LAPORAN PENELITIAN INDUVIDU

TELAAH HISTORIS-HERMENEUTIS TERHADAP HADIS-HADIS TENTANG AYAH

Oleh:

HARDIVIZON, M.Ag
NIP. 19720711 200112 1 002

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) CURUP
2016

LEMBAR IDENTITAS DAN PENGESAHAN

LAPORAN AKHIR PENELITIAN

1.	a.	Judul Penelitian	:	Telaah Historis-Hermeneutis Terhadap Hadis-Hadis Tentang Ayah
	b.	Macam Penelitian	:	( ) Dasar ( ) Terapan ( ) Pengembangan
	c.	Kategori		Individual
2.	Peneliti			
	a.	Nama Lengkap dan Gelar	:	Hardivizon, M.Ag
	b.	Jenis Kelamin	:	Laki-laki
	c.	Pangkat/Gol/NIP	:	Penata Tk. 1 (III/d) 19720711 200112 1 002
	d.	Jabatan Fungsional	:	Lektor
	e.	Fakultas/Jurusan	:	Dakwah
	f.	PTAI	:	STAIN Curup
	g	Bidang Ilmu Yang Diteliti	:	Hadis
3.	Jumlah Tim Peneliti		:	1 (Satu) orang/individu
4.	Lokasi Penelitian		:	- (*library research*)
5.	Bila penelitian ini merupakan peningkatan kerjasama kelembagaan, sebutkan :			
	a.	Nama Instansi	:	-
	b.	Alamat	:	-
6.	Jangka Waktu Penelitian		:	Juni – November 2016
7.	Biaya yang Diperlukan		:	Rp. 6.000.000,- (Enam Juta Rupiah)

Mengetahui,
Kepala P3M STAIN Curup

Fakhruddin, M.Pd.I
NIP. 19750112 200604 1 009

Curup, 5 Desember 2016
Peneliti,

Hardivizon, M. Ag
NIP. 19720711 200112 1 002

Menyetujui,
KETUA STAIN Curup

Dr. Rahmad Hidayat, M.Ag., M.Pd
NIP. 19711211 199903 1 004

KATA PENGANTAR

Puji Syukur kepada kepada Allah Swt. yang telah memberikan kesehatan dan hidayahnya kepada kita bersama, sehingga riset ini selesai dilaksanakan serta telah didokumentasikan dalam bentuk laporan. Shalawat dan salam kami sampaikan kepada Nabi Muhammad Saw. yang telah memberikan jalan kebenaran kepada umat manusia dengan ilmu dan hikmah.

Tujuan dari pembuatan laporan riset ini adalah untuk memberikan gambaran tentang hasil penelitian tentang Hadis-hadis mengenai ayah ditinjau dengan pendekatan historis-hermeneutis.

Penulis sangat berharap laporan riset ini sangat berguna dalam rangka menambah wawasan kita bersama, serta dapat memajukan sistem program STAIN Curup kedepannya, sehingga mampu untuk meningkatkan mutu perguruan tinggi ini, bukan saja yang berhubungan dengan pembahasan dari riset ini saja, namun juga di bidang lain, sehingga hasil riset ini adalah sebagai motivasi bagi kemajuan program kedepannya.

Semoga laporan penelitian ini dapat menjadi bahan bacaan dan referensi untuk studi Islam, terkhusus studi hadis. Saran dan kritik sangat diharapkan demi kesempurnaan penelitian ini.

Curup, 5 Desember 2016
Peneliti,

Hardivizon, M.Ag

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk merekonstruksi pemahaman hadis mengenai tema ayah. Sisi-sisi yang akan ditelaah adalah pada dimensi historis hadis nabi, dari mulai turunnya hingga kajian seputar *ma'ān al-ḥadīṣ.* Dari upaya tersebut, dibuatlah konsep peta historis baik dari sisi hermeneutis dalam kajian Islam maupun relevansinya dalam kajian hadis, guna mendapatkan makna yang lebih kontekstual dan aplikatif. Pertanyaan penting yang diketengahkan adalah, bagaimana kualitas hadis-hadis tentang ayah dan bagaimana memahaminya? Juga, bagaimana kontekstualisasi makna hadis-hadis tersebut dalam era kekinian?

Jenis penelitian ini adalah *library research* atau penelitian kepustakaan dengan pendekatan analisis historis-hermeneutis. Pendekatan ini diadopsi dari hermeneutika Hassan Hanafi dalam memahami teks wahyu sebagai sumber hukum. Yakni, berangkat dari tiga kesadaran; 1) sejarah *(asy-syu'ūr at-tārīkhy)*, yang berfungsi menjamin validitas teks-teks wahyu dalam sejarah; 2) eidetis *(asy-syu'ūr at-ta'ammuli)* yang berfungsi memahami teks-teks wahyu dan interpretasinya; 3) praksis *(asy-syu'ūr al-'amali)* yang berfungsi merelevansikan nilai-nilai aturan hukum dalam permasalahan duniawi dan memanifestasikan tendensi-tendensi teks dalam sejarah.

Tiga tema yang diangkat dalam penelitian ini, yakni hadis tentang larangan membenci ayah, hak ayah atas harta anak, dan ayah adalah sebaik-baik pintu surga. Secara kualitas, ketiga hadis yang diteliti berada pada posisi *maqbūl*, yakni dapat diterima sebagai hujjah. Sehingga, tidak ada keraguan bahwa ia benar-benar berasal dari Rasulullah saw.

Makna yang terkandung dalam ketiga hadis yang diteliti ini secara umum menekankan betapa pentingnya peran seorang ayah dalam kehidupan seorang anak. 1) Membenci ayah akibatnya adalah membuat seorang anak jatuh dalam kekufuran. Seburuk apapun kondisi seorang ayah, anak tidak boleh membencinya apalagi tidak mengakuinya. Ancaman dosa besar diberikan oleh Nabi terhadap orang yang melakukan perbuatan tersebut. 2) Kebaikan seorang anak terhadap ayahnya, pun harus diwujudkan dalam bentuk santunan berupa harta kepada beliau. Tidak salah bila seorang ayah mengambil harta anaknya, meski sang anak sudah berumahtangga. Asal, yang diambil dalam porsi normal untuk kebutuhan hidup sang ayah, bukan untuk menghambur-hamburkannya yang akan menyengsarakan sang anak. 3) Pengabdian anak kepada ayahnya juga dapat berdampak pada keridhaan Allah swt. yang akan menjadi penyebab sang anak masuk ke surgaNya. Menyia-nyiakan ayah, akan dapat menghambat seseorang merasakan nikmatnya surga Allah, karena ayah adalah sebaik-baiknya pintu surga. Bagaimana bisa seseorang masuk surga bila sang pintu tidak mau terbuka. Menghormati ayah dan berbuat baik kepadanya, akan membuat pintu itu terbuka.[]

Kata kunci: *Naqd al-Hadis*, Keayahan, Hermeneutika.

DAFTAR ISI

Halaman Sampul i
Halaman Pengantar Kepala P3M..... ii
Lembar Identitas dan Pengesahan ……... iii
Kata pengantar..... iv
Abstrak v
Daftar Isi vi

BAB I. PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Rumusan Masalah 5
C. Tujuan Penelitian..... 6
D. Kontribusi Penelitian..... 6
E. Tinjauan Pustaka 6
F. Kerangka Teori 9
G. Metodologi Penelitian 11
H. Sistematika Pembahasan 14

BAB II. MENILIK UALANG KESELARASAN HERMENEUTIKA HASAN HANAFI DALAM KAJIAN HADIS 15
A. Kritik Historis..... 17
B. Kritis Eidetis..... 24
C. Kritik Praksis 29

BAB III. SKETSA SEJARAH SOSIAL ARAB DARI PRA-KENABIAN HINGGA ERA KENABIAN 33
A. Melacak Sejarah Sosial Arab Pra-Kenabian hingga Era Kenabian... 33
B. Perkembangan Pemikiran Hadis..... 46
C. Urgensi Pembacaan Sejarah dalam Kajian Hadis..... 55

BAB IV. TINJAUAN TERHADAP HADIS-HADIS TENTANG AYAH ..... …….. 59
A. Jangan Membenci Ayah. 62
B. Ayah Berhak Atas Harta Anaknya 70
C. Ayah Pintu Surga..... 86

BAB V. PENUTUP 99
A. Kesimpulan..... 99
B. Saran 101

DAFTAR PUSTAKA 103

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam ranah keilmuan Islam, al-Qur'an dan hadis merupakan dua *final sources* yang harus dirujuk dan dikembangkan. Melaluinya terbentuklah produk hukum dan hasil-hasil ijtihad para ulama dari klasik hingga kontemporer. Selain itu, Islam yang dikenalkan Rasulullah sejak pertama kali di tengah-tengah masyarakat Arab merupakan sebuah dialektika antara wahyu Allah dan realitas yang menyertainya dalam koridor sosio-kultural Arab, sehingga Islam memainkan perannya secara dinamis sebagai *agent of changes* bagi tingkat pertumbuhan dan kemajuan peradaban Arab.[1]

Secara teologis, Islam merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat ilahiyah dan karena itu sekaligus bersifat transenden. Tetapi dipandang dari sudut sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban, kultural, dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Islam dalam realitas sosial, tidak sekedar sejumlah doktrin yang bersifat universal dan menzaman, tetapi juga mengejawantah dalam institusi-institusi sosial, yang dipengaruhi oleh situasi dinamika ruang dan waktu[2].

Selain berfungsi sebagai utusan Allah, Nabi Muhammad juga menjalankan peran lainnya dalam kehidupan masyarakat, keluarga dan pribadi. Oleh karena itu, sejumlah hadis yang sampai kepada umat Islam, seharusnya tidak dipahami secara tekstual *an sich*. Meskipun terdapat beberapa hadis yang memang lebih tepat dimaknai secara tekstual, sebagaimana juga terdapat beberapa hadis lain yang lebih tepat dimaknai secara kontekstual. Akan tetapi, otoritas Nabi saat melahirkan hadis itu pun harus dikaji. Apakah ia dalam otoritasnya sebagai utusan Tuhan, pribadi, atau otoritas tertentu dalam masyarakatnya.

Dengan demikian, satu hal yang tak dapat dikesampingkan bahwa pemilihan Muhammad Saw. sebagai penyampai wahyu juga menunjukkan penggunaan

---

[1] A. Yani Abeveiro, *Penguasa, Oposisi, dan Ekstrimis dalam Khilafah Islam; Mapping Historis,* dalam A. Maftuh Abegebriel, dkk., *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia,* (Yogyakarta: SR-Ins, 2004), hlm. 43.

[2] Azzumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post Modernisme*, (Jakarta:Paramadina, 1996), hlm. i-ii.

pendekatan budaya. Artinya, bahwa Muhammad tidak semata-mata terpilih begitu saja, tetapi dari segi suku, Muhammad berasal dari suku Quraisy, suku yang paling mulia dan dihormati oleh bangsa Arab waktu itu. Karena keberadaan suku tersebut menjadi patron bagi suku lainnya, disebabkan kepemimpinan dan kebesaran suku ini. Apa yang disampaikan Muhammad lebih didengar oleh suku lain, karena dia berasal dari suku Quraisy. Di samping itu, keutamaan dan keteladanan pribadinya diperhitungkan. Maka bagi mereka yang menentang Muhammad akan berpikir ulang untuk menyerangnya, karena ada garansi dari kebesaran suku yang dimilikinya.[3]

Hal tersebut di atas tentu akan mempengaruhi sisi lain dari munculnya hadis tersebut. Dengan kata lain, berangkat dari suatu asumsi dasar bahwa ketika Nabi Saw. bersabda beliau tentu tidak terlepas dari situasi dan kondisi yang melingkupi masyarakat pada saat itu. Nabi pun berbicara dalam ruang lingkup sejarah, bahwa setiap gagasan atau ide, termasuk dalam hal ini adalah hadis nabi selalu *based on socio-historical and cultural problems,* yakni terkait dengan problem sosio-historis dari kultural waktu itu.

Situasi sosial budaya dan alam lingkungan semakin lama semakin terus berubah dan berkembang. Dengan semakin jauh terpisahnya hadis dari situasi sosial yang melahirkannya, maka sebagian hadis nabi terasa tidak komunikatif lagi dengan realitas kehidupan sosial saat ini. Karena itu pemahaman atas hadis nabi merupakan hal yang mendesak, tentu dengan acuan yang dapat dijadikan sebagai standarisasi dalam memahami hadis. Realitanya bahwa hadis nabi lebih banyak dipahami secara tekstual, bahkan belakangan gejala ini muncul di kalangan generasi muda Islam, tidak saja di Indonesia, tetapi juga di banyak negeri Islam lainnya.

Semakin meluasnya informasi di berbagai belahan dunia, sehingga Islam tidak saja dipelajari oleh orang Islam. Tetapi juga orang non muslim dengan kepentingan yang berbeda-beda.[4] Bahkan kajian terhadap hadis baik yang berupa

---

[3] Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008), hlm. 13

[4] Para non muslim—dalam hal ini—Kaum orientalis adalah komunitas ilmuwan yang mempelajari budaya Timur. Islam yang ditampilkan oleh pemeluknya dimasukkan oleh kaum orientalis sebagai lahan kajian mereka karena dimasukkan sebagai budaya Timur. Di antara kaum orientalis yang mempelajari hadis Nabi adalah Prof. Schacht, Goldziher, Margoliuth, dan lain-lain. Lihat Prof. Dr.

kritik terhadap otentisitasnya maupun metode pemahamannya terus mengalami perkembangan; mulai dari yang tekstualis hingga kontekstualis, dari yang bersifat dogmatis hingga yang kritis, dari model literal hingga yang liberal. Apapun ragam dan model pendekatan dalam memahami hadis, hal itu merupakan apresiasi dan interaksi mereka dengan hadis sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an.

Dalam melihat skema besar pemahaman hadis, terdapat dua tipologi pemahaman hadis; *Pertama*, pemahaman atas hadis Nabi tanpa mempedulikan proses sejarah yang melahirkannya (ahistoris), dan dapat disebut tekstualis. *Kedua*, pemahaman kritis dengan mempertimbangkan asal-usul (*asbāb al-wurūd*) hadis. Pemahaman bentuk kedua ini tentu saja dengan tidak mengesampingkan konteks di mana hadis dilontarkan. Akan tetapi, dalam kenyataan sejarah tipe ini tidak begitu populer karena mereka tenggelam dalam kungkungan doktrinitas ulama yang lebih suka memaknai hadis secara tekstual.

Namun yang harus dicatat, bahwa pendekatan ini—dalam sebagian hadis Nabi merupakan satu keharusan—tidak selamanya mampu memberikan jawaban terhadap persoalan-persoalan yang muncul belakangan, bahkan malah menjadi sesuatu yang kontradiktif sehingga memalingkan kepercayaan terhadap hadis Nabi. Karena pemahaman yang demikian inilah, maka sebagian sarjana-sarjana baik muslim maupun non-muslim lantas menyerang hadis yang tampak kontradiktif dan tidak komunikatif dengan zaman, meskipun ulama hadis menyatakan bahwa hadis tersebut dilihat dari kaedah-kaedah ilmu hadis yang demikian ketat validitasnya diakui dan *maqbūl* (*ṡaḥīḥ*). Oleh karena itu, upaya atau pengkajian terhadap kontekstualisasi hadis merupakan aspek yang sangat penting dalam menangkap makna hadis yang akan diamalkan, meskipun pendekatan kontekstual tersebut belum begitu memperoleh perhatian yang signifikan.[5]

Dengan demikian, dalam upaya memahami hadis harus melalui variable-variable yang melingkupinya, termasuk mempertimbangkan aspek otentisitas

---

Muhammad Zuhri, *Hadis Nabi; Telaah Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 6

[5] Afif Muhammad, "Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual Atas Hadis Nabi Saw" dalam *Jurnal al-Hikmah*, No. 5 Maret-Juni 1992., hlm. 25

hadis.[6] Perlunya mempertimbangkan otentisitas hadis ini adalah untuk menemukan kualitas hadis yang akan dijadikan sunnah yang merupakan sumber dan landasan suatu *istinbāṭ* hukum. Lebih dari itu, fakta historis juga harus diungkap, di mana dan untuk tujuan apa hadis tersebut dimunculkan Nabi. Ada yang bersifat lokal, partikular, temporal, dan ada juga yang berfungsi sebagai perinci atau penjelas bagi ayat-ayat al-Qur'an tertentu, atau juga yang menjelaskan banyak hal yang tidak terdapat dalam al-Qur'an. Maka dari itu, pendekatan hadis dilihat dari berbagai ruang lingkupnya adalah sesuatu yang urgen, baik mengenai psikologi nabi, budaya, dan masyarakat di mana hadis itu dituturkan.

Hal di atas senada dengan pernyataan Fazlur Rahman, bahwa kebutuhan umat Islam dewasa ini adalah melakukan re-evaluasi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadis, serta melakukan reinterpretasi hadis secara sempurna sesuai dengan kondisi moral-sosial yang sudah berubah saat ini. Hal ini hanya bisa dilakukan melalui telaah mendalam terhadap aspek historisitas hadis dan mereduksinya menjadi sunah yang hidup (*living sunna)*, serta secara tegas membedakan nilai-nilai yang nyata yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.[7]

Salah satu tema hadis yang menarik perhatian penulis adalah tentang tema ayah. Tidak banyak hadis yang berbicara mengenai hal ini. Namun, yang sedikit itu memunculkan sebuah persoalan yang tidak sederhana. Adanya pemuliaan yang berlebihan terhadap ibu, menurut penulis berimplikasi kepada sikap ayah dan ibu dalam mendidik anak. Hal ini sudah menjadi paradigma umum dalam masyarakat, bahwa ibu adalah yang paling utama dalam mendidik anak, sementara ayah berperan sebagai penyedia sarana untuk itu (*the hunter*).

Apabila melihat kembali realitas semacam ini, dan dibenturkan dengan hasil penelitian beberapa pakar di bidang psikologi perkembangan, maka akan didapat kesimpulan bahwa ayah haruslah memiliki peran yang sama dengan ibu dalam pendidikan anak. Seperti penelitian Slameto, atau Save M. Dagun yang

---

[6] Dalam kajian ini akan digunakan otentisitas dalam perspektif Muhammad al-Ghazali. Lihat halaman metodologi.

[7] Lihat Musahadi, *Evolusi Konsep Sunnah* (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), hlm. 149-150. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1954), hlm. 78.

menyimpulkan bahwa ayah yang turut berperan dalam pendidikan anak, menyebabkan meningkatnya tingkat kecerdasan sang anak di atas rata-rata. Selain itu, mereka juga mengatakan stigma yang beredar selama ini dengan meletakkan posisi ibu yang berlebihan sudah tidak relevan lagi.[8]

Kenyataan semacam ini jika dibenturkan dengan fenomena pemaknaan hadis akan sangat kontekstual sekali. Maka, pertanyaannya adalah mengapa terdapat sejumlah hadis yang cendrung membedakan antara ayah dan ibu dalam hal pemuliaan dan penghormatan? Misalnya hadis tentang "*surga di telapak kaki ibu*", atau hadis tentang "*dirimu dan hartamu adalah untuk ayahmu*".[9] Kedua hadis ini secara teks memberikan pemahaman, bahwa ayah tidak memiliki "surga", sehingga ia tidak patut untuk dihargai. Selain itu, ayah 'akan dipandang' hanya berhak atas harta anaknya, bukan penghormatannya. Lantas, apakah kedua orang tersebut tidak memiliki hak yang sama dari anaknya? Mengapa sepertinya ada pembedaan sikap anak terhadap ayah dan ibu?

Melalui penelitian ini, penulis mencoba mencari makna baru dari hadis tersebut, yaitu membongkar paradigma yang selama ini telah mengakar dalam *mainstream* pemikiran umat Islam. Dengan kata lain, mengarahkan pada upaya kritis terhadap teori/konsep pemikiran dan pemahaman yang ada dengan memberikan solusi baik membangun teori baru atau memodifikasi teori sebelumnya untuk menjawab realitas saat ini.[10] Dari kajian ini, diharapkan mampu menyelami lebih jauh sisi *sanad* dan *matan* hadis, dan meneliti bagaimana ruang lingkup yang mengitari munculnya hadis tersebut hingga mampu memproduksi makna baru yang lebih komprehensif, kontekstual dan relevan dengan situasi kekinian.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, pertanyaan penting yang bisa diketengahkan sebagai rumusan masalah adalah, bagaimana kualitas hadis-hadis

---

[8] Lihat Slameto, "Peranan Ayah Dalam Pendidikan Anak Dan Hubungannya Dengan Prestasi Belajarnya" dalam *Jurnal Satya Wydya*, vol. 15, no. 1, 2002. lihat juga Save M. Dagun, *Psikologi Keluarga* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002).,

[9] Dari sekian banyak banyak hadis yang dijumpai, penulis membagi ke dalam dua kategori kerangka besar hadis tentang Ibu dan Ayah. *pertama*, hadis-hadis ibu cenderung bersifat teosentris; surga-neraka, malaikat dan ampunan Allah, dan *kedua*, hadis-hadis ayah cenderung bersifat antroposentris; harta dan status sosial (*nasab*).

[10] Lihat Nurun Najwah, "Tawaran Metode dalam *Living Hadis"* dalam M. Mansyur, dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2007), hlm. 133.

tentang ayah dan bagaimana memahaminya? Juga, bagaimana kontekstualisasi makna hadis-hadis tersebut dalam era kekinian?

Hadis-hadis tentang ayah, tersebar dalam banyak tema. Penelitian ini, hanya memfokuskan pada tiga tema, yakni tentang ketaatan terhadap ayah, harta anak harta ayah, dan ayah sebaik-baik pintu surga.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk merekonstruksi pemahaman hadis mengenai tema ayah. Sisi-sisi yang akan ditelaah adalah pada dimensi historis hadis nabi, dari mulai turunnya hingga kajian seputar *ma'ān al-ḥadīṣ*. Dari upaya tersebut, dibuatlah konsep peta historis baik dari sisi hermeneutis[11] dalam kajian Islam maupun relevansinya dalam kajian hadis, guna mendapatkan makna yang lebih kontekstual dan aplikatif.

D. Kontribusi Penelitian

Penelitian ini memiliki dua kontribusi, yaitu akademik dan sosial kemasyarakatan. Secara akademik, penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangan yang berarti bagi keilmuan keislaman, di mana hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an, terutama memaknai kembali hadis-hadis tentang ayah. Dengan pemilihan objek kajian hadis bertema ayah, dirasa akan mampu menjawab kegelisahan penulis tentang isu-isu ketiadaan peran ayah dalam keluarga. Secara sosial kemasyarakatan, penelitian ini diharapkan mempunyai arti lebih dari sisi sekedar melihat hadis dalam kerangka doktrinitas keagamaan, melainkan memberikan kontribusi keilmuan dalam rangka pengembangan ilmu di dunia Islam secara umum.

E. Tinjauan Pustaka

---

[11]Term hermeneutik pada dasarnya mencakup dua hal, *pertama* sebagai bentuk seni pemahaman; dan *kedua*, sebagai teori pemahaman sekaligus penafsiran baik bahasa maupun ekspresi-ekspresi lainnya selain bahasa. Sebagai teori penafsiran, tradisi hermeneutika merentangkan segala cara untuk kembali ke filsafat Yunani kuno. Lihat "Hermeneutic" dalam http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/. Dalam hal ini, hermeneutika berusaha memandang bahwa makna dicari, dikonstruksi, dan direkonstruksi oleh penafsir sesuai konteks penafsir itu sendiri. Sehingga makna yang dihasilkan tidak pernah baku, dan senantiasa berubah tergantung bagaimana, kapan, dan siapa pembacanya. Selain itu, peristiwa pemahaman terjadi ketika cakrawala makna historis dan asumsi kita berpadu dengan cakrawala tempat karya itu berada. Hermeneutika melihat sejarah sebagai dialog hidup antara masa lalu, masa kini dan masa depan. Lihat juga, Mudji Raharjo, Hermeneutika Gadamerian; *Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur* (Malang: UIN Malang Press, 2007), hlm. 55

Kajian seputar hadis yang mengarah pada kontekstualisasi makna dengan menggunakan teori-teori kontemporer telah banyak dilakukan. Berbagai metode dan pendekatan untuk mengkaji hadis nabi juga telah ditulis oleh para pakar hadis. Semua kajian tersebut bertujuan untuk memberikan makna terhadap hadis Nabi Saw. yang lebih humanis, ramah perubahan dan kontekstual dengan era kekinian.

Selain itu, beberapa kajian yang menyuarakan isu-isu gender dan seputar perempuan juga telah banyak dilakukan. Tetapi hemat penulis, dari sekian banyak kajian tersebut belum ada yang mengontekstualisasikan hadis-hadis tentang ayah dilihat dari perspektif historis-hermeneutis. Terlebih, menyangkut *backround histories* kemunculan hadis-hadis tentang ayah serta upaya kontekstualisasinya dengan era kekinian.

Kesemuanya ini membuktikan masih adanya kemungkinan lapangan kajian baru yang perlu dikembangkan. Apalagi jika dibenturkan dengan fenomena perubahan dalam keluarga dan masyarakat yang menghendaki keterlibatan seorang ayah dalam membimbing anak-anaknya. Hal ini sekaligus memberikan dorongan kesadaran dan tanggung jawab kepada laki-laki (baca: para ayah) untuk berperan serta dalam mendidik dan membesarkan anak-anaknya.

Kajian hadis melalui berbagai pendekatan historis-sosiologis telah banyak dilakukan, terutama oleh kaum akademisi dan para ahli hadis. Seperti apa yang digagas oleh Prof. Dr. Muhammad Zuhri dalam bukunya *Hadis Nabi; Tela'ah Historis dan Metodologis*.[12] Dalam buku ini, Prof. Zuhri mengungkapkan bagaimana mengkaji hadis nabi dengan menilik ulang sisi historisitas dan menggunakan metodologi yang jelas. Upaya tersebut ditujukan untuk mendapat makna yang benar-benar dikehendaki dan tidak berat sebelah. Fungsi telaah historis dalam hal ini adalah mengungkap ulang sebab-sebab makro dan mikro dari peristiwa kemunculan hadis Nabi Saw.

Dalam penelitian ini, penulis bermaksud mendudukkan posisi ayah dalam keluarga, yakni tidak adanya perbedaan antara ayah dan ibu dalam pemerolehan penghormatan anak dalam tataran teosentris dan antroposentris. Menurut hemat

---

[12] Muhammad Zuhri, *Hadis Nabi; Tela'ah Historis dan Metodologis.*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 6

penulis, kajian semacam ini dalam hadis sebenarnya belum pernah dilakukan, terutama dalam kerangka penggalian makna secara historis-hermeneutis.

Misalnya, apa yang ditulis Su'ud bin Ibramih as-Suraim dalam karyanya *al-Umm; Makānatuhā wa Dauruhā* adalah semacam kodifikasi hadis-hadis tentang pemuliaan ibu. Di dalamnya mengandung keterangan-keterangan mengenai hakikat ibu yang sebenarnya yang patut dihargai. Ia menjelaskan alasan-alasan mengapa ibu harus dihormati dengan mengutip sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai proses penciptaan laki-laki dan perempuan dan selebihnya proses beranak-pinak. Keterangannya lebih menekanan pada sejumlah nasehat dan pemberian pengertian mengenai konteks *umm* dan penggunaan kata tersebut dalam beberapa term.[13]

Selain Saud as-Suraim, para ahli psikologi juga menegaskan harus adanya keterlibatan ayah dalam pendidikan anak. Seperti yang diungkap oleh John Gottman dalam karyanya *Raising an Emotionally Intelligent Child: The Heart of Parenting*[14] mengungkapkan bahwa para ayah lazimnya berinteraksi dengan anaknya berbeda dengan cara sang ibu berinteraksi. Dengan ayah, anak akan bermain lompat lompat, memanjat, kuda-kudaan atau pesawat terbang dengan mengangkat tubuh anak, permainan-permainan yang melibatkan emosi tinggi dan menggairahkan. Ayah akan menjadi "pelatih emosi" yang berbeda dengan ibu, dengan dua pelatih emosi yang berbeda inilah diharapkan hasil didikan ibu dan ayah akan mencapai keseimbangan dalam pribadi seorang anak.

Adapun kajian tentang ke-ayahan yang lebih mengena adalah dari Save M. Dagun.[15] Dalam karyanya, ia memaparkan beberapa teori keayahan yang sebenarnya mematahkan teori Freud dan John Bowly yang menilai gejala *Oedipus complex* sebagai salah satu bukti kedekatan anak dengan ibunya. Kemudian ia menjelaskan sebuah analisa dan anggapan mengenai faktor biologis yang membedakan peran ayah dengan ibu kini memang tidak dianggap serius lagi dan hanya sebagai mitos saja.

---

[13]Su'ud bin Ibramih as-Suraim, *al-Umm; Makānatuhā wa Dauruhā,* makalah.

[14]John Gottman dan Joan DeClaire, *Raising an Emotionally Intelligent Child* (New York: Simon & Schuster, 1998).,

[15]Save M. Dagun, *Psikologi Keluarga.,* (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hlm. 7.

Sedangkan Ross de Parke, salah seorang penggagas studi keayahan dalam karyanya menekankan, bahwa faktor biologis tidak dapat digunakan lagi sebagai argumentasi untuk menjelaskan perbedaan peranan ayah dan ibu dalam keluarga. Baginya, tidak ada alasan yang kuat untuk menempatkan terlalu tinggi posisi ibu dalam perkembangan anak.[16]

Dari pemaparan kajian pustaka ini, maka nampak bahwa kajian seputar keayahan (*fatherhood*) dalam hadis dengan menggali aspek historisitas dan pelacakan terhadap sebab-sebab kemunculannya dan aspek kebahasaan, hingga upaya kontekstualisasinya belum pernah dilakukan. Dengan demikian, penulis merasa bahwa kajian ini adalah yang pertama untuk menyejajarkan posisi ayah dalam keluarga, atau lebih tepatnya antara sisi teosentris dan antroposentris.

F. Kerangka Teori

Teori-teori tentang keayahan baru muncul dan berkembang sejak tahun 1970-an, dan berbagai hasil penelitian banyak mengubah secara drastis konsep dan anggapan tentang keayahan. Anggapan lama masyarakat ialah seorang ayah sesungguhnya tidak terlalu berperan dalam kehidupan anak. Pandangan macam itu terus berkembang dan dipertahankan di dalam masyarakat. Bahkan muncul teori-teori yang justru memperkuatnya. Dua ahli yang terkenal yang bisa disebut memperkuat pandangan lama ini ialah Sigmund Freud (seorang psikoanalisis, dan John Bowlby (seorang ethologhis Inggris).

Pikiran Freud yang paling penting dan masih berpengaruh kuat sampai sekarang ialah tentang perkembangan sosial seseorang sangat ditentukan oleh pengalaman pada awal masa kanak-kanak. Dalam proses kehidupan awal itu peranan ibu sangat besar. Sejak bayi lahir, ibulah yang menyusui atau menyuapi makanan ke mulut bayi. Dari kenyataan itu, Freud akhirnya menempatkan tokoh ibu paling penting dalam perkembangan selanjutnya. Freud berpendapat bahwa hubungan sang anak dengan ibunya sangat berpengaruh dalam pembentukan

[16] Ross de Parke, *Fathering* (London: Fontana Paperbacks, 1981)., hlm 15.

pribadi dan sikap-sikap sosial anak di kemudian hari. Di mata Freud peranan ayah itu tidak diperhitungkan.[17]

Pemikiran Freud ini kemudian menjadi sorotan dan digugat. Akhirnya muncul teori-teori baru yang mencoba meninjau kembali kebenaran pikiran Freud. Pada tahun 1940-an dan 1950-an, Robert Sears dan Johns Whiting misalnya mencoba meneliti kembali pikiran Freud dan kemudian mengaitkan dengan teori belajar modern. Kedua Psikolog ini berpendapat anak-anak itu dapat memperoleh kepuasan apabila dorongan-dorongan biologis dasar seperti lapar dan haus diatasi. Dalam soal ini seorang ibu memang mudah dilihat berperan penting bagi seorang anak terutama karena selalu menyuapi makanan kapda anaknya. Sebaliknya seorang ayah biasanya kurang terlibat dalam memberi makan. Tetapi tidak bisa begitu saja dapat disimpulkan ayah kurang berperan dalam perkembangan anak.

Sementara itu muncul tokoh seperti Bowlby, yang sama seperti Freud kembali menekankan pentingnya tokoh ibu. Bowlby tahun 1940-an mengecam dan mengkritik lembaga-lembaga rumah yatim piatu yang dianggapnya sebagai tempat yang tidak menumbuhkan perilaku sosial dan emosional pada anak. Sikap ketergantungan anak pada ibu terbentuk karena sang ibu menanggapi setiap aktivitas bayi seperti menangis, senyum, menyusu dan manja. Bagi anak sikap ibu macam itu justru memberikan rasa aman.[18]

Secara biologis juga dapat diterangkan mengapa kedudukan ibu lebih penting dari ayah dalam mengasuh anak. Perbedaan struktur biologis antara ayah dan ibu membawa perbedaan peranan pula bagi kehidupan anak. Ibu bisa memberikan air susu dan memiliki hormon keibuan yang menentukan tingkah lakuya terhadap anak. Sebaliknya seorang ayah tidak dilengkapi secara biologis untuk menyusui anak dan tidak memiliki bawaan yang mencolok untuk mengasuh anak.

Tetapi bagaimanapun bisa menyesatkan jika kita begitu saja menyimpulkan bahwa semua perbedaan perilaku terhadap anak itu hanya karena faktor biologis. Analisis dan anggapan bahwa faktor biologis yang membedakan peran ayah dengan

---

[17]Strachey James dan Anna Freud (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigund Freud* (London:The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1978)., hlm. 9

[18]Save M. Dagun, *Psikologi Keluarga.,* hlm. 8

ibu, kini memang tidak dianggap serius lagi dan hanya mitos saja. Ross de Parke bahkan menegaskan, faktor biologis itu tidak dapat digunakan lagi sebagai argumentasi untuk menjelaskan perbedaan peranan ayah dan ibu di dalam keluarga. Sudah muncul revolusi pemikiran yang menempatkan betapa tokoh ayah penting dalam proses pengasuhan dan perkembangan anak.[19]

Padahal tidak selayaknya orang tua itu dipisahkan antara satu dengan lainnya. kedua-duanya memiliki peran yang cukup signifikan bagi perkembangan kejiwaan seorang anak. Terlepas dari adanya isu mengenai gender dalam kancah pemikiran keislaman, bahwa kenyataan di atas berkaitan dengan rekaman sejarah yang cukup panjang akibat 'pemahaman' mengenai hadis-hadis yang beredar tentang penghormatan dan pemuliaan seorang ibu. Sehingga hal ini memicu adanya perbedaan peran dan penghormatan ayah dalam keluarga.

Kajian ini tidak bertujuan 'menggugat' kemapanan posisi ibu dalam wilayah teosentris maupun antroposentris, atau dalam persepsi kebanyakan orang bahwa aspek paling berpengaruh dalam pendidikan anak adalah ibu. Hanya berupaya menggali kecenderungan dan merekonstruksi pemahaman hadis-hadis nabi yang seringkali mendikotomikan peran antara ayah dan ibu. Padahal dalam al-Qur'an jarang, atau bahkan bisa dikatakan tidak pernah ada ayat yang memisahkan peran keduanya. Kecuali ayat-ayat yang berbicara mengenai proses kelahiran dan menceritakan jerih payah seorang ibu dalam mengasuh dan menyusui bayi.

Dengan begitu menjadi jelas, bahwa kajian ini berupaya mendudukkan hadis dalam konteks yang lebih dinamis, dan mengembalikan pemaknaan, terutama mengenai ayah pada posisi yang sama dengan ibu bagi anak-anaknya. Upaya tersebut tidak lepas dari penggalian mendalam dengan pendekatan analisa historis-hermeneutis untuk mendapatkan penafsiran yang lebih objektif dan komprehensif.

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *library research* atau penelitian kepustakaan, yaitu penelitian dengan jalan mengkaji dan menelaah sumber-

[19] *Ibid.*, hlm. 12

sumber tertulis, seperti buku atau kitab yang berhubungan dengan topik pembahasan, sehingga dapat diperoleh data-data yang jelas.

2. Sumber Data

Adapun sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua bagian yaitu, primer dan sekunder. Sumber data primer terdiri dari al-Qur'an dan hadis-hadis nabi guna mendapatkan informasi awal mengenai isu-isu yang akan diangkat. Sedangkan kitab hadis yang digunakan adalah *Kutub al-Sittah*—sahih al-Bukhary, Sahih Muslim, Sunan Abu dawud, Sunan Tirmidzi, Sunan an-Nasai, dan Sunan Ibnu Majah. Selain itu, berbagai macam kitab *rijāl al-ḥadīṡ*[20] yang merekam sepak terjang dan perjalanan serta kualitas diri seorang perawi hadis, dan juga beberapa rujukan penting mengenai *asbāb al-wurūd* seperti karya Jalaluddin Abdur Rahman as-Suyuthi, *Al-Luma' fi Asbāb Wurūd al-Ḥadīṡ* dan karya A. J. Wensinck, *Mu'jam li alfaẓ al- Ḥadīṡ al-Nabawi* dan lain sebagainya.

Sementara untuk sumber data sekunder, penulis menggunakan rujukan berupa kitab-kitab *tārīkh*, terutama *tārīkh* Ibnu Hisyām (w. 218 H/833 M) dan Ibnu Isḥāq (w. 151 H/768 M). Juga digunakan beberapa dokumentasi sejarah baik dari para sejarawan muslim maupun orientalis. Rujukan ini digunakan untuk mendapatkan informasi mengenai kondisi masyarakat Arab umumnya, dan kondisi yang mengitari nabi pada khususnya, baik pada masa pra-Islam maupun masa-masa formasi hingga afirmasi Islam (pra-kenabian, kenabian dan masa sahabat).

3. Metode Pengumpulan Data

Setelah data terkumpul, maka langkah pertama adalah pemilihan data antara objek formal dan objek material.[21] Kemudian memisahkan yang relevan dan yang tidak relevan, dan selanjutnya memverifikasi data antara yang primer

---

[20] Untuk rujukan kitab *Rijal al-Hadis* antara lain; *Tahẓīb al-Tahẓīb* dan *al-Iṣābah fi tamyīz al-Ṣaḥābah* keduanya karya Ibnu Hajar al-Asqalani; *Mausū'ah Rijāl al-Kutub al-Tis'ah* karya Abd al-Gaffar Sulaiman Sayyid Hasan al-Bandari; *al-Jarh wa al-Ta'dīl* karya Ibn Hatim dan kitab-kitab lainnya yang terdapat dalam CD *Aries Islamic on Men Bibiliography.*

[21] Obyek material adalah segala sesuatu yang mencakup seluruh lapangan atau bahan yang dijadikan obyek penyelidikan hadis. Sedangkan obyek formal adalah cara pendekatan yang dipakai atas obyek material, yang sedemikian khas sehingga mencirikan atau mengkhususkan bidang kegiatan yang bersangkutan. Dari sisi ini, maka penelitian ini obyek materialnya adalah hadis Nabi dan obyek formalnya adalah pendekatan hermeneutis.

sebagai bahan dasar dan data sekunder sebagai alat untuk menvalidasi hasil penelitian.

4. Metode Analisis Data

Dalam menganalisis data, peneliti menggunakan pendekatan analisis historis-hermeneutis. Pada dasarnya, penggunan pendekatan analisis historis-hermeneutis berusaha merekonstruksi teks dari semua aspek. Pendekatan ini diadopsi dari hermeneutika Hassan Hanafi dalam memahami teks wahyu sebagai sumber hukum. Menurut Hanafi, ilmu ushul fiqh merupakan metode yang mendeskripsikan tindakan-tindakan dan tujuan-tujuan orang-orang mukallaf, sebagaimana wahyu mendeskripsikan dirinya yang disebut tendensi, maka ilmu itu menuntut tiga klasifikasi yang berangkat dari kesadaran. Oleh karena itu kesadaran harus berangkat dari; pertama, kesadaran sejarah *(asy-syu'ūr at-tārīkhy)*, yang berfungsi menjamin validitas teks-teks wahyu dalam sejarah. Kedua, kesadaran eidetis *(asy-syu'ūr at-ta'ammuli)* yang berfungsi memahami teks-teks wahyu dan interpretasinya yang diawali dengan ungkapan bahasa dan *asbāb an-nuzūl*—dalam konteks penelitian ini adalah *asbāb al-wurūd*. *Ketiga*, kesadaran praksis *(asy-syu'ūr al-'amali)* yang berfungsi merelevansikan nilai-nilai aturan hukum dalam permasalahan duniawi dan memanifestasikan tendensi-tendensi teks dalam sejarah.[22]

Dengan ungkapan lain, setelah makna objektif teks telah dipahami, maka selebihnya menerapkan pesan-pesan yang terkandung dalam teks hadis yaitu pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada saat teks tersebut ditafsirkan. Maka dari itu, ketika seseorang yang mencari makna objektif teks, ia dituntut untuk memahami teks dalam segala momen, baik pada saat teks diucapkan maupun ditafsirkan dalam situasi kongkret dengan pendekatan baru dan berbeda.[23]

Sedangkan yang perlu ditekankan dalam penelitian ini, terkait dengan upaya merekonstruksi pemahaman suatu hadis adalah uji otentisitas. Maka dalam kajian ini akan digunakan teori otentisitas menurut Muhammad al-

---

[22] Hassan Hanafi, *Islamologi 3.*,terj. Miftah Faqih, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm, 22.

[23] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.)., hlm. 371

Ghazali. Bagi al-Ghazali, penetapan sebuah hadis matan hadis membutuhkan pengetahuan terhadap al-Qur'an al-Karim dan penguasaan tata cara pengambilan dalil-dalil yang ada di dalamnya. Selain itu, penetapan ini juga membutuhkan ilmu lain yang terkait dengan beragam berita yang dinukil sehingga penilaian dan koreksi antara bagian yang satu dengan lainnya.

Menurut Muhammad al-Ghazali, ada 5 kriteria untuk menguji kesahihan hadis, 3 berkaitan dengan *sanad* dan 2 berkaitan dengan *matan*. Tiga kriteria yang berkaitan dengan sanad adalah; (1) pada tingkat sanad harus terdapat rawi yang memiliki tingkat kecerdasan dan kesadaran mengingat serta mampu menyalinnya sesuai dengan aslinya, (2) perawi harus dikenal sebagai orang yang memilki akhlak dan bertakwa kepada Allah Swt, serta menolak setiap penyimpangan yang terjadi pada periwayatannya, dan (3) poin satu dan dua harus dimiliki seluruh perawi dalam sanad, kalau tidak akan gugur kriteria sanadnya. Sedangkan yang berkaitan dengan matan hadis, dan (4) matan hadis tidak boleh *syaẕ*, dan (5) di dalam matan tidak boleh ada *illat al-qaḍīḥah* (suatu sebab yang mengakibatkan tertolaknya suatu hadis).[24] Namun demikian, Muhammad al-Ghazali tidak memasukkan ketersambungan sanad sebagai kriteria kesahihan hadis, bahkan unsur ketiga sebenarnya sudah masuk ke dalam kriteria poin dua. Dalam hal ini Muhammad al-Ghazali tidak memberikan argumentasi sehingga sangat sulit untuk ditelusuri, apakah ini merupakan salah pemikiran atau ada unsur kesengajaan.[25][]

---

[24] Lihat dalam Muhammad al-Ghazali, Sunah Nabi menurut ahli fiqh dan Ahli Hadis (Jakarta: Lentera, 2004)., hlm. 24. Menurut al-Ghazali, dikarenakan banyak terjadinya keganjilan dan penyimpangan hadis, maka diperlukan kerjasama antara *muḥaddis* dengan berbagai ahli-ahli lain termasuk fuqaha', *mufassir*, ahli ushul fiqh dan ahli ilmu kalam, mengingat materi hadis ada yang berkaitan dengan akidah, ibadah, mu'amalah sehingga memerlukan pengetahuan dengan berbagai ahli tersebut. Oleh karena itu, al-Ghazali menawarkan 4 metode pemahaman hadis atau prinsip-prinsip dasar bagi seseorang yang hendak berinteraksi dengan sunnah, supaya dihasilkan pemahaman yang sesuai dengan ajaran agama, antara lain: 1) pengujian dengan al-Qur'an; 2) pengujian dengan hadis; 3) pengujian dengan fakta histories; dan 4) pengujian dengan kebenran ilmiah.

[25]Suryadi, *Metode Pemahaman Hadis Nabi (Telaah Atas Pemikiran Muhammad Al-Ghazali Dan Yusuf Al-Qardhawi).* Ringkasan Disertasi, (Yogyakarta: Program Pasca sarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004), hlm.6

BAB II

MENILIK ULANG KESELARASAN HERMENEUTIKA HASAN HANAFI DALAM KAJIAN HADIS

Sebagaimana dikatakan dalam bab sebelumnya, bahwa kajian ini akan menggunakan pendekatan historis-hermeneutis dalam mengkaji hadis-hadis nabi. Penulis memilih untuk mengadopsi tiga langkah metodologis yang dilakukan Hassan Hanafi dalam mengkaji teks, baik al-Qur'an maupun hadis, yaitu: kritik historis, eidetis, dan praksis. Teori hermeneutika Hanafi ini secara tidak langsung ingin mengatakan bahwa al-Qur'an bersifat horizontal (nabi dengan umat) dan karenanya tidak mungkin hanya berlaku antara nabi dan Tuhan. Hermeneutika Hasan Hanafi mendasarkan bahwa teks, dalam hal ini al-Qur'an, adalah teks yang otentisitasnya terjaga dan meta-historis. Dalam aplikasinya, historisitas teks membutuhkan keberadaan manusia, di mana dalam penafsirannya menyesuaikan dengan karakter sosio-kultural masyarakat yang melingkupinya. Dengan kata lain, hermeneutika Hanafi ingin menunjukkan basis terdalam dalam melihat dan memetakan problematika penafsiran al-Qur'an secara global.

Secara umum, hermeneutika dapat diartikan sebagai *'art of interpretation'*. Pengertian ini merujuk pada istilah hermeneutika yang dinisbatkan pada tokoh mitologis Yunani bernama *Hermes*. Kemudian turunan dari kata tersebut menjadi *hermeneuin* (menafsirkan) dan kata bendanya adalah *hermeneia*. Menurut Heidegger, kata itu biasanya merujuk pada dewa hermes yang menjadi perantara para dewa di Gunung Olympus yang bertugas membawa berita kepada manusia. Hermes harus menyampaikan pesan dari dunia yang berbeda itu sedemikian rupa sehingga pesan tersebut dapat dimengerti dengan bahasa manusia. Oleh karena itu, Hermes tidak hanya sekedar menyampaikan pesan, lebih dari itu ia harus memahami, menerjemahkan baru kemudian menerangkan kepada manusia.[1] Jadi, tugas

[1]Lihat "Hermeneutic" dalam http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/ akses 20 Juni 2016. Lihat juga Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston dan Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 10.

hermeneutika yaitu menjelaskan isi makna yang tepat dari sebuah kata, ayat, teks dan lain-lain serta menemukan perintah yang terkandung di dalam bentuk-bentuk simbolik.

Sebagai sebentuk seni menafsirkan (*art of interpretation*), term hermeneutik pada dasarnya mencakup dua hal, *pertama* sebagai bentuk seni pemahaman; dan *kedua*, sebagai teori pemahaman sekaligus penafsiran baik bahasa maupun ekspresi-ekspresi lainnya selain bahasa. Sebagai teori penafsiran, tradisi hermeneutika merentangkan segala cara untuk kembali ke filsafat Yunani kuno. Dalam kerangka abad pertengahan dan era renaisans, hermeneutika muncul sebagai cabang penting dalam *biblical studies*. Kemudian merambah dan masuk wilayah studi budaya klasik.[2]

Menurut Hanafi, hermeneutika tidak hanya berarti ilmu atau teori interpretasi memahami teks, tetapi juga mengandung pengertian sebagai ilmu yang menerangkan wahyu Tuhan dari tingkat kata ke dunia, menerangkan bagaimana proses wahyu dari huruf ke realitas atau dari Logos ke praksis, selanjutnya transformasi wahyu dari pikiran Tuhan menjadi kehidupan nyata.[3] Lebih lanjut Hanafi mengatakan, dalam bahasa fenomenologi, kita dapat mengatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dengan objeknya, yaitu kitab suci. Ia menandaskan pada;[4] *pertama*, kesadaran historis, yang memastikan otentisitas teks dan tingkat keabsahannya. Kesadaran ini akan mengantarkan pada pelacakan dengan mengembalikan kepada sumbernya yang asli; teks, sehingga mampu menguak berbagai aspek tersirat dari historisitas teks. *Kedua*, dengan kesadaran eidetik akan menjelaskan makna teks, yaitu dengan mencermati kaidah-kaidah kebahasaan sehingga menjadi rasional. *Ketiga*, langkah paripurna adalah kesadaran praktis, yaitu menjadikan makna teks sebagai dasar teori dalam pengamalan dan mengarahkan wahyu Tuhan kepada tujuannya yang akhir dalam kehidupan nyata dan alam semesta sebagai suatu tatanan ideal, di mana dunia mencapai kesempurnaan. Dengan demikian, hermeneutika pada tahap ini merupakan teori interpretasi dalam pengertian

---

[2]Lihat "Hermeneutic" dalam http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/ diakses tanggal 20 Juni 2016

[3]Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), hlm. 35.

[4]*Ibid*., hlm. 36.

yang tepat yang membahas bahasa dan situasi sejarah yang berkaitan dengan asal usul Kitab Suci. Setelah mengetahui makna teks secara tepat, tahap berikutnya adalah proses merealisasikan maknanya dalam kehidupan nyata. Inilah sebenarnya tujuan akhir kalam Tuhan.[5]

Ketiga langkah di atas adalah apa yang disebut sebagai hermeneutika aksiomatik. Hermeneutika sebagai aksiomatika dimulai setelah menjadikan pola ini sebagai postulat dan aksioma, dan bukti rasional merupakan kriteria terakhir. Dengan kata lain, hermeneutika sebagai aksiomatika menjelaskan proses hermeneutika sebagai sains rasional, formal, objektif, dan universal.[6] Menurut Hanafi, langkah dan metode ini dipandang sebagai langkah yang tepat dalam menafsirkan al-Qur'an. Proses penafsiran dengan langkah ini memosisikan hermeneutika dan tafsir dalam posisi yang sama, yang satu tentang teori menafsirkan dan satu lagi tentang aspek praktis. Dia juga mengatakan, hermeneutika sebagai aksiomatik merupakan teori dan sekaligus sebagai ilmu terapan, yaitu pengetahuan normatif, bukan ilmu yang bergantung pada keahlian penerjemah.[7]

A. Kritik Historis

Untuk menjamin otentisitas teks kitab suci, Hassan Hanafi mendasarkan pada hermeneutika aksiomatik. Karena hermeneutika model ini berhubungan dengan sejarah teks hingga penerapan hasil interpretasi dalam kehidupan manusia. Dia juga mensyaratkan bahwa untuk memahami sebuah teks, terutama pesan Tuhan yang terdokumentasi adalah dengan terlebih dahulu membuktikan keaslian kitab suci melalui kritik sejarah.

Hal ini tidak menutup kemungkinan dalam mengomunikasikannya dengan kajian hadis. Perlunya menggali aspek kesejarahan hadis adalah karena hadis dalam proses periwayatannya tidak semua secara berturut-turut, namun ada juga yang berlangsung secara *ahad*. Artinya pemerolehan hadis dari masing-masing sahabat tidak semua berlangsung secara bersambung, baik dari segi

---

[5]*Ibid*., hlm. 36
[6]*Ibid.,*
[7]*Ibid.,* hlm. 38

sanad dan *matn*. Oleh sebab itu, penggalian kesejarahan itu perlu dilakukan guna memperoleh informasi secara tuntas.

Kajian historis dalam hadis menunjukkan, bahwa hadis mengalami tahap historis yang panjang sebelum ia kemudian menjadi wacana tekstual sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab hadis. Ia mengalami tradisi pengalihan lisan (*an-naql al-syafahy, transmisi verbal*) dan tradisi pengalihan praktek (*an-naql al-'amaly, transmisi practical*) sebelum kemudian memasuki tahap tradisi pengalihan tulisan (*an-naql al-kitaby, transmisi tekstual*).[8] Dengan mengetahui variabel dalam tahapan evolusi hadis ini, maka akan ditemukan makna objektif dari hadis yang bersangkutan.

Berkaitan dengan kritik sejarah, rupa-rupanya ada kesesuaian antara Hanafi dengan Gadamer, di mana keduanya mensyaratkan kesadaran sejarah sebelum memasuki relung-relung teks. Dalam hal ini, Gadamer memberikan penjelasan bahwa kesadaran sejarah pertama-tama merupakan kesadaran akan situasi hermeneutis, yaitu bahwa kita berada dalam arus tradisi makna tertentu yang ingin dipahami. Dengan kata lain, seorang penafsir ternyata dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Maka dari itu, pada saat menafsirkan sebuah teks seorang penafsir harus atau seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa sangat mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan.

Hasbi ash-Shidieqy menegaskan perlunya mempelajari sejarah hadis, yaitu dengan memeriksa periode-periode yang telah dilalui oleh hadis (sejarah perkembangannya), sehingga dapat diketahui proses pertumbuhan dan perkembangan hadis dari masa ke masa yang begitu dinamis dan kompleks. Di sisi lain, mempelajari sejarahnya menyiratkan betapa kesungguhan yang telah

---

[8]Musahadi HAM, *Konsep Evolusi Sunah; Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam* (Semarang: Aneka Ilmu, 2000)., hlm. 156

dilakukan oleh para ahli untuk pertumbuhan dan perkembangan, serta membentangkan jalan-jalan keilmuan dari ilmu tersebut.[9]

Perhatian kritik historis adalah pada transferensi wahyu, baik oral maupun tulisan, mulai dari rasul sampai para perawi, dan dari perawi sampai para perawi berikutnya, hingga generasi kita sekarang. Yang konsisten dengan hal tersebut adalah perawi, yakni manusia dari sisi sebagai kesadaran historis dan menggerakkan wahyu dari celah-celah telinga, ingatan, dan mulut, untuk memperdengarkan secara seksama, penghafalan dan penyampaian. Tranferensi akan dianggap valid jika ketiga tahapan itu seimbang dengan tanpa penambahan maupun pengurangan dan tanpa ada intervensi pentransfer melalui orientasi, ambisi, interpretasi tekstual, maupun interpretasi kontekstual-alegoris. Untuk itu, netralitas kesadaran/perasaan perawi merupakan syarat dari tranferensi. Netralitas ini hanya terpenuhi melalui realisasi keadilan (*al-'adalah*), pandai (*dhabith*), dewasa (*al-bulugh*) dan Islam di dalam diri seorang perawi.

Hanafi menjelaskan bahwa keadilan (*al-'adalah*) yang dimaksud adalah lawan dari ambisi, kepentingan, dan keberpihakan pada asosiasi maupun aliran. *Dhabith* merupakan cacat dalam tranferensi, baik pendengaran, hafalan, maupun penyampaian. Dewasa merupakan kebalikan dari kurangnya akal dan ketiadaan komplementasi kedewasaan (kematangan) dan pertanggungjawaban. Islam merupakan lawan dari keberpihakan dan fanatisme kelompok. Demikian itu karena Islam menjadikan kesadaran manusia lebih lapang dan lebih mencakup cakrawala. Demikian ini jika seorang perawi mentranferensi khabar ahad. Sedangkan jika ia mentranferensi khabar mutawatir, maka di dalamnya sudah termuat keyakinannya. Sebab yang mutawatir mengharuskan pluralitas

---

[9] Adapun dalam memaparkan sejarah perkembangan hadis, Hasbi menyatakan bahwa perjalanan dan perkembangan hadis sejak dari permulaan pertumbuhan hingga sekarang setidaknya telah melalui enam masa/periode. Periode pertama, yaitu saat wahyu dan pembentukan hukum dan dasar-dasarnya dari permulaan kenabian hingga beliau wafat pada tahun 11 Hijriyah. Periode kedua, masa khulafa ar-rasyidun yang dikenal dengan masa pembatasan riwayat. Periode ketiga, masa perkembangan riwayat, yaitu masa sahabat kecil dan tabi'in besar. Periode keempat, masa pembukuan hadis (permulaan abad kedua Hijriyah). Periode kelima, masa pentashhihan dan penyaringan (awal abad ketiga). Periode keenam, masa memilah kitab-kitab hadis dan menyusun kitab-kitab jami' yang khusus (awal abad keenam sampai tahun 656 h.) Periode ketujuh, masa membuat syarah, kitab-kitab takhrij, pengumpulan hadis-hadis hukum dan membuat kitab-kitab jami' yang umum. Lihat Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993)., hlm. 44-47

tranferensi, indepedensi sumber, homogenitas penyebaran di kalangan generasi-generasi sesuai dengan persaksian (observasi) indera dan pengalaman, dan sejalan dengan kebiasaan yang berlaku.

Dalam mencari otentisitas hadis, Hanafi menjelaskan perlunya transmisi lisan untuk mencegah beberapa kesalahan dalam periwayatan. Dia menetapkan bahwa teks harus persis sama dengan lafal yang diucapkan oleh Nabi. Dari transmisi lisan ke tulisan harus sesuai dengan aturan dalam transmisi lisan, yaitu teks harus diketahui dan harus sama. Seorang perawi harus hidup semasa dengan peristiwa yang diriwayatkan dan harus bersikap netral.[10] Setiap narasi mempunyai dua bagian; rangkaian nama pembawa berita (sanad) dan isi yang diberitakan (matn). Oleh karena itu, berkaitan dengan sanad, setidaknya ada empat pola yang ditawarkan Hanafi, tetapi dia lebih menekankan yang pertama, yaitu transmisi multilateral, di mana teks harus disampaikan dalam bentuk *verbatim* oleh banyak orang yang hidup pada masa peristiwa yang diriwayatkan itu terjadi. Selain itu, kesamaan riwayat dari banyak perawi dapat membuktikan otentisitas riwayat tersebut.[11]

Lebih lanjut Hanafi menyatakan, untuk menghindari kemungkinan terjadinya kesalahan, maka transmisi multilateral harus memenuhi empat kriteria. *Pertama*, masing-masing perawi harus independen untuk menghindari kemungkinan timbul sikap merendahkan. Dalam kaitan ini, ia menganalogikan dengan kasus Injil, di mana dalam Injil tiga perawi tidak independen. Kriteria *kedua* adalah, banyaknya perawi lebih dapat menjanjikan bahwa berita yang disampaikan dianggap otentik. Namun demikian, meski transmisi multilateral tidak harus ditentukan oleh tiga perawi atau lebih, dan ditentukan oleh keakuratan yang terdapat dalam isi riwayat yang disampaikan, tetapi banyaknya berita yang diriwayatkan dapat dianggap akurat bila ada sejumlah periwayat. Maka semakin banyak perawi akan semakin akurat riwayatnya.[12]

---

[10] Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*., hlm. 41.
[11] *Ibid.,* hlm. 46.
[12] *Ibid.,*, hlm. 47

Kriteria *ketiga*, bahwasanya kadar berita yang diriwayatkan harus selalu sama pada semua generasi. Perkembangan sebuah berita dari generasi pertama dan seterusnya sampai pada generasi penulisan berita harus sama, misalnya yang keempat harus sama dengan pada empat generasi. Dalam hal ini Hanafi menegaskan, jika perkembangan berita yang tiba-tiba muncul dalam satu generasi, hal ini menandakan adanya campur tangan pihak tertentu dalam berita tersebut.

Adapun kriteria *keempat*, bahwasanya isi berita yang disampaikan harus sesuai dengan pengalaman dan yang dirasakan oleh manusia. Dalam arti sebagaimana dinyatakan Hanafi, bahwa cerita-cerita tentang mukjizat harus dipisahkan, bukan karena tidak terjadinya mukjizat, tetapi karena mukjizat berlawanan dengan kejadian biasa. Di samping itu, mukjizat adalah suatu peristiwa alamiah yang sebabnya tidak diketahui. Kalau penyebabnya diketahui, mukjizat akan batal. Pembawa berita bisa saja menyebutkan nama dan waktu yang pantas agar berita menjadi menarik, tetapi orang lain yang melihat, merasakan, dan mengalami seperti hal yang diceritakan akan menolak kebenarannya. Pembawa berita yang ingin meyakinkan orang lain akan bersikeras bahwa dia sebagai saksi mata, padahal pembawa berita yang sebenarnya tidak pernah bersikeras atas persaksiannya.[13]

Menurut Rahman, seorang Nabi adalah manusia yang sangat berkepentingan merubah sejarah sesuai dengan pola yang dikehendaki Allah. Oleh karena itu, baik wahyu yang disampaikan nabi maupun amal perbuatan nabi tidak terlepas dari situasi historis yang aktual pada masanya, dan ia tidak dapat hanya mementingkan generalisasi-generalisasi yang sama sekali bersifat abstrak. Allah berfirman dan Nabi beraksi sesuai dengan, walaupun tentu saja tidak hanya untuk, suatu konteks historis tertentu. al-Qur'an sendiri penuh dengan bukti-bukti mengenai sejarah di masa lampau dan di masa kehidupan Nabi. Walaupun bercirikan suatu situasi tertentu, tetapi wahyu Allah ini harus

[13]*Ibid.,* hlm. 48

menembus dan melampaui konteks historis tersebut. Maka dari itu, untuk memahami al-Qur'an dan sunah sepenuhnya dibutuhkan perangkat lainnya.[14]

Apa yang diungkap Rahman di atas sejalan dengan Hasan Hanafi. Dia mengatakan, bahwa wahyu yang telah diberikan kepada Nabi secara verbal, membutuhkan suatu perbedaan antara teori kenabian dengan hermeneutika. Teori kenabian bersifat vertikal, sedangkan hermeneutika bersifat horizontal, karena titik awalnya datang setelah Nabi berbicara. Dalam analogi Hanafi, Roh Kudus dalam teori kenabian hanya mengomunikasikan pesan Tuhan kepada Nabi, dengan mendiktekannya, tidak dengan alat inspirasi. Sehingga dapat dikatakan, bahwa hermeneutika berhubungan dengan kalimat Tuhan yang disampaikan dan dikomunikasikan dari orang ke orang lain dalam sejarah.[15]

Hal ini sebagaimana penekanan yang diberikan oleh Gadamer. Dalam teori hermeneutikanya, Gadamer salah satunya menyebut tentang teori kesadaran sejarah *(historically effected consciousness)*, bahwa seseorang memahami menurut horizon sejarah tertentu. Horizon dalam pengertian Gadamer adalah bentangan visi yang meliputi segala sesuatu yang bisa dilihat dari sebuah titik tolak khusus. Kesadaran seseorang yang tidak bisa lepas dari kungkungan masa lalu yang mempengaruhi diri dan sejarahnya. Dengan demikian yang perlu dilakukan adalah memperluas horizon kita seluas-luasnya serta terbuka terhadap horizon baru. Sementara proses memperluas cakrawala pemahaman dalam lingkaran hermeneutis ini terus-menerus mengalami pengembangan untuk menghasilkan, atau setidaknya mendekati kebenaran objektif melalui interaksi dan dialog dengan sejarah.

---

[14] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*., hlm. 10. Dalam kontek pemahaman terhadap nash, baik al-Qur'an maupun hadis, Rahman menawarkan gerakan ganda (*double movement*) juga mengenalkan konsep ideal moral dan legal spesifik sebagai alternatif dari konsep lama mengenai *qath'iy* dan *dzanny*. Selain itu, dalam kajian al-Qur'an dan hadis pemikiran Rahman juga memadukan corak hermeneutika modern dan tradisi Islam klasik yang dikembangkan secara kreatif, yang biasa disebut sebagai *normative Islam* dan *historical Islam*. Hal tersebut tampak dari salah satu langkah dari teori usul fikihnya yang tertuang dalam gerakan ganda (*double movement*), di mana menghendaki penggalian arti atau makna suatu pernyataan Al-Qur'an dan hadis dengan mengkaji situasi atau problem historis dari mana jawaban dan respon Al-Qur'an muncul.

[15] Yudian Wahyudi, "Hermeneutika Kembali Ke Al-Qur'an dan Sunnah Menurut Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri, dan Nurcholish Madjid" dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis; Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lemlit Uin Suka, 2012), hlm. 146 dan 147.

Kenyataan ini juga dipertegas oleh Syuhudi Isma'il, bahwa dalam sejarah, nabi Muhammad berperan dalam banyak fungsi, sebagai Rasulullah, kepala negara, pemimpin masyarakat, panglima perang, hakim, dan pribadi. Selain itu, Nabi juga hidup di tengah masyarakat. komunikasi dengan masyarakat terjadi tidak hanya satu arah saja, yakni dari Nabi kepada umatnya, tetapi juga dua arah secara timbal balik. Tidak jarang Nabi menerima pertanyaan dari para sahabat. Bahkan Nabi Muhammad pada kesempatan tertentu memberikan komentar terhadap peristiwa yang sedang terjadi. Dengan begitu, maka hadis merupakan yang berasal dari Nabi mengandung petunjuk yang pemahaman dan penerapannya perlu dikaitkan juga dengan peran Nabi tatkala hadis itu terjadi. Dalam arti, terjadinya hadis Nabi ada yang didahului oleh sebab tertentu, dan ada yang tanpa sebab.[16]

Oleh karena itu Hasan Hanafi mengatakan, hanya transmisi multilateral yang memenuhi empat kriteria di atas dianggap otentik secara mutlak, karena menjamin kepastian sejarah dan menunjukkan kebenaran dalam teori dan praktek. Selain itu, seperti diungkap Syuhudi Ismail di atas, Hanafi mensyaratkan bahwasanya berita harus disampaikan secara tekstual tanpa ada pengurangan ataupun penambahan. Hubungan hanya dapat diungkapkan dengan satu lafal tertentu, sedangkan lafal yang lain, walaupun ada kemiripan namun tidak akan sama. Pengurangan dan penambahan dalam teks, walaupun kecil, akan memberikan warna yang lain tidak terdapat dalam teks tersebut.

Dalam konteks narasi hadis, Hanafi secara ketat menegaskan bahwa ungkapan dan kalimat langsung harus tetap dipertahankan. Sementara bagian kalimat yang tidak langsung bukan merupakan bagian narasi. Lebih lanjut dia mengatakan, hanya sabda Nabi yang merupakan ungkapan langsung yang harus dijadikan sumber, sedangkan ucapan dan dialog antara Nabi dengan kaumnya harus dihilangkan. Suara yang tidak dikenal, baik datangnya dari alam ataupun dari seseorang yang tidak kelihatan, juga harus dipisahkan. Terlebih ucapan Nabi ketika masih kanak-kanak atau setelah beliau wafat juga harus dipisahkan,

---

[16] Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994)., hlm. 4-5

karena usia kanak-kanak belum mencapai taraf berpikir dan berbicara setelah meninggal berlawanan dengan kebiasaan dan kejadian zaman sekarang.[17]

Maka dari itu, dalam pola transimi seorang perawi dengan kesadaran yang tinggi tidak akan memasukkan ucapan, pandangan, perasanaan, interes dan penfasirannya ke dalam narasi yang diceritakan. Dia hanya sebagai media seperti tape recorder atau pita rekaman suara, dan seorang yang pasif yang menyampaikan sabda Nabi kepada generasi mendatang. Seuatu narasi terjadi melalui tiga tahapan; mendengar, mengingat, dan menyampaikan. Sebuah narasi dianggap otentik kalau semua tahapan ini sama, yang didengar sama dengan yang ada dalam ingatan, dan juga sama dengan yang disampaikan. Hanafi juga menyebutkan, seorang perawi harus dapat berpikir logis, mempunyai emosi yang stabil dan kejujuran yang tinggi berdasarkan pada ketakwaan. Seorang Sufi tidak dapat meriwayatkan karena dia akan menambahkan sesuatu yang lain dari dalam hatinya. Perawi yang sangat bergairah juga tidak bisa meriwayatkan karena emosinya tidak stabil.[18]

Di atas semua itu, pada dasarnya kriteria yang ditetapkan oleh Hanafi tersebut sejalan dengan dengan lima unsur kaedah kesahihan hadis yang telah disepakati oleh para ulama kritikus hadis, yaitu sanad bersambung, seluruh periwayat bersifat adil, seluruh periwayat bersifat dhabit, hadis terhindar dari *syudzudz* dan hadis terhindar dari *illat*. Namun menurut penulis, Hanafi bersikap ketat dalam memberikan persyaratan (*tasyaddud*), karena dia mensyaratkan adanya transmisi multilateral yang harus memenuhi empat kriteria sebagaimana telah dijelaskan di atas.

B. Kritik Eidetis

Kritik ini membangun interpretasi teks-teks wahyu untuk memahami dan mencapai maknanya sehingga bisa diarahkan pada kehidupan praksis.[19] Dalam setiap pengkajian teks, atau sesuatu yang berhubungan dengan teks dan pesan, dapat dipastikan tidak akan terlepas dari aspek kebahasaan. Karena aspek

---

[17] Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*., hlm. 49.
[18] Ibid., hlm. 49-50
[19] Hasan Hanafi, *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj, Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 91.

tersebut merupakan subjek yang berkaitan erat dengan konten atau muatan pesan itu sendiri. Hal ini menjadi keniscayaan dari kritik interpretasi, gramatika, dan otentisitas teks. Tidak terkecuali teks hadis sebagai ucapan Nabi yang terbukukan dalam kanonik.

Al-Qardhawy, dalam hal ini juga menekankan perlunya pendekatan linguistik dalam pemahaman hadis, khususnya berkaitan dengan pembedaan makna hakiki dan makna majazi dari lafal-lafal hadis sesuai dengan prosedur gramatikal bahasa Arab. Terkait dengan ini, seorang pensyarah harus menggunakan studi historis terhadap makna-makna lafal-lafal hadis yang sesungguhnya pada saat hadis yang bersangkutan muncul dan pergeseran-pergeseran makna yang terjadi pada bentangan sejarah berikutnya. Hal ini penting karena penunjukan makna lafal hadis itu sangat dimungkinkan berubah-ubah dari satu masa ke masa yang lain dan dari satu lingkungan cultural ke lingkungan kultural yang lain.[20]

Kritik eidetik tidak berbeda dengan penggalian sejarah dalam sebuah teks. Ini melibatkan *author, reader*, dan *audience*. Author dalam hal ini adalah Nabi Saw, reader adalah pembaca, dan audience adalah pendengar, baik pendengar hadis ketika pertama muncul, ataupun pendengar seperti sekarang ini. Ketiga variable ini saling berkait kelindan dan tidak boleh dilepaskan salah satunya, karena akan mempengaruhi hasil interpretasi dari pembaca. Jadi, tujuan penggalian eidetic merupakan mencarai makna di balik performa verbal. Meminjam pernyataan Rahman, dalam konteks al-Qur'an, bahwa pesan yang sesungguhnya ingin disampaikan al-Qur'an bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan *harfiah* suatu ayat, melainkan nilai moral yang berada dibalik ungkapan literal tersebut. Oleh Karena itulah, maka al-Qur'an harus dipahami dalam kerangka pesan moral yang dikandungnya.[21]

Ungkapan Rahman di atas menyiratkan bahwa kata memainkan peranan penting dalam memberikan pemaknaan. Satu kata bisa menghasilkan berbagai

---

[20] Yusuf al-Qardhawi, *Kayfa Nata'ammal Ma'a Al-Sunnah Al-Nabawiyyah* (cet, IV; Amerika: al-Ma'had al-Alamy li al-Fikr al-Islamy, 1992), hlm. 179

[21] Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 104

macam makna, mulai dari aspek historisitas, sosiologis, antropologis, dan uraian kosa semiotika dalam kata itu sendiri. Maka dari itu, sebelum menguraikan makna dari sebuah kata, diperlukan perangkat menuju apa yang disebut Gadamer sebagai pra-pemahaman (*per-understanding*). Kesadaran akan pra-pemahaman diperlukan untuk menghindarkan pembaca dari keterjebakan makna, dan supaya mampu mendialogkan isi teks dengan konteks secara tepat.

Situasi hermeneutika tertentu membentuk "pra-pemahaman" (pre-understanding) pada diri pembaca yang kemudian mempengaruhi pembaca dalam mendialogkan teks dengan konteks. Proses memahami teks dengan demikian musti didahului oleh pra-pemahaman sang pembaca dan kepentingannya untuk berpartisipasi dalam makna teks. Hal inilah yang menjadi penekanan Gadamer bahwa pra-pemahaman merupakan posisi awal penafsir, maka dari itu ia harus ada dan tidak boleh dinegasikan pada saat membaca teks. Karena seseorang tidak bisa melakukan usaha pemahaman dari kesadaran kosong, lebih dari itu aspek kesejarahan dan unsur-unsur subjektif pembaca atau penafsir menjadi prasyarat utama.

Meskipun demikian, prapemahaman, menurut Gadamer, harus terbuka untuk dikritisi, direhabilitasi dan dikoreksi oleh penafsir itu sendiri ketika dia sadar atau mengetahui bahwa prapemahamannya itu tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks yang ditafsirkan. Hal ini sudah barang tentu dimaksudkan untuk menghindari kesalahpahaman terhadap pesan teks. Hasil dari rehabilitasi atau koreksi terhadap prapemahaman ini disebutnya dengan istilah *Vollkommenheit des Vorverständnisses* ("kesempurnaan prapemahaman").[22]

Dalam penerapannya terhadap teks kitab suci, Hasan Hanafi mengatakan, bahwa semua kitab suci harus dipahami dengan peraturan yang sama. Tidak ada kekhususan untuk kitab tertentu. Tidak ada dogma yang menentukan makna teks lebih dahulu atau dimulai dengan berbagai dugaan,

---

[22]Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Alquran pada Masa Kontemporer" dalam *makalah* Annual Conference Kajian Islam oleh Ditpertais DEPAG RI di Bandung pada tanggal 26-30 November 2006.

karena tidak ada yang dapat mendahului peraturan gramatikal. Lebih jauh ia mengatakan, bahwa tidak ada keyakinan yang dapat mendahului analisis linguistik tentang teks dan menentukan maknanya.

Dalam konteks wahyu, Hanafi mengatakan, bahwa setiap frasa wahyu harus dipahami secara menyeluruh dan independen, serta harus dipahami dalam kesatuan, keutuhan, dan esensinya.[23] Di samping itu, semua kitab suci harus diterjemahkan dalam bahasanya yang asli. Inilah sebabnya mengapa kitab suci harus ditulis dalam bahasa asli. Analisis linguistik tentang kitab suci belum mencakup keseluruhan maknanya, tetapi hanya cara untuk mengarah kepada makna.

Analisis linguistik tersebut menurut Syuhudi Ismail dapat dilakukan dengan memperhatikan stile bahasa yang digunakan dalam matan, seperti *jawami' al-kalim* (ungkapan-ungkapan singkat namun padat makna),[24] bahasa *tamsil* (perumpamaan),[25] ungkapam simbolik,[26] bahasa percakapan (dialog)[27] dan ungkapan analogi (qiyasi).[28]

Lain dari pada itu, Hanafi menambahkan bahwa dalam kritik eidetik ini juga menganalisa situasi sejarah yang melatari teks itu muncul. Sesungguhnya kritik historis membuka jalan untuk proses interpretasi (memahami). Seperti kritik sejarah, interpretasi bukan persoalan agama atau hak paten lembaga tertentu seperti gereja, sinagong, majelis dan sanheddrin, tetapi menyangkut peraturan gramatika dan situasi sejarah tentang latar belakang teks.[29] Memang teks terdiri dari unsur kata-kata, akan tetapi bukankah ia muncul pada situasi dan kondisi yang melingkupinya? Demikian pula dengan hadis tidak bisa dipahami dengan analisa linguistik saja yang memperhatikan sisi gramatika matan, karena mengutamakan analisa ini akan menjebak pembaca ke dalam pemahaman harfiah yang melupakan makna dan total memfokukan perjuangan hanya di

---

[23]Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*., hlm. 54
[24] Syuhudi Ismail, hlm. 10-13.
[25] *Ibid*., hlm. 13-17.
[26] *Ibid*., hlm. 18-21.
[27] *Ibid*., hlm. 22-27.
[28] *Ibid*., hlm. 29-30.
[29] Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*., hlm. 53.

sekitar kata, indikasi-indikasi kata dan pelik-pelik makna, tetapi mengabaikan tujuan universal hadis. Selain itu, analisa linguistik saja akan membuat pembaca mengabaikan realitas sosial dan historis awal di mana dan kapan suatu hadis muncul, dan yang terpenting adalah mengabaikan realitas umat Islam masa kini.

Sebagaimana 'asbab al-nuzul' yang ada di dalam ulum al-Qur'an, maka 'asbab al-wurud ' pun ada dalam ulum al-hadis. Asbab al-wurud menunjukkan pertautan hadis dengan realitas, matan dan sejarah. Hadis bukan merupakann data dari Nabi saw yang ahistoris (tidak berkaitan dengan ruang dan waktu) melainkan ia merupakan data yang diturunkan kepada manusia, pembebasan-pembebasan dalam sejarah, pengarahan terhadap realitas, dan solusi-solusi bagi berbagai persoalan. Hadis bertautan dengan komunitas, sejarah dan kehidupan manusia sehari-hari. Bahkan realitaslah yang mengundang solusi ketika terjadi paradox, dan hadis datang untuk menyelesaikan problematika yang ada dan belum pernah terjadi sebelumnya.

Kritik historis yang perhatiannya terfokus pada *al-naql al-shahih* (tranferensi yang valid) saja tanpa kritik eidetik akan mengabaikan kesadaran historis terhadap gerakan-gerakan bangsa dan perjalanan sejarah untuk menemukan cara-cara untuk mencapai kemajuan

Musahadi juga mensyaratkan adanya analisis realitas historis dalam kritik eidetic ini. Artinya pembaca berupaya menemukan konteks sosio-historis hadis-hadis, situasi atau problem historis di mana pernyataan sebuah hadis tersebut muncul. Langkah ini dapat ditempuh dengan mengkaji situasi makro atau situasi kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Nabi baik mengenai kultur mereka. Setelah itu mengkaji mengenai situasi-situasi mikro, yaitu asbab wurud al-hadis.

Syuhudi menambahkan, segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatarbelakangi ataupun menyebabkan terjadinya hadis tersebut mempunyai kedudukan penting dalam pemahaman suatu hadis. Di sinilah letak pentingnya kajian sejarah dalam hadis, mungkin saja suatu hadis tertentu lebih tepat dipahami secara tersurat (tekstual), sedang hadis tertentu

lainnya lebih tepat dipahami secara yang tersirat (kontekstual). Maka dari itu, ia menyarankan pemahaman dan penerapan hadis secara tekstual dilakukan bila hadis yang bersangkutan, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadis yang bersangkutan. Dalam pada itu, pemahaman dan penerapan hadis secara kontekstual dilakukan bila 'dibalik' teks suatu hadis, ada petunjuk yang kuat yang mengharuskan hadis yang bersangkutan dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual).[30]

C. Kritik Praksis

Setelah ditentukan validitas dan otentisitasnya melalui kritik historis, sebuah hadis baru dipahami makna tekstualnya dan signifikan konteksnya terhadap realitas historis kekinian melalui kritik eidetic dan kritik praksis. Kritik eidetic bergerak dari situasi spesifik kini menuju masa lalu untuk memperoleh konstruk rasional universal atau nilai-nilai moral-sosial universal melalui proses generalisasi. Proses ini berwatak induktif.[31]

Sementara itu, kritik praksis bergerak dari masa lalu menuju realita historis kekinian dengan berupaya memproyeksikan dan menubuhkan kembali konstruk rasional universal atau nilai-nilai moral-sosial universal tersebut kepada realitas sosio-historis kongkrit yang sekarang sehingga proses ini berwatak deduktif.[32]

Tujuan individu sebenarnya adalah tujuan universal. Tujuan universal merupakan tujuan dasar dari pada wahyu, termasuk menjaga kehidupan, kebenaran, akal, kehormatan dan substrata materiil kehidupan manusia. tugas utama manusia dalam hidup adalah menjamin tujuan universal ini. Karena itu, wahyu menjadi tatanan ideal bagi dunia dan kehidupan. Dunia mencapai kesempurnaannya dengan wahyu.[33]

---

[30] *Ibid*., hlm. 6
[31] Musahadi HAM, *Konsep Evolusi Sunah*;., hlm. 160.
[32] *Ibid.,*
[33] Hasan Hanafi, *hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 63.

Setelah memahami teks, problem berikutnya adalah merealisasikan makna teks dalam kehidupan manusia sehari-hari. Dengan kata lain, praksis merupakan penerapan Logos. Dogma sebagai sebuah ide atau motivasi tidak muncul dengan sendirinya, tetapi untuk dipraktekkan karena dogma bertujuan untuk diamalkan. Tidak ada kebenaran teoritis dalam dogma yang dapat dicapai dengan mudah oleh pikiran manusia kecuali kemampuannya untuk menjadi pendorong dala berbuat dan bertindak. Dogma dapat eksis kalau direalisasikan dalam kehidupan sebagai suatu system ideal melalui perbuatan manusia. satu-satunya pembuktian kebenaran dogma adalah dengan merealisasi kalam Tuhan dalam kehidupan di dunia ini. Teologi positif tidak berarti studi tentang fakta, institusi dan perintah, tetapi tranformasi wahyu dari teori menuju praktek.[34]

Ketika makna obyektif telah dipahami, kemudian apa yang harus dilakukan oleh pembaca/penafsir teks yang mengandung pesan-pesan yang harus atau seyogyanya dipraktikkan ke dalam kehidupan sehari-hari, misalnya kitab suci. Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, maka selain proses memahami dan menafsirkan ada satu hal lagi yang dituntut, yang disebutnya dengan istilah 'penerapan' (Anwendung) pesa-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan. Gadamer berpendapat bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukan makna literal teks, tetapi *meaningful sense* ('makna yang berarti') atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.[35]

Hanafi menegaskan bahwa hadis yang tidak lepas dari sejarah kehidupan Nabi bisa dipraktekkan untuk konteks masa sekarang. Karena di dalam sejarah terdapat pemahaman masa kini (*al-hadhir*) sebagai introduksi bagi eksplorasi masa lampau; di dalamnya juga mempriotaskan inovasi ketimbang taklid, dan memprioritaskan yang baru ketimbang warisan klasik.[36] Dengan demikian, hadis tidak bisa semena-mena dipahami sebagaimana pada masa Nabi saw hidup,

---

[34] *Ibid.,* hlm. 60.

[35] Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", dalam B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy* (New York: Albany State University of New York Press, 1986), hlm. 393-394.

[36] Hasan Hanafi, *Islamologi 3.*, hlm. 145.

tetapi dipahami dengan 'makna baru' yang tetap mengacu pada nilai universal matan hadis, sehingga bisa dipraktekkan di segala situasi dan kondisi.

Proses pemahaman terhadap realitas masa Nabi, proses generalisasi untuk menemukan konstruk rasional universal atau nilai-nilai moral-sosial universal dari sebuah hadis yang pada dasarnya bermuara pada realisasi kemaslahatan serta proses pemahaman terhadap realitas kontemporer yang dihadapi penafsir dan audiens jelas mengharuskan keikutsertaan penghayatan psikologis penafsir.[37]

Bila dikaitkan dengan tradisi epistemology keilmuan, ada proses panjang yang bersifat historis dalam pembukuan hadis. Proses ini sering dilupakan oleh umat islam disebabkan oleh niat baik untuk segera mengamalkan apa yang dibaca dan melaksanakan apa yang didengar, sehingga proses dan asal-asul hadis sering terabaikan. Kondisi ini kian memprihatinkan bila pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dan semakin lamurnya sekat-sekat geografis-kultural tidak direspon dengan sikap dan pemaknaan yang lebih baru.[38]

Sesungguhnya ketaatan kita khususnya dalam persoalan tasyri', bersifat manhaji (metodologis). kita hanya mencontoh caranya bukan hasil penerapannya.[39] Kita hanya mencontoh metode Nabi dalam membumikan Islam mutlak pada alam dan zamannya, bukan mencontoh islam nisbi itu sendiri. Oleh karena itu, nabi hanyalah menjadi cermin bagi ijtihad kita, bagi interaksi kita dengan hadis di satu sisi dan dengan realitas objektif di sisi lain.

Pemikiran Hanafi dalam tahapan ini merupakan representasi dari pandangan yang menekankan perlunya reorientasi pemahaman keagamaan pada realitas kekinian yang empiris. Sikap seperti ini dikuatkan oleh Nurcholis Madjid bahwa ketentuan-ketentuan normative keagamaan diusahakan agar dapat dilihat sedapat mungkin pelaksanaan social-historisnya. Sebab, betapapun tingginya suatu ajaran agama namun yang sesungguhnya secara nyata ada dalam kehidupan manusia dan mempengaruhi masyarakat ialah wujud pelaksanaan

---

[37] Musahadi HAM, *Konsep Evolusi Sunah*;., hlm. 62.

[38] M. Amin Abdullah, "Ide Pembaharuan dalam Filsafat Islam" dalam *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 141.

[39] *Ibid*,. hlm. 571.

konkritnya dalam sejarah, yakni kehidupan social dan cultural manusia dalam konteks ruang dan waktu. Oleh karena itu, pemahaman generasi muslim pertama terhadap pesan teks tidak dianggap sebagai pemahaman yang final dan absolute untuk dipraktikkan pada masa sekarang dan mendatang.

Kritik praksis merupakan kesadaran yang muncul sebagai produk puncak dari kritik historis yang menjamin validitas historis hadis, baik oral maupun tulisan, dan juga produk puncak dari kritik eidetic yang membangun pemahaman dan interpretasi. Perhatian kritik praksis adalah merealisasikan orieentasi-orientasi hadis, pelaksanaan tuntutan-tuntutan pemikiran dan melakukan tindakan praksis bagi persoalan-persoalan kontekstual. Kritik praksis diklasifikasikan menjadi *al-maqashid* (kepentingan-kepentingan) dan *al-ahkam* (hukum-hukum). Apa yang disebut *al-maqashid* oleh ushuliyyun pada hakikatnya adalah hadis yang dianggap berpengaruh dan mengarahkan realitas. Sedangkan *al-ahkam* adalah identifikasi atas kepentingan-kepentingan yang ada di dalam domain-domain yang berbeda-beda bagi perilaku atau deskripsi atas reputasi tendensi dalam perilaku.[40]

Dengan demikian, ketiga langkah metodologis yang digagas oleh hasan hanafi dalam pemahaman hadis tidak menginginkan ummat Islam terjebak pada gerakan reformis yang menyerukan 'kembali kepada sunnah', yang cenderung mengutamakan kritik historis tanpa memperhatikan kritik eidetic dan kritik praksis, sehingga yang terjadi hanya taklid buta pada harfiyah matan hadis dan matinya 'pemaknaan baru' bagi solusi ummat Islam yang memiliki problem berbeda-beda dan tinggal dalam situasi dan kondisi yang berbeda pula.

[40] Hasan hanafi, *Islamologi 3.,* hlm. 92-93.

BAB III

SKETSA SEJARAH SOSIAL ARAB
DARI PRA-KENABIAN HINGGA ERA KENABIAN

A. Melacak sejarah sosial Arab pra-kenabian hingga era kenabian.

Sebagaimana dinyatakan oleh Edmund Burke, seorang filosof dan negarawan terkenal Irlandia bahwa manusia tidak bisa melihat masa depan anak turunnya, tanpa melihat latar belakang nenek moyang mereka. Demikian juga Aldous Huxley, seorang novelis Inggris kenamaan menulis, bahwasannya manusia tidak banyak mempelajari pelajaran sejarah, padahal yang diajarkan sejarah merupakan hal paling penting dari semua pelajaran.[1] Hal ini senada dengan apa yang hendak penulis ungkap dalam bagian ini bahwa penulisan sejarah sosial Arab pra-Islam (*social history of pre-Islamic Arabic*) sangat menentukan guna menyoroti situasi sosial Arab paska kenabian dan menyingkap relasi laki-laki dan perempuan, terutama ayah dan ibu dalam kehidupan Nabi dan sekitarnya.

Para sejarawan berbeda-beda dalam menggambarkan keadaan Arabia, terutama berhubungan dengan sejarah bangsa arab sebelum Islam. Semenanjung Arabia terletak dekat dengan persimpangan tiga benua, dan menjadi kawasan yang paling mudah dikenali. Dari sebelah utara dibatasi oleh Laut Merah ke sebelah barat, ke timur oleh Teluk Persia, Lautan India ke sebelah selatan, serta Suriah dan Mesopotamia ke utara. Daerah ini dahulu kala merupakan tanah yang sangat gersang dan tandus, dan dikelilingi dengan pegunungan Sarawat yang melintasi garis pantai sebelah barat. Namun demikian, daerah ini menyimpan sumber alam di bawah tanah yang berguna bagi kesejahteraan bagi masyarakatnya.

Adapun kata 'Arab' telah diterapkan dalam berbagai term baik modern maupun zaman kuno dengan merujuk pada wilayah yang sangat luas yang membentang dari perbatasan Bulan Sabit Subur di Suriah utara ke ujung semenanjung Arab, dan dari perbatasan Sungai Eufrat ke daerah subur Transjordania. Bagi orang-orang terdahulu, istilah ini tidak begitu jelas, "Saudi"

---

[1]Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim 100*, (London: Kube Publishing, 2008).,

merujuk pada tempat-tempat kediaman berbagai macam penutur Semit selatan yang disatukan di bawah istilah "Arab". Sementara bagi para penutur bahasa Ibrani dan bahasa Aramaik, istilah 'Arab' mengandung pengertian semantik dari padang pasir atau padang gurun (Arabah), karena orang-orang Arab yang mereka temui terutama penduduk gurun nomaden dan seminomadik terlibat dalam perdagangan, peternakan, atau memasok pasukan kavaleri jarak jauh bagi tentara kaisar. Hasilnya adalah bahwa referensi tekstual kuno tentang Arabia dan penduduknya, keduanya sama-sama tidak konsisten dan tidak jelas dalam hal batas-batas geografis, identitas etnis, dan penggunaan bahasa. Hal ini terbukti bahwa banyak orang-orang Arab utara yang menggunakan bahasa Aramaik dan Ibrani, serta berbagai macam bahasa Arab pra-Islam. Setelah kebangkitan Islam, dengan demikian, bahasa Arab dari wilayah barat laut Saudi Arabia, dan Hijaz, menjadi bahasa dominan di Arab Saudi. Dengan begitu terbentuklah bahasa serumpun yang sampai hari ini dikenal dengan bahasa Arab. [2]

Berkaitan dengan hal di atas, istilah orang-orang Arab meliputi semua penduduk di Semenanjung Arab. Dalam pengertian kata tersebut merujuk pada orang-orang Arab utara, yang tidak menonjol dalam percaturan international hingga munculnya kekuatan Islam. Sama halnya, yang disebut bahasa Arab menurut Philip K. Hitti adalah bahasa Himyar-Saba, juga dialek Hijaz sebelah utara, tetapi karena yang terakhir menjadi bahasa agama Islam dan sepenuhnya menggantikan dialek Yaman sebelah selatan, maka ia menjadi bahasa Arab *par excellence*. Karena itu, ketika kita menyebut orang-orang Arab dan bahasa Arab, maka yang dimaksud adalah orang-orang Arab utara dan bahasa al-Qur'an.[3]

Geografi dan ekologi alam Semenanjung Arab telah mempengaruhi budaya dan sejarah Arab. di sebelah utara dibatasi oleh gurun pasir lembut, Nafud, seperti halnya gurun di selatan, Rub al-Khalil, juga disebut sebagai kawasan kosong (*empty quarter*). Baik Laut Merah di barat dan Teluk di sebelah timur merupakan hambatan untuk memasuki dengan beberapa pelabuhan alami. Di

---

[2]Richard C. Martin (dkk.), *Encyclopedia of Islam and the Moslem World* (New York: Macmillan Reference USA, 2004),. Hlm 51.

[3] Philip K. Hitti, *History of the Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2008)., hlm. 109-110.

Arabia tidak ada anak sungai permanent dan hanya tersebar mata air di pedalaman. Para ahli geografi kuno menggunakan istilah *natura maligna* untuk Saudi, dan bahkan seringkali menggunakan *Arabia Felix*, *"Happy Arabia"* untuk daerah selatan, sebagai sebutan ironi. Sementara curah hujan di daerah ini rata-rata kurang dari tiga *inch* per tahun, dan sebagian hujan yang turun dalam satu periode hanya empat atau lima hari. [4]

Ibn Khaldun menelusuri segala aspek mengenai letak geografis, iklim, dan kecenderungan orang-orang semenanjung Arabia. Dalam menjelaskan Jazirah Arab, ia menegaskan bahwa Yaman, Hadramaut, al-Ahqaf, Hijaz, Yamamah dan lain sebagainya merupakan daerah yang dikitari oleh laut dari tiga jurusan. Oleh sebab itu, dekatnya dengan laut membawa dampak kelembaban dalam udara, dan mengurangi kekeringan yang disebabkan oleh suhu yang sangat panas, serta membawa tingkat kesederhanaan tertentu.[5] Dengan demikian, Jazirah Arab terbagi atas dua bagian yaitu, bagian tengah dan bagian tepi. Bagian tengah terbagi atas dua yaitu: bagian utara disebut *"Najed"* dan bagian selatan disebut *"al-Ahqof".*

Salah satu fenomena sosial Arab menjelang kelahiran Islam adalah dikenal dengan sebutan *ayyam al-'arab* (hari-hari orang Arab). Hal ini merupakan fenomena permusuhan antar suku yang secara umum muncul akibat persengketaan seputar hewan ternak, padang rumput atau mata air. Akibat dari persengketaan ini adalah seringnya terjadi perampokan, penyerangan, serta memunculkan pahlawan-pahlawan lokal yang memenangkan peperangan antar suku tersebut. selain itu, peristiwa ini juga menggairahkan syair-syair yang berisi kecaman-kecaman dari para penyair yang belaku sebagai juru bicara pihak yang bersengketa. Pertikaian yang berawal dari segelintir orang ini kemudian menjadi persoalan seluruh suku. Perdamaian biasanya berakhir setelah ada campur tangan dari pihak yang netral, dan suku yang menderta korban yang lebih sedikit akan membayar sejumlah uang tebusan kepada suku lawannya sesuai dengan selisih korban.[6]

---

[4]Richard C. Martin (dkk.), *Encyclopedia of Islam and the Moslem World* (New York: Macmillan Reference USA, 2004),. Hlm 51.

[5]Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001)., hlm 105

[6]Philip K. Hitti, *History of the Arabs,* hlm. 110

Demikianlah keadaan dalam peperangan antar suku dan kelompok pada masyarakat Arab sebelum Islam. Sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Arab periode ketiga, terutama keturunan Nabi Isma'il as. atau disebut juga keturunan Adnan (*Adnaniyyun*), mereka mengalami perkembangan yang pesat dan cepat berkembangbiak. Keturunan ini tidak mendiami satu tempat saja, tetapi mereka bertebaran di berbagai tempat, di antaranya ada yang mendiami padang sahara dan ada juga yang bermukim di gurun-gurun dan daerah yang subur. Selain itu, tidak jarang terjadi pertikaian sesama keturunan Adnan. Hal ini dipicu oleh masalah kehidupan dalam berbagai bentuk dan menifestasinya. Seperti telah disebutkan di atas, pertikaian yang paling tajam biasanya disebabkan oleh perbuatan salah satu kabilah yang dipandang menghina, merendahkan, atau diperlakukan tidak adil oleh kabilah lainnya. Sementara membela kehormatan kabilah dalam masyarakat Baduwi dipandang sebagai kepahlawanan dan kebanggaan. Hal semacam ini tidak saja terjadi dalam masyarakat Adnan saja, tetapi juga menjadi tradisi Arab sebelum Islam.[7]

Perang-perang saudara di antara kabilah-kabilah Adnan yang terjadi dalam masa dua abad sebelum kedatangan Islam hampir terbatas pada dua kabilah, yaitu Rabi'ah dan Mudhar, baik antara kabilah besar maupun antara anak-anak dua kabilah tersebut. karena hampir-hampir masing-masing kabilah mempunyai sempalan atau cabang layaknya anak kabilah atau anak suku. Sebagaimana diketahui, bahwa dua kabilah tersebut merupakan kabilah besar, dan masing-masing mempunyai pengikut laki-laki yang besar-besar dan tangguh. Mereka hidup berpindah-pindah tempat di kawasan sahara Najd, Yamamah dan Hijaz. Mereka menguasai setiap tempat yang didatanginya, menyerbu dan menyerang daerah tetangga kemudian merampas serta menduduki daerah pihak yang kalah.

Kebiasaan semacam itu seakan sudah menjadi cara mereka dalam upaya mempertahankan hidup di kawasan gersang. Penyerbuan dan penyerangan tersebut bisa jadi karena terdorong suatu keserakahan hendak merebut kekayaan miliki kabilah tetangga, seperti unta, atau binatang ternak lainnya, dan kemungkinan

---

7

untuk menguasai sumber mata air, atau paling tidak untuk memuaskan hawa nafsu belaka. Di sisi lain, semangat balas dendam pun tidak kalah besar peranannya dalam mengibarkan peperangan. Setidaknya perang-perang antar kabilah yang sering terjadi antar kabilah dapat dibagi menjadi tiga bagian penting. 1) peperangan- peperangan yang terjadi antara kabilah-kabilah yang berinduk pada kabilah Rabi'ah dan kabilah-kabilah yang berinduk pada kabilah Mudhar; 2) peperangan yang terjadi antara sesama kabilah yang berinduk pada kabilah Rabi'ah sendiri; dan 3) peperangan yang terjadi antara sesama kabilah yang berinduk pada kabilah Mudhar sendiri.[8]

Selanjutnya, dari pengamatan mengenai cara hidup *nomadic* dan berpindah-pindah, kecenderungan permusuhan dan peperangan antara berbagai suku memberikan keterangan tentang pola hidup jahiliyah. Kejahiliyahan atau kebodohan pada dasarnya tidak hanya menjangkiti masyarakat Arab saja, tetapi juga bangsa-bangsa lainnya baik di Timur maupun di Barat. Istilah jahiliyah sebenarnya merujuk pada kebodohan dan keterbelakangan mental spiritual, khususnya pada masyarakat Arab sebelum Islam. Kondisi ini terjadi kira-kira dua atau tiga abad sebelum Islam.

Pada mulanya, sebagaimana disitir oleh Martin Lings dari kitab kejadian (Genesis) yang menceritakan bahwa Ibrahim tidak memiliki anak, dan tak ada harapan lagi untuk memilikinya karena kondisi Ibrahim yang berumur 85 tahun dan Sarah yang berumur 76 tahun. Sarah pun mengizinkan Ibrahim untuk menikahi Hajar, budak hitam yang berasal dari Mesir. Kemudian Tuhan menyuruhnya keluar dari tenda. *"sekarang",* firman-Nya, *"pandanglangit dan hitunglah bintang-bintang di sana, bila engkau sanggup."* Ibrahim pun menatap langit dan terdengarlah suara: *"Sebanyak itulah anak keturunanmu nanti"* (Qs. Al-Hijr [15]:5).

Dari perkawinannya dengan Hajar, Ibrahim dikarunia putra Isma'il. Dan saat Ibrahim berusia seratus tahun, dan Sarah berusia sembilan puluh tahun Tuhan pun menjanjikan keduanya akan dikarunia putra, yaitu Ishaq. Sarah melahirkan Ishaq dan dia sendiri yang menyusuinya. Setelah Ishaq disapih, ia memohon

---

8

kepada Ibrahim agar Hajar dan putranya segera pergi dari rumah mereka. Karena sangat menyayangi Isma'il, Ibrahim amat sedih dengan permintaan itu. Namun Allah berfirman kepadanya agar permintaan Sarah dipenuhi; dan supaya tidak larut dalam kesedihan, Allah berjanji akan memberkahi Isma'il. Dengan demikian, keturunan Ibrahim bukan hanya satu bangsa, tetapi dua bangsa besar sekaligus menjadi pemimpin dua aliran spiritual besar. [9]

Dua aliran spiritual, dua agama besar akan lahir dari Ibrahim. Inilah kemudian yang menjadi cikal bakal nenek moyang Arabia dan menjadi pondasi bagi terbentuknya ritual ibadah haji. Dua pusat suci yang melingkupi Ibrahim, satu di daerahnya dan satu lagi di lembah tandus Arabia, sebuah lembah bernama Bakkah yang dikelilingi dengan bukit. Di sanalah tempat monumental perjumpaan Ibrahim dan Isma'il setelah sekian lama berpisah. Di sini juga Allah secara eksplisit menunjukkan kepada Ibrahim tempat yang jelas, di dekat sumur Zamzam di mana Ibrahim dan Ismail membagun rumah suci di atasnya. Bangunan itu disebut dengan Ka'bah (Qs. Ali 'Imran [3]: 96). Sebuah bangunan berbentuk 'kubus' yang memiliki empat sudut yang menunjukkan empat arah mata angina, atau karena terdapat batu hitam (Hajar Aswad) yang langsung dikirim oleh Mlaikat Jibril kepada Ibrahim.[10]

Dimulai dengan peristiwa kehausan Isma'il, kemudian pembangunan Ka'bah, diikuti dengan peristiwa lari bolak-balik yang dilakukan Hajar antar bukit shafa dan Marwa, dan diabadikan menjadi rirus lari-lari kecil dalam Ibadah Haji hingga sekarang. Dalam area Ka'bah itulah, ritus-ritus Haji dan Umrah diajarkan oleh Ibrahim dan Isma'il dan dilaksanakan sesuai aturan oleh anak turun mereka dan Ishaq setahun sekali. Demikianlah, oleh mereka tempat ini dipandang sebagai tampat ibadah kepada Allah. Namun dengan berlalunya waktu, kemurnian ibadah kepada Allah terkontaminasi dan mengalami penyimpangan.

Tidak lama sebelum Islam datang, masyarakat Arab mengalami kemerosotan dan degradasi mental spiritual. Salah satunya disebabkan oleh

---

[9]Martin Lings, *Muhammad; Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik*, terj. Qomaruddin SF (Jakarta: Serambi 2007)., hlm. 9-10.

[10] *Ibid.*, hlm. 13

jauhnya kurun waktu yang memisahkan mereka dengan zaman hidup para Nabi atau dikenal dengan masa *fatrah.* Pada masa ini mereka hidup dalam keterpencilan sahara serta oleh kerasnya sikap mereka dalam mempertahankan kepercayaan dan tradisi nenek moyang. Penyakit-penyakit akhlak menggerogoti mereka, seperti penyembahan berhala dan, pada mulanya memandang berhala sebagai perantara hubungan mereka dengan Tuhan. Namun demikian semakin jauhnya mereka dari meninggalkan agama yang lurus dan benar yang dibawa oleh Isma'il as. mengakibatkan pandangan ini meningkat menjadi sebuah keyakinan, dan menganggap bahwa benda-benda yang dipujanya ikut menciptakan dan mengatur seluruh kehidupan mereka.

Seluruh Nabi—tanpa terkecuali—diutus membawa ajaran tauhid kepada masing-masing umatnya (lihat Q.S. Al-Anbiyā' [21]: 25 dan Q.S. An-Naḥl [16]: 36). Namun sejarah mencatat, perjalanan waktu serta keterputusan pengutusan Nabi membuat keyakinan tauhid ini mengalami banyak penyimpangan yang sama sekali bertentangan dengan inti ajaran para utusan Allah swt. tersebut.

Masyarakat Arab—sebagai salah satu komunitas yang ada—juga mengalami hal serupa. Pada mulanya mereka berpegang teguh dengan ajaran tauhid yang dibawa Nabi Ibrāhīm as. Mereka tidak menyembah Tuhan selain Allah. Namun, sebagaimana umat-umat terdahulu, penyelewengan pun mereka lakukan.

Setidaknya ada empat faktor penyebab perubahan keyakinan yang ditandai dengan masuknya penyembahan berhala ke tanah Arab. *Pertama*, tradisi tersebut merupakan sisa-sisa peninggalan tradisi Kaum Nabi Nūḥ as.[11] Penyembahan berhala yang dilakukan oleh kaum Nūḥ diabadikan Q.S. Nūḥ [71]: 23 sebagai berikut:

وَقَالُوْا لاَ تَذَرُن ّ الهتكم ولا تذرنّ وَدًّا وَلاَ سُوَاعًا وَلاَ يَغُوْثَ وَيَعُوْقَ وَ نَسْرًا

[11]Muḥammad Abū Zahrah (selanjutnya diringkas Abu Zahrah), *Khātim an-Nabiyyīn ṣallā Allāh 'alahi wa sallam* (selanjutnya diringkas *Khātim...*) (t.kp: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1972), juz I, hlm. 35-36.

Artinya:

Dan mereka berkata: "jangan sekali-kali kamu meninggalkan (penyembahan) tuhan-tuhan kamu dan jangan sekali-kali kamu meninggalkan (penyembahan) wadd, jangan pula Suwā', Yaghūṡ, Ya'ūq dan Nasr".

Wadd, Suwā', Yaghūṡ, Ya'ūq dan Nasr adalah nama berhala-berhala terbesar yang disembah oleh kabilah-kabilah kaum Nūḥ. Menurut Ibn 'Abbās, nama-nama tersebut adalah nama orang-orang saleh kaum Nūḥ, yang kubur mereka kemudian dijadikan tempat beribadah oleh kaumnya.[12] *Kedua*, merupakan dampak interaksi sosial dengan bangsa Romawi yang terjadi saat transaksi-transaksi dagang dengan kafilah-kafilah dagang Arab. *Ketiga*, tradisi ini merupakan akibat ketundukan sebagian kabilah Arab terhadap kekuatan Imperium Romawi[13]; dan *keempat,* tradisi ini berasal dari kebiasaan keturunan Ismail as. yang setiap berpergian selalu membawa bebatuan Ka'bah. Sesampainya di suatu daerah, mereka meletakkan batu tersebut dan bertawaf di sekelilingnya, seakan-akan tengah mengelilingi Ka'bah.[14]

'Amrū bin Luḥayy, terlepas dari faktor-faktor di atas, adalah orang pertama yang disinyalir membawa tradisi ini ke tanah Arab.[15] Sebuah riwayat menerangkan suatu ketika ia pergi meninggalkan Mekkah menuju Syam. Sesampainya di sebuah daerah bernama Balqā', dilihatnya penduduk daerah

---

[12]Abū al-Fidā' Ismā'īl bin Kaṡir (selanjutnya disebut Ibn Kaṡīr), *as-Sīrah an-Nabawiyyah* (selanjutnya diringkas *as-Sīrah...*) (t.kp: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh, t.th), juz I, hlm. 68. Wadd adalah berhala yang disembah oleh Bani Kalb bin Wabrah bin Taghlib bin Ḥulwān bin 'Imrān bin al-Ḥāfi bin Quḍā'ah, Suwā' bagi Bani Huẓail bin Ilyās bin Mudrikah bin Muḍar, Yaghūṡ oleh Bani An'ām dari Ṭayyi' dan oleh keluarga Jurasy dari Muẓhaj, Ya'ūq bagi Khaiwān, sedangkan Nasr oleh kabilah Żū al-Kulā'. *Ibid.,* hlm. 68-69. Keterangan bahwa Wadd, Suwā' dan Nasr adalah nama-nama berhala dapat pula dilihat pada ar-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), masing-masing pada hlm. 553, 255 dan 511. Mengenai dua nama lainnya, tidak ditemukan informasi apapun.

[13] Muḥammad Abū Zahrah, *Khātim...,* hlm. 36.

[14]Abū Muḥammad 'Abd al-Malik bin Hisyām (selanjutnya disebut Ibn Hisyām), *Sīrah an-Nabī Ṣalla Allāh 'alaih wa sallam* (selanjutnya disebut *Sīrah*) (Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H/1981 M), juz I, hlm. 82.

[15]Ibn Kaṡīr, *as-Sīrah...,* hlm. 62. Sebuah hadis riwayat al-Bukhārī dari Yaḥya bin Ādam dari Isrāīl dari Abū Ḥafṣ dari Abū Hurairah menjelaskan bahwa 'Amrū bin Luḥayy adalah penyebab tersebarnya tradisi penyembahan berhala di tanah Arab. Dalam hadis tersebut dijelaskan pula bahwa Rasulullah saw. melihatnya ditarik isi perutnya dalam neraka. *Ibid.,* hlm. 63. Hadis tersebut di atas diriwayatkan Abū Hurairah ra. dan ayah dari 'Abd Allāh bin Abī Bakar bin Muḥammad bin 'Amrū bin Ḥazm ra. Lihat Ibn Hisyām, *Sīrah...,* hlm. 81.

tersebut menyembah berhala—yang menurut mereka—dapat mendatangkan pertolongan dan hujan. Mendengar penjelasan ini, ia meminta agar diberi sebuah berhala bernama Hubal, membawanya ke Mekkah, dan mengajak orang banyak untuk menyembahnya.[16]

Walau telah sesat, masyarakat Arab tidak melupakan Allah sebagai Pencipta segala sesuatu, seperti dinyatakan Q.S. Luqmān [31]: 25:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلَنَّ اللّهُ

Artinya:

"*Dan jika engkau tanyakan mereka Siapakah yang Menciptakan langit dan bumi, mereka pasti menjawab Allah*".

Hal inilah yang membedakan para penyembah berhala Romawi dan Yunani dengan penyembah berhala Arab. Meski menyekutukan Allah, mereka tetap beriman kepada-Nya sebagai Zat Yang Menciptakan langit dan bumi beserta isinya. Sebab paling esensial bagi perbedaan ini adalah masih membekasnya ajaran tauhid yang dibawa oleh Ibrahim dan Ismail as.[17]

Penyembahan berhala bukan merupakan satu-satunya "agama" yang tersebar di jazirah Arab. Selainnya, tersebar agama *Ṣābi'ah*. Pemeluk agama penyembah bintang ini dapat dijumpai di Yaman, Ḥarrān dan sebagian Irak. Agama lainnya adalah *Zardasytiyah* yang berasal dari nama seorang nabi Persia bernama *Zardasyat*. Agama ini menganut keyakinan bahwa alam semesta memiliki dua kekuatan, yaitu kekuatan baik dan buruk. Tuhan Kebaikan dilambangkan dengan cahaya, sementara Tuhan Keburukan dilambangkan dengan kegelapan. Agama ini tersebar di Persia dan Arab bagian Timur.[18]

Agama lainnya adalah Yahudi, yang tersebar di Yaman, Wādī al-Qurā, Khaibar, Taimā' dan Yaṡrib, di mana bermukim kabilah Bani Quraiẓah, Bani

---

[16]Ibn Kaṡīr, *Ibid.* Lihat juga riwayat mengenai hal ini dalam Ibn Hisyām, *Ibid.,* hlm. 82. Selain Hubal, Manat, Allāt, 'Uzza, Suwā', Ya'ūq, dan Nasr adalah nama-nama berhala utama lainnya.

[17]*Ibid.,* hlm. 38.

[18]*Ibid.*

Naḍīr dan Bani Qainuqā'.[19] Sebuah pendapat menyatakan orang-orang Yahudi yang tinggal di jazirah ini berasal dari Palestina. Mereka menyebarkan ajaran-ajaran Taurat seperti hari kebangkitan, pahala dan hukuman. Ajaran-ajaran ini meninggalkan pengaruh mendalam pada para penyembah berhala Hijaz. Inilah yang menyebabkan penduduk Yaṡrib tergolong cepat menerima Islam.[20]

Di beberapa kabilah lain, seperti Taghlīb, Ghassān dan Quḍā'ah di Utara dan di selatan Yaman, tersebar agama Nasrani. Masuknya agama ini tidak terlepas dari upaya yang dilakukan oleh imperium Romawi Timur pada abad keempat masehi. Meski mendapat sokongan dari salah satu kekuatan adidaya saat itu, agama ini tidak menarik minat banyak orang.[21]

Meski dua agama Tauhid telah tersebar, namun tidak serta-merta membuat para penyembah berhala meninggalkan tradisi warisan nenek moyang mereka. Keadaan ini—antara lain—disebabkan keterpecahan pemeluk agama Kristen ke dalam banyak sekte yang saling bertentangan, hingga bahkan saling memerangi satu sama lainnya.[22] Orang-orang Yahudi yang menyaksikan secara langsung konflik yang terjadi antara sekte-sekte Nasrani ini tidak berusaha mendamaikan. Karenanya, orang-orang Arab yang telah berinteraksi dengan umat Nasrani Syam, Yaman dan Abessinia dalam perjalanan di musim dingin dan musim panas, tidak merasa berkepentingan untuk memihak salah satu kelompok yang bersengketa. Mereka merasa telah puas dengan kehidupan menyembah berhala yang telah ada semenjak dulu.[23] Selain itu, kenyataan bahwa praktek-praktek paganisme sendiri masih tumbuh subur di tengah-tengah komunitas yang sudah memeluk agama Nasrani, menjadi faktor lain yang membuat mereka semakin mencukupkan diri dengan ritual penyembahan berhala.[24]

---

[19] *Ibid.,* hlm. 72-73.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.* Agama Kristen terpecah ke dalam beberapa sekte. Dari sekian sekte tersebut, hanya dua yang berhasil masuk ke tanah Arab, yakni Nestoriyyah di Hirah dan Ya'qūbiyyah di Ghassān dan di seluruh kabilah Syam. Tempat terpenting bagi agama ini adalah Najrān. *Ibid.*

[22] Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad,* terj. Ali Audah (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2003), hlm. 17.

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.,* hlm. 18. Phillip K. Hitti juga menyepakati kurang berhasilnya agama Nasrani dan Yahudi dalam mempengaruhi orang-orang Arab Utara, meskipun masing-masing telah memantapkan

Melihat kondisi keyakinan masyarakat yang semakin memburuk, muncullah sekelompok manusia yang berusaha memperbaiki keadaan tersebut ke arah yang lebih baik. Kelompok ini mengajak masyarakat untuk meninggalkan penyembahan berhala dan menghilangkan kebiasaan-kebiasaan jahiliyyah, seperti mengubur anak-anak perempuan, meminum *khamr* dan bermain judi. Dari sisi keyakinan, mereka meyakini keberadaan satu Tuhan yang akan membalas amal perbuatan manusia. Kelompok inilah yang dikenal dengan sebutan *at-Taḥannuf* atau *Aṣḥāb al-Ḥunafā*' atau *at-Tā'ibun al-Mu'tarifūn*, yang dinisbatkan pada *ḥanīf*.[25]

Di antara penganut keyakinan ini adalah Waraqah bin Naufal anak paman Khadījah isteri Nabi saw., seorang lelaki tua yang hafal Injil, dan orang yang pertama-tama meyakini Muḥammad sebagai utusan Allah.[26] Ada pula Quss bin Sā'idah al-Iyāḍī, seorang penyair Arab terkenal. Rasul saw. sendiri sering mendengarnya berpidato di pasar 'Ukāẓ.[27]

Adapun struktur dan kondisi sosial masyarakat Arab berbeda dengan lainnya. Mereka sangat menjaga kehormatan dan kewibawaan keluarga, meski

---

posisinya di Najran, Yaman serta Hijaz. Lihat Phillip K. Hitti, *History of The Arabs; Rujukan Induk dan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam,* terj, R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 1425 H/2005 M), hlm. 135-136.

[25]Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan.,*Tārīkh...,* hlm. 73-74. Motif lain yang terkesan materialistis dikemukakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid. Menurutnya, pencarian agama *ḥanīf* merupakan pencarian identitas khusus bangsa Arab, yang terancam terutama oleh ancaman ekonomi akibat keterbatasan sumber-sumber ekonomi yang sangat bergantung pada hujan dan rerumputan di satu sisi, dan perdagangan di sisi lainnya. Pertikaian antar suku, yang berakar krisis ekonomi, nyaris membawa kehancuran di semua lini kehidupan. Keberadaan kekuatan-kekuatan asing di sekeliling jazirah Arab, menjadi ancaman politis yang juga tidak bisa dikesampingkan begitu saja. Untuk menanggulangi bahaya-bahaya di atas, diperlukan sebuah ideologi yang mampu menghadapi pertentangan internal dan faktor-faktor pemecah belah serta tangguh dalam menghadapi bahaya yang berasal dari musuh-musuh bangsa Arab kala itu, yaitu Romawi dan Persia. Ajaran Kristen, tidak akan mampu memenuhi dua syarat di atas karena berkarakter misionaris. Adapun Yahudi yang eksklusif-rasialis (baca: tidak menerima para pemeluk baru) tentu tidak menarik minat. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 71-72.

[26]Akibat tidak banyaknya informasi yang ditemukan mengenai Waraqah ini, banyak yang menganggapnya sebagai tokoh fiktif yang sengaja diada-adakan untuk melawan penganut Nasrani. Anggapan ini semakin diperkuat dengan ketiadaan informasi tentang anak keturunan serta silsilah yang mutlak diperlukan dalam penulisan sejarah. Lihat Fuad Hashem, *Sirah Muhammad Rasulullah, Suatu Penafsiran Baru* (selanjutnya diringkas *Sirah...*) (Bandung: Mizan, 1413 H/1992 M), hlm. 123.

[27]Syair-syair yang dibacakan oleh para penyair di pasar Ukāẓ ini kerap berisikan kisah percintaan, kebanggaan terhadap nenek moyang, kisah peperangan, kemurahan hati serta jasa-jasa mereka. Selain mereka, ada pula pidato-pidato yang disampaikan orang-orang Yahudi atau Nasrani yang membenci tradisi paganisme. Lihat Haikal, *Sejarah…,* hlm. 57.

harus dengan pedang dan menumpahkan darah. Seorang laki-laki akan dinyatakan hebat dan terpandang, jika ia sudah banyak dibicarakan oleh para kaum wanita. Dengan demikian, jika seorang wanita sudah menghendaki, maka dia hanya cukup mengumpulkan beberapa kabilah untuk suatu perdamaian sekaligus bisa menyalakan api peperangan. Dalam hal ini seorang laki-laki masih tetap dianggap sebagai pemimpin keluarga, sehingga setiap perkataannya tidak boleh dibantah sedikitpun.[28] Seorang laki-laki Arab saat itu tidak cukup hanya memiliki satu perempuan, atau menikahi lebih dari satu wanita (poligami), baik dalam rangka menggantung (nasib) mereka maupun politis. Jika laki-laki tersebut adalah kepala suku, maka ia bisa menikahi perempuan dari sejumlah kabilah yang ada. bisa jadi dimaksudkan untuk membentuk suatu kabilah yang besar, sampai mengikat mereka dengan perkawinan campuran, atau dengan tujuan untuk memperbanyak keturunan.[29]

Selain itu, hubungan antara laki-laki dan perempuan sudah sedemikian bebasnya dan tak beraturan. Mereka bisa saling berhimpun dalam medan peperangan. Sementara pihak yang menang dibolehkan untuk menawan para wanita dari pihak yang kalah, kemudian boleh melakukan apa saja yang hendak diperbuat. Akan tetapi, anak-anak hasil dari hubungan ini mendapatkan kehinaan sepanjang hidupnya.[30] Lebih dari itu, mereka bisa menikahi perempuan berapapun jumlahnya, dan tragisnya mereka bisa menikah dengan perempuan yang bersaudara, janda bapaknya baik yang ditinggal mati maupun yang dicerai.[31] Perzinahan mewarnai seluruh lapisan masyarakat, dan tidak dianggap sebagai sesuatu yang tabu. Akan tetapi, kondisi semacam ini masih lebih baik daripada orang awam dan hamba sahaya.

---

[28]Shafy al-Din al-Mubarakfury, *al-Rahiq al-Makhtum* (Kairo: Dar al-Wafa, 2005)., hlm. 48.

[29] Abd al-Aziz Salim, *Tarikh al-'Arab qabl al-Islam* (Alexandria: Mu'assasah Syabab al-Jami'ah, tt)., hlm. 394

[30] Shafy al-Din al-Mubarakfury, *al-Rahiq al-Makhtum.,* hlm. 49. Perkawinan jenis dinamakn juga sebagai *zuwaj al-saby*, atau pernikahan dengan tawanan perang. Lihat juga Abd al-Aziz Salim, *Tarikh al-'Arab.,* hlm. 394.

[31]Dalam penjelasan Abd al-Aziz Salim, perkawinan jenis ini merupakan *zuwaj al-miqati* atau menikah dengan mantan istri ayahnya sendiri, atau pernikahan warisan.

Menurut persepsi umum masyarakat Jahiliyah, perzinahan tidak dianggap aib yang mengotori keturunannya. Hal ini dibuktikan dari riwayat Abu Daud dari Amr bin Syuaib, bahwasannya "ada seorang laki-laki yang berdiri seraya berkata, wahai Rasulullah, sesungguhnya Fulan adalah anakku, Karena aku pernah bersetubuh dengan seorang budak perempuan pada masa Jahilyah. Lalu Rasul berkata, "tidak ada seruan seperti itu dalam Islam. urusan Jahiliyah sudah punah".[32]

Meski demikian, terdapat beberapa model pernikahan yang masyhur di kalangan masyarakat Arab Jahiliyah. Sebagaimana dikutip oleh Mubarakfury dari riwayat Abu Daud dari Aishah ra. bahwasannya pernikahan pada masyarakat Arab jahiliyah setidaknya ada empat model.[33]

1) Pernikahan secara spontan. Yaitu seorang laki-laki mengajukan lamarannya kepada wali wanita, lalu dia bisa menikhakannya setelah menyerahkan mas kawin.

2) Pernikahan *istibdha'*. Seorang laki-laki bisa berkata kepada istrinya yang baru saja suci dari haid. "temuilah Fulan dan berkumpullah bersamanya!". Suaminya tidak mau menyentuh lagi apalagi menggaulinya sebelum ada kejelasan tentang kehamilannya dari laki-laki lain yang menyetubuhinya. Dengan begitu, ketika sudah jelas kehamilannya, maka suami bisa mengambil kembali istrinya kalau ia menghendaki. Hal ini merupakan usaha untuk mendapatkan keturunan yang pintar dan cerdas.

3) Poliandri, atau pernikahan yang dilakukan beberapa orang laki-laki yang jumlahnya kurang dari sepuluh orang dan mengumpuli satu orang wanita. Setelah wanita itu hamil dan melahirkan seorang bayi, maka ia berhak untuk menunjuk bapak dari anak tersebut yang dikehendakinya, lalu menyematkan nama dan nasabnya.

---

[32]Lihat Shafy al-Din al-Mubarakfury, *al-Rahiq al-Makhtum Ibid.,* hlm. 49. lihat juga Abu Daud, Sunan Abu Daud, hadis nomer 1936.

[33] Shafy al-Din al-Mubarakfury, *al-Rahiq al-Makhtum Ibid.,* hlm. 48. tidak jauh berbeda

4) Semua kali-laki bisa mendatangi wanita yang dikehendakinya, walaupun wanita itu disebut pelacur. Yaitu dengan memasang bendera khusus di depan pintunya, sebagai tanda bagi laki-laki yang ingin menggaulinya. Namun, jika wanita tersebut telah hamil dan melahirkan wanita itu akan mengundang semua laki-laki yang pernah menggaulinya. Setelah semua berkumpul, maka diadakan undian, dan bagi siapa yang keluar dalam undian tersebut, maka ia berhak mengambil anak itu, dan laki-laki tersebut tidak bisa menolak hal tersebut.

Selain pernikahan di atas, terdapat juga pernikahan mut'ah. Yaitu seroang laki-laki menikahi perempuan untuk kepentingan tertentu. Dan jika dikehendaki pernikahan semacam ini boleh diakhiri kapan saja ia menghendakinya. Seroang laki-laki memberikan mahar dengan harga tertentu, sedangkan anak dari hasil pernikahan semacam ini tetap bisa mendapat hak nasab dan waris.[34]

B. Perkembangan Pemikiran hadis

Membincang perkembangan hadis tentu tidak lepas dari asal usul sunnah sebagai kendaraan hadis itu sendiri. Sebagaimana telah masyhur dikalangan umat Islam bahwa hadis merupakan tuntunan yang tidak dapat diabaikan untuk memahami wahyu Tuhan. Dalam hal ini para ulama hadis pun telah berupaya keras mengodifikasi dan memilah hadis-hadis otentik dan yang palsu, bahkan hingga kini pun para ulama terus berupaya memahami ulang—untuk mengatakan mereinterpretasi—pemaknaan hadis agar sesuai dengan konteks kekinian. Kinerja berat ini pun dalam rangka mencari dan menentukan hadis menjadi sumber hukum dan inspirasi agama.

Tidak hanya itu, mereka terus-menerus mendialogkan dari generasi ke generasi mengenai masalah otentisitas hadis. Untuk membenarkan dan

---

[34]Pernikahan model ini cukup membuat ketegangan teologis antara Islam Syi'ah dan Sunni. Sementara aliran sunni meyakini bahwa Rasul telah melarang praktek perkawinan semacam ini, dan Syi'ah masih memperbolehkannya dengan syarat dan ketentuan sesuai syari'at aliran Syi'ah sendiri. Untuk rujukan versi Sunni lihat al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, juz. 16, hlm. 71- 72 dalam Cd. Maktabah Syamilah versi, 02. sedangkan untuk rujukan Syi'ah lihat M.H. Thabathaba'I dan Sayyed Hossein Nasr, "Mut'ah" lampiran dalam M.H. Thabathaba'I, Islam Syi'ah, terj. Johan Effendi (Jakarta: Grafiti, 1993)., 264-265.

menganalisa sebuah hadis secara sistematis memerlukan ketelitian yang telah terbiasa, disertai dengan sejumlah prosedur dan teknik penelitian. Artinya, keterampilan dan kemampuan untuk melakukan pengawasan ketat dan pengujian silang dari masing-masing dan setiap hadits melalui perspektif yang multi-dimensi merupakan syarat mutlak untuk memastikan kebenaran teks hadis (*matn*); mata rantai periwayatan (*isnad*), latar belakang perawi hadis (al-Asma al-rijat), serta pengetahuan dan pemahaman al-Qur'an guna menentukan apakah hadits tersebut sesuai dengan wahyu Ilahi atau tidak.

Dalam buku Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis, Hasbi ash-Shidieqy menegaskan perlunya mempelajari sejarah hadis, yaitu dengan memeriksa periode-periode yang telah dilalui oleh hadis (sejarah perkembangannya), sehingga dapat diketahui proses pertumbuhan dan perkembangan hadis dari masa ke masa yang begitu dinamis dan kompleks. Di sisi lain, memperlajari sejarahnya menyiratkan betapa kesungguhan yang telah dilakuakan oleh para ahli utnuk pertumbuhan dan perkembangan, serta membentangkan jalan-jalan keilmuan dari ilmu tersebut.

Adapun dalam memaparkan sejarah perkembangan hadis, Hasbi menyatakan bahwa perjalanan dan perkembangan hadis sejak dari permualaan pertumbuhan hingga sekarang setidaknya telah melalui enam masa/periode. Periode pertama, yaitu saat wahyu dan pembentukan hukum dan dasar-dasarnya dari permulaan kenabian hingga beliau wafat pada tahun 11 Hijriyah. Periode kedua, masa khulâfa ar-râsyidin yang dikenal dengan masa pembatasan riwayat. Periode ketiga, masa perkembangan riwayat, yaitu masa sahabat kecil dan tabiin besar. Periode keempat, masa pembukuan hadis (permulaan abad kedua Hijriyah). Periode kelima, masa pentashhikan dan penyaringan (awal abad ketiga). Periode keenam, masa memilah kitab-kitab hadis dan menyusun kitab-kitab jami' yang khusus (awal abad keenam sampai tahun 656 h.) Periode ketuju, masa membuat syarah, kitab-kitab takhrij, pengumpulan hadis-hadis hukum dan membuat kitab-kitab jami' yang umum.[35]

---

[35] Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993)., hlm. 44-47

Dalam aspek kodifikasi inilah, keotentikan hadis sebagai sumber ajaran Islam terus dipersoalkan. Bahkan kondisi ini, dalam perjalanan sejarah umat Islam pada awal abad kedua puluh, telah memunculkan sebuah madzhab yang mencukupkan diri dengan al-Quran, misalnya kaum skripturalisme Qurani di Benua India (Lahore dan Amritsar), ahli Quran, atau inkar al-sunnah. Dalam penuturan Brown (2000: 56), jika Ahli Hadis memandang taklid sebagai penyimpangan dan perpecahan dalam Islam, Ahli Quran memandang mengikuti hadis sebagai penyebab kemalangan Islam.

Sedemikian hangatnya perbincangan masalah kodifikasi hadis, Al-Khatib memandang perlu melakukan penelitian dan pembahasan khusus di seputar masalah ini sehingga melahirkan kitab *As-Sunnah Qabla at-Tadwin*. Abu Zahrah memasukkan penulisan dan pembukuan hadis sebagai periode keempat di antara tujuh periode yang ia tetapkan sebagai berikut. (Nasikun, 2000: 244)

1. Periode pewahyuan dan pembentukan.
2. Periode pemantapan dan pembatasan riwayat.
3. Periode penyebaran riwayat.
4. Periode penulisan dan pembukuan.
5. Periode penyaringan dan pemikiran.
6. Periode penggabungan dan penertiban.
7. Periode penjabaran dan pembahasan.

Sebagai sumber ajaran Islam, di samping al-Quran, hadis merupakan suatu keniscayaan bagi kaum muslimin secara umum. Alasan yang paling kuat untuk mendukung posisi hadis seperti ini, selain ayat-ayat al-Quran yang menegaskan kewenangan Rasulullah Saw dalam memutuskan hukum, adalah sifat ayat-ayat al-Quran yang memerlukan berbagai sisi penafsiran seperti ayat-ayat mujmal atau ayat-ayat *'am*.

Urgensi hadis dalam penentuan sikap terhadap berbagai makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran atau sebagai kewenangan tersendiri bagi

Rasulullah Saw, bagi para sahabat, memiliki kedudukan yang khas dan sejarah tersendiri yang tidak bisa lepas dari aspek budaya dan peradaban saat itu. Sikap para sahabat tersebut, ditinjau dari aspek kebudayaan saat itu, meliputi dua titik persoalan yang utama, yakni perhatian dan tradisi mereka terhadap budaya lisan dan tulisan. Kedua aspek ini, dalam salah satu tinjauan riwayat Abu Hurairah, berlaku secara bersamaan dan menjadi tradisi yang mengakar bagi generasi selanjutnya. Dalam HR al-Bukhari dinyatakan bahwa Abu Hurairah pernah berkata, *"Tidak ada seorang pun sahabat Nabi Saw yang lebih banyak hadisnya daripada diriku selain Abdullah bin Amr, karena ia menulis sedangkan aku tidak".*[36]

Penyampaian hadis secara lisan merupakan hal mendasar dalam tradisi saat itu. Bahkan setelah koleksi tertulis hadis disusun, penyampaian hadis secara lisan masih ideal. Kelisanan, dalam sistem ini, merupakan kebajikan bukan sebaliknya. Seperti faqih yang meremehkan bukti tertulis, dan lebih menyukai pembuktian lisan langsung, ulama hadis pun menekankan superioritas penyampaian hadis secara langsung, pribadi, dan lisan. Nilai tulisan hanyalah untuk membantu mengingat.[37]

Dalam beberapa riwayat, selain riwayat Abu Hurairah di atas, bukti otentik adanya penulisan hadis zaman Rasulullah Saw cukup banyak, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Abdullah bin 'Amr bin 'Ash berkata, "Aku menulis segala sesuatu yang aku dengar dari Rasulullah Saw. Aku ingin menghafalnya. Lalu orang Quraisy melarangku. Mereka berkata, 'Engkau menulis apa saja yang kau dengar dari Rasulullah Saw, sedangkan Rasulullah itu manusia biasa yang berbicara sewaktu marah atau ridha. Kenudian aku berhenti menulis. Lalu aku sebutkan hal itu kepada Rasulullah Saw, kemudian ia berisyarat dengan jari-jarinya dan

---

[36] *Shahih al-Bukhari*, "*Kitab al-Ilmu*, Bab *Kitabah al-ilm*

[37] Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2000)., hlm. 115

bersabda, *'Tulislah! Demi Allah, tidak ada yang keluar dariku kecuali kebenaran".* (HR Ad-Darimi)

2. Rafi' bin Khudaij berkata, "Kami berkata: *'Ya Rasulullah, kami mendengar beberapa perkara dari Engkau, bolehkah kami menulisnya?'* Beliau menjawab, *"Tulislah, tidak apa-apa".*
3. Anas bin Malik berkata, *"Ikatlah ilmu dengan menulisnya".* (Al-Jami' li Akhlaqir Rawi).
4. Abu Hurairah berkata, "Tatkala terjadi Futuh Mekah, Rasulullah Saw berkhutbah di hadapan para sahabatnya. Lalu seorang sahabat dari negeri Yaman, Abu Syah, berdiri dan berkata, *"Ya Rasulullah, tulislah (khutbah itu) untukku!".* Lalu beliau bersabda, *"Tuliskanlah untuknya!".* (HR Ahmad)

Selain hadis-hadis yang menunjukkan adanya penulisan seperti telah disebutkan di atas, ada juga hadis-hadis yang menunjukkan keadaan sebaliknya, di antaranya adalah sebagai berikut.

1) Abu Sa'id al-Khudri berkata, *"Rasulullah Saw telah bersabda, 'Janganlah kalian menulis (sesuatu) dariku. Siapa saja yang menulis dariku selain al-Quran, hendaklah ia menghapusnya".* (HR Muslim)
2) Abu Hurairah berkata, "Rasulullah Saw keluar (dari rumahnya) sedangkan kami sedang menulis beberapa hadis. Lalu beliau bersabda, *'Apa yang kalian tulis?'*. Kami menjawab, *'Beberapa hadis yang kami dengar darimu'.* Beliau bersabda, *'Kitab (catatan) selain kitab Allah? Apakah kalian mengetahui, umat-umat sebelum kalian tidak sesat kecuali dengan catatan-catatan yang mereka buat selain kitab Allah?".* (Taqyidul Ilmi)

Dua periwayatan ini dianggap bertentangan (*ta'arudh*). Apabila demikian, maka dapat diambil jalan nasikh dan mansukh ataupun muwafaqat (kompromi). Sebagian ulama lebih cenderung mengambil jalan kompromi, dengan alasan sebagai berikut:

1. Pada permulaan Islam, penulisan hadis merupakan inisiatif perorangan yang dilakukan oleh para sahabat tertentu seperti Abdullah bin Umar, Abdullah bin

Abbas, Abdullah bin Mas'ud dan sahabat lainnya. Mereka melakukan penulisan itu dengan dasar i'tikad baik dan dengan alasan-alasan tertentu pula. Misalnya mereka ingin menulis sabda Nabi pada pedang mereka, seperti dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib. Mereka menulis hadis untuk dikirimkan kepada para sahabat yang bertempat tinggal jauh.

2. Di awal perkembangan Islam, larangan penulisan hadis merupakan kebijaksanaan Nabi Saw. Akan tetapi setelah ayat-ayat al-Qur'an banyak turun dan penulisannya sudah ditugaskan kepada beberapa orang sahabat, maka dengan sendirinya para sahabat sudah mengetahui dengan pasti mana ayat al-Qur'an dan mana al-Hadis. Hal inilah yang menyebabkan penulisan hadis diperbolehkan.

3. Penelitian terhadap adanya hadis Abu Sa'id yang menjelaskan keengganan Nabi untuk memberi izin menulis hadis di permulaan hijrah, disebabkan pada masa itu, para sahabat masih dilanda kesibukan penulisan Al-Qur'an. Namun setelah adanya perubahan situasi beberapa tahun sesudah hijrah, hadis Abu Sa'id tersebut menjadi mansukh. Demikianlah antara lain pendapat Binu Qutaibah yang menunjukkan bahwa sunah dinasakh dengan sunnah merupakan sebuah kemungkinan.

4. Munculnya larangan seperti yang dikemukakan di atas karena besarnya kemungkinan penulisan al-Qur'an dan al-Hadis menjadi satu, sehingga dikhawatirkan nantinya sulit membedakan antara keduanya. Akan tetapi, apabila penulisan hadis tersebut terpisah dengan al-Qur'an, maka hal semacam itu tidak lagi dinilai atau dipandang sebagai hambatan.

5. Larangan penulisan itu bagi para sahabat yang mempunyai kekuatan ingatan dan hafalan yang mantap, sedangkan izin diberikan kepada para sahabat yang diragukan kemantapan hafalannya, seperti Abu Syah.

6. Dengan perubahan situasi, Nabi Muhammad Saw merasa usianya semakin lanjut, sedangkan ayat-ayat al-Qur'an sudah banyak turun dan sudah dihafal dan dicatat oleh para sahabat. Akhirnya, dengan pertimbangan tertentu, beliau menyuruh dan menaruh kepercayaan kepada sahabat-sahabatnya yang

tergolong mampu, memiliki ketaqwaan yang tidak diragukan untuk mencatat hadis. Pada saat itu para sahabat pada umumnya memiliki kadar ketaqwaan yang tinggi, tetapi yang mempunyai kemampuan menulis dan membaca masih langka, di samping sarana yang tersedia masih terbatas.

Dari uraian di atas bisa disimpulkan bahwa pada masa Nabi Muhammad Saw, penulisan hadis telah dilakukan meskipun tidak seperti penulisan al-Qur'an yang secara resmi mendapat perintah dari Nabi Saw. Hadis lebih banyak dihafalkan oleh para sahabat sesuai dengan kebijaksanaan Nabi Saw, dan hanya sedikit sekali yang ditulis. Hasil penulisan hadis pada masa Nabi itu, antara lain tulisan Ali bin Abi Thalib (wafat 40 H/ 661 M), Samrah bin Jundab (wafat 60 H/80 M), Abdullah bin Amr bin Ash (wafat 65H/ 685M). Dengan nama al-Shahifah al-Shadiqah, Jabir Bin Abdullah al-Ansshari (wafat 78 H/ 697 M) dan Abdullah bin Abi Awfa (wafat 86 H).

Setelah Rasulullah wafat, para penulis hadis, baik dari kalangan para sahabat maupun tabi'in, banyak bermunculan. Sa'id bin Jubair, pemuka tabi'in dan ahli fiqih pada masanya (w 95 H), senantiasa menyertai Ibnu Abbas untuk mendengar hadis darinya. Kemudian, hadis-hadis yang didengarnya itu dicatat ketika ia dalam perjalanan dan kemudian dihafalnya setelah ia sampai di rumah.

Pada waktu buku-buku catatan milik Urwah bin az-Zubair bin al-Awwam, seorang tabi'in terkemuka dan salah seorang ahli fiqih di Madinah (w 93 H) terbakar ketika terjadi kekacauan politik pada masa pemerintahan Yazid, ia berkata, "Alangkah baiknya, sekiranya kitab-kitabku masih ada bersama keluarga dan harta bendaku." Abu Abdurrahman Abdullah Bin Zakwan al-Qudusi al-Madani, seorang tabi'in yang ahli fiqih juga (w 130 H) berkata, *"Kami selalu menulis tentang halal haram, dan Ibnu Syihab mencatat segala apa yang ia dengar. Ketika itu ia sudah menjadi orang yang dibutuhkan, tahulah aku bahwa ia adalah orang yang paling alim".*

Fakta sejarah menunjukkan bahwa pada abad pertama perkembangan hadis, sebagian perawi mencatat hadis-hadis dari para pendahulunya, sedang yang lain tidak mencatatnya. Dalam meriwayatkannya mereka berpegang pada ingatan

dan kekuatan hafalannya. Keadaan demikian terus berlangsung hingga masa pemerintahan Abdul Aziz bin Marwan. Beliau memerintahkan Kasir bin Murrah al-Hadhrami untuk menulis semua hadis dari para sahabat Rasulullah yang dapat diperolehnya, kecuali hadis-hadis dari Abu Hurairah, karena ia sudah memilikinya.

Umar bin Abdul Aziz, diriwayatkan, telah mengeluarkan perintah kepada Abu Bakar Muhammad bin Amr bin Hazm, Gubernur Madinah untuk men-tadwin (mengkodifikasikan) hadis. Imam Malik dalam al-Muwatta meriwayatkan perintah Umar tersebut sebagai berikut, *"Lihat dan telitilah hadis-hadis Rosulullah, sunahnya, hadis Umar atau sebagainya, lalu tulislah, karena aku takut akan hilang dan punahnya ilmu disebabkan meninggalnya ulama".*

Selain itu Umar berpesan agar Ibnu Hazm mencatat hadis-hadis yang ada pada Amrah binti Abdurrahman seorang wanita Anshar anak al-Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar. Abu Nu'aim meriwayatkan bahwa Umar juga mengirim surat ke beberapa daerah, bunyinya sebagai berikut, *"Telitilah hadis-hadis Rasulullah, lalu kumpulkanlah".*

Perintah Umar rupanya telah berhasil membangkitkan minat para ulama untuk semakin meningkatkan usaha pengkodifikasian hadis. Dengan dukungan para penguasa, gerakan Tadwin al-Hadis ini semakin meningkat, baik secara kuantitas maupun kualitas, terutama pada abad ke-2 H, dan mencapai masa suburnya pada abad ke-3 H, yang ditandai dengan munculnya kitab-kitab hadis induk (standar), yang kemudian kita kenal dengan Kutub as-Sittah, yang diakui oleh ahli sunah sebagai kitab hadis shahih.

Bersamaan dengan penulisan hadis dan segala problematikanya, dalam upaya memelihara keotentikan suatu hadis para ulama menyusun sistematika ilmu hadis, di antaranya adalah ilmu rijal hadis dengan dua aspek keilmuan yang meliputi tarikh ar-ruwat dan kritik sanad melalui ilmu *al-jarh wa at-ta'dil.* Di antara para ulama yang membahas tentang Tarikh ar-Ruwat adalah sebagai berikut:

1) Muhammad bin Sa'ad (168 – 230 H) dengan kitabnya *At-Thabaqat al-Kubra.*

2) Muhammad bin Ismail al-Bukhari (194 – 256 H) dengan kitabnya *At-Tarikh al-Kabir*.

3) Syihabuddin Ahmad bin Ali (Ibnu Hajar) al-'Asqalani (773 – 852 H) dengan kitabnya *Tahdzib at-Tahdzib*.

4) Muhammad bin Abdullah al-Hakim al-Naisaburi (321 – 405 H) dengan kitabnya *Tarikh Naisabur*.

5) Abu Bakar Ahmad bin Ali al-Baghdadi (al-Khatib al-Baghdadi) (392 – 463 H) dengan kitabnya *Tarikh Baghdad*.

6) Ali bin Husain Ibnu 'Asakir ad-Dimasyqi (499 – 571 H) dengan kitabnya *Tarikh Dimasyq*.

Adapun penyusunan sistematika *al-jarh wa at-ta'dil* terjadi sejak akhir abad kedua hijrah sampai abad kedelapan hijrah. Di antara para ulama yang memiliki perhatian tinggi terhadap al-jarh wa at-ta'dil ini adalah sebagai berikut.

1. Yahya bin Ma'in (158 – 233 H) dengan kitabnya *Ma'rifat al-Rijal*.
2. Ali bin al-Madini (161 – 234 H).
3. Ahmad bin Hanbal (164 – 241 H).
4. Muhammad bin Ismail al-Bukhari (194 – 256 H) dengan kitabnya *Ad-Dhu'afa*.
5. Ahmad bin Syu'aib Ali An-Nasai (215 – 303 H) dengan kitabnya *Ad-Dhu'afa wa al-Matrukin*.
6. Abdurrahman bin Abu Hatim Ar-Razi (240 – 327 H) dengan kitabnya *al-Jarh wa at-Ta'dil*.
7. Abu Hatim bin Hibban al-Busti (w. 354 H) dengan kitabnya *As-Tsiqat*.
8. Abdullah bin Muhammad al-Jurjani (277 – 365 H) dengan kitabnya *Al-Kamil*.
9. Syamsuddin Muhammad bin Ahmad ad-Dzahabi (673 – 748 H) dengan kitabnya *Mizan al-I'tidal*.
10. Syihabuddin Ahmad bin Ali (Ibnu Hajar) al-'Asqalani (773 – 852 H) dengan kitabnya *Lisan al-Mizan*.

C. Urgensi Pembacaan sejarah dalam kajian hadis

Dalam setiap bidang keilmuan, kajian sejarah selalu menmpati posisi paling menentukan, terutama berkaitan dengan munculnya objek kajian tersebut hingga terbakukannya menjadi satu bidang ilmu tersendiri. Hal ini juga tidak lepas dalam kajian literature, baik al-Qur'an maupun hadis, atau sejumlah karya sastra lainnya. kemunculannya selalu ditandai dengan gejolak sejarah yang tidak bisa dianggap remeh, dan menentukan hingga taraf perkembangannya sampai saat ini. Sejarah membuat kita mengenal akan keadaan bangsa-bangsa terdahulu yang merefleksikan karakter kebangsaan mereka. Begitu juga membuat kita mengenal sejarah hidup Nabi dengan kerajaan-kerajaan, serta kebijakan-kebijakan para penguasanya.[38] Lantas apa sebenarnya sejarah itu? Seberapa pentingkah pembacaan sejarah dalam kajian hadis?

Kira-kira semenjak abad ke-19 para pemikir muslim menghadapi serangan berkaitan dengan otentisitas, gagasan, keakuratan juga kebenaran hadis dalam studi keislaman. Hal ini mendorong para ulama untuk mengadakan pengujian ulang terhadap materi hadis yang selama ini telah dipelihara, didefinisikan, dan dan dijadikan sebagai landasan hukum umat Islam. Pertanyaan yang bernada skeptis ini muncul dari para sarjana Barat. Bahkan sebagian dari mereka menyarankan penolakan hadis sama sekali sebagai indeks bukan hanya mengenai contoh teladan Nabi, tetapi juga mengenai sikap-sikap dan praktek-praktek keagamaan para sahabat.[39]

Pernyataan-pernyataan yang datang dari para sarjana Barat cukup mengguncang studi hadis dikalangan umat Islam. Misalnya pernyataan Gustav Weil, salah seorang sarjana barat pertama, pada awal tahun 1848 yang menyatakan bahwa setidaknya para sarjana Barat untuk menolak paling tidak separoh dari kitab shahih al-Bukhari, atau manyatakan seharusnya banyaknya hadis secara

---

[38] Abd al-Rahman ibn Khaldun, seorang bapak filsafat sejarah dalam karyanya yang terkenal *Muqaddimah fi al-Târikh* (*Introduction to History*) menuliskan, 'sejarah merupakan disiplin ilmu yang memiliki sejumlah besar pendekatan. Hal ini digunakan dalam berbagai aspek, dengan tujuan yang berbeda-beda.

[39]Fazlur Rahman, Islam, ter., hlm. 52.

subtansial dianggap palsu.[40] Sebagaimana dikutip oleh Kamarudin Amin, bahwa tantangan serius pertama terhadap otentisitas literatur hadis oleh sarjana Barat dimulai pada tahun 1861 oleh Aloys Sprenger.[41] Ia meragukan keterpercayaan hadis sebagai sumber sejarah.

Puncak studi hadis orientalis ada di tangan Ignaz Goldziher. Berkaitan dengan evolusi awal dogma dan teologi Islam, Goldziher menyimpulkan bahwa mayoritas hadis Nabi terdiri dari bukti-bukti yang bukan termasuk bukti pada masa Nabi yang dianggap milik Nabi, tetapi lebih pada bukti jauh setelah periode-periode tersebut.[42] Demikian pula yang diungkap Fazlur Rahman, bahwasannya dalam *Muhammadenische Studien*-nya, yang sampai sekarang masih tetap merupakan karya yang paling fundamental dalam kajian hadis, Ignaz menyatakan hampir-hampir tak mungkin untuk menyaring sedemikian banyak materi hadis, sehingga diperoleh sebagian besar ucapan yang berasal dari Nabi atau generasi sahabat periode awal. Lebih lanjut Ignaz mengungkapkan bahwa hadis seharusnya dianggap sebagai catatan pandangan-pandangan dan sikap-sikap generasi muslim awal daripada sebagai catatan mengenai kehidupan dan ajaran Nabi atau bahkan para sahabat Nabi.[43] Sebagaimana H. A. Gibb dan W. Montgomery Watt, Ignaz juga beranggapan bahwa tradisi penulisan hadis sebenarnya merupakan pengadopsian dari gagasan-gagasan besar agama Yahudi yang di dalamnya ada larangan atas penulisan aturan-aturan agama.[44]

Karya Ignaz Goldziher ini cukup memberikan pengaruh kuat pada studi literatur hadis di Barat. Setidaknya setelah kemunculan karya ini, karya Joseph Schacht yang berjudul *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* menjadi rujukan paling otoritatif kedua setelah karya Ignaz Goldziher. Dalam karya ini, Schacht

---

[40]Kamarudin Amin, hlm. 2

[41]*Ibid.*, lihat juga Aloys Sprenger "On the Origin of Writing Down Historical records among the Musulmans," *Journal of the Asiatic Society of the Bengal,* 25 (1856): 303-329, 375-381.

[42] Ignaz Goldziher*, Muslim Studies,* terj. C.R. Barber dan S.M. Sterm (London: 1971),, II, 19, 89 bandingkan dengan 126. Untuk rangkuman posisi Goldziher, lihat James Robson, "Muslim Tradition: The Question of Autheticity, " *Memoirs and Proceedings, Manchester Literary and Philosophical Society,* 93, 7 (1951-1952): 84-102.

[43]Fazlur Rahman, Islam., hlm. 52. LIhat juga G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of The Traditions Literature: Discussion in Modern Egyp* (Leiden: E.J. Brill, 1969), h. 100.

[44]Ignaz Goldziher*, Muslim…Ibid.*, h. 186.

berkesimpulan bahwa tidak ada satupun Hadis Nabi yang shahih (otentik), terutama hadis-hadis yang berkenaan dengan hukum Islam (*fiqh*). Maka apabila Ignaz Goldziher berhasil meragukan orang terhadap kebenaran hadis Nabi, lebih dari itu Schacht berhasil meyakinkan orang bahwa apa yang sering disebut hadis tidak otentik berasal dari Nabi Muhammad.[45]

Demikianlah, kritikan demi kritikan terus-menerus menghujani para *muhaddisun*. Kritikan tersebut semata-mata tidak hanya datang dari para orientalis, tetapi juga datang dari para sarjana muslim. Kritikan pertama datang dari Ibn Khaldun (w. 808/1406), bahwasannya para *muhaddis* hanya meneliti pada aspek *isnad* semata. Pada saat para penulis hadis meneliti berita-berita atau riwayat-riwayat, mereka hanya mendasarkan penilaiannya hanya pada pembawa berita tersebut. Sehingga hadis dapat dianggap otentik manakala pembawa berita adalah seorang yang dapat dipercaya. Atau kritikan Ahmad Amin yang menyatakan bahwa apa yang dilakukan ahli hadis lebih memfokuskan pada aspek *sanad* daripada *matn*. Sementara kritik yang mungkin menyeluruh datang dari Abu Rayyah, yang menyatakan para ahli hadis hanya memperhatikan aspek kesinambungan jalur periwayatan dan karakter para perawi, dan sepenuhnya mengabaikan esensi kandungan hadis. Lebih dari itu Abu Rayyah juga mengatakan, para ahli hadis telah gagal menangkap bukti-bukti sejarah.

Namun pernyataan mereka telah dibantah oleh beberapa ulama hadis kontemporer, seperti Mushthafa as-Siba'i, Muhammad Abu Syuhbah, dan Nur al-Din 'Itr. Mereka berpendapat bahwa ulama hadis sama sekali tidak mengabaikan *matn*. Pernyataan ini dapat ditelusuri melalui kriteria-kriteris hadis shahih yang mereka buat. Di antara kriterianya mengatakan bahwa sebuah hadis hanya dapat dianggap shahih apabila sanad dan matannya tidak *syadz* (janggal) dan bebas dari cacat atau *'illat* (hal-hal yang dapat merusak keshahihan hadis.[46]

---

[45]Lebih lanjut lihat M. M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya,* terj. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 3

[46]Lihat Kamaruddin Amin, hlm. 6. lebih lanjut

Di sinilah letak pentingnya kajian sejarah dalam penelitian hadis. seseorang akan mampu berbicara mengenai konteks hadis pada saat diucapkan oleh Nabi sebagai yang paling otoritatif dalam hal ini.

BAB IV

TINJAUAN TERHADAP HADIS-HADIS TENTANG AYAH

Hadis-hadis mengenai ayah ada beberapa tema. Dalam penelitian ini, penulis membahas tiga di antaranya, yakni larangan membenci ayah, harta anak adalah harta ayah, dan ayah adalah pintu surga.

A. Jangan Membenci Ayah.

Rasulullah memerintahkan kita untuk menyayangi ayah dengan sepenuh hati. Membenci ayah, bisa berakibat buruk terhadap kita, sebagaimana tercantum dalam hadis beliau:

لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ كُفْرٌ

"*Janganlah engkau membenci ayah, barang siapa yang membenci ayahnya, maka dia berada dalam kekufuran*"

1. Takhrīj al-Ḥadīṣ

Dengan metode *takhrīj bi al-lafẓ*[1], penulis menemukan informasi bahwa hadis ini ditakhrij oleh:

a. Imam Muslim[2]:

حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ **لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ كُفْرٌ**

---

[1] Lihat A. J. Weinsink dan W.Y. Mansink, *Mu'jām al-Mufahrasy li Alfāẓ al-Ḥadīṡ al-Nabawī,* (Leiden: Brill, 1965), j. 2, h. 275.

[2] Muslim ibn Hujjaj Al-Qusyri Al-Naisabury, *Ṣahih Muslim*, (Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, tth.), kitab al-Iman, bab bayan hal iman man raghiba 'an abihi wa huwa ya'lamuhu, nomor 94.

b. Bukhāri[3]:

حدثنا أصبغ بن الفرج حدثنا ابن وهب أخبرني عمرو عن جعفر بن ربيعة عن عراك عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال **لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر**

c. Aḥmad ibn Ḥanbal [4]:

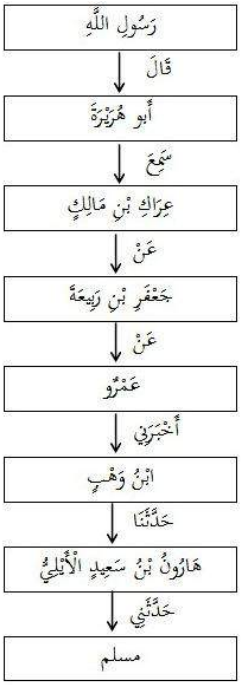
حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا حيوة حدثني جعفر بن ربيعة القرشي أن عراك بن مالك أخبره أنه سمع أبا هريرة يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول **لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فإنه كفر**

[3] Muḥammad Ismā'il al-Bukhāri (selanjutnya disebut al-Bukhāri), *Ṣahih al-Bukhārī,* (t.tp: Dār Ibn Kaṡīr, 1414 H/1993 M), kitāb al-farāiḍ, bāb man idda'ā ilā ghair abīhi, hadis nomor 6386.

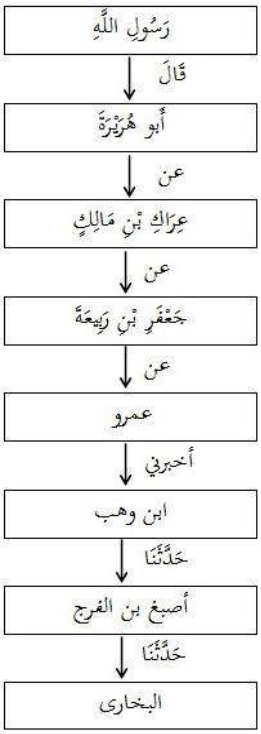
[4] Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad (selanjutnya disebut Aḥmad ibn Ḥanbal), *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal,* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1414 H/1993 M), musnad Abū Hurairah, hadis nomor 10432.

2. I’tibar al-Sanad

a. Skema sanad Muslim

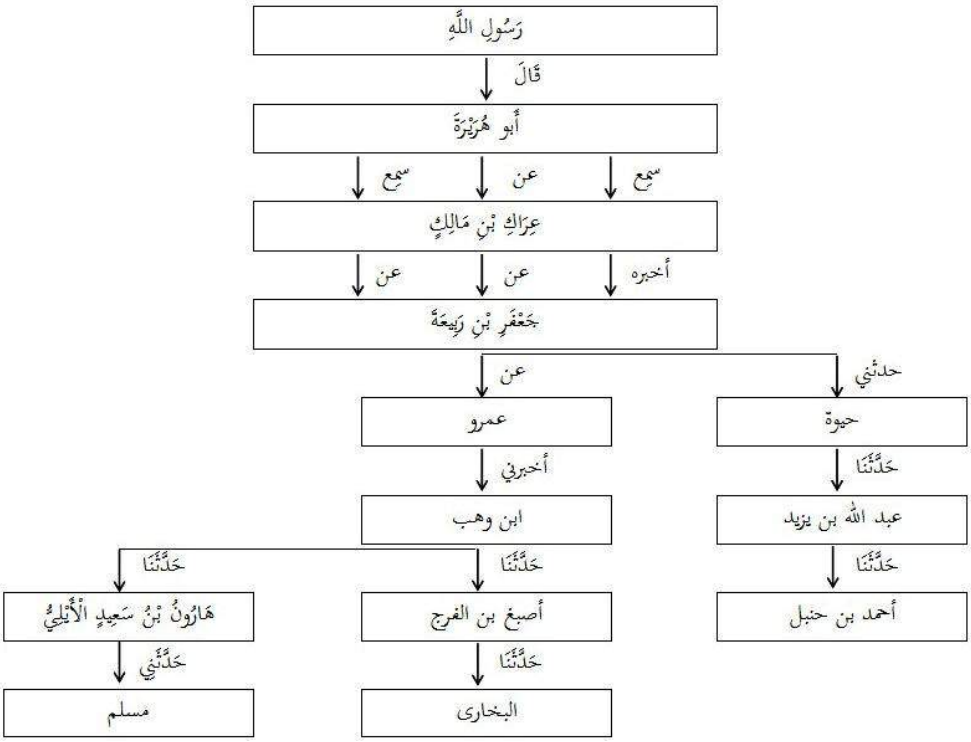


b. Skema sanad Bukhari



c. Skema sanad Ahmad ibn Hanbal

d. Skema sanad keseluruhan



3. Naqd al-Sanad

Sanad yang akan penulis teliti adalah jalur Bukhari. Adapun perawi-perawi hadis pada jalur ini adalah:

No.	Nama Periwayat	Urutan Sebagai Periwayat	Urutan Sebagai Sanad
1.	Abū Hurairah	Periwayat I	Sanad VI
2.	‘Irāk ibn Mālik	Periwayat II	Sanad V
3.	Ja’far ibn Rabī’ah	Periwayat III	Sanad IV
4.	‘Amrū	Periwayat IV	Sanad III
5.	Ibn Wahab	Periwayat V	Sanad II
6.	Aṣbagh ibn al-Farj	Periwayat VI	Sanad I
7.	Bukhāri	Periwayat VII	*Mukharrij*

a. Bukhāri[5]

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju’fi al-Bukhārī. Beliau juga dikenal dengan nama Abū Abdullāh, lahir di Bukhara pada 194 H dan wafat pada 256 H.

Adapun guru-gurunya antara lain Abū Āṣim al-Nabīl, Makkī ibn Ibrāhīm, dan Aṣbagh ibn al-Farj. Sedangkan murid-muridnya antara lain Abdullāh ibn Muḥammad ibn al-Asyqar, Abdullāh ibn Aḥmad ibn Abd al-Salām, Maḥmūd ibn Ishāq al-Khaza’iy, Muḥammad ibn Ar’arah, Uṡmān ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm dan lain-lain.

Mayoritas ulama *ahl al-jarḥ wa al-ta’dīl* seperti Ibn Hajar, Ibn Nāfi’ dan al-Hākim menilai terhadap dirinya bahwa Bukhari adalah seorang ahli hadis kenamaan yang mendapat gelar tertinggi bagi ahli hadis yaitu *amīr*

[5] Muhammad Abū Syuhbah, *Fi Rihāb al-Sunnah al-Kitāb al-Ṣiḥāḥ al-Sittah,* (Kairo: Majma’ al-Mabḥūṡ al-Islāmiyyah, tth.).,hlm. 42.

al-mukminīn fī al-ḥadīṡ dan disepakati sebagai pengarang kitab hadis yang paling sahih.[6]

Posisi Bukhāri dalam periwayatan hadis tidak diragukan lagi. Dia menduduki posisi tertinggi dalam urutan para mukharrij hadis. Dengan begitu, pengakuannya menerima hadis dari Aṣbagh ibn al-Farj tidak ada alasan untuk menolaknya, dan sanad antaranya keduanya jelas bersambung, karena data yang ada menunjukkan bahwa mereka memiliki hubungan murid dan guru.

b. Aṣbagh ibn al-Farj[7]

Nama lengkapnya Aṣbagh ibn al-Farj ibn Sa'īd ibn Nāfi', al-Syaikh al-Imām al-Kabīr, Muftī al-Diyār al-Miṣriyyah.

Gurunya dalam meriwayatkan hadis ada banyak, di antaranya 'Abd al-'Azīz al-Darāwurdī, Asāmah ibn Zayd ibn Aslam, dan *'Abdullāh ibn Wahab.* Sedangkan murid-muridnya dalam periwayatan hadis pun terbilang banyak, di antaranya *al-Bukhārī*, Aḥmad ibn Ḥasan al-Turmużī, dan Yaḥya ibn Ma'īn.

Ulama kritikus hadis rata-rata memuji pribadi Aṣbagh ibn al-Farj. Di antaranya Aḥmad ibn 'Abdillāh, mengatakannya sebagai seorang yang *ṡiqah, ṣāḥib al-sunnah*; Abu Sa'īd ibn Yūnus menyebuktkan bahwa ia sangat menonjol dalam fiqh dan pemikiran; dan Maṭraf ibn 'Abdillāh menilainya lebih *faqih* dari 'Abdullāh ibn 'Abd al-Ḥākim.

Tidak ada celaan terhadap Aṣbagh ibn al-Farj yang diberikan oleh ulama kritikus hadis. Mereka memberikan pujian yang tinggi terhadapnya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pengakuannya menerima hadis ini dari Ibn Wahab dapat dipercaya, dan sanad antara keduanya dapat dikatakan bersambung karena terdapat data yang menunjukkan pertemuan antara keduanya.

---

[6] Ṣubhi al-Ṣālih, *Ulūm al-Hadīṡ wa Mustalahuh* (Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyin, 1977), hlm. 398.

[7] Syihab al-Din Abu al-Fadhl Ahmad ibn Hajar al-'Asqalani (selanjutnya disebut al-'Asqalani), *Tahzib al-Tahzib,* (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1413 H/1993 M), j. 1, hlm. 229.

c. Ibn Wahab[8]

Nama lengkapnya ‘Abdullah ibn Wahab ibn Musllim, al-Imām Syaikh al-Islām Abū Muḥammad al-Fahrī. Lahir pada tahun 125 H.

Guru-gurunya dalam periwayatan hadis cukup banyak, di antaranya Ibn Juraij, Yūnus ibn Yazīd, dan *‘Amru ibn al-Ḥāriṡ*. Adapun murid-muridnya antara lain ‘Abd al-Raḥmān ibn Mahdī, Sa’īd ibn Abī Maryam, dan *Aṣbagh ibn al-Farj*.

Abu Zur’ah mengatakan: “aku melihat seribu tiga puluh hadis yang diriwayatkan Ibn Wahab, tidak satu pun yang tidak memiliki asal, dan dia adalah seorang yang *ṡiqah*”. Yaḥyā ibn Bukair mengatakan bahwa Ibn Wahab adalah seorang *faqih* dari keturunan al-Qāsim. Abu Ḥātim al-Rāzī mengatakan bahwa Ibn Wahab adalah seorang yang *ṣadūq dan ṣāliḥ al-ḥadīṡ*. Sementara Abū Aḥmad ibn ‘Adī mengatakan bahwa Ibn Wahab termasuk dalam golongan orang-orang *ṡiqah,*

Hampir semua ulama kritikus hadis menilai Ibn Wahab sebagai perawi yang tidak diragukan ke’*adalah*an dan ke *ṡiqah*annya. Pujian yang diberikan adalah pujian tinggi dan tertinggi. Oleh karenanya, pengakkuan Ibn Wahab menerima hadis dari ‘Amru ibn al-Ḥāriṡ dengan lambing *akhbaranī* dapat dipercaya, dan sanad antara keduanya bersambung.

d. ‘Amru[9]

Nama lengkapnya ‘Amru ibn al-Ḥāriṡ ibn Ya’qūb ibn ‘Abdullah, al-‘Alāmah al-Ḥāfiẓ, al-Ṡabat Abū Umayyah al-Anṣarī al-Miṣrī.

Gurunya dalam periwayatan hadis sangat banyak, di antaranya ‘Amru ibn Syu’aib, ‘Ubaid Allāh ibn Abī Ja’far, dan *Ja’far ibn Rabī’ah*. Murid-muridnya pun banyak, di antaranya Bukair ibn ‘Abdullah ibn al-Asyj, Yaḥyā ibn Ayyūb, dan *Ibn Wahab*.

Banyak ulama yang menilainya sebagai seorang yang *ṡiqah*, di

[8] *Ibid.*, j. 3, hlm. 295-297
[9] *Ibid.*, j. 4, hlm. 326-327.

antaranya Ibn Sa'd, Abu Zar'ah, al-'Ajaly, dan an-Nasa'i. Al-Aṡram mengatakan bahwa 'Amru adalah seorang yang *ṡabat*. 'Amru ibn Sawwād dari Ibn Wahab mengatakan bahwa 'Amru ibn al-Ḥāriṡ adalah seorang yang memiliki hafalan terbaik.

Tidak ada ulama yang mencela kepribadian 'Amru ibn al-Ḥāriṡ, pujian yang diberikan adalah pujian tingkat tinggi dan tertinggi. Dengan demikian, riwayatnya dari Ja'far ibn Rabī'ah dapat dipercaya, dan sanad antara keduanya tersambung, karena terdapat data yang mengatakan kalau mereka adalah murid dan guru.

e. Ja'far ibn Rabi'ah[10]

Nama lengkapnya Ja'far ibn Rabi'ah ib n al-Amir Syarhabil ibn Hasanah, al-Faqih al-Imam Abu Syarhabil. Lahir dan menetap di Mesir.

Meriwayatkan hadis dari banyak perawi, di antaranya Abu Salamah ibn 'Abd al-Rahman, Abu al-Khair Murṡid al-Yuzni, dan *'Irak ibn Malik*. Yang meriwayatkan darinya pun banyak. Antara lain, al-Laiṡ ibn Sa'd, Bakr ibn Muḍar, dan 'Abdullah ibn Luhai'ah.

Para ulama menilainya sebagai perawi yang *siqah*, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn S'ad dan al-Nasa'i. Tidak ada ulama yang mencela pribadinya. Sehingga dapat dikatakan bahwa pengakuan Ja'far ibn Rabi'ah menerima hadis ini dari 'Irak ibn Malik dapat dipercaya, dan sanad antara keduanya dapat dikatakan bersambung, karena keduanya dinyatakan memiliki hubungan sebagai guru dan murid.

f. 'Irāk ibn Mālik[11]

Nama lengkapnya 'Irak ibn Malik al-Ghaffari al-Madani. Wafat pada tahun 104 H. Meriwayatkan hadis dari *Abu Hurairah*, Abdullah ibn 'Umar, dan Zainab binti Abi Salamah. Yang meriwayatkan hadis darinya ada banyak, di antaranya Yazid ibn Abi Habib, Bukair ibn al-Asyji, dan *Ja'far ibn Rabi'ah*.

---

[10] *Ibid.,* j. 1, hlm. 377-378.
[11] *Ibid..,* j. 4, hlm. 111-112.

Tidak ada celaan yang diberikan ulama kritikus hadis terhadap ‘Irak ibn Malik. Mereka memujinya dengan pujian tertinggi. Di antaranya Abu Hatim mengatakan kalau dia adalah seorang yang tsiqah. Dengan demikian dapat dikatakan kalau ‘Irak ibn Malik adalah seorang yang dapat dipercaya periwayatannya. Dan sanad antara dirinya dengan Abu Hurairah bersambung, karena terdapat data yang mengatakan bahwa antara mereka pernah saling bertemu.

g. Abū Hurairah[12]

Nama lengkapnya adalah ‘Abd al-Raḥmān ibn Ṣakhr. Nasabnya: al-Dausī al-Yamānī. Beliau lebih dikenal dengan sebutan Abū Hurairah, berdomisili di Madinah dan wafat pada tahun 57 H di Madinah.

Selain meriwayatkan langsung dari Rasulullah, beliau juga meriwayatkan dari beberapa sahabat lainnya, antara lain: ‘Āisyah bint Abū Bakr al-Ṣiddīq, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, dan al-Faḍl ibn al-‘Abbās. Sedangkan murid-muridnya antara lain: Żakwān, Ziyād ibn Rayyāh, Abū Zur’ah, dan *‘Irāk ibn Mālik.*

Penilaian ulama *jarḥ wa al-ta’dīl* terhadap dirinya bahwa beliau adalah salah seorang sahabat Nabi yang disepakati ke’*adalah*an dan ke*ṡiqah*annya.

Antara Rasulullah saw dengan Abū Hurairah tidak diragukan lagi persambungannya. Ia adalah salah satu sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis langsung dari Rasulullah saw. Adapun cara penerimaan hadis Rasulullah kepada Abū Hurairah melalui metode *al-samā’* dengan kata *qāla*. Demikian juga antara Abū Hurairah dengan ‘Irak ibn Malik terdapat hubungan antara guru dan murid dan kapasitas pribadi yang cukup baik.

4. Status Hadis

Dari penelusuran terhadap sanad hadis di atas, terlihat bahwa hadis ini diriwayatkan oleh para perawi yang *‘adil* lagi *ḍābiṭ*. Mereka dinilai oleh para

[12]*Ibid.,* j. 6, hlm. 479-482.

ulama kritikus hadis dengan pujian tingkat tinggi dan tertinggi. Sanad antara para perawi tersambung, terdapat bukti kuat yang menyebutkan bahwa antara mereka saling bertemu pada masing-masing tingkatannya. Riwayat ini pun tidak ditemukan kejanggalan (*syāẕ*) maupun kecacatan (*'illat*). Karena syarat ke*ṣaḥiḥ*an hadis terpenuhi secara keseluruhannya, maka hadis ini dapat dikatakan sebagai hadis *ṣaḥiḥ*.

5. Tela'ah Makna Hadis

Hadis di atas sering dikaitkan dengan hadis lain sebagai ekspresi kebencian terhadap ayah. Sehingga kebencian tersebut melahirkan sikap ketidakmauan seorang anak bernasab kepada orang tuanya yang asli. Dan ini dihukumi sebagai kufur bukan dalam arti keluar dari Islam, tetapi dalam konteks kufur nikmat. Tindakan ini lazim terjadi pada masa Jahiliah hal ini sudah diwanti-wanti oleh Rasulullah saw dalam sebuah hadis,

عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ **لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ إِلَّا كَفَرَ وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكُفْرِ أَوْ قَالَ عَدُوَّ اللَّهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ**

Abu Żar mendengar Rasulullah saw. bersabda: Setiap orang yang mengaku keturunan dari selain ayahnya sendiri, padahal ia mengetahuinya, pastilah ia kafir (artinya mengingkari nikmat dan kebaikan, tidak memenuhi hak Allah dan hak ayahnya). Barang siapa yang mengakui sesuatu bukan miliknya, maka ia tidak termasuk golongan kami dan hendaknya ia mempersiapkan tempatnya di neraka. Barang siapa yang memanggil seseorang dengan kata kafir atau mengatakan musuh Allah, padahal sebenarnya tidak demikian, maka tuduhan itu akan kembali pada dirinya.

Dalam kaitan dengan hadis di atas, anak adalah buah hati orang tuanya. Tidak ada orang tua yang rela menisbahkan anaknya kepada orang lain. Namun terkadang karena kebencian seorang anak terhadap ayahnya, ia rela menasabkan dirinya dengan orang lain. Pengangkatan anak dalam Islam tidak serta merta menghilangkan dan menghapus garis nasab anaknya.

Dalam kasus *tabanniy* (adopsi) atau pengangkatan anak orang lain sebagai anak sendiri, pada jaman Jahiliyah seorang mengangkat anak lelaki sebagai anaknya dengan mendapatkan hak seperti anak kandungnya. Dipanggil dengan memakai nama ayah angkatnya dan mendapatkan warisan. Rasulullah saw. mengangkat Zayd ibn Hāriṡah sebagai anaknya sebelum menjadi nabi. Para Sahabat memanggil Zaid dengan panggilan Zaid bin (anak) Muhammad hingga turun ayat: *"Panggillah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka".* (HR: Al Bukhari).

Dalam kasus Miqdad, dijelaskan dalam Fath al-Bari bahwasannya Ibnu Baṭṭāl mengatakan bukanlah ia dimasukkan dalam ancaman seseorang yang menisbahkan nasabnya kepada selain ayahnya. Akan tetapi, barang siapa merubah secara sengaja, sadar, dan pilihan, seperti lazim terjadi pada masa Jahiliah sampai turun ayat: *"Panggilah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka*; itulah yang lebih adil pada sisi Allah, (Qs. Al-Ahzab [33]: 5) dan juga ayat: *"Dia (Alloh) tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandung-mu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataan di mulutmu saja. Dan Alloh mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukan jalan (yang benar)."* (Qs. Al-Ahzab [33]: 4)

Maka, sejak itulah setiap orang menasabkan kepada ayah kandungnya yang sebenarnya. Lalu mereka meninggalkan bernasab kepada orang-orang yang mengangkatnya sebagai anak. Sebagian masih ada yang menasabkan dirinya dengan orang tua angkatnya sekadar sebagai tanda, bukan nasab seperti Miqdad bin Aswad. Karena Aswad bukan ayah yang sebenarnya, tetapi ia mengangkatnya. Sedangkan nama ayahnya adalah Amr bin Ṡa'labah bin Malik bin Rabi' al-Bahrani, yang bersambung kepada anak turun Bani Kindah atau al-Kindi.[13]

Selain itu, Islam juga melarang *tawaruts* (saling mewarisi) antara anak dan ayah angkat. Ketika Allah Swt me-*naskh* hukum legalisasi anak angkat maka Allah Swt membolehkan untuk menikahi istri anak angkat atau sebaliknya. Rasulullah saw. pun menikah dengan Zainab binti Jahsy Al-'Asadiyyah bekas

[13] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, juz. 19, hlm. 171, dalam CD Maktabah Syamilah

istri Zaid bin Hariṡah. Hal ini bertujuan agar orang-orang mukmin tidak keberatan menikahi istri-istri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya (setelah talak dan habis ‘iddahnya). Sebagaimana firman Allah swt., *“Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap isterinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mu’min untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya.”*(QS: Al-Ahzab [33]: 37)

Dengan demikian, menasabkan silsilah keturunan ayah angkat kepada anak angkat adalah sebuah kedustaan, mencampurbaurkan nasab (silsilah keturunan), mengubah hak-hak warisan yang mengakibatkan pemberian warisan kepada yang tidak berhak dan menghilangkan hak waris bagi yang berhak. Selain itu, juga akan terjadi percampuran antara yang halal dan yang haram dengan berkhalwat yaitu berkumpulnya mahram dengan yang bukan. Tindakan semacam ini seakan-akan mengingkari nikmat Allah berupa pengingkaran terhadap air mani yang dititipkan ke rahim ibunya yang hakiki, air mani yang menjadikan asal penciptaannya, dan mengharamkan yang halal dengan pernikahan. Tindakan ini benar-benar dikecam oleh Rasulullah Saw. dan mengancam pelakunya dengan keharaman surga, sebagaimana dalam sebuah hadis disebutkan, *“Barangsiapa yang dengan sengaja mengakui (sebagai ayah) seorang yang bukan ayahnya sedang ia mengetahui, maka Surga haram buatnya”* (Hr. Bukhari dan Muslim)

B. Ayah berhak atas harta anaknya

Rasulullah saw. memerintahkan melarang umatnya untuk menelantarkan ayah. Beliau bahkan mengatakan bahwa harta anak adalah harta ayahnya. Hal ini berdasarkan hadis beliau yang berbunyi:

أَنْتَ وَمَالُكَ لِوَالِدِكَ إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ

“Kamu dan hartamu adalah milik orang tuamu, sesungguhnya anak-anak kalian termasuk hasil usaha kalian yang terbaik. Maka makanlah dari usaha anak-anak kalian”.

1. Takhrij al-Hadis

Melalui metode *takhrīj bi al-lafẓ*[14], penulis menemukan informasi bahwa hadis ini ditakhrij oleh:

a. Abū Dāwūd[15]:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمِنْهَالِ ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ ، حَدَّثَنَا حَبِيبٌ الْمُعَلِّمُ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ ، أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ : " يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ لِي مَالًا وَوَلَدًا وَإِنَّ وَالِدِي يَحْتَاجُ مَالِي ، قَالَ : أَنْتَ وَمَالُكَ لِوَالِدِكَ ، إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ ، فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ "

b. Aḥmad ibn Ḥanbal[16]:

حَدَّثَنَا يَحْيَى ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَخْنَسِ ، حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ ، قَالَ : أَتَى أَعْرَابِيٌّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ : إِنَّ أَبِي يُرِيدُ أَنْ يَجْتَاحَ مَالِي ؟ قَالَ : " أَنْتَ وَمَالُكَ لِوَالِدِكَ ، إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ ، وَإِنَّ أَمْوَالَ أَوْلَادِكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ ، فَكُلُوهُ هَنِيئًا "

c. Aḥmad ibn Ḥanbal[17]:

حَدَّثَنَا عَفَّانُ ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ ، حَدَّثَنَا حَبِيبٌ الْمُعَلِّمُ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ : إِنَّ لِي مَالًا وَوَالِدًا ، وَإِنَّ وَالِدِي يُرِيدُ أَنْ يَجْتَاحَ مَالِي ؟ قَالَ : " أَنْتَ وَمَالُكَ لِوَالِدِكَ ، إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ ،

---

[14] A. J. Weinsink dan W.Y. Mansink, *Mu'jām al-Mufahrasy* ……., j. 6, h. 10.

[15] Imām Abū Dāwūd as-Sijistānī (selanjutnya disebut Abū Dāwūd), *Sunan Abū Dāwūd*, (Beirut: Maktab ad-Dirāsāt wa al-Buḥūṡ fī Dār al-Fikr, t.th.), kitāb al-ijārah, bāb fi al-rijāl ya'kul min māli waladihi, hadis nomor 3066.

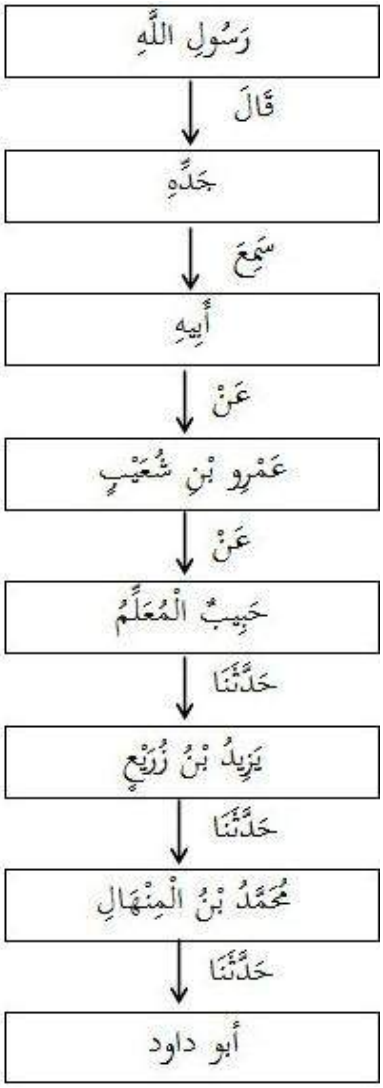
[16] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, musnad 'Abdullāh ibn 'Amrū ibn al-'Aṣ, hadis nomor 6501.

[17] *Ibid.*, 6825.

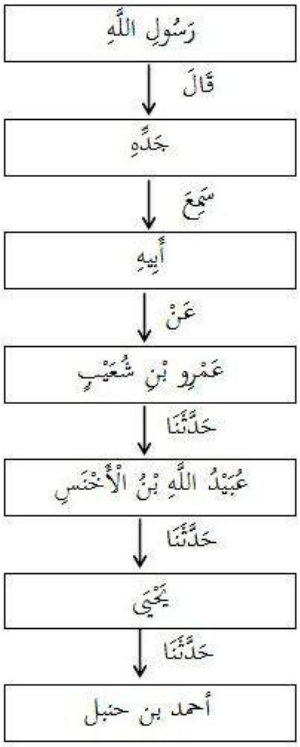
فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ " ، قَالَ أَبُو عَبْد الرَّحْمَنِ هو عَبْدُ اللهَ بن احمد : بَلَغَنِي أَنَّ حَبِيبًا الْمُعَلِّمَ يُقَالُ لَهُ : حَبِيبُ بْنُ أَبِي بَقِيَّةَ

2. I’tibar al-Sanad

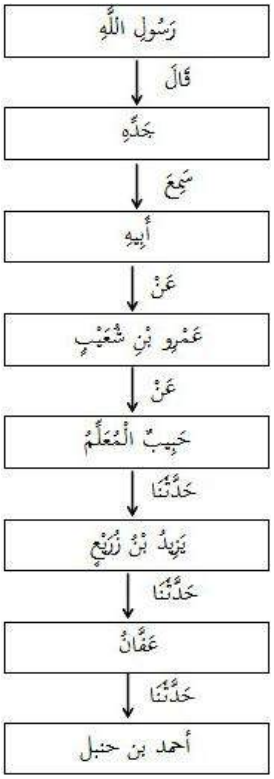
a. Skema sanad Abū Dāwūd



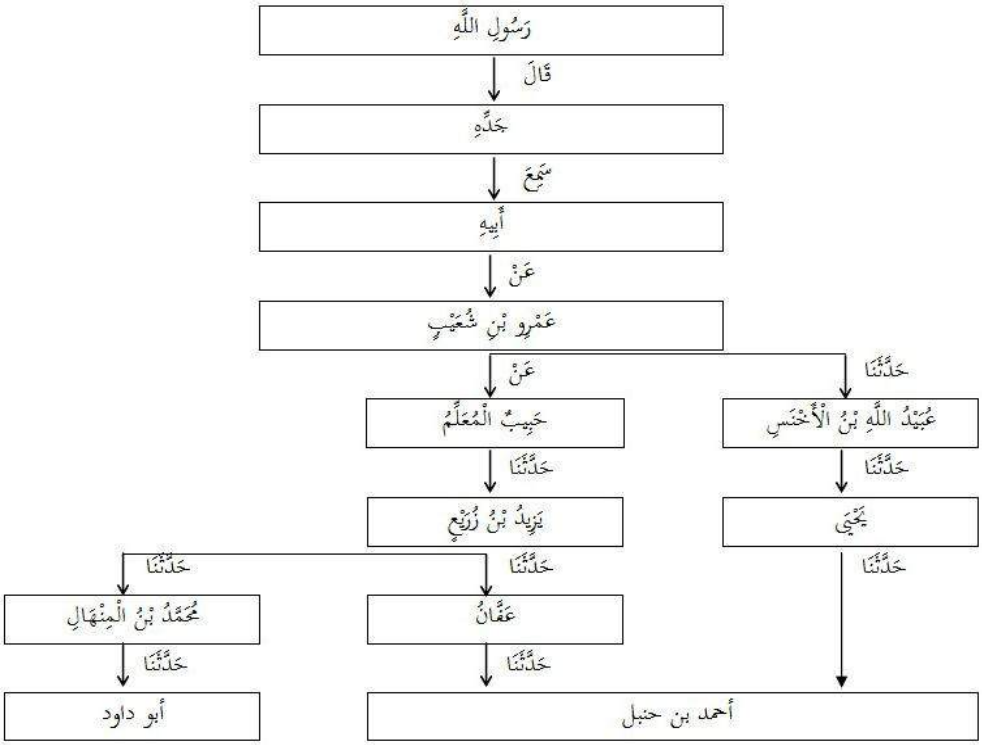
b. Skema sanad Aḥmad ibn Ḥanbal 1



c. Skema sanad Aḥmad ibn Ḥanbal 2



d. Skema sanad keseluruhan



3. Naqd al-Sanad

Sanad yang akan penulis teliti adalah jalur Bukhari. Adapun perawi-perawi hadis pada jalur ini adalah:

No.	Nama Periwayat	Urutan Sebagai Periwayat	Urutan Sebagai Sanad
1.	Kakek ‘Amrū ibn Syu’aib	Periwayat I	Sanad VI
2.	Ayah ‘Amrū ibn Syu’aib	Periwayat II	Sanad V
3.	‘Amrū ibn Syu’aib	Periwayat III	Sanad IV
4.	Ḥabiīb al-Mu’allim	Periwayat IV	Sanad III
5.	Yazīd ibn Zurai’	Periwayat V	Sanad II
6.	Muḥammad ibn Minhāl	Periwayat VI	Sanad I
7.	Abū Dāwūd	Periwayat VII	*Mukharrij*

a. Abū Dāwūd

Nama lengkapnya adalah Sulaimān ibn al-Asy'as ibn Ishāq al-Asadī al-Sijistanī. Beliau lahir pada tahun 202 H dan wafat pada tahun 275 H di Basrah.[18]

Di antara para gurunya ialah Aḥmad ibn Hanbal, Uṡmān ibn Abī Syaibah, dan Muḥammad ibn Minhāl. Sedangkan murid-muridnya antara lain puteranya yaitu Abdullāh, Abū Abdurrahmān al-Nasā'ī, al-Tirmiżī, dan Ahmad ibn Muhammad ibn Dāwūd ibn Sulaimān.

Menurut Abū Bakar al-Khalāl, Abū Dāwūd adalah seorang imam yang termasyhur pada zamannya, satu-satunya ilmuwan yang handal serta pribadi yang *wara'* dan disegani. Ahmad ibn Muhammad ibn Yasin al-Harawī juga menyatakan bahwa Abū Dāwūd adalah seorang ahli penghafal hadis berikut sanadnya, *wara'* dan haus akan pengetahuan hadis.[19]

b. Muḥammad ibn Minhāl[20]

Nama lengkapnya Muḥammad ibn Minhāl al-Tamīmī al-Mujāsyi'ī Abū Ja'far. Ada yang menyebutnya dengan nama Abū 'Abdullāh al-Ḍarīr al-Baṣarī al-Ḥafiẓ.

Gurunya dalam periwayatan hadis cukup banyak, di antaranya adalah Umayyah ibn Khālid, Ja'far ibn Sulaimān al-Ḍab'ī, dan *Yazīd ibn Zurai'*. Murid-muridnya juga banyak, di antaranya adalah Al-Bukhārī, Muslim, dan *Abū Dāwūd*.

Penilaian ulama kritikus hadis terhadapnya rata-rata memberikan pujian tingkat tinggi. Al-'Ajalī mengatakan bahwa ia adalah seorang yang ṣiqah. Begitu juga Abū Ḥatim dan Ibnu Ḥibbān mengatakan hal yang sama, bahkan menambahkannya sebagai seorang yang ḥāfiẓ dan sangat hafal hadis-hadis yang diriwayatkannya dari Yazīd ibn Zurai' .

---

[18] Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddiṡūn* , (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1984), hlm. 359.

[19] Abdul Gaffar Sulaiman ibn al-Bundari dan Sayyid Kirdi Hasan, *Mausu'ah Rijal al-Kutub al-Tis'ah*, j. 1, hlm. 86-87; Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, j. 4, hlm. 153-156; Abu Muhammad ibn Abu Hatim al-Razi, *al-Jarh wa al-Ta'dil*, j. IV, hlm. 456.

[20] Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, j. 5, hlm. 303-304.

Tidak ada celaan yang diberikan ulama kepadanya. Untuk itu, ia dapat dikatakan sebagai perawi yang terpercaya. Oleh karenanya, riwayat antara dirinya dengan Yazīd ibn Zurai' dapat diterima, dan sanad antara keduanya dapat dikatakan bersambung, terdapat data yang kuat mengenai pertemuan keduanya.

c. Yazīd ibn Zurai'[21]

Nama lengkapnya Yazīd ibn Zurai' al-'Aisyī Abū Mu'āwiyah al-Baṣarī. Ibn Ḥibbān menyebutkan bahwa namanya adalah Yazīd ibn Zurai' ibn Yazīd.

Guru-gurunya dalam periwayatan hadis terbilang banyak, di antaranya adalah Ibrāhīm ibn al-'Alā' Abī Hārūn al-Ghażwī, Ayyūb al-Sakhtiyānī, dan *Ḥabiīb al-Mu'allim*. Murid-muridnya pun tergolong banyak, di antaranya adalah Aḥmad ibn 'Abdah al-Ḍabī, Isma'īl ibn Mas'ūd al-Judur, dan *Muḥammad ibn Minhāl*.

Ulama kritikus hadis memberi pujian terhadapnya dengan pujian tingkat tinggi, yakni dengan kata *ṡiqah, ṡabat, ḥafiẓ, ṣadūq-mutqin, dan ma'mūn*. Di antara ulama yang memberi penilaian seperti itu adalah Ibrahīm ibn Muḥammad ibn 'Ar'arah, Abū Bakar al-Asdī, Isḥāq ibn Manṣūr, 'Abd al-Khāliq ibn Manṣūr.

Pujian yang diberikan ulama kritikus hadis kepadanya menempati posisi tinggi dan tertinggi. Dengan demikian, Yazīd ibn Zurai' adalah seorang perawi yang terpercaya, sehingga dapat dikatakan bahwa pengakuannya menerima hadis ini dari Ḥabiīb al-Mu'allim adalah benar dan dapat diterima. Sanad antara keduanya pun dapat dikatakan bersambung, karena terdapat bukti bahwa mereka saling bertemu.

d. Ḥabiīb al-Mu'allim[22]

Nama lengkapnya adalah Ḥabiīb al-Mu'allim Abū Muḥammad al-Baṣarī, Maulā Ma'qal ibn Yasār. Ada yang mengatakan bahwa namanya adalah Ḥabiīb ibn Zayd, dan ada juga yang mengatakan kalau namanya adalah Ḥabiīb ibn Abī Baqiyyah.

---

[21] *Ibid.,* j. 6, hlm. 205-206.
[22] *Ibid.,* j. 1, hlm. 439.

Guru-gurunya: ‘Aṭa’ ibn Abī Rabāḥ Aslam, ‘Amru ibn Syu’aib ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Amru dan Yazīd ibn Sufyān. Murid-muridnya antara lain: Ḥammād ibn Salāmah ibn Dīnār, ‘Abd al-Wāriṡ ibn Sa’id ibn Żakwān dan Yazīd ibn Zurai’.

Penilaian terhadap dirinya: *ṣadūq*; Ahmad ibn Hanbal, Yahya ibn Ma’in dan Abu Zar’ah al-Razi mengatakan: *ṡiqah*. Ibn Hibban memasukkannya dalam kelompok para *ṡiqāt*. Al-Zahabi mengatakan: *ṣadūq*. Dan al-Nasa’i mengatakan kalau beliau bukanlah seseorang yang kuat.

Penilaian ulama terhadapnya beragam. Kebanyakan menilai dengan pujian tertinggi, namun al-Nasa’i melemahkannya. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa Habib al-Mu’allim tidak sempurna ke*ṡiqah*annya. Adapun mengenai *sanad* antara dirinya dan ‘Amru dapat dikatakan tersambung, karena terbukti bahwa keduanya memiliki hubungan guru-murid.

e. ‘Amrū ibn Syu’aib[23]

Nama lengkapnya: ‘Amru ibn Syu’aib ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Amru. Nasabnya: al-Qursyi al-Sahmi. Sering juga disebut sebagai Abu Ibrahim. Berdomisili di Marw al-Rawż. Wafat pada tahun 118 H.

Guru-gurunya antara lain: Sa’id ibn Abi Sa’id Kaisan, *Syu’aib ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Amru ibn ‘Aṣ (ayahnya),* dan Ṭawus ibn Kaisān. Murid-muridnya anara lain: Usāmah ibn Zaid, *Ḥabiīb al-Mu’allim*, dan al-Walid ibn Kaṡīr.

Penilaian terhadap dirinya: *ṣadūq*; Yahya ibn Sa’id, Yahya ibn Ma’in dan Ishaq ibn Rahawaih mengatakan: jika beliau meriwayatkan dari seorang *ṡiqah* maka beliau juga *ṡiqah*. Bukhari mengatakan bahwa kebanyakan ulama membutuhkan periwayatannya yang diterima dari ayahnya dari kakeknya.

---

[23] *Ibid.,* j. 4, hlm. 347-351.

Ulama kritikus hadis mensyaratkan periwayatan dari *siqah* atas ke*siqah*annya, dan riwayat dari ayahnya adalah riwayat yang dapat diterima. Karena riwayat ini adalah riwayat yang diterimanya dari ayahnya dari kakeknya, maka dapat dipercaya. Dan *sanad* antara dirinya dan ayahnya dapat dipastikan tersambung.

f. Ayah ‘Amrū ibn Syu’aib (Syu’aib ibn Muḥammad)[24]

Nama lengkapnya: Syu’aib ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Amru ibn al-‘Aṣ. Nasabnya: al-Qursyi al-Sahmi. Berdomisili di Ḥijaz.

Guru-gurunya adalah: Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Amru ibn al-‘As ibn Wa’il (ayahnya) dan ‘Abd Allah ibn ‘Amru ibn al-‘As. Murid-muridnya: ‘Amru ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Amru ibn al-‘As (anaknya) dan Ṡabit ibn Aslam.

Penilaian terhadap dirinya: *ṣadūq*; Ibn Hibban memasukkannya dalam kelompok para *ṡiqāt*. Al-Zahabi mengatakan: *ṣadūq.*

Berdasarkan penilaian ulama kritikus hadis di atas, dapat dikatakan bahwa riwayat Syua’ib dari Muhammad dapat dipercaya. Dan karena hubungan antara keduanya adalah hubunga ayah-anak, maka *sanad* antara keduanya dapat dipastikan bersambung.

g. Kakek ‘Amrū ibn Syu’aib (‘Abdullāh ibn ‘Amrū)[25]

Nama lengkapnya: Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Amru ibn al-‘As ibn Wā’il. Nasabnya: al-Sahmi al-Qursyi. Dikenal sebagai Abu Muḥammad. Berdomisili di Marw. Wafat pada tahun 73 H di Ṭāif.

Meriwayatkan hadis dari ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Murid-muridnya antara lain: Ibrahim ibn Muhammad ibn Talhah, *Syu’aib ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Amru ibn al-‘As (anaknya),* dan ‘Abd ar-Rahman ibn ‘Amir.

---

[24] *Ibid.,* j. 2, hlm. 509.
[25] *Ibid.,* j. 3, hlm. 218-219.

Beliau adalah salah satu dari sahabat Nabi yang tidak diragukan ke'*adalah*an dan ke*ṣiqah*annya.

4. Status Hadis

Setelah memperhatikan biografi para perawi di atas, diketahui bahwa salah satu perawi hadis ini, yaitu Habib al-Mu'allim memiliki ke*siqah*an yang tidak sempurna. Namun, ketersambungan sanadnya dapat dijamin, karena masing-masing perawi terbukti saling terhubung. Matan dari Abu Daud maupun Ahmad memiliki kesamaan redaksi. Sehingga tidak ada yang menyalahi antara satu sama lain.

Dari sini, dapat dikatakan bahwa hadis ini berstatus *ḥasan*, karena kurangnya ke*ṡiqah*an salah seorang perawinya.

5. Telaah Makna Hadis

Hadis ini membicarakan tentang pengakuan harta anak atas orang tua. Hadis ini sekaligus menyinggung hak dan kewajiban anak terhadap orang tuanya, baik ibu maupun ayah. Secara historis hadis ini turun berkenaan dengan seorang laki-laki yang mengadu kepada Nabi Saw. ia berkata: *"Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya memiliki harta dan anak, sedangkan ayahku bermaksud hendak menghabiskan harta itu."* Maka Rasulullah Saw. menjawab: *"Engkau dan hartamu adalah milik ayahmu"*.

Dilihat dari sudut pandang keutamaan, hadis di atas menunjukkan betapa besar hak ibu bapak atas diri anak-anaknya, sehingga harta dan apa yang pernah mereka berikan kepada anak-anaknya boleh menjadi milik mereka. Sekalipun ketiga hadis di atas secara tersurat merujuk kepada seorang ayah atau laki-laki, akan tetapi seorang ibu juga memiliki hak yang sama. Karena hak seorang ibu terhadap anaknya bisa jadi lebih besar dari pada ayah mengingat peran yang diemban dan amanah yang dibebankannya baik secara lahiriah maupun batiniah.

Ungkapan *"Kamu dan hartamu adalah milik ayah kamu,"* bukan berarti keseluruhan harta hingga meninggalkan anak dalam keadaan kekurangan dan merana. Akan tetapi yang dimaksudkan adalah ibu dan bapak memiliki kedudukan yang amat besar terhadap anaknya sehingga mereka berhak atas

sebagian harta anaknya. Seperti disinggung Allah Swt. dalam firman-Nya: Mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad): *"Apakah yang akan mereka belanjakan (dan kepada siapakah)?. Katakanlah: "Apa jua harta benda (yang halal) yang kamu belanjakan maka berikanlah kepada kedua ibu bapak…"* (Qs. al-Baqarah [2]: 215). Atau ditegaskan dalam sebuah hadis Nabi Saw. yang menyatakan: *Seorang anak belum membalas budi ayahnya sehingga dia mendapati ayahnya seorang budak hamba, lalu dia membelinya dan memerdekakannya.*[26]

Dalam riwayat lain, ath-Thabrani juga menjelaskan secara panjang lebar munculnya hadis tentang pengakuan harta anak atas orang tua. Hadis ini menyinggung hak dan kewajiban anak terhadap orang tuanya, baik ibu maupun bapak. Secara historis hadis ini turun berkenaan dengan seorang laki-laki yang mengadu kepada Nabi Saw., ia berkata: *"Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya memiliki harta dan anak, sedangkan ayahku bermaksud hendak menghabiskan harta itu."* Maka Rasulullah Saw. menjawab: *"Engkau dan hartamu adalah milik ayahmu"* .

At-Thabrani meriwayatkan hadis ini berdasarkan hadis dari Jabir ibn Abdullah.

> Suatu ketika, ada seorang laki-laki yang datang menemui Nabi Saw. dan mengadukan permasalahannya. Dia berkata: *"Ya Rasulullah, sesungguhnya ayahku ingin mengambil hartaku ...."* Kemudian Nabi berkata, *"Pergilah, dan bawalah ayahmu kemari"*. Pada saat bersamaan Malaikat Jibril turun menyampaikan salam dan pesan dari Allah kepada beliau. Jibril berkata, *"Ya, Muhammad, Allah telah mengucapkan salam kepadamu, dan berpesan jika orang tua itu datang, maka kamu harus menanyakan segala yang dikatakan di dalam hatinya, yang tidak didengar oleh telinganya."* Maka tatkala orang tua itu tiba, kemudian Nabi pun bertanya, *"Mengapa anakmu mengadukanmu? Apa benar engkau ingin mengambil hartanya?"* Lelaki tua itu menjawab, *"Tanyakan kembali kepadanya wahai Rasulullah, bukankah saya menafkahkan uang itu untuk beberapa orang pamannya (saudara ayahnya) atau bibinya (saudara ibu), atau untuk keperluan saya sendiri?"* Rasulullah bersabda: *"Lupakan hal itu. Sekarang, ceritakan kepadaku apa yang engkau katakan dalam hatimu dan tak pernah didengar oleh telingamu!"* Maka orang tua itu berkata: *"Demi Allah, ya Rasulullah, dengan ini Allah Swt. berkenan menambah kuat keimananku dengan kerasulanmu. Aku telah mengatakan apa yang belum pernah didengar*

[26]Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, hadis no: 3659, dalam CD *Matabah Syamilah*, versi 02.11.

telingaku." Dan Nabi pun terus mendesak, *"Katakanlah, aku ingin mendengarnya."* Orang tua itu kemudian berkata, *"Saya katakan ini kepadanya, 'Aku mengasuhmu semenjak bayi dan memeliharamu sewaktu muda. Semua hasil jerih-payahku kauminum dan kaureguk puas. Bila kau sakit di malam hari, hatiku gundah dan gelisah. Lantaran sakit dan deritamu, aku tak bisa tidur dan resah, seakan-akan akulah yang sakit, bukankah kau yang menderita. Lalu air mataku berlinang-linang dan meluncur deras. Hatiku takut engkau disambar maut, padahal aku tahu ajal pasti akan datang. Setelah engkau dewasa, dan telah tercapai apa yang kaucita-citakan, kaubalas aku dengan tindakan kasar, keras, dan kejam, seakan-akan engkaulah pemberi kenikmatan dan keutamaan. Sayang sekali kau tak mampu penuhi hak ayahmu, kau perlakukan aku seperti tetangga jauhmu. Engkau selalu menyalahkan dan membentakku, seolah-olah kebenaran selalu menempel pada dirimu..., seakan-akan kesejukan bagi orang-orang yang benar sudah dipasrahkan.'* Selanjutnya Jabir berkata, *"Pada saat itu Nabi langsung memegangi ujung baju pada leher anak itu seraya berkata: "Engkau dan hartamu milik ayahmu!"*[27]

Dari penjelasan kronologis, ternyata ditemukan bahwa laki-laki tersebut seorang yang pelit atau bakhil, yang tidak mau menafkahi orang tuanya yang selama ini telah menafkahi dan menyayanginya. Dalam syarh Ibnu Baththal ditegaskan, bahwa maksud *'anta wa maluka li abika'* adalah dalam hal ketaatan dan kepatuhan, bukan dalam hal kepemilikan yang lazim.[28] Artinya, anak harus patuh dan taat kepada orang tua, sekaligus mau memberikan nafkah kepadanya.

Ada dua pendapat mengenai masalah ini, apakah seorang ibu memiliki hak seperti ayah, atau tidak memiliki hak sebagaimana ayahnya terkait dengan dengan hartanya. Ibnu Qudamah damal keterangannya di dalam Al-Mughni mengatakan bahwa selain ayah tidak berhak mengambil harta anaknya fyang masih kecil. Karena hadis tersebut sangat tegas menyatakan *"Anta wa maluka li abika."* Maka dari itu, ia berpendapat hadis tersebut tidak boleh diqiyaskan untuk orang lain selain ayah. Seorang ayah memiliki wewenang penuh atas anaknya dan hartanya ketika anak itu masih kecil."[29]

Sementara pendapat lain menyatakan bahwa ibu juga memiliki hak sebagai ayah dalam pengelolaan harta anak. Hal ini sebagaimana tersurat dalam hadis Jabir bin Abdillah *ra.*, "Ayah dan ibu boleh mengambil harta anaknya

---

[27]At-Tabarani, *al-Mu'jam al-Ausat, bab al-mim*, juz xiv, hlm 336 dalam CD *Matabah Syamilah*, versi 02.11.

[28] Ibn Baththal, *Syarh al-Bukhari*., bab. III, juz. VI, hlm. 91, dalam CD *Matabah Syamilah*

[29] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, (Beirut: Dar Alamul Kutub, 1997), juz. v, hlm. 397, dalam

tanpa izin si anak. Namun anak-anak mereka (baik anak lelaki maupun anak perempuan) tidak boleh mengambil harta orang tuanya tanpa izin." Hadis ini secara tegas menyatakan bahwa semua sepakat tentang hak ayah terhadap harta anaknya yang masih kecil. Sedangkan ibu—dalam permasalahan ini—juga memiliki hak seperti ayah. Si ibu diperbolehkan mengambil harta dan uang anaknya yang masih kecil untuk dimanfaatkan sekaligus memnuhi kebutuhannya selama itu tidak merugikan anak, atau uang itu tidak mengganggu terpenuhinya kebutuhan si anak. *Wallahu Ta'ala a'lam*." Demikiah pendapat Syeikh Shalih al-Fauzan.

Dalam *'Aun al-Ma'bud* ditampilkan matan lain, yaitu perbedaan dalam kalimat *'yahtaju'* dan *'yajtahu'* yang memiliki makna sama, yaitu *yasta'siluhu fa ya'ti 'alaihi* atau memerlukan dan dia (orang yang diharapkan bantuannya) datang kepadanya. Demikian pula al-Munzhir, sebagaimana dikutip oleh Syamsul Haq, bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan perbedaan dalam kalimat *ihtijaj* dengan mengacu pada hadis 'Amr ibn Syu'aib. Sedangkan Ibnu Majah mengambil hadis dari Muhammad ibn al-Munkadir dari Jabir ibn Abdullah, dan mengatakan bahwa sanad hadis tersebut *tsiqah*.[30]

Sebagaimana disebutkan di atas tentang kebutuhan harta yang dibutuhkan orang tuanya, karena ia (anak) merupakan sebab nafkah tersebut. Sementara ukuran kebutuhan nafkah tersebut sangat banyak dan tidak terbatas. Akan tetapi dengan mengacu pada hadis tersebut, maka maknanya adalah "jika ia memerlukan hartamu, ambillah hartamu sesuai dengan kebutuhannya sebagaimana ia mengambil hartanya sendiri. Dan jika kamu tidak memiliki harta tetapi memiliki pekerjaan, maka kewajibanmu untuk bekerja dalam rangka menafkahinya."[31]

Secara sekilas hadis di atas tampak adanya ketimpangan dalam perlakuan terhadap ayah. Kemungkinan karena ayah tidak dianggap sebagai orang tua yang bersambung secara badani dan tidak pernah disinggung dalam pembicaraan

---

[30] Abu ath-Thayyib Muhammad Syams al-'Azhim Abadi, *'Aun al-Ma'bud*., *bab fi ar-Rijal ya'kulu min mali walidihi*., juz. Viii, hlm. 26, dalam CD *Maktabah Syamilah*, versi 02.11

[31] *Ibid*.,

sebagai objek ketaatan. Dan ini melahirkan perlakuan dan sikap yang berbeda daripada ibu.

Namun apabila dilihat matan secara keseluruhan, terlebih dengan mengamati *asbab al-wurud* dari hadis di atas, maka tampak jelas bahwa anak laki-laki tersebut yang bersikap tidak menghargai jerih-payah orang tuanya. Lebih dari itu, Jabir menjelaskan bahwa pada saat itu Nabi tampak sangat marah dengan ekspresinya memegangi kerah baju (*at-talabib*) laki-laki tersebut. Ini menegaskan bahwa laki-laki tersebut adalah pihak yang salah, yang harus diperingatkan.

Dalam Islam, orang tua tidak sebatas hanya bapak atau ibu kandung saja, tetapi wali yang menghidupi dan merawat serta memberikan pendidikan terbaik bagi anak-anaknya juga disebut sebagai orang tua. Keduanya melakukan kerja sama untuk membesarkan dan mendidik serta mengarahkan bimbingan kepada Allah. Keduanya merupakan korporasi yang harus dihormati dan dihargai. Hal ini ditegaskan juga dalam ayat al-Qur'an yang tidak membedakan antara keduanya dalam Qs. Al-Isra' [17]: 23-24, bahwasannya Allah melarang manusia untuk berlaku kasar terhadap orang tua.

Lebih jauh lagi, ayat ini dan beberapa ayat lainnya selalu didahului dengan perintah ketauhidan. Ini menyiratkan bahwa kedudukan orang tua, terutama ibu adalah tiga tingkat di bawah Allah dan Rasul-Nya. Bahwasannya setelah ketauhidan yang meliputi Allah dan Rasul, maka perintah berikutnya adalah senantiasa berbuat baik kepada kedua orang tua. Allah swt. berfirman, *"jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan 'ah' dan janganlah kamu membentak mereka, serta ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia."*

Dalam tafsir Thabari ditegaskan, larangan mengatakan 'ah' (*uff*) berarti larangan membentak yang terlihat menyakitkan bagi keduanya, atau bagi orang lain. Akan tetapi bersabarlah dengan keduanya, dan berharaplah imbalan atas

kesabaranmu terhadap keduanya, sebagaimana mereka berdua telah bersabar kepadamu sepanjang waktu kecilmu.[32]

Secara lebih tegas, al-Qur'an menyebutkan kesetiaan orang tua terhadap anaknya, yaitu dalam nasihat Luqman dalam Qs. Luqman [31]: 13-15. Pada ayat ini, terdapat medan semantik yang sangat kuat sekali, bahwa Allah sangat memperhatikan kedudukan orang tua, terlebih ibu yang telah mengandung selama kurang lebih sembilan bulan.

Dalam surat Luqman secara lebih tegas memberikan batasan ketaatan kepada orang tua, dengan standar tidak menyekutukan Allah dan Rasul. Tetapi penekanan ayat tersebut ada pada kalimat terakhir. Dalam arti, berbuat baik kepada kedua orang tua hukumnya wajib. Kewajiban seorang anak untuk berbuat baik tersebut melampaui batas agama. Sehingga meski orang tua berbeda keyakinan dengan anak, tetapi tidak menggugurkan kewajiban berbuat baik kepada mereka.

Salah satu perbuatan baik itu adalah memberi nafkah kepada orang tua ketika kedua memang membutuhkan dan tidak mampu bekerja lagi. Pemberian nafkah tersebut selain karena kewajiban, dikuatkan dengan hadis lain, bahwa harta milik anak adalah milik orang tuanya juga. Hadis tersebut diriwayatkan dari ‘Aisyah,

...عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ وَإِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ

Dari ‘Aisyah ra. Rasulullah bersabda: “sebaik-baik yang engkau makan adalah hasil jerih payahmu, dan anak merupakan salah satu dari hasil jerih-payahmu.” Dalam riwayat Ahmad terdapat tambahan kalimat *‘fa kuluhu hani’a* yang berarti makanlah dengan enak.

Menurut Abu ‘Isa bahwa kedudukan hadis ini pada level *hasan shahih*. Sebagian ulama mengatakan, sesungguhnya kekuasaan seorang ayah meliputi harta anaknya. Maka seorang ayah diperbolehkan mengambil sesuai dengan

[32] Ibn Jarir ath-Thabari, *Tafsir al-Qur’an al-Adhim*., juz. 15, hlm. 45-46 dalam *Maktabah Ulum al-Qur’an wa at-Tafasir.,*

keinginannya. Sebagian mengatakan, tidak diperkenankan mengambilnya kecuali sesuai kebutuhannya.[33]

Dalam hadis ini, sebagian ulama ada pula yang memberikan penekanan pada hal menggunakan harta anak yatim yang berada dalam asuhannya, baik dari sisi hubungan kekerabatan maupun anak yang diangkat, sehingga walinya diperbolehkan mengambil hartanya sesuai dengan keperluannya.

Seorang anak yatim yang berada dalam asuhan walinya dan memiliki harta baik dari warisan atau pemberian (hibah) tidak diperbolehkan menggunakan hartanya sekehendak hatinya. Akan tetapi walinya harus mengaturnya dan membelanjakannya sesuai kebutuhannya. Karena dikhawatirkan anak kecil yang belum baligh akan membelanjakannya pada hal-hal yang tidak berguna. Akalnya belum bisa membedakan antara yang baik dan buruk. Hal ini seperti ditegaskan dalam firman Allah swt.

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

"Dan janganlah kalian serahkan – kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya – harta (mereka yang ada dalam wewenangmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik." (Qs. An-Nisa [4]: 5)

Dalam arti, seseorang yang di belakangnya terdapat anak-anak yatim yang berada dalam pengasuhannya tidak boleh semena-mena dengan memberikan hartanya sekehendak hatinya, tetapi harus mengatur dan memenej harta tersebut dengan baik sesuai kebutuhannya. Hal ini sebagai upaya untuk melatih menggunakan harta dan uangnya secara bijak. Dan hendaknya mereka yang di belakangnya anak-anak yatim yang berada dalam asuhannya mempersiapkan pendidikan dan pembelajaran terbaik untuk bekal kehidupan masa depan anak yatim tersebut, tanpa disertai dengan ucapan kasar.

Kedua hadis di atas pada dasarnya adalah anjuran yang sangat kuat untuk memperhatikan kehidupan orang tuanya, atau ayahnya. Jangan sampai seorang

---

[33] At-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, *bab ma ja'a anna al-walid ya'hudzu min mali waladihi,* juz.V, hlm. 210, dalam CD *Maktabah Syamilah,* versi 02.11. Hadis ini juga diriwayatkan antara lain oleh An-Nasai, Ibnu Majah, Ahmad, dan al-Baihaqi.

anak mengabaikan dan menyia-nyiakan orang tua dengan berlaku tidak baik. Hadis di atas tidak serta merta dimaknai secara simplikatif dengan mengakuisisi harta anak secara keseluruhan. Ada hukum-hukum dan aturan-aturan yang mengatur kepemilikan anak, sekaligus menjawab kepentingan seorang ayah. Sehingga ayah juga memiliki hak atas harta anak tetapi dalam batasan yang telah ditetapkan, dan anak juga memiliki hak atas hartanya sendiri.

Dalam beberapa hal, seperti wasiat, warisan, zakat dan lain sebagainya, seorang anak berhak menggunakan hartanya sendiri di jalan tersebut tanpa harus meminta izin kedua orang tuanya. Dengan begitu kepemilikan ayah tidak menghalangi anak atas hartanya sendiri yang diperolehnya dari bekerja, hibah, dan warisan. Sementara seorang ayah juga tidak serta merta menguasai harta anak secara keseluruhan, namun sesuai dengan kebutuhannya.

Berbuat baik kepada orang tua tidak sebatas pemberian nafkah semata, tetapi juga dalam ucapan, tindak-tanduk, maupun perbuatan baik yang sifatnya *sirr*, atau sesuatu dalam hati. Misalnya tidak menggunjing di kala mereka tidak ada, atau tidak berprasangka buruk dan menyakiti perasaannya. Demikian pula perbuatan baik itu tidak terbatas sifatnya, dan yang membatasi adalah hak anak itu sendiri. Masing-masing anak dan orang tua pada dasarnya memiliki hak dan kewajiban yang harus ditunaikan. Jika terjadi perbedaan pendapat, maka juga harus dimusyawarahkan dan dibicarakan dengan baik, dengan dilandasi rasa kasih sayang dan saling memiliki.[34]

C. Ayah pintu surga

Salah satu penyebab seseorang dapat masuk surga adalah ketaatan kepada sang ayah. Hal ini dapat dipahami dari hadis Rasulullah saw. yang berbunyi:

الْوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَإِنْ شِئْتَ فَأَضِعْ ذَلِكَ الْبَابَ أَوِ احْفَظْهُ

"Ayah itu adalah sebaik-baik pintu surga, seandainya kamu mau, sia-siakanlah pintu itu, dan jika engkau mau, jagalah ia"

[34] Agus M. Najib dan Fatma Amilia, "Keluarga Maslahah" dalam Waryono A. Ghafur dan Moh Isnanto, *Membangun Keluarga Sakinah dan Maslahah* (Yogyakarta: PSW UIN SUKA, 2006), hlm. 128

1. Takhirj al-Hadis

Dengan metode *takhrīj bi al-lafẓ*[35], penulis menemukan informasi bahwa hadis ini ditakhrij oleh:

a. Turmużī[36]

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ الْهُجَيْمِيِّ ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ، أَنَّ رَجُلًا أَتَاهُ ، فَقَالَ : إِنّ لِيَ امْرَأَةً ، وَإِنَّ أُمِّي تَأْمُرُنِي بِطَلَاقِهَا ، قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : " الْوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَإِنْ شِئْتَ فَأَضِعْ ذَلِكَ الْبَابَ أَوِ احْفَظْهُ " ، قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَرَ ، وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ : إِنَّ أُمِّي ، وَرُبَّمَا قَالَ أَبِي ، وَهَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ ، وَأَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَبِيبٍ

b. Ibn Mājah[37]

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، أَنَّ رَجُلًا أَمَرَهُ أَبُوهُ أَوْ أُمُّهُ شَكَّ شُعْبَةُ ، أَنْ يُطَلِّقَ امْرَأَتَهُ ، فَجَعَلَ عَلَيْهِ مِائَةَ مُحَرَّرٍ ، فَأَتَى أَبَا الدَّرْدَاءِ ، فَإِذَا هُوَ يُصَلِّي الضُّحَى وَيُطِيلُهَا وَصَلَّى مَا بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ ، فَسَأَلَهُ ، فَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ : أَوْفِ بِنَذْرِكَ وَبِرَّ وَالِدَيْكَ ، وَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : " الْوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَحَافِظْ عَلَى وَالِدَيْكَ أَوِ اتْرُكْ "

---

[35] A. J. Weinsink dan W.Y. Mansink, *Mu'jām al-Mufahras*...., j. 7, h. 207.

[36] Imam al-Turmużī, *Jāmi' al-Turmużī*, Kitab al-Birr wa al-Ṣilah, bāb Mā Jā'a min al-Faḍli fī Riḍa al-Wālidain, hadis nomor 1818.

[37] Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, kitāb al-ṭalāq, bāb al-rajul ya'muruhu abūhu biṭalāq imra'atahu, hadis nomor 2080.

c. Ibn Mājah[38]

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ , حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ , عَنْ عَطَاءٍ , عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ , عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ , سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , يَقُولُ : " الْوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ , فَأَضِعْ ذَلِكَ الْبَابَ أَوِ احْفَظْهُ "

d. Aḥmad ibn Ḥanbal [39]:

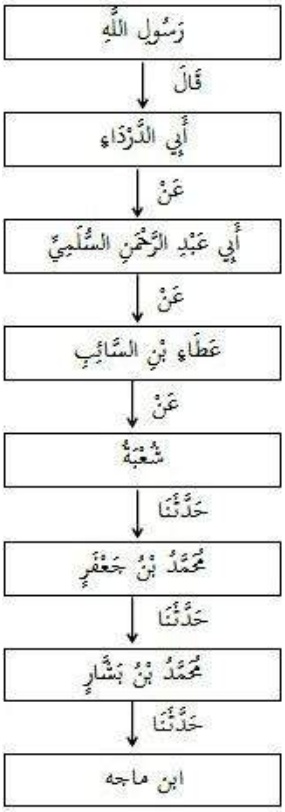
حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ , قَالَ : أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ , عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ , عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ , قَالَ : كَانَ فِينَا رَجُلٌ لَمْ تَزَلْ بِهِ أُمُّهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ حَتَّى تَزَوَّجَ , ثُمَّ أَمَرَتْهُ أَنْ يُفَارِقَهَا , فَرَحَلَ إِلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ بِالشَّامِ , فَقَالَ : إِنَّ أُمِّي لَمْ تَزَلْ بِي حَتَّى تَزَوَّجْتُ , ثُمَّ أَمَرَتْنِي أَنْ أُفَارِقَ , قَالَ : مَا أَنَا بِالَّذِي آمُرُكَ أَنْ تُفَارِقَ , وَمَا أَنَا بِالَّذِي آمُرُكَ أَنْ تُمْسِكَ , سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , يَقُولُ : " الْوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ " , فَأَضِعْ ذَلِكَ الْبَابَ , أَوْ احْفَظْهُ , قَالَ : فَرَجَعَ وَقَدْ فَارَقَهَا

[38] Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, kitāb al-ādab, bāb birr al-wālidain, hadis nomor 3661.
[39] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, hadis nomor 26860.

2. I’tibar al-Sanad

a. Skema sanad Turmużī

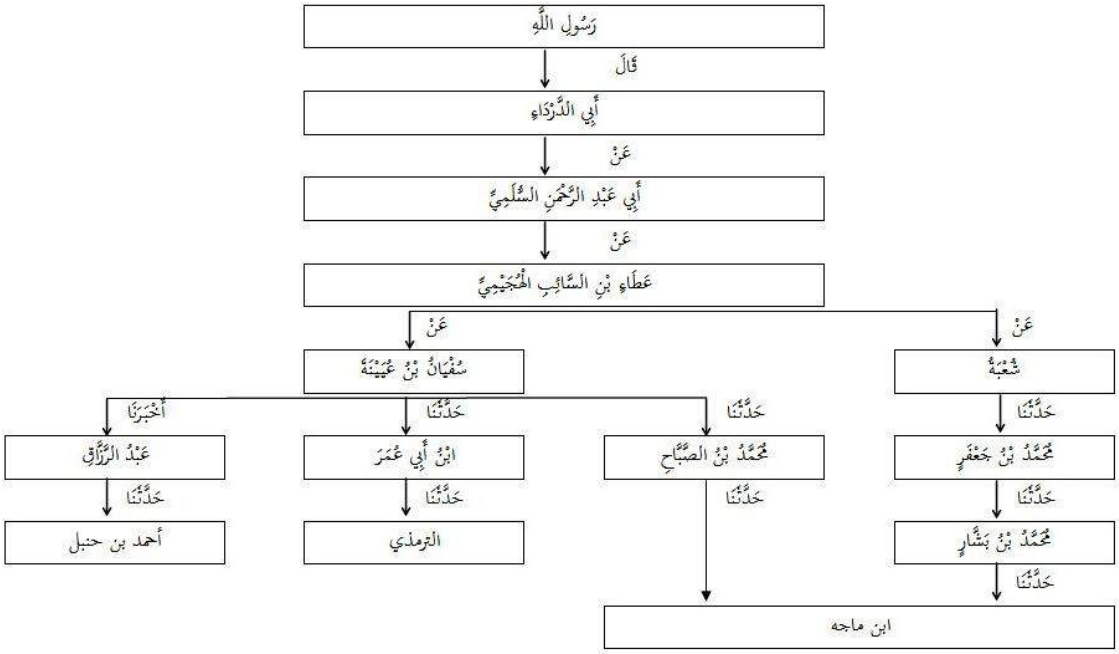
b. Skema sanad Ibn Mājah 1:



c. Skema sanad Ibn Mājah 2:

d. Skema sanad Aḥmad ibn Ḥanbal

e. Skema sanad keseluruhan



3. Naqd al-Sanad

Sanad yang akan penulis teliti adalah jalur Turmużī. Adapun perawi-perawi hadis pada jalur ini adalah:

No.	Nama Periwayat	Urutan Sebagai Periwayat	Urutan Sebagai Sanad
1..	Abū al-Dardā’	Periwayat I	Sanad V
2..	Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī	Periwayat II	Sanad IV
3..	‘Aṭā’ ibn al-Sā’ib al-Hujaymī	Periwayat III	Sanad III
4..	Sufyān ibn ‘Uyaynah	Periwayat IV	Sanad II
5..	Ibn Abī ‘Umar	Periwayat V	Sanad I
6..	Turmużī.	Periwayat VI	*Mukharrij*

a. Turmużī.[40]

Nama lengkapnya Muhammad bin ‘Isa bin Saurah bin Musa bin al-Ḍaḥḥāk. Para pakar sejarah tidak menyebutkan tahun kelahiran beliau secara pasti, akan tetapi sebagian yang lain memperkirakan bahwa kelahiran beliau pada tahun 209 hijriah. Sedang Adz Dzahabi berpendapat dalam kisaran tahun 210 hijriah.

Guru-guru beliau dalam periwayatan hadis cukup banyak, antara lain Qutaibah bin Sa’id, Ishaq bin Rahuyah, dan *Ibn Abī ‘Umar*. Sementara, murid-murid beliau juga cukup banyak, antara lain Abu Bakr Ahmad bin Isma’il As Samarqandi, Abu Hamid Abdullah bin Daud Al Marwazi, dan Ahmad bin ‘Ali bin Hasnuyah al Muqri`.

Ketokohan Imam Turmużī tidak diragukan lagi. Karya besar beliau berupa kita al-Jāmi’ telah menunjukkan kapasitasnya sebagai mukharrij hadis yang kapabel. Kepribadiannya dipuji secara baik oleh para ulama. Sebut saja seperti Ibnu Hibban, Abu Ya’la al Khalili, Abu Sa’d al Idrisi, Al Mubarak bin al Atsram, Adz Dzahabi, dan Ibnu Katsir. Mereka semua memberikan pujian dengan tingkatan tertinggi. Sehingga tidak pengakuannya menerima hadis dari Ibn Abī ‘Umar dapat dipercaya. Terdapat bukti bahwa antara keduanya saling bertemu.

b. Ibn Abī ‘Umar[41]

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Yaḥyā bin Abī ‘Umar al-‘Adnī Abū ‘Abdillāh. Berdomisili di Makkah.

Meriwayatkan hadis dari banyak guru, antara lain Isḥāq ibn Yūsuf al-Azraq, Ismā’īl ibn Ibrāhīm al-Ṣā’igh, dan Sufyān ibn ‘Uyaynah. Yang meriwayatkan darinya juga cukup banyak, antara lain Imam Muslim, Ibn Mājah, dan Turmużī.

Ulama kritikus hadis kebanyakannya memberi pujian terhadap pribadi dan intelektulitas Ibn Abī ‘Umar. Di antaranya ‘Abdurraḥmān ibn Abī Ḥātim mengatakan bahwa dia adalah seorang yang *ṣāliḥ* lagi *ṣadūq*. Ibn Ḥibbān memasukkannya dalam kelompok para *ṡiqāt*.

---

[40] Al-‘Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, j. 9, hlm. 335.
[41] *Ibid.*, j. 5, hlm. 331-332.

Dari pujian para ulama kritikus hadis tersebut dapat disimpulkan bahwa Ibn Abī ‘Umar adalah seorang yang dapat dipercaya, dan pengakuannya menerima hadis ini dari Sufyān ibn ‘Uyaynah dapat dibenarkan. Sanad antara keduanya bersambung, karena terdapat bukti bahwa mereka saling bertemu.

c. Sufyān ibn ‘Uyaynah[42]

Nama lengkapnya Sufyān ibn ‘Uyaynah ibn Abī ‘Imrān, Maymūn al-Hilālī Abū Muḥammad al-Kūfī. Lahir dan wafat di Makkah.

Gurunya dalam periwayatan hadis cukup banyak, di antaranya Ibrāhīm ibn ‘Aqabah, Ja’far ibn Barqān, dan ‘Aṭā’ ibn al-Sā’ib al-Hujaymī. Adapun murid-muridnya juga tergolong banyak. Antara lain Aḥmad ibn Ḥanbal, Tamīm ibn al-Muntaṣir, dan Ibn Abī ‘Umar.

Al-‘Ājalī mengatakan bahwa Sufyān adalah seorang yang *ṡiqah, ṡabat* dalam hadis, dan *husn al-ḥadīṡ*. Al-Syāfi’ī mengatakan, “kalau bukan karena Mālik dan Sufyān, niscaya ilmu akan hilang dari Ḥijāz”. ‘Alī ibn al-Madīnī mengatakan bahwa ia adalah *imām al-ḥadīṡ*. Dan masih banyak lagi ulama kritikus hadis yang menilainya. Rata-rata mereka memberikan penilaian yang tinggi dan tertinggi.

Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa Sufyān ibn ‘Uyaynah adalah seorang yang dapat dipercaya. Hampir tidak ditemukan celaan dari para kritikus hadis terhadapnya. Dengan begitu, pengakuannya menerima hadis ini dari ‘Aṭā’ ibn al-Sā’ib al-Hujaymī dapat dipercaya, dan sanad antara keduanya bersambung.

d. ‘Aṭā’ ibn al-Sā’ib al-Hujaymī[43]

Nama lengkapnya adalah Aṭā’ ibn al-Sā’ib ibn Mālik. Ada yang menyebutnya dengan nama Ibn Zayd, dan ada juga yang menyebutnya dengan Abū Yazīd al-Ṡaqfī Abū al-Sā’ib. Tapi ada juga yang memanggilnya dengan sebutan Abū Muḥammad al-Kūfī.

Gurunya dalam periwayatan hadis cukup banyak, di antaranya Ibrāhīm al-Nakh’ī, Ḥarb ibn ‘Ubaidillāh al-Ṡaqafī, dan Abū ‘Abd al-

[42] *Ibid.,* j. 2, hlm. 357-360.
[43] *Ibid.,* j. 4, hlm. 130-133.

Raḥmān al-Sulamī. Murid-muridnya pun cukup banyak, di antaranya adalah Ja'far ibn Sulaimān al-Ḍab'ī, Khālid ibn 'Abdullāh al-Wāsiṭī, dan Sufyān ibn 'Uyaynah.

Penilaian ulama kritikus hadis terhadapnya rata-rata bagus dan memujinya dengan pujian tinggi pada terma jarḥ dan ta'dīl. Di antaranya seperti yang dikatakan oleh 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal bahwa Aṭā' adalah seorang yang *ṡiqah- ṡiqah*, serta *rajul ṣāliḥ*. 'Abdullāh ibn al-Ājalī mengatakan kalau dia adalah seorang syeikh yang *ṡiqah*. Begitu juga dengan apa yang dikatakan Abū Ḥātim bahwa dia adalah seorang yang *ṣādūq*.

Dari data-data di atas, maka dapat dikatakan bahwa 'Aṭā' ibn al-Sā'ib al-Hujaymī adalah perawi yang 'adil lagi ḍābiṭ. Oleh karenanya, pengakuannya menerima hadis ini dari Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī dapat dipercaya, dan sanad antara keduanya pun dapat dikatakan bersambung, karena data-data yang ada, membuktikannya.

e. Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī[44]

Nama lengkapnya adalah 'Abdullāh ibn Ḥabīb ibn Rabī'ah, nama kecilnya Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī al-Kūfī al-Qārī'.

Guru-gurunya dalam periwayatan hadis, antara lain Ḥużayfah ibn al-Yamān, Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, dan Abū al-Dardā'. Adapun murid-muridnya antara lain Ḥabīb ibn Abī Ṡā'ib, 'Uṡmān ibn Al-Mughīrah al-Ṡaqfī, dan 'Aṭā' ibn al-Sā'ib al-Hujaymī.

Ulama pada umumnya memuji kepribadian dan intelektualitas Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī . Al-'Ājalī dan Al-Nasā'ī mengatakan bahwa Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī adalah seorang yang ṡiqah. Abū Isḥāq al-Sa'bī mengatakan bahwa Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī membacaka al-Quran di masjid selama empat puluh tahun.

Pujian dari pada ulama tersebut menunjukkan kalau Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī adalah seorang yang dapat dipercaya sebagai perawi hadis. Tidak ada celaan terhadap beliau. Oleh karenanya, pengakuannya

[44] *Ibid.*, j. 3, hlm. 121-122.

menerima hadis ini dari Abū al-Dardā' dapat dipercaya, dan sanad antara keduanya pun dapat dikatakan bersambung, karena terdapat data yang kuat tentang pertemuan keduanya.

f. Abū al-Dardā'[45]

Nama lengkapnya adalah 'Uwaymir ibn Mālik. Ada yang menyebutnya sebagai Ibnu 'Āmir, ada juga yang memanggilnya dengan Ibn Ṡa'labah, dan selengkapnya adalah 'Uwaymir ibn Zayd ibn Qays ibn Umayyah ibn 'Āmir ibn 'Adī ibn Ka'b al-Khazraj ibn al-Ḥāriṡ ibn al-Khazraj al-Anṣārī Abū al-Dardā' al-Khazrajī.

Beliau adalah salah seorang sahabat Rasulullah. Menerima hadis langsung dari Rasulullah saw., juga dari Zayd ibn Ṡābit dan 'Āisyah Umm al-Mu'minīn. Yang meriwayatkan hadis dari beliau sangat banyak, antara lain Asad ibn Wadā'ah, anaknya sendiri Bilāl ibn Abū al-Dardā', dan Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī.

Sebagai salah seorang sahabat Rasulullah saw., kualitas kepribadian dan intelektualitas beliau tidak diragukan lagi. Pujian yang diberikan ulama kritikus hadis berada pada tingkat tinggi dan tertinggi. Oleh karenanya, pengakuan beliau menerima hadis ini dari Rasulullah saw., dapat dipercaya, dan ketersambungan sanad antara beliau dan Rasulullah, tidak diragukan lagi ketersambungannya.

4. Status Hadis

Dari data-data di atas, diketahui bahwa semua persyaratan hadis *ṣaḥīḥ* terpenuhi dengan maksimal oleh jalur sanad ini. Tidak ada keraguan untuk mengatakannya sebagai hadis *ṣaḥīḥ* sehingga dapat diterima sebagai hujjah.

5. Telaah makna hadis

Taat kepada kedua orang tua merupakan kewajiban yang harus dijunjung tinggi dan harus menjadi perhatian besar bagi seorang anak. Kewajiban ini tidak hanya kepada ibu, tetapi dalam beberapa kesempatan Rasulullah juga menekankan ketaatan kepada ayah.

الوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَإِنْ شِئْتَ فَاضعْ ذَلِكَ الْبَابِ أَوِاحْفَظْهُ

[45] *Ibid.*, j. 4, hlm. 428-429.

Rasulullah saw. bersabda, ‘Ayah itu adalah sebaik-baik pintu surga, seandainya kamu mau, sia-siakanlah pintu itu, dan jika engkau mau jagalah” (Hr. Tirmidzi dengan kualitas Hasan Shahih).

Hadis ini dikuatkan oleh hadis yang bersumber dari Ibnu Umar ra. yang diriwayatkan Imam Tirmidzi dan Abu Dawud. Dari sahabat Abdullah bin Umar dia berkata:

كَانَتْ تَحتِي اِمْرَأَةٌ وَكُنْتُ أُحِبُّهَا، وَكَانَ عُمَرُيَكْرَهُهَا،فَقَالَ لِي :طَلِّقْهَا، فَأَبَيْتُ، فَأَتَى عُمَرُ رضى اللَّه عنه النَّبِيِّ صلّى اللّه عليه وسلم، فَذَكَرَذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلّى اللّه عليه وسلم : طَلِّقْهَا

“Aku mempunyai seorang istri serta mencintainya dan Umar tidak suka kepada istriku. Kata Umar kepadaku, ‘Ceraikanlah istrimu’, lalu aku tidak mau, maka Umar datang kepada Nabi Shallallahu ‘alaihi wa sallam dan menceritakannya, kemudian Nabi Shallallahu ‘alaihi wa sallam berkata kepadaku, ‘Ceraikan istrimu'”(Hr. Abu Dawud: 5138; Ibnu Majah 2088; Tirmidzi 1189.

Seorang ayah adalah sebaik-baik pintu surga. Artinya ketaatan kepadanya dan tidak menyakitinya dapat mengantarkan seseorang masuk surga melalui pintu yang paling tengah. Hal ini ditegaskan oleh Al-Baidhawi, seperti dikutip Al-Munawi bahwasanya pintu itu termasuk pintu terbaik dan paling tinggi. Perbuatan paling baik yang dapat mengantarkan seseorang masuk surga adalah melalui ketaatan dan memelihara orang tua dengan baik.

Paling baik atau *ausath* yaitu berada di tengah-tengah di antara kedua hal. Pertama, pintu sebelah kanan diperuntukkan bagi mereka yang terbebas dari perhitungan (hisab). Lalu tiga pintu; pintu shalat, pintu puasa, dan pintu jihad. Sementara maksud dari pintu tengah adalah ketaatan kepada orang tua, dan ini menjadi pekerjaan yang tengah-tengah yang dapat mengantarkan seseorang masuk surga. Karena dari sebagian perbuatan yang paling utama dan tak pernah tertinggal adalah perbuatan baik. Ia hadir dalam setiap perbuatan. Maka dari itu, dalam riwayat Tirmidzi dikatakan, jika engkau mau sia-siakan saja, dan jika engkau mau jagalah.[46]

Meskipun ibu memiliki keutamaan, tetapi ayah juga mendapatkan porsi yang seimbang dalam haknya untuk dipatuhi. Menaati ayah serta tidak mendurhakainya adalah sebagian perbuatan yang harus dilaksanakan yang dapat

[46] Abdur Rauf al-Munawi, *Faidh al-Qadir*, juz. vi, hlm. 481 dalam Maktabah Syamilah.

mengantarkan seseorang masuk ke dalam surga, karena menaati perintah ayah adalah pintu surga yang peling baik dan paling tinggi (mulia). Maka di antara amal terbaik untuk membawa seseorang masuk ke dalam surga adalah dengan cara menaati dan menghormati ayah.

Ibnu al-Qayyim menyatakan dengan mengutip pendapat Imam Ahmad bin Hambal bahawa seorang ibu memiliki tiga hak kebaikan. Namun dalam kesempatan lain ia juga mengatakan bahwa seorang ayah memiliki hak untuk ditaati, sementara perbuatan baik seorang anak menjadi hak bagi ibu. Hal ini didasarkan pada hadis Ibnu Umar di atas. Sejalan dengan itu semua disebutkan pula dalam hadis yang bersumber dari Abu Umamah, suatu ketika seorang laki-laki mendatangi Rasulullah seraya berkata: "Wahai Rasulullah, apakah hak orang tua atas anaknya." Kemudian beliau menjawab, "Keduanya adalah surgamu sekaligus nerakamu." Karena itulah, pada akhir hadis Abu Darda diperintahkan, jika engkau mau sia-siakanlah pintu itu, atau menjaganya. Karena pintu tersebut bisa menjadi surga bagi seorang anak yang mau menaati dan menjaga orang tuanya, sekaligus bisa menjadi pintu neraka baginya tatkala ia tidak mau memalihara dengan menaati ayahnya, dan berlaku kasar kepada keduanya.[47]

Dalam sebuah tatanan keluarga, seorang ayah memiliki peranan yang sangat penting yang juga wajib ditaati. Keringat seorang ayah dalam mencari nafkah untuk keluarga tidak bisa disampingkan. Bisa jadi tetesan keringat ayah bisa disamakan dengan pahala seorang ibu yang menyususi anaknya. Karena ayah memegang peranan utama dalam keluarga, maka ia pun sosok yang pertama kali harus mempertanggungjawabkan keutuhan dan amanat anak-anaknya. Ayah menjadi pemimpin dalam sebuah keluarga, dan kepadanya pula pertanyaan perihal tanggung jawab tersebut, seperti dalam sebuah Nabi,

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا... وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِه

[47] 'Aun al-Ma'bud, juz. 11, hlm. 180 dalam CD Maktabah Syamilah,

"Tiap kalian adalah pemimpin dan akan mempertanggungjawabkan kepemimpinannya. Imam itu pemimpin, akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Suami itu pemimpin keluarga, akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Istri itu pemimpin di rumah suaminya, akan dimintai pertanggungjawaban kepemimpinannya... Anak laki-laki penjaga harta ayahnya, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya."

Hadis ini tidak sebatas menjelaskan posisi suami sebagai pemimpin dalam keluarga, tetapi ia adalah sosok yang pertama kali akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Termasuk dalam usaha menyelamatkan diri dan keluarga dari api neraka, seperti dalam firman-Nya dalam surat at-Tahrim [66]: ayat 6,

Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan. (QS. At-Tahrim [66]:6)

Jika ditelaah lebih jauh, siapakah yang pertama kali bertanggungjawab atas keluarganya? Tentu berdasarkan hadis tentang kepemimpinan akan menunjuk kepada seorang ayah. Maka ayat tersebut pasti ditujukan kepada ayah yang harus menjadi garda depan dalam membentengi diri dan keluarganya dari api neraka. Ia adalah sosok yang harus memberikan pendidikan kepada keluarganya untuk takut kepada Allah dan menjauhi larangan-larangan-Nya. memberikan nasihat dan membekalinya dengan akhlak dan adab-adab untuk menjalani kehidupan, sehingga menjadi keluarga yang mampu menangkap rahmat dan pencerahan untuk menjauhi neraka yang bahan bakarnya dari manusia dan batu.[48]

Di samping itu, seorang ayah adalah pendidik yang selalu dijadikan teladan bagi anak-anaknya. Seperti disinggung oleh Nabi dalam sebuah hadis yang ditujukan kepada para ayah, meskipun ini juga meliputi ibu. Rasulullah saw. bersabda, *"Berbuat baiklah kepada ibu bapakmu, niscaya anak-anakmu akan berbuat baik kepadamu. Dan jagalah kehormatan dirimu, maka istri-istrimu akan mejaga kehormatan dirinya."* (Hr. ath-Thabrani)

---

[48] Al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), juz. v, hlm. 357.

Ungkapan Nabi di atas memberikan isyarat kepada seorang ayah untuk senantiasa berbuat baik kepada ayah dan ibunya. Karena dari teladan kongkret tersebut anak-anak mereka pun akan mengikuti untuk taat kepadanya. Perbuatan baik atau dalam bahasa Arab disebut sebagai al-birru berarti seluruh kesatuan perbuatan baik, termasuk perbuatan ihsan, berkata benar, taat dan patuh, juga menyambung silaturahmi dan berbuat baik dalam pergaulan.[49]

Demikianlah, peran ayah sangat berpengaruh dalam keluarga dan pembetukan karakter anak, seperti dapat disaksikan dalam berbagai kisah dalam Al-Quran mengenai peran ayah bagi anak-anaknya. Misalnya dalam kisah Ibrahim dan Ismail yang terekam dalam surat as-Shaffat ayat 100 dan seterusnya. Juga dalam pendidikan ketauhidan dan akhlak yang diajarkan oleh Luqman al-Hakim kepada anaknya. Seorang ayah adalah penggembala di dalam keluarganya, dan ia bertanggung jawab terhadap gembalaannya itu. Dan seorang wanita adalah penggembala di dalam rumah suaminya dan ia bertanggung jawab terhadap gembalaannya itu. Istri menjadi manajer pengelola rumah tangga, termasuk pelaksana dalam pendidikan anak. Karena itulah, Allah menganugerahkan kepada perempuan perasaan yang halus, ketabahan, dan pendekatan yang lebih bersifat emosionil. Sementara suami atau laki-laki diberikan kekuatan raga, piker, dan zikir agar mampu menjadi pembela, pendidik, sekaligus pembawa obor keimanan menuju keluarga yang damai, aman, kasih sayang, dan penjemput rahmat Allah melalui zikir dan doanya.[]

---

[49] Ath-Thabrani, al-Mu'jam al-Ausath, *bab man ismuhu Ahmad*, juz. iii, hlm. 13, dalam CD Maktabah Syamilah

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari ketiga tema hadis tentang ayah yang diteliti dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Hadis tentang larangan membenci ayah

   a. Teks hadis:

   لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ كُفْرٌ

   "*Janganlah engkau membenci ayah, barang siapa yang membenci ayahnya, maka dia berada dalam kekufuran*"

   b. Dengan metode *takhrīj bi al-lafẓ*, ditemukan informasi bahwa hadis ini ditakhrij oleh Imam Muslim, Bukhāri, dan Aḥmad ibn Ḥanbal.

   c. Setelah melakukan *naqd* terhadap para perawi hadis ini melalui jalur Bukhāri, yakni Aṣbagh ibn al-Farj, Ibn Wahab, 'Amru, Ja'far ibn Rabi'ah, 'Irāk ibn Mālik, dan Abū Hurairah terlihat bahwa hadis ini diriwayatkan oleh para perawi yang *'adil* lagi *ḍābiṭ*. Mereka dinilai oleh para ulama kritikus hadis dengan pujian tingkat tinggi dan tertinggi. Sanad antara para perawi tersambung, terdapat bukti kuat yang menyebutkan bahwa antara mereka saling bertemu pada masing-masing tingkatannya. Riwayat ini pun tidak ditemukan kejanggalan (*syāẕ*) maupun kecacatan (*'illat*). Karena syarat keṣaḥiḥan hadis terpenuhi secara keseluruhannya, maka hadis ini dapat dikatakan sebagai hadis *ṣaḥiḥ*.

   d. Makna yang terkandung dalam hadis ini adalah bahwa tidak boleh membenci ayah, tidak boleh bernasab kepada selain ayah kandung, membenci ayah menyebabkan kekufuran. Kekufuran di sini adalah kufur nikmat.

2. Hadis tentang hak ayah atas harta anaknya.

   a. Teks hadis:

   أَنْتَ وَمَالُكَ لِوَالِدِكَ إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ

   "Kamu dan hartamu adalah milik orang tuamu, sesungguhnya anak-anak kalian termasuk hasil usaha kalian yang terbaik. Maka makanlah dari usaha anak-anak kalian".

   b. Hadis ini ditakhrij oleh Abū Dāwūd sebanyak satu riwayat dan Aḥmad ibn Ḥanbal sebanyak dua riwayat.

   c. Sanad yang diteliti adalah melalui jalur Abū Dāwūd, dengan rangkaian periwayat: Muḥammad ibn Minhāl, Yazīd ibn Zurai', Ḥabiīb al-Mu'allim, 'Amrū ibn Syu'aib, Ayah 'Amrū ibn Syu'aib (Syu'aib ibn Muḥammad), dan Kakek 'Amrū ibn Syu'aib ('Abdullāh ibn 'Amrū). Diketahui bahwa salah satu perawi hadis ini, yaitu Habib al-Mu'allim memiliki ke*siqah*an yang tidak sempurna. Namun, ketersambungan sanadnya dapat dijamin, karena masing-masing perawi terbukti saling terhubung. Matan dari Abu Daud maupun Ahmad memiliki kesamaan redaksi. Sehingga tidak ada yang menyalahi antara satu sama lain. Dari sini, dapat dikatakan bahwa hadis ini berstatus *ḥasan*, karena kurangnya ke*siqah*an salah seorang perawinya.

   d. Makna yang terkandung dalam hadis ini adalah bahwa kebaikan seorang anak terhadap ayahnya, harus diwujudkan dalam bentuk santunan berupa harta kepada beliau. Tidak salah bila seorang ayah mengambil harta anaknya, meski sang anak sudah berumahtangga. Asal, yang diambil dalam porsi normal untuk kebutuhan hidup sang ayah, bukan untuk menghambur-hamburkannya yang akan menyengsarakan sang anak.

3. Hadis tentang ayah sebaik-baik pintu surga

   a. Teks hadis:

   الْوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَإِنْ شِئْتَ فَأَضِعْ ذَلِكَ الْبَابَ أَوِ احْفَظْهُ

   "Ayah itu adalah sebaik-baik pintu surga, seandainya kamu mau, sia-siakanlah pintu itu, dan jika engkau mau, jagalah ia"

b. Hadis ini ditakhrij oleh Turmużī sebanyak satu jalur, Ibn Mājah sebanyak 2 jalur, dan Aḥmad ibn Ḥanbal sebanyak satu jalur.

c. Setelah diteliti secara cermat terhadap para perawi hadis ini melalui jalur Turmużī, yakni Ibn Abī 'Umar, Sufyān ibn 'Uyaynah, 'Aṭā' ibn al-Sā'ib al-Hujaymī, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, dan Abū al-Dardā' ditemukan bahwa hadis ini berkualitas ṣaḥīḥ. Hal dikarenakan para perawinya dinilai oleh para ulama kritikus hadis sebagai periwayat yang *'adil* lagi *ḍābiṭ*, serta tidak terdapat kecacatan dan kejanggalan dalam teks hadis ini.

d. Isi kandungan hadis ini:

1) Taat kepada kedua orang tua merupakan kewajiban yang harus dijunjung tinggi dan harus menjadi perhatian besar bagi seorang anak. Kewajiban ini tidak hanya kepada ibu, tetapi dalam beberapa kesempatan Rasulullah juga menekankan ketaatan kepada ayah

2) Pengabdian anak kepada ayahnya juga dapat berdampak pada keridhaan Allah swt. yang akan menjadi penyebab sang anak masuk ke surgaNya. Menyia-nyiakan ayah, akan dapat menghambat seseorang merasakan nikmatnya surga Allah, karena ayah adalah sebaik-baiknya pintu surga. Bagaimana bisa seseorang masuk surga bila sang pintu tidak mau terbuka. Menghormati ayah dan berbuat baik kepadanya, akan membuat pintu itu terbuka

B. Saran

1. Kebaikan yang diperbuat oleh seorang anak, tentu tidak terlepas dari proses pendidikan yang diberikan sang ayah kepadanya. Bila sang ayah tidak mendidik anaknya dengan baik dan tidak memberi tauladan yang semestinya, tentu sulit diharapkan sang anak akan memberkan baktinya dengan maksimal. Oleh karena itu, hubungan ini bentuknya adalah timbal balilk. Untuk bisa memiliki anak yang berbakti, sang ayah harus mendidiknya dengan sebaik-baiknya dan memberi contoh terbaik untuknya.

2. Penelitian terhadap hadis baik dari segi otentisitas maupun maknanya, perlu untuk terus digalakkan. Agar pesan yang terkandung dalam sebuah hadis dapat tersampaikan dengan baik dan tepat sasaran.
3. Hadis denga tema keayahan masih banyak, dan perlu untuk diteliti lebih lanjut. Diharapkan agar ada penelitian selanjutnya mengenai ini.[]

DAFTAR PUSTAKA

Abū aṭ-Ṭayyib Muḥammad Syams al-'Aẓim Abadi, *'Aun al-Ma'bud.*, *bab fi ar-Rijāl ya'kulu min māli walidihi.*, dalam CD *Maktabah Syāmilah,* versi 02.11

Afif Muhammad, "Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual Atas Hadis Nabi Saw" dalam *Jurnal al-Hikmah*, No. 5 Maret-Juni 1992.

Agus M. Najib dan Fatma Amilia, "Keluarga Maslahah" dalam Waryono A. Ghafur dan Moh Isnanto, *Membangun Keluarga Sakinah dan Maslahah*, Yogyakarta, PSW UIN SUKA, 2006.

Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal,* Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1414 H/1993 M.

A. J. Weinsink dan W.Y. Mansink, *Mu'jām al-Mufahrasy li Alfāẓ al-Ḥadīṡ al-Nabawī,* Leiden, Brill, 1965.

Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008.

Ali Sulaiman, "Peranan Keluarga Dalam Pendidikan Anak" dalam *Anakku, Dengan Cinta Ibu Mendidikmu*, terj. Tim Ma'had Khodijah, Jakarta: Ailah, 2005.

Alī Ḥasaballāh, *Uṣūl at-Tasyri' al-Islāmiy*, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1971.

Asma Barlas, *Believing Women in Islam; unreading patriarchal interpretations of the Quran*, Texas: University of Texas Press, 2002.

At-Tabarānī, *al-Mu'jam al-Ausaṭ,* dalam CD *Matabah Syāmilah,* versi 02.11.

Azzumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Baedhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, Yogyakarta, *LKiS,* 2009.

Eirini Flouri, *Fathering and Child Outcomes* , Canada: John Wilet & Son, 2005.

Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History,* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1954

Gamal al-Banna, *al-Mar'ah al-Muslimah Baina Taḥrīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fuqahā'* , Cairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1998.

Haiṡam Manna', *al-Islām wa Ḥuqūq al-Mar'ah,* Cairo: Markazul Qahirah li Dirasat Huquq al-Insân, 2001.

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Hassan Hanafi, *Islamologi 3,* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Hidāyatullāh Aḥmad Asy-Syās, *Ensiklopedi Pendidikan Anak Muslim*, terj. Sari Narulita dan Umron Jayadi, Jakarta: Fikr, 2006.

Hilary M. Lips, *Sex and Gender: An Introduction*, London: Mayfield Publishing Company, 1993.

Inayah Rohmaniyah, "Gender dan Konstruksi Perempuan dalam Agama" dalam *Jurnal al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 10. No. 2, Juli 2009.

Imām Abū Dāwūd as-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwūd*, Beirut, Maktab ad-Dirāsāt wa al-Buḥūṡ fī Dār al-Fikr, t.th.

Khalil Abdul Karim, *Mujtama'u Yaṡrib: al-'Alāqah bain al-Rajul wa al-Mar'ah fi al-'Ahdain al-Muḥammadiy wa al-Khālifiy*, Cairo: Dar Sina li an-Nasyr, 1992.

Linda L. Lindsey, *Gender Roles: A Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1990.

M. Hoghughi dan ANP Speight "Good enough parenting for all children; a strategy for a healthier society" dalam *Archives Of Disease In Childhood: The Journal of the Royal College of Paediatrics and Child Health*, No. 78, tahun 1998,

M.M. A'Zami, *Study in Early Hadith Literature*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980.

Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Muhammad Abū Syuhbah, *Fi Rihāb al-Sunnah al-Kitāb al-Ṣiḥāḥ al-Sittah,* Kairo, Majma' al-Mabḥūṡ al-Islāmiyyah, tth.

Muhammad al-Ghazali, *as-Sunnah an-Nabawiyyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṡ,* Cairo: Dar as-Syuruq, 1996.

Muḥammad Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhārī,* t.tp: Dār Ibn Kaṡīr, 1414 H/1993 M

Muhammad Zuhri, *Hadis Nabi; Telaah Historis dan Metodologis,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Musahadi, *Evolusi Konsep Sunnah*, Semarang: Aneka Ilmu, 2000

Muslim ibn Hujjaj Al-Qusyri Al-Naisabury, *Ṣahih Muslim*, Beirut, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, tth..

Nurun Najwah, "Tawaran Metode dalam *Living Hadis"* dalam M. Mansyur, dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2007.

Save M. Dagun, *Maskulin dan Feminin*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992.

Save M. Dagun, *Psikologi Keluarga; Peranan Ayah Dalam Keluarga*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

Slameto, "Peranan Ayah Dalam Pendidikan Anak Dan Hubungannya Dengan Prestasi Belajarnya" dalam *Jurnal Satya Wydya*, vol. 15, no. 1, 2002.

Suryadi, *Metode Pemahaman Hadis Nabi (Telaah Atas Pemikiran Muhammad Al-Ghazali Dan Yusuf Al-Qardhawi)*. Ringkasan *Disertasi*, Yogyakarta: Program Pasca sarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Syihab al-Din Abu al-Fadhl Ahmad ibn Hajar al-'Asqalani, *Tahzib al-Tahzib,* Beirut, Dar al-Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1413 H/1993 M.Zakaria Ozwin, *Jināyat al-Bukhārī,* Beirut: Riad el-Rayyes Books, 2004.