi persyaratan penafsiran yaitu telaah kebahasaan, memperhatikan riwayat yang terkait dengan situasi dan kondisi saat ayat tersebut turun, memahami *nasikh mansukh* dan lainnya juga selaras dengan prinsip syar'iy, maka diperkenankan, sebaliknya yang hanya menggunakan nalar semata, lebih-lebih timbul dari nafsunya, maka penafsiran *bi al-ra'y* seperti ini terlarang.
3. Adapun redaksi hadits secara umum dapat dipadukan sebagai berikut: *man qala fi al-qur'an*, sebagian riwayat menggunakan *man qala fi kitabillah* (siapa yang mengungkapkan/membicarakan tentang isi al-Qur'an), sebagian lain dengan kata *man kazaba fi al-Qur'an*, atau *man kazaba 'ala al-Qur'an* (siapa yang berbuat kebohongan tentang atau atas isi al-Qur'an). Kemudian diikuti *bi al-ra'yihi* dan di dalam riwayat lain *bil gair 'ilm*. Sebagian riwayat menegaskan *fa asaba faqad akhtala* (lalu benar perolehannya, sungguh telah keliru) dan terakhir diikuti ancaman *fal yatabawwa' maq'adahu min al-nar* (maka hendaklah ia menempati tempat duduknya dari api neraka).
4. Hadits larangan ini ditinjau dari kuantitas rawinya berstatus *ahad*, sedangkan dari sisi kualitas keseluruhan hadits tidak sampai derajat *sahih*, melainkan *hasan* saja, bahkan sebagian jalur sanadnya *da'if*.

DAFTAR PUSTAKA

- Indal Abror, "Syuhudi Ismail dan Metodologi Pemahaman terhadap Hadits Nabi", *Essensia*, Vol. I, no. 2 (Yogyakarta; Juli, 2000)
- Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadits Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992)
- Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994)
- Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadits Nabi SAW, dalam pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: mizan, 1989)
- Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadits Nabi*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Karisma, 1995).
- Al-Mubarakfuri, Abu al-'Ula Muhammad 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Rahim (1283-1353), *Tuhfah al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Turmuzi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), juz 8.
- Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.t.), jilid 1
- Kamil Musa dan Ali Dahruj, *Kaifa Nafham al-Qur'an, Dirasah fi al-Mazahib al-Tafsiriyah wa Ijtihadiha*, (Beirut: Dar Beirut al-Mahrusah, 1992)