

**MENAKAR NASIB AYAH RASULULLAH SAW.
(Studi Terhadap Pendapat Yusuf al-Qaradlâwî dalam Kitabnya
“*Kayf Nata’âmal Ma’a al-sunnah*” Tentang Validitas dan
Makna Hadis *Shahih Muslim* “*Sesungguhnya Ayahku dan
Ayahmu di Neraka*”)**

Moh. Jufriyadi Sholeh (IDIA Prenduan)

Abstrak

Kitab *Shahih Muslim* merupakan salah satu kitab hadis yang dinilai para ulama dari banyak kalangan sebagai salah satu kitab yang memiliki otentisitas dan validitas tidak diragukan lagi. Akan tetapi dalam perjalanannya, ada sebagian ulama yang meragukan, bahkan menolak sebagian hadis yang ada di *Shahih Muslim* tersebut. Di antara hadis yang mendapat gugatan atau penolakan yaitu hadis yang dinarasikan oleh Anas ra.: *bahwasannya ada seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah: “Wahai Rasulullah, dimanakah)tempat(ayahku (yang telah meninggal sekarang berada(?”*. Beliau menjawab : *“Di neraka”*. Ketika orang tersebut hendak beranjak, maka beliau memanggilnya lalu berkata : *“Sesungguhnya ayahku dan ayahmu di neraka”*. Yûsuf al-Qaradlâwî merupakan salah seorang dari sederetan ulama’ yang ikut meragukan validitas hadis ini dalam kitabnya *“Kayf Nata’âmal Ma’a al-Sunnah”*. Di dalam kitab ini, al-Qaradlâwî meragukan validitas hadis *Shahih Muslim* tersebut dengan pertanyaan, apa dosa yang telah diperbuat oleh Abdullah bin Abd al- Muthallib sehingga harus masuk neraka, sedangkan ia termasuk ahli fatrah, yaitu orang-orang yang selamat (dari siksa neraka)?. Dengan alasan tersebut, al-Qaradlâwî akhirnya lebih mengambil sikap *tawaqquf*. Ia tidak berani menerima hadis tersebut dan juga tidak berani menolaknya. Padahal hadis tersebut merupakan hadis sahih, baik *sanad* maupun *matan*-nya. Sedangkan yang dimaksud ayah Rasul yang divonis masuk neraka adalah Abû Thâlib,

paman Nabi. Penggunaan kata “ayahku” dalam hadis tersebut dengan makna paman merupakan ungkapan majaz. Makna majaz ini diambil setelah tidak mungkin memberikan makna hakiki, karena ayah kandung Rasul meninggal di masa fatrah yang tidak ada seorang utusan pun yang datang kepadanya, ia tidak mungkin masuk neraka.

Kata Kunci: Shahih Muslim, al-Qaradlawi, Ayah.

Pendahuluan

Hadis-hadis yang diriwayatkan Imam Muslim dalam kitabnya, *Shahîh Muslim*, merupakan hadis-hadis yang dinilai mayoritas ulama sebagai hadis-hadis yang memiliki otentisitas dan validitas yang tidak diragukan lagi. Mayoritas ulama menyepakati bahwa kesahian hadis-hadis *Shahîh Muslim* berada satu tingkat di bawah hadis-hadis *Shahîh al-Bukhari*.

Imam Muslim yang menjadi kodifikatornya (*mukhrij*) merupakan seorang ulama yang kredibilitasnya sebagai kritikus hadis diakui oleh semua kalangan. Ia dikenal sebagai pakar hadis yang cermat dan teliti dalam membedakan hadis yang *Shahîh* dengan yang tidak *Shahîh*. Akan tetapi dalam perjalanannya ada sebagian ulama yang menggugat dan menolak sebagian hadis-hadis yang ada di *Shahîh Muslim* tersebut, baik menolak karena fanatik terhadap madzhabnya atau menolak karena memiliki alasan yang ilmiah.

Di antara hadis yang digugat adalah hadis yang menvonis ayah Rasulullah saw. sebagai penghuni neraka di hari kiamat nanti. Dalam hadis ini Rasulullah saw. bersabda: “*sesungguhnya ayahku dan ayahmu ada di neraka.*”¹ Hadis ini merupakan jawaban beliau atas pertanyaan seorang laki-laki kepadanya mengenai nasib dari ayah laki-laki tersebut, lalu beliau menjawabnya dengan hadis tersebut. Dalam jawabannya tersebut, beliau menegaskan bahwa yang

1 Abû al-Husain Muslim bin Hujjaj bin Muslim, *Shahîh Muslim, juz 1* (Bairut: Dâr al-Jail, t.th), 132. Selain diriwayatkan oleh Muslim, hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Abû Dâwud (IV:364), Ahmad bin Hanbal (III:110), Abû Ya’lâ (VI:229), Abû ‘Awânah (I:93), dan Ibn Hibbân (II:340). Adapun redaksinya adalah:

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ أَنْ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْنَ أَبِي؟ قَالَ فِي النَّارِ، فَلَمَّا قَفِيَ دَعَاهُ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ.

masuk neraka tidak hanya ayah dari laki-laki tersebut, tetapi ayah beliau juga sama-sama menjadi penghuni neraka.

Dengan vonis tersebut maka muncullah beberapa pertanyaan dan pernyataan yang meragukan kualitas hadis tersebut, seperti “kenapa divonis sebagai penghuni neraka, padahal ia hidup di masa fatrah dan meninggal dunia di masa tersebut?. Vonis hadis tersebut dinilai bertentangan dengan pernyataan Allah swt. yang menyatakan tidak akan menyiksa siapa saja sebelum adanya seorang utusan dari-Nya yang menyampaikan ajaran-ajaran-Nya (QS. al-Isrâ’ [17]: 15). Ayah Rasulullah hidup dan meninggal di masa fatrah, yaitu masa yang tidak seorang pun utusan Allah datang di masa tersebut.

Yûsuf al-Qaradlâwî, merupakan salah seorang dari sederetan ulama’ yang ikut meragukan validitas hadis ini dalam kitabnya “*Kayf Nata’âmal Ma’a al-Sunnah*”. Kitab ini merupakan kitab yang ditulis oleh al-Qaradlâwî yang di dalamnya menjelaskan cara-cara berinteraksi yang baik dengan *al-sunnah* agar seorang muslim tidak salah dalam memahami maksud-maksud yang tertuang dalam *al-sunnah* tersebut. Di antara konsep yang ditawarkan oleh al-Qaradlâwî adalah memahami *al-sunnah* dengan petunjuk al-Qur’an.

Untuk memahami *al-sunnah* dengan baik, jauh dari kesalahan dan menghindari penakwilan yang salah, maka wajib memahami *al-sunnah* dengan petunjuk al-Qur’an, karena petunjuk-petunjuk Tuhan yang terdapat di dalamnya merupakan kebenaran yang pasti.² Al-Qur’an merupakan undang-undang dasar (*al-dustûr al-ashlî*) yang menjadi pijakan semua aturan atau undang-undang dalam Islam. Sedangkan *as-sunnah an-nabawiyah* sebagai penjelas atas undang-undang dasar tersebut; baik secara teoritis maupun aplikatif. Antara penjelas dengan yang dijelaskan tidak mungkin terjadi kontradiktif. Apabila terjadi kontradiktif maka ada kemungkinan berikut yaitu: *al-Sunnah* tersebut tidak shahih, atau pemahaman terhadap *al-Sunnah*-nya yang salah, atau kontradiktif tersebut hanyalah sangkaan (*al-wahm*) bukan kenyataan.³

Di antara hadis yang dijadikan contoh oleh al-Qaradlâwî untuk dipahami dengan petunjuk al-Qur’an supaya diketahui validitas dan maknanya adalah hadis Sahih Muslim no. 521 sebagaimana redaksinya telah disebut di atas. Di

2 Yûsuf al-Qaradlâwî, *Kayf Nata’âmal Ma’a as-Sunnah an-Nabawiyah* (Kairo: Dâr as-Syurûq, 2006), 113

3 Ibid, 113

dalam kitab “*Kayf Nata’amal Ma’a al-Sunnah*” ini, al-Qaradlâwî meragukan validitas hadis Sahih Muslim tersebut dengan pertanyaan, apa dosa yang telah diperbuat oleh Abdullah bin Abd al- Muthallib sehingga harus masuk neraka, sedangkan ia termasuk ahli fatrah, yaitu orang-orang yang selamat (dari api neraka)?⁴

Sebelumnya, al-Qaradlâwî cenderung dengan pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan ayah dalam hadis tersebut adalah pamannya Nabi, yaitu Abû Thâlib yang menolak untuk mengucapkan kalimat tauhid di akhir hayatnya, akan tetapi akhirnya ia membantah pendapat tersebut dengan pertanyaan, apa dosa ayah dari si penanya tersebut? padahal yang jelas ayahnya meninggal dunia sebelum datangnya Islam.⁵

Sedangkan menurut Muhammad al-Ghazâlî, sebagaimana dikutip oleh al-Qaradlâwî, hadis tersebut dila’if dan ditolak karena bertentangan dengan al-Qur’an yang menjelaskan bahwa Allah tidak akan menyiksa siapapun sebelum Dia mengutus utusan kepada mereka. Sedangkan dalam sejarah Arab tidak ada satupun utusan Allah kepada mereka sebelum terutusnya nabi Muhammad.⁶

Imam al-Nawâwî, sebagaimana dikutip oleh al-Qaradlâwî juga, tetap mempertahankan kesahian hadis tersebut dengan alasan, bahwa orang yang meninggal dunia dalam keadaan kafir, maka dia akan masuk neraka. Kedekatannya dengan orang-orang yang mendekatkan diri (dengan Allah) tidak memberikan manfaat kepadanya. Selain itu, hadis tersebut juga mengandung makna bahwa orang yang meninggal dunia pada masa bangsa Arab tenggelam dalam penyembahan berhala, maka dia pun termasuk penghuni neraka. Hal itu bukan termasuk pemberian siksaan terhadapnya sebelum penyampaian dakwah, karena kepada mereka telah disampaikan dakwah Ibrahim dan juga para Nabi yang lain.”⁷

Dengan pertimbangan pendapat Muhammad al-Ghazâlî dan Imam al-Nawâwî, al-Qaradlâwî akhirnya lebih mengambil sikap *tawaqquf*. Ia tidak berani menerima atau pun menolak hadis tersebut dengan alasan khawatir adanya makna yang belum diketahui atau dijangkau oleh keilmuannya. Ia masih

4 Ibid, 117

5 Ibid, 117

6 Ibid, 118

7 Ibid, 118

menyangsikan validitas hadis tersebut dan tidak berani memberikan komentar atas makna “ayah” dalam hadis tersebut.

Berdasar paparan di atas, maka dengan tulisan ini penulis tertarik dan memandang perlu melakukan studi terhadap pendapat Yûsuf al-Qaradlâwî dalam kitabnya “*Kayf Nata’âmal Ma’a al-Sunnah*” tentang validitas dan makna hadis tersebut untuk mengetahui siapa yang dimaksud ayah dalam hadis tersebut.

Sketsa Biografis Yûsuf al-Qaradlâwî.

Nama lengkap al-Qaradlâwî adalah Yûsuf bin Abdilllah al-Qaradlâwî . Ia dilahirkan di sebuah desa yang bernama Shaft Turâb, daerah Mahallah al-Kubrû, provinsi al-Gharbîyah, Mesir, pada tanggal 09 September 1926 dari pasangan suami istri yang sangat sederhana tetapi taat beragama dan berprofesi sebagai petani. Ketika usianya mencapai dua tahu, ayah yang dicintainya meninggal dunia.⁸

Sepeninggal ayah kandungnya, ia diasuh dan dibesarkan oleh ibu kandungnya sendiri, beserta kakek dan pamannya. Akan tetapi pada saat ia duduk di tahun keempat *Ibtidâ’iyah* al-Azhar, ibunya pun dipanggil yang maha kuasa. Beruntung, ibu yang dicintainya masih sempat menyaksikan putra tunggalnya ini hafal al-Qur’an, karena pada usia sembilan tahun sepuluh bulan, ia telah hafal seluruh al-Qu’ran dengan bacaan yang sangat fasih.⁹

Sepeninggal kakek dan ibunya, al-Qaradlâwî menjalani hidup bersama keluarga pamannya. Ia tumbuh besar bersama anak-anak pamannya¹⁰, sampai ia menjadi seorang yang hidup mandiri, bahkan menjadi salah seorang dari ulama besar kaliber dunia yang memiliki pengaruh luas di dunia Islam, baik di timur atau pun di barat.

Al-Qaradlâwî memulai pendidikan formalnya di salah satu *al-kuttâtîb* (sebuah lembaga pendidikan dasar) ketika usianya sudah genap lima tahun. Setelah berumur tujuh tahun, ia melanjutkan sekolahnya di salah satu *al-madâris*

8 Sulaimân bin Shâlih al-Khirâsyî, *al-Qarâdlâwî fi al-Mîzân* (Saudi Arabia: Dâr al-Jawâb li al-Nashr wa al-Tawzî’, 1999), 9

9 Cecep Taufikurrahman. “Shaikh al-Qaradlâwî Guru Umat pada Zamannya”, dalam <http://www.Islam.lib.Com>.

10 Sulaimân bin S{âlih al-Khirâshî, *al-Qarâdlâwî fi al-Mîzân*, 9

al-ilzâmiyah. Berangkat dari bimbingan kedua sekolah ini, ia mampu menghafal al-Qur'an sebelum berumur sepuluh tahun.¹¹

Setelah menamatkan pendidikannya di *al-madâris al-ilzâmiyah*, ia melanjutkan sekolahnya di *al-ma'had al-dînî al-ibtida'î* (sebuah lembaga pendidikan setingkat MTs di Indonesia) di daerah Thanhâ. Di lembaga ini, al-Qaradlâwî menimba ilmu selama empat tahun. Setelah itu, ia melanjutkan sekolahnya lagi ke tingkat berikutnya, yaitu *al-ma'had al-dînî al-tsanâwî* (sebuah lembaga pendidikan setingkat MA), dan menempuh waktu selama lima tahun.¹²

Jenjang pendidikan berikutnya ditempuh oleh al-Qaradlâwî di kota Kairo, di Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar. Dari kampus ini, ia memperoleh *al-syahâdah al-'âliyah* (ijazah sarjana strata satu) Pada tahun 1952-1953 M.¹³ Al-Qaradlâwî sangat menonjol prestasinya, dan berhasil menyelesaikan kuliahnya dengan predikat terbaik di antara 180 mahasiswa. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya ke jurusan Bahasa Arab selama dua tahun. Di jurusan itu pula ia lulus dengan prestasi terbaik di antara teman-teman seangkatannya yang berjumlah 500 mahasiswa, serta memperoleh ijazah internasional dan sertifikat mengajar.¹⁴

Pada tahun 1957, ia masuk di *Ma'had al-Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabîyah al-'Alîyah*, sebuah lembaga riset dan kajian bahasa Arab yang berada di bawah naungan Universitas al-Duwal al-'Arabiyah dan berhasil meraih diploma bidang bahasa dan sastra Arab. Di saat yang bersamaan, ia juga terdaftar sebagai mahasiswa pasca sarjana di Fakultas Ushuluddin, di al-Azhar, jurusan al-Qur'an dan al-sunnah. Pada tahun 1960, ia berhasil menyelesaikan program magisternya dengan predikat amat baik.¹⁵

Setelah menyelesaikan studinya pada tingkat magister (pasca sarjana), al-Qaradlâwî melanjutkan lagi pada tingkat doktoral dengan menulis disertasi berjudul *al-Zakâh wa Atharuhâ fi Halli al-Masyâkil al-Ijtima'iyah* (Zakat dan

11 Ibid, 9

12 Ibid, 9

13 Ibid, 9

14 Suryadi, Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi, Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradlawi (Yogyakarta: Teras, 2008), 43

15 Sulaimân bin Shâlih al-Khirâshî, al-Qaradlawî fi al-Mîzân, 10

Pengaruhnya dalam Memecahkan Problematika Sosial). Disertasi yang semula diperkirakan selesai dua tahun menjadi tertunda, karena tahun 1968 sampai tahun 1970, ia ditahan oleh penguasa militer Mesir atas tuduhan pro dengan gerakan *al-Ikhwân al-Muslimîn*.¹⁶

Faktor lain yang memperlambat penyelesaian doktornya adalah situasi Mesir yang ditimpa krisis politik menghadapi peperangan dengan Israel pada tahun 1973. Setelah krisis mereda, al-Qaradlâwî mengajukan disertasinya untuk diuji dan dipertahankan di depan guru besar Universitas al-Azhar, dan ia berhasil lulus meraih gelar doktor dengan predikat *cumlaude*.¹⁷

Pada tahun 1956 M., al-Qaradlâwî memulai karirnya dengan menjadi penceramah dan pengajar di masjid-masjid yang berada di bawah pengawasan Departemen Urusan Agama, Kementrian Wakaf Mesir. Setelah itu, ia dipercaya menjadi *musyrif* (pembimbing) di Ma'had al-A'immah (lembaga para imam) yang berada di bawah naungan kementrian wakaf. Pada tahun 1959, ia pindah tempat kerja, tepatnya di Lembaga Kebudayaan Islam al-Azhar. Di lembaga ini ia menjadi pembimbing untuk urusan penerbitan. Selain itu pula ia bekerja di kantor kesenian bagian dakwah dan konseling.¹⁸

Pada tahun 1961, ia ditugas di Qatar untuk menjadi dekan di al-Ma'had al-Thânâwî. Pada tahun 1973, setelah dibukanya Fakultas Tarbiyah di Universitas Qatar, ia dipercaya untuk membuka dan memimpin kajian intensif Studi Islam di kampus tersebut. Pada tahun 1977, ia merintis Fakultas Syariah dan Studi Islam, dan sekaligus menjadi dekan di Fakultas tersebut. Di samping itu, ia dipercaya menjadi direktur pusat kajian *al-sunnah* dan sejarah Nabi yang berada dibawah naungan Universitas Qatar.¹⁹

Sebagai ulama kaliber internasional, al-Qaradlâwî memiliki kegiatan yang sangat padat, seperti seminar, muktamar, kunjungan kampus, ceramah, mengasuh acara televisi dan radio, menulis makalah atau artikel di media cetak dan lainnya. Al-Qaradlâwî juga sering di undang oleh beberapa kampus di penjuru dunia untuk memberikan ceramah dan kuliah terbuka; baik undangan atas nama mahasiswa atau undangan dari akademik.

16 Suryadi, Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi, 44

17 Ibid, 44

18 Sulaimân bin Shâlih al-Khirâshî, al-Qaradlâwî fi al-Mîzân, 10

19 Ibid, 10

Terkait dengan aliran madzhab yang diikutinya, al-Qaradlâwî tumbuh dan besar di lingkungan yang bermadzhab Hanafi. Ia telah banyak membaca dan mempelajari buku-buku madzhab tersebut, baik sebagai buku pelajaran di sekolahnya atau pun kajian yang dilakukan secara otodidak. Dengan kecerdasan dan sifat kritisnya yang tajam, akhirnya ia mampu melakukan tarjih terhadap pendapat-pendapat para madzhab dan mengikuti pendapat-pendapat yang didasari argumen yang kuat dan benar dari al-Qur'an dan al-sunnah.

Dalam masalah teologi, al-Qaradlâwî lebih memilih pendapat ulama-ulama *salaf*. Menurutnya, pendapat mereka lebih kuat dalilnya dan lebih selamat dari kesalahan. Walaupun ia memilih pendapat ulama *salaf*, ia tidak berani mengkafirkan ulama *khalaf* yang melakukan penakwilan terhadap ayat-ayat atau hadis-hadis *mutasyâbihah*, karena, Menurutnya, perbedaan tersebut merupakan masalah-masalah yang bisa ditolerir secara bahasa.²⁰

Menyikapi aliran pemikiran modern, al-Qaradlâwî sangat menentang aliran pemikiran modern yang datang dari Barat, seperti sekularisme. Sekularisme merupakan paham yang ingin memisahkan atau menetralsir semua bidang kehidupan seperti politik dan kenegaraan, ekonomi, hukum, sosial budaya dan ilmu pengetahuan teknologi dari pengaruh agama atau hal-hal ghaib.²¹ Dalam pandangan al-Qaradlâwî, Sekularisme yang terjadi di Barat tidak dikenal dalam warisan Islam. Pemisahan antara agama dan non agama adalah pemisahan yang tidak ada akarnya dalam tradisi Islam. Pemisahan tersebut datang dari luar tradisi Islam, yaitu dari Barat Masehi. Dalam tradisi Islam tidak dikenal adanya dua kekuasaan, kekuasaan agama dan kekuasaan duniawi. Agama dan dunia diibaratkan antara ruh dan jasad, tidak ada pemisahan antara keduanya, ruh dan jasad menyatu dalam satu kesatuan.²²

Syariat Islam, menurut al-Qaradlâwî, mencakup seluruh hukum halal dan haram dalam kehidupan individu masyarakat, sebagaimana juga mengatur hak dan kewajiban dalam kehidupan berkeluarga, mengatur pola interaksi dan hubungan antar masyarakat, memperhatikan masalah-masalah kelembagaan,

20 Yûsuf al-Qaradlâwî, *Fushûl fi al-'Qîdah Bayn al-Salaf wa al-Khâlf* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1427 H./ 2006 M.), 144

21 M. Syukri Isma'il, *Kritik Terhadap Sekularisme, Pandangan Yûsuf al-Qarâdlâwî* (Ponorogo: CIOS, 2007), 8

22 Yûsuf al-Qaradlâwî, *Wajh li Wajh, al-Islâm wa al-'Ilmânîyah* (Kairo: Dâr al-Shahwah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1414 H/ 1994 M.), 51-52

keuangan, politik, serta masalah-masalah yang berkaitan dengan hak pemimpin dan rakyat. Syariat Islam juga mencakup hubungan internasional, hubungan Islam dengan umat lain, dan hubungan-hubungan yang lain; baik dalam keadaan damai atau kondisi perang.²³

Berbeda dengan Islam, sekularisme, menurutnya, menginginkan agar Islam hanya diterapkan dalam sebagian aspek kehidupan saja, tidak lebih dari itu. Sekularisme hanya ingin Islam berbicara agama di radio atau televisi saja; Islam hanya punya buletin jum'at saja; Islam menyelenggarakan pendidikan agama di dalam agenda pelajaran umum; undang-undang perdatanya (*al-ahwâl al-shakhyîyah*) ikut undang-undang negara; cukup dengan masjid yang dikelola oleh ormas; cukup diwakili kementerian wakaf dalam pemerintahan. Atas hal tersebut, Islam sangat tegas menolak kalau hanya dijadikan elemen kehidupan, karena Islam sejatinya adalah pembimbing dan pengatur kehidupan. Islam menolak dijadikan tamu oleh sekularisme, sementara Islam adalah pemilik wilayahnya. Islam sangat jelas bertentangan dengan sekularisme dalam berbagai aspeknya, khususnya dalam empat unsur pokok ajaran Islam yaitu: akidah, ibadah, akhlak, dan syariat.²⁴

Sebagai ulama yang getol mempertahankan prinsip-prinsip keislaman, al-Qaradlâwî tidak lantas menjadi sosok yang kaku menghadapi perkembangan zaman. Ia selalu menjadi sosok yang moderat dalam menyikapi masalah. Salah satu bukti ia dikenal sebagai sosok yang moderat dan bijak, ia memberi kebebasan kepada tujuh orang anaknya untuk menentukan jurusan di kuliahnya sesuai dengan minat, bakat dan kecenderungan masing-masing. Di antara mereka ada yang memperoleh gelar doktor fisika dalam bidang nuklir di Inggris, ada yang mengambil jurusan teknik elektro di Amerika, ada yang kuliah di fakultas teknik jurusan listrik, dan ada yang mengambil jurusan agama di Dâr al-'Ulûm Mesir.

Kitab *Kayf Nata'âmal Ma'a al-sunnah*

Kitab "*Kayf Nata'âmal ma'a al-sunnah*" merupakan salah satu magnum opus Yusuf al-Qaradlâwî di bidang ilmu hadis. Kitab ini disusun, atas permintaan *al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî* di Washington, Amerika Serikat dan *al-Majma' al-Malakî li Buhûts al-Hadlârah al-Islâmîyah* di Yordania. Kedua

23 Ibid, 54

24 Ibid, 104-105

lembaga tersebut meminta al-Qaradlâwî untuk menyusun sebuah kitab yang menjelaskan cara-cara berinteraksi dengan al-sunnah yang merupakan pijakan hukum Islam kedua setelah al-Qur'an.²⁵

Kitab ini pada dasarnya ditulis oleh al-Qaradlâwî untuk menjelaskan prinsip-prinsip dasar memahami al-sunnah yang harus dipegang oleh seorang muslim, baik sebagai ulama fikih atau sebagai seorang da'i, sehingga terhindar dari memahami al-sunnah secara harfiah, yang hanya memperhatikan aspek lahiriah saja, artinya, hanya berpegang erat pada tubuh (*al-jism*) al-sunnah saja dan mengabaikan ruhnya, sehingga melupakan *al-maqâsid* (maksud-maksud yang esensial) dari al-sunnah. Selain untuk menghindari pemahaman secara harfiah, prinsip-prinsip dasar tersebut juga untuk mengantisipasi dari pemahaman yang melampaui batasannya, yang disitilahkan oleh al-Qaradlâwî dengan "memasuki rumah tanpa melalui pintunya."²⁶

Kitab "*Kayf Nata'âmal ma'a al-sunnah*" ini diterbitkan oleh *al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî* pada tahun 1410 H./1989 M., dengan diberi kata pengantar (*tamhîd*) oleh Dr. Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, ketua *al-Ma'had* tersebut. Selain itu, kitab ini juga diterbitkan oleh percetakan Dâr al-Shurûq di Kairo Mesir pada tahun 1421 H./ 2000 M. sebagai cetakan pertama, pada tahun 1423 H./ 2002 M., cetakan kedua, pada tahun 1426 H./ 2005 M. cetakan ketiga, pada tahun 1427 H./ 2006 M., cetakan keempat. Di Indonesia, kitab ini sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Muhammad al-Baqir dan diterbitkan oleh percetakan Karisma Bandung.

Secara garis besar al-Qaradlâwî membagi pembahasannya dalam kitab ini menjadi tiga bagian. Bagian pertama, membahas tentang kedudukan al-sunnah dalam Islam, kewajiban umat Islam terhadap al-sunnah dan metode berinteraksi dengan al-sunnah. Dalam bagian ini, al-Qaradlâwî menjelaskan bahwa al-sunnah merupakan metode pelaksanaan Islam yang komprehensif, seimbang, integral, faktual dan memudahkan. Kemudian ia menjelaskan hal-hal yang harus dihindari dan diwaspadai dalam berinteraksi dengan al-sunnah, yaitu: penyimpangan kelompok ekstrem, manipulasi orang-orang sesat, dan penafsiran orang-orang bodoh. Setelah itu, ia menguraikan tiga prinsip dasar (*mabâdi' asâsiyah*) dalam berinteraksi dengan al-sunnah yang meliputi: penelitian keshahian hadis sesuai

25 Yûsuf al-Qaradlâwî, *Kayf Nata'âmal Ma'a al-sunnah*, 21

26 Ibid, 21

dengan kaedah-kaedah ilmiah yang telah ditetapkan oleh ulama, baik dari aspek sanad atau pun matan hadis; memahami al-sunnah sesuai dengan petunjuk bahasa (*dilâlah al-lughah*), konteks, *asbâb wurûd al-hadîts*, petunjuk al-Qur'an, kajian tematik; memastikan bahwa al-sunnah tersebut tidak bertentangan dengan nash lain yang lebih kuat, baik nash al-Qur'an atau nash-nash al-sunnah yang lain yang lebih shahih.²⁷

Bagian kedua, membahas kedudukan al-sunnah dalam ilmu fiqh dan dunia dakwah. Menurutny, semua ulama fiqh dari berbagai kalangan dan madzhab, mufakat untuk merujuk ke al-sunnah dan berpegang kepadanya sebagai dasar hukum. Al-sunnah merupakan bagian dari agama dan tidak ada alasan untuk menolaknya, baik bagi mereka yang beraliran tekstual atau pun yang kontekstual.²⁸ Sebagai sumber utama dalam menggali hukum fiqh, maka wajib bagi para ulama fiqh untuk menguasai ilmu hadis, sebagaimana juga wajib bagi ulama hadis untuk mendalami fiqh.²⁹

Dalam bidang dakwah, al-sunnah merupakan sumber ajaran Islam setelah al-Qur'an yang tidak pernah kering, dan merupakan harta karun yang tidak pernah habis. Oleh karena, seorang guru atau da'i harus berpegang teguh kepadanya dalam menyampaikan ceramah-ceramahnya.³⁰ Hal yang sangat penting yang harus diperhatikan oleh seorang da'i dalam dakwahnya adalah, ia harus berhati-hati dalam menyebutkan sebuah hadis yang dijadikan dalilnya. Hanya sumber-sumber yang shahih saja yang harus dijadikan dalil dalam ceramahnya.³¹

Dalam buku-buku tasawwuf terdapat banyak hadis-hadis *dla'if* dan *maudlû'*, maka pembacanya harus berhati-hati atas kitab tersebut. Dalam kitab-kitab tafsir juga terdapat banyak hadis-hadis *dla'if* dan palsu, terutama yang berkaitan dengan masalah keutamaan surat-surat al-Qur'an, kisah para nabi dan *asbâb al-nuzûl*.³² Hadis-hadis *dla'if* boleh dijadikan dalil dalam *targhîb* (anjuran) dan *tarhîb* (peringatan) apabila memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh para ulama hadis, di antaranya, tidak mengandung hal-hal yang

27 Ibid, 25-42

28 Ibid, 68

29 Ibid, 69

30 Ibid, 77

31 Ibid, 84

32 Ibid, 85

dilebih-lebihkan yang ditolak oleh akal, atau syari'at atau bahasa,³³ dan tidak bertentangan dengan dalil syara' lainnya yang lebih kuat dari padanya.³⁴

Bagian ketiga, menjelaskan metodologi memahami hadis. Ada delapan kriteria yang ia tawarkan sebagai prinsip-prinsip dasar dalam memahami hadis, yaitu: a). memahami hadis sesuai dengan petunjuk al-Qur'an, b). Menghimpun hadis-hadis yang satu tema, c). mengkompromikan atau mentarjih antara hadis-hadis yang tampak kontradiksi (*mukhtalif al-hadîts*), d). memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi dan kondisi serta tujuannya, e). membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap, f). membedakan antara ungkapan *haqîqî* dan majaz, g). membedakan antara yang gaib dan yang nyata, h). memastikan kata-kata dalam hadis.³⁵

Sebagai ulama yang kredibilitas keilmuan diakui oleh semua kalangan, al-Qaradlâwî memiliki beberapa keistimewaan yang menjadikan dirinya berbeda dengan ulama-ulama yang lain. Keistimewaan al-Qaradlâwî tersebut bisa dilihat dari berbagai aspek kepribadian beliau; baik dalam pemikiran, menyikapi perbedaan, gaya tulisannya dan yang lainnya. Kitab "*Kayf Nata'âmal Ma'a al-Sunnah.*" Merupakan salah satu karya tulis al-Qaradlâwî yang memiliki keistimewaan-keistimewaan tersendiri, di antaranya: a) Bersikap objektif dalam menyampaikan pembahasan-pembahasan yang ada dalam kitabnya ini, bersih dalam menyampaikan kritikan-kritikannya, menjauhi hal-hal yang tidak etis ketika sedang berdiskusi atau berdebat, b) Menyandarkan pendapat kepada yang memiliki pernyataan atau pendapat tersebut, baik dengan kutipan langsung dari pengarangnya atau pun melalui karya orang lain, c) Menggunakan kitab-kitab klasik yang *mu'tamad* sebagai rujukan, tetapi tidak melupakan karya-karya ulama-ulama kontemporer sebagai bahan analisa, sehingga ia mampu mengkabolarasikan pendapat klasik (*al-ashâlah*) dan kontemporer (*al-mu'âsharah*), d) Tidak fanatik madzhab sehingga kajian dan analisisnya lebih bebas. Ia mengutamakan pendapat yang lebih kuat dalilnya, walaupun harus berbeda dengan pendapat mayoritas, e) Ungkapan bahasanya mudah dipahami dan pembahasannya mengalir, sehingga pembaca dapat menikmati kajian-kajian yang disuguhkan kitab ini dengan baik dan menyenangkan.

33 Ibid, 100

34 Ibid, 102

35 Ibid, 113-198.

Di balik keistimewaan-keistimewaan tersebut, terdapat pula beberapa catatan terhadap kitab “*Kayf Nata’âmal Ma’a al-Sunnah.*” ini. Menurut Suryadi ada beberapa kelemahan Yusûf al-Qaradlâwî dalam kitabnya “*Kayf Nata’âmal Ma’a al-Sunnah.*”, yaitu: a) Tidak menjelaskan batasan tentang sarana yang boleh berubah atau pun yang tidak. Apakah masalah ibadah, mu’amalah, ataupun lainnya, b) Adanya inkonsistensi, yakni menggabungkan antara hadis dlla’if dengan hadis shahih atau dengan al-Qur’an, c) Kurang tegas dalam menolak hadis yang bertentangan dengan al-Qur’an, d) Alergi terhadap pemikiran Mu’tazilah, c) Men-*tawaqquf*-kan hadis shahih yang maknanya diragukan, seperti hadis tentang penguburan bayi hidup-hidup. Hadis ini menjelaskan tentang hukuman neraka bagi perempuan yang mengubur (bayi perempuan hidup-hidup) dan yang dikubur. Hal itu menurut al-Qaradlâwî bertentangan dengan Q.S. al-Takwir [81]: 8-9, tentang bebasnya dosa bayi perempuan yang dibunuh. Namun, Yusûf al-Qaradlâwî masih ragu dalam menyelesaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan tersebut, dengan alasan tidak ada penjelasan yang memuaskan dalam kitab-kitab *syarh* hadis tentang persoalan tersebut, sehingga perlu di-*tawaqquf*-kan, d) Tidak menjelaskan secara eksplisit, terinci dan konkrit aplikasi delapan kriteria yang dipakainya dalam memahami hadis Nabi.³⁶ Dalam menilai point terakhir ini, Suryadi sendiri tidak konsisten. Di bagian pendahuluan ia sendiri telah menyatakan bahwa bahwa para ulama hadis tidak menjelaskan langkah-langkah penelitian matan secara eksplisit, dan hanya menentukan garis-garis besar tolak ukur matan shahih. Hal ini dapat dimengerti karena persoalan yang perlu diteliti dalam berbagai matan memang tidak selalu sama.³⁷

Otentisitas dan Validitas Hadis “*Sesungguhnya ayahku dan ayahmu di neraka*” dalam Penilaian Yûsuf al-Qaradlâwî.

Terkait dengan otentisitas hadis (kualitas sanad), al-Qaradlâwî tidak memberikan komentar apapun atau tidak menyinggung kualitas hadis tersebut dari sudut pandang kajian sanad. Tidak adanya komentar ini, mungkin ia telah menilai hadis tersebut sebagai hadis yang Shahîh sanadnya karena diriwayatkan oleh Imam Muslim. Dalam pandangan penulis, meninjau ulang kualitas sanad

36 Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, 226

37 Ibid, 15

hadis *Shahîh Muslim* ini sangat penting, karena tidak semua ulama mufakat dengan kesahian sanad hadis dalam kitab ini, artinya, ada sebagian ulama yang meragukan otentisitas hadis ini dan menganggap *dla'if* (lemah) sanadnya. Selain itu pula sebuah hadis apabila sudah jelas kualitas sanadnya lemah maka tidak harus diperselisihkan matan dan maknanya. Hadis yang kualitas sanadnya lemah otomatis matannya yang bermasalah tidak butuh untuk dikaji dan dipelajari lebih lanjut.

Mata rantai *sanad* Hadis riwayat Muslim ini terdiri dari Abû Bakr bin Abî Syaibah, 'Affân, Hammâd bin Salamah, Tsâbit sampai Anas bin Malik. Menurut para kritikus hadis, semua perawi tersebut merupakan perawi yang *tsiqah* (kredibel), kecuali Hammâd bin Salamah walaupun *tsiqah*, akan tetapi mengalami *ikthilâth*, yaitu daya hafalannya menjadi sangat lemah karena lanjut usia. Akibat *ikthilâth* ini, maka Imam al-Suyûthî meragukan kesahian *sanad* hadis ini.

Menurutnya, kredibilitas Hammâd bin Salamah sebagai perawi hadis diragukan oleh sebagian kritikus hadis, dan hadis ini hanya diriwayatkan oleh Hammâd bin Salamah dari Tsâbit, dari Anas yang merupakan mata rantai sanad yang diriwayatkan oleh Imam Muslim. Riwayat ini bertentangan dengan riwayat Ma'mar dari Tsâbit yang tidak menyebutkan redaksi "*sesungguhnya ayahku dan ayahmu ada di neraka.*", tetapi Nabi hanya berkata: "*jika kamu melewati kuburan orang kafir, berilah kabar dengan masuk neraka.*" Hadis Dalam riwayat ini tidak ada keterangan yang mengarah kepada ayah Nabi Muhammad saw.³⁸

Kalau ditinjau dari perawinya, redaksi ini lebih valid karena Ma'mar lebih kredibel (*atsbat*) dari pada Hammâd. Hammâd masih diperselisihkan oleh para ulama tentang daya hafalannya dan dalam beberapa hadisnya banyak yang dinilai mungkar. Dikatakan bahwa anak tirinya pernah menyelipkan hadis-hadis mungkar dalam kitab-kitabnya, sedangkan ia tidak hafal dan meriwayatkan dengan kitab-kitab tersebut, maka ia telah salah dengan isinya. Oleh karena itu Imam Bukharî tidak meriwayatkan hadis darinya, demikian pula Imam Muslim

38 Abdurrahman bin Abî Bakr as-Suyûthî, *Al-Hâwî li al-Fatâwâ fi al-Fiqh wa 'Ulûm at-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Nahw wa al-I'râb wa Sâir al-Funûn*, juz 2 (Bairut-Libnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah), 214.

juga tidak meriwayatkan darinya dalam masalah teologi, kecuali riwayat dia yang dari Tsâbit.³⁹

Imam Hâkim juga menegaskan bahwa Imam Muslim tidak meriwayatkan dari Hammâd dalam masalah teologi, kecuali hadis yang riwayatnya dari Tsâbit. Adapun Ma'mar maka tidak diperselihkan tentang daya hafalannya dan tidak satupun hadisnya yang diingkari. Imam Bukhari dan Muslim sepakat meriwayatkan hadis darinya dan redaksinya lebih valid.⁴⁰

Al-Suyûthî juga menemukan riwayat yang datang dari Sa'ad bin Abî Waqqâs dengan redaksi yang sama seperti riwayat Ma'mar yang dari Tsâbit dari Anas. Hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bazzâr, al-Thabrânî dan al-Baihaqî dari jalur Ibrahim bin Sa'ad dari Zuhri dari 'Âmir bin Sa'ad dari bapaknya, bahwa seorang Arab Badui bertanya: kepada Rasulullah saw.: di mana ayahku? (beliau) menjawab: di neraka. Ia bertanya (lagi): di mana ayahmu?, (beliau) menjawab: sekiranya kamu lewat dekat kuburan orang kafir, maka berilah berita kepadanya dengan neraka. *Isnad* ini cocok dengan syarat Bukhari-Muslim, oleh karena itu harus berpegang dengan redaksi ini dan mengedepankannya dari redaksi yang lain. Redaksi hadis pertama merupakan redaksi yang telah dirubah oleh perawinya ketika meriwayatkan hadis dengan riwayat maknanya, sedangkan riwayat yang lain lebih valid.⁴¹

Apa yang dikatakan al-Suyûthî dan para kritikus hadis yang lain, bahwasannya Hammâd telah mengalami *ikhthilât* (jelek hafalannya setelah lanjut usia), adalah pernyataan yang tidak dipungkiri oleh para ulama, akan tetapi menurut Imam al-Baihaqî, Imam Muslim telah berijtihad meriwayatkan hadisnya dari Tsâbit yang didengarnya sebelum berubah hafalannya.⁴²

Lebih penting dari pernyataan di atas, ada beberapa perawi *tsiqah* yang meriwayatkan dari Hammâd, di antaranya: 'Affân, Mûsâ bin Ismâ'îl dan Wakî' bin al-Jarâh yang kesemuanya merupakan para perawi *tsiqât*. Bahkan Yahyâ bin Ma'în menganjurkan bagi siapa saja yang ingin menulis hadis Hammâd, maka wajib baginya berpegang pada riwayat dari 'Affân bin Muslim.⁴³ Ia termasuk

39 Ibid, 214.

40 Ibid, 214.

41 Ibid, 215.

42 Ahmad bin Ali bin Hajar , *Tahdhîb at-Tahdhîb*, juz 1, 482

43 Ahmad bin Hanbal Abû Abdillah al-Syaibânî, *al-'Ilal Wa Ma'rifah al-Rijâl*, juz 3, 33

perawi yang kredibel yang periwayatannya dari Hammâd dapat diterima karena telah menerimanya sebelum Hammâd mengalami *ikhtilâth*.⁴⁴ Akurasi hadis ‘Affân dari Hammâd ini dipersaksikan oleh dua perawi *tsiqh* lainnya, yaitu Musâ bin Ismâ’il dan Wakî’ bin al-Jarâh. Tidak ada alasan yang kuat untuk mengatakan bahwa hadits Hammâd ini keliru karena faktor berubah hafalannya dan kualitas sanad hadis ini tidak diragukan lagi kesahiannya.

Terkait dengan validitas hadis, Al-Qaradlâwî dalam kitabnya, “*Kayf Nata’âmal Ma’a al-sunnah*”, menyikapi hadis “*sesungguhnya ayahku dan ayahmu ada di neraka.*” ini dengan *tawaqquf*. Ia tidak berani menyatakan Shahîh ataupun *dla’if* terhadap hadis ini walaupun diriwayatkan oleh Imam Muslim. Ia hanya bertanya, apa dosa Abdullah bin Abd al- Muthallib? Padahal ia hidup di masa *fatrah*.⁴⁵ Dalam al-Qur’an Allah dengan tegas tidak akan menyiksa hambanya sebelum mengutus utusan-Nya, sehingga antara hadis dengan al-Qur’an tampak terjadi kontradiksi.

Alasan Al-Qaradlâwî tidak berani memberikan sikap tegas dalam menilai kualitas matan hadis tersebut, karena ia khawatir ada makna-makna yang belum ia ketahui. Ia memilih *tawaqquf* (tidak mengambil sikap) dalam menilai hadis tersebut sampai ada dalil yang menjadikan hatinya lapang untuk menerima dalil tersebut. Akan tetapi, ia memberikan tiga alternatif penyelesaian terkait dengan masalah tersebut yaitu: a) hadis *ahad* tidak bisa dipertentangkan dengan al-Qur’an, b) siksa hanya dikhususkan kepada yang disebut dalam hadis, sedangkan sebabnya hanya Allah yang mengetahui, c) bahwa siksa tersebut hanya dikhususkan kepada *ahl al-fatrah* yang telah mengubah dan mengganti ajaran *al-Kitab* yang kesalahannya tidak bisa diampuni.⁴⁶ Akan tetapi walaupun telah mengajukan tiga alternatif tersebut, ia sendiri tidak memberikan penjelasan tentang pendapat mana yang dipilihnya.

Analisis Kritis Terhadap Makna Hadis

Sumber utama yang menjadi biang masalah hadis di atas adalah nasib ayah Rasulullah saw. yang divonis oleh hadis tersebut sebagai penghuni neraka,

44 Ahmad bin Ali bin Hajar al-‘Asqalânî, *Taqrîb al-Tahdzîb*, 393

45 Yûsuf al-Qardlâwî, *Kayf Nata’âmal Ma’a al-sunnah an-Nabawîyah* (Kairo: Dâr as-Syurûq, 2006), 117

46 Ibid, 119

padahal ia hidup di masa fatrah dan meninggal dunia di masa tersebut. Untuk menghindari biang masalah ini, maka terbesit dalam pikiran al-Qaradlâwî untuk memaknai *abî* (ayahku) dalam hadis tersebut dengan makna pamannya, yaitu Abû Thâlib yang telah merawat Nabi dan mengasuhnya sejak kecil, sepeningal kakeknya, Abd al-Muthallib.

Penggunaan ungkapan ayah untuk paman juga terdapat dalam al-Qur'an, seperti yang diungkapkan putra-putra Nabi Ya'kub, mereka berkata: "*Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan ayah-ayahmu (âbâik): Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepadanya.*" Nabi Isma'il statusnya dalam keluarga Nabi Ya'kub bukan sebagai ayah, tetapi sebagai paman dari Nabi Ya'kub, tetapi al-Qur'an memasukkannya dalam ungkapan ayah.

Tidak diragukan lagi bahwa Abû Thâlib termasuk penghuni neraka, karena telah menolak untuk mengucapkan kalimat tauhid. Akan tetapi, al-Qaradlâwî akhirnya menyangsikan pendapat ini dengan pertanyaan, apa dosa ayah dari si penanya? padahal ayahnya meninggal sebelum datangnya Islam? Ayah si penanya tersebut hidup di masa fatrah. Menurut pendapat yang *râjih*, mereka yang hidup di masa fatrah termasuk orang-orang yang selamat dari ancaman api neraka.⁴⁷

Menurut Muhammad al-Ghazâlî, hadis ini harus ditolak (*mardûd*) karena bertentangan dengan al-Qur'an yang dengan tegas menyatakan bahwa Allah tidak akan menyiksa siapapun sebelum Dia mengutus utusan kepada mereka (QS: Isrâ', 15; Tâhâ, 134, dan al-Ma'idah, 19). Dalam sejarah Arab tidak ada satupun utusan Allah kepada mereka sebelum terutusnya Nabi Muhammad saw. (QS: Yâsîn', 15; al-Sjadah, 3 dan Saba, 44), maka tidak ada alasan bagi Allah untuk menyiksa ayah Rasulullah saw.⁴⁸

Pendapat Muhammad al-Ghazali ini kemudian dibantah dengan pendapat Imam al-Nawawi yang menyatakan bahwa di dalam hadis tersebut terdapat pengertian bahwa orang yang meninggal dunia dalam keadaan kafir, maka dia akan masuk neraka. Kedekatannya dengan orang-orang yang mendekati diri (dengan Allah) tidak memberikan manfaat kepadanya. Selain itu, hadis tersebut juga mengandung makna bahwa orang yang meninggal dunia pada masa

47 Ibid, 117

48 Yusûf al-Qaradlâwî, *Kaifa Nata'âmal Ma'a al-sunnah al-Nabawiyah*, 118

di mana bangsa Arab tenggelam dalam penyembahan berhala, maka dia pun masuk penghuni neraka. Hal itu bukan termasuk pemberian siksaan terhadapnya sebelum penyampaian dakwah, karena kepada mereka telah disampaikan dakwah Ibrahim dan juga para Nabi yang lain.⁴⁹

Adanya ajaran Nabi Ibrahim dan ajaran agama-agama langit yang lain di masa fatrah, merupakan realitas yang tidak bisa dipungkiri dalam sejarah. Realitas ini dapat dibuktikan dengan adanya beberapa tokoh pada waktu itu yang mengetahui ajaran-ajaran tersebut, seperti pendeta Buhaira' yang mengetahui adanya tanda-tanda kenabian pada Nabi Muhammad ketika pergi ke Syam bersama Abu Thâlib, pamannya, di waktu kecilnya.

Salah seorang dari tokoh agama pada masa *jâhilîyah* yang mengetahui ajaran agama langit adalah Waraqah bin Naufal bin Asad bin Abdul Uzzâ, anak paman Khadîjah. Dalam hadis riwayat Imam Bukhari yang dinarasikan oleh Aisyah dinyatakan bahwa Waraqah adalah seorang yang memeluk agama Nasrani pada zaman jahiliah. Ia dapat menulis tulisan Ibrani, dan ia menulis Injil dengan bahasa Ibrani.⁵⁰ Dalam hadis ini sangat jelas bahwa di masa fatrah ajaran nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad masih ada di waktu itu.

Selain itu pula ada sebagian sahabat yang dikenal sebagai ahli kitab di masa *jahilîyah*, seperti Abdullah bin al-Salâm. Ia seorang ahli kitab yang memeluk Islam di awal kedatangan Rasulullah saw. ke Madinah. Sebelum Islam datang, ia seorang tokoh yang sangat disegani dan menguasai ajaran Taurat.⁵¹

Akan tetapi yang menjadi pertanyaan, sekaligus bantahan atas pendapat Imam al-Nawâwî adalah, adakah ayahanda Rasulullah saw. termasuk penyembah berhala?, adakah hadis yang menjelaskan bahwa ayahanda Rasulullah telah melakukan hal-hal yang syirik dan menyimpang dari ajaran Nabi Ibrahim?. Dalam hadis riwayat al-Turmudhî, Rasulullah menyatakan bahwa leluhurnya

49 Abû Zakariyâ Yahyâ bin Sharaf bin Marî an-Nawawî, *al-Minhâj Sharh Shahih Muslim*, juz 3 (Bairut: Dâr Ihya' al-Turath, 1392 H.), 79

50 Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Shahih*, Juz 1 (Bairut: Dâr Ibn Kthîr, 1987), 4

51 Yusûf bin Zakî Abdurrahman Abû al-Hujjâj al-Mizî, *TahdhiB al-Kamâl*, juz 15, 74; Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalânî, *Taqrîb al-Tahdhîb*, 307; Muhammad bin Ahmad bin Uthmân al-Dhahabî, *Tadhkirah al-Huffâz*, juz 1 (Bairut-Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H./ 1998 M.), 24

adalah orang-orang pilihan Allah swt⁵², yang berarti mereka adalah orang-orang yang telah menjalani kehidupan sesuai dengan ajaran Allah, terutama mengikuti ajaran-ajaran nabi Ibrahim, karena tidak mungkin mereka menjadi pilihan Allah kalau dalam kesehariannya melanggar aturan-aturan Allah.

Menurut Imam al-Suyûthî, kata *al-isthifâ'* (pilihan) menunjukkan arti keislaman.⁵³ Dalam kenyataannya, menurut Al-Mujâhid, tidak seorang pun dari anak (keturunan) Nabi Ibrahim yang menyembah berhala setelah do'anya dikabulkan oleh Allah.⁵⁴ Pernyataan al-Mujâhid ini sebagai penafsiran atas ayat ke 35 dari surat Ibrâhîm. Bahkan Sufyân bin Uyaynah pernah ditanya, apakah ada dari anak Nabi Ismail yang menyembah berhala?, ia menjawab, apakah anda tidak pernah membaca firman Allah: "*dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku dari pada menyembah berhala-berhala*".⁵⁵ Artinya, cucu-cucu Nabi Isma'il merupakan orang-orang yang dijauhkan dari kesyirikan. Senada dengan Sufyân bin Uyaynah, Ibn Jurayj dalam menafsiri ayat: "*Ya Tuhanku, jadikanlah aku dan anak cucuku orang-orang yang tetap mendirikan salat.*", memastikan cucu Nabi Ibrahim sebagai orang-orang suci yang selalu menyembah Allah swt.⁵⁶

Dari bantahan terhadap Imam al-Nawâwî dengan argumen-argumen di atas, muncul sanggahan barikutnya, yaitu, kalau leluhur Rasulullah orang-orang yang suci, bagaimana dengan ayah Nabi Ibrahim yang merupakan leluhur Nabi Muhammad juga?, dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa ayahnya yang bernama Âzar sebagai penyembah berhala (QS: al-An'âm, 74).

Menyikapi sanggahan ini, Syaikh Mutawallî al-Sya'râwî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Âzar dalam ayat tersebut bukanlah ayah kandung Nabi Ibrahim. Âzar dalam ayat di atas adalah pamannya Nabi Ibrahim. Untuk memeperkuat pendapatnya, al-Sya'râwî mengajukan beberapa argumen yaitu:

52 Muhammad bin Isâ Abû Isâ al-Turmudhî, *Sunan al-Turmudhî, juz 5* (Bairût: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-Arabî, tth), 583

53 Jalâl al-Dîn Abdurrahman al-Suyûtî, *al-Ta'zîm wa al-Minah fî Anna Abaway Rasûlillah fî al-Jannah, tahqîq* Husnain Muhammad Makhîf (t.t: Dâr Jawâmi' al-Kalim, t.th), 54.

54 Muhammad bin Jarîr bin Yazîd bin Kathîr al-T{abarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân, juz 17, tahqîq* Ahmad Muhammad Shâkir, (t.t: Muassasah al-Risâlah, 1420 H./ 2000 M.), 17

55 Jalâl al-Dîn Abdurrahman al-Suyûthî, *al-Ta'zîm wa al-Minah fî Anna Abaway Rasûlillah fî al-Jannah, tahqîq* Husnain Muhammad Makhîf, 53.

56 Ibid, 53.

Pertama, kata bapak atau ayah (*al-abb*) bisa juga digunakan untuk orang yang sederajat dengan bapak atau ayah, yaitu paman. Penggunaan istilah seperti ini telah digunakan oleh al-Qur'an, dalam surat al-Baqarah, ayat 133, ketika Ya'kub berkata kepada anak-anaknya: “Adakah kamu hadir ketika Ya'kub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika ia berkata kepada anak-anaknya: “Apa yang kamu sembah sepeninggalku?” Mereka menjawab: “Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan ayah-ayahmu (nenek moyangmu), Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya.”

Kata *ayah-ayamu* dalam ayat ini menunjukkan makna banyak dan kalau dirinci mereka adalah: Ibrâhîm, Ismâ'il dan Ishâq. Ya'kûb yang berkata dalam ayat tersebut merupakan putera dari Ishak dan Ishak sendiri putera dari Ibrahim. Adapun Ismail putera dari Ibrahim dan merupakan saudara kandung dari Ishak. Dengan demikian menjadi jelas bahwa Ismail bukanlah ayah dari Ya'kûb, posisinya dalam keluarga Ya'kûb sebagai pamannya, tetapi dimasukkan dalam ungkapan bapak atau ayah juga oleh Ya'kûb. Bahkan Rasulullah sendiri ketika pamannya, yaitu al-Abbâs, ditawan oleh orang kafir, beliau berkata: “kembalikan ayahku kepadaku.” dan yang dimaksud ayahku oleh Rasulullah adalah pamannya, al-'Abbâs.⁵⁷ Ungkapan Rasulullah ini mempertegas bahwa kata *abî* (ayahku) juga digunakan oleh beliau dengan maksud pamannya.

Kedua, kata *al-abb* (ayah) dalam bahasa Arab kalau diungkapkan dengan kata *al-abb* (ayah) saja, tanpa menyebutkan namanya, maka yang dimaksud adalah ayah kandung. Apabila penyebutan *al-abb* (ayah) diikuti dengan namanya, maka yang dimaksud adalah pamannya, seperti ungkapan sehari-hari di tengah masyarakat “*hal abûk Muhammad maujûd* (apakah ayahmu Muhammad ada)?”. Dalam ungkapan semacam ini, maka yang dimaksud ayah adalah pamannya, karena masih menyertakan namanya. Berbeda halnya dengan ungkapan, *hal abûk maujûd* (apakah ayahmu ada)?”. Yang dimaksud ungkapan seperti ini adalah ayah kandung, karena tidak menyertakan namanya. Dalam ungkapan Ibrâhîm yang tertuang dalam ayat 74 dari surat al-'An'âm, diungkapkan dengan redaksi “*di waktu Ibrâhîm berkata kepada ayahnya, Âzar*”, setelah kata “ayah” diikuti namanya, yaitu Âzar. Sesuai dengan ungkapan tradisi masyarakat Arab, maka yang dimaksud ayah Ibrâhîm adalah pamannya yang bernama Âzar.⁵⁸

57 Muhammad Mutawallî al-Sha'râwi, *Tafsîr al-Sya'râwi*, juz 6 (t.t: t.p, t.th), 3733

58 Ibid, 3734

Ketiga, leluhur Nabi Muhammad adalah orang-orang pilihan, sebagaimana ditegaskan dalam hadis riwayat Imam Turmudzî di atas, sehingga tidak mungkin untuk mengatakan Âzar adalah ayah kandung dari Nabi Ibrahim, karena Âzar adalah orang yang telak syirik kepada Allah, dan Allah berfirman: “*sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis*”.⁵⁹

Menurut penulis, hadis *Sahîh Muslim* “*sesungguhnya ayahku dan ayahmu ada di neraka.*” sama sekali tidak bertentangan dengan al-Qur’an, karena yang dimaksud *abî* (ayahku) dalam hadis tersebut bukan ayah kandung Nabi, tetapi adalah pamannya. Sebagaimana telah dijelaskan oleh al-Sya’râwî sebelumnya, istilah *abî* (ayahku) untuk paman banyak digunakan oleh masyarakat Arab. Bahkan Rasulullah sendiri pernah menggunakan panggilan *abî* (ayahku) untuk Abbâs bin Abd al-Muthallib, pamannya, sebagaimana telah dijelaskan juga oleh Sya’râwî.

Menurut Sayyid al-Thanthâwî, ungkapan ayah (*al-ab*) untuk kakek dan paman merupakan majaz.⁶⁰ Dalam aturan bahasa Arab, makna *haqîqî* dalam kalimat didahulukan dari makna *majâzî* selama tidak ada faktor-faktor yang menghalangi pemaknaan secara *haqîqî*. Tetapi, kalau tidak memungkinkan penggunaan makna *haqîqî* maka yang dimaksud adalah makna *majâzî*, seperti ungkapan “*harimau sedang menyampaikan khutbah jum’at.*”. Melalui analisa makna *haqîqî*, tidak mungkin seekor harimau menyampaikan khutbah jum’at. Tetapi, secara *majâzî* sangat mungkin adanya harimau berkhotbah, dan yang dimaksud adalah seorang pemberani yang disegani dan ditakuti oleh kawan dan lawan, layaknya seekor harimau.

Terkait dengan ungkapan *abî* (ayahku) dalam hadis *Shahîh Muslim* yang menjadi masalah pokok dalam tulisan ini, secara makna tidak bisa dimaknai dengan makna *haqîqî*, yaitu ayah kandung Rasulullah. Faktor-faktor yang menghalangi pemaknaan secara *haqîqî* adalah adanya beberapa nash al-Qur’an dan hadis yang menyatakan bahwa leluhur Rasulullah adalah orang-orang suci. Atas dasar ini, tidak ada jalan lagi untuk mempertahankan validitas hadis tersebut, kecuali dengan memahami kata *abî* (ayahku) dengan makna *majâzî*, dalam hal ini adalah pamannya.

59 Ibid, 3734

60 Muhammad Sayyid Thanthâwî, *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’ân al-Karîm*, vol. 5 (t.t: Dâr al-Sa’âdah, t.th),108

Setelah disimpulkan bahwa maksud dari kata “ayahku” dalam hadis tersebut adalah paman Nabi, maka dapat disimpulkan juga yang masuk neraka adalah pamannya. Tetapi, siapakah pamannya Nabi tersebut?, apakah al-Abbâs seperti hadis yang dikutip oleh al-Sya’râwî di atas, atau Abû Lahab yang dengan eksplisit dinyatakan oleh al-Qur’an sebagai orang yang celaka dan akan masuk neraka, atau Abû Thâlib yang tidak mau mengucapkan kalimat tauhid sampai akhir hayatnya?. Ada dua kemungkinan untuk menjawab pertanyaan ini; mungkin Abû Lahab dan mungkin pula Abû Thalib, adapun al-Abbâs ia telah beriman kepada Nabi sehingga termasuk dari sahabatnya dan meninggal dengan membawa Islam.

Menurut Manshûr ‘Alî Nâshif, yang dimaksud paman Nabi dalam hadis tersebut adalah Abû Lahab, bukan Abû Thâlib.⁶¹ Ada beberapa argumen yang diajukan olehnya sebagai dasar pilihan atas pendapatnya ini. Argumen-argumen tersebut adalah: *pertama*, Abû Lahab sudah pasti masuk neraka,⁶² sedangkan Abû Thâlib, menurut sekelompok ulama, selamat dari siksa neraka karena ia telah merawat dan mencintai Nabi lebih dari kecintaannya kepada anak-anaknya sendiri. Di samping itu, ia juga telah menganjurkan kepada masyarakat jahiliah untuk mengikuti ajaran Nabi Muhammad, bahkan selalu melindungi Nabi dari upaya-upaya orang kafir Quraisy yang akan menyakiti beliau.⁶³

Kedua, Nabi Muhammad telah menjanjikan Syafa’at untuk Abû Thâlib di hari kiamat, sebagaimana dalam sabdanya: «*Pada hari kiamat saya akan memberi syafa’at kepada ayahku, ibuku, pamanku Abû Thâlib dan saudaraku di zaman jahiliah.*» Kalau memang tidak selamat dari siksa neraka tidak mungkin ia mendapatkan syafaat, sebagaimana orang-orang kafir, mereka tidak akan pernah mendapatkan syafa’at dari siapapun saja sebagaimana firman Allah: “*Maka kami tidak mempunyai pemberi syafaat seorang pun.*” (QS. al-Syu’arâ’, 45).⁶⁴

Menurut penulis sendiri, yang dimaksud pamannya Nabi dalam pembahasan ini adalah Abû Thâlib, dengan beberapa alasan: *Pertama*, Abû Thâlib telah

61 Manshûr ‘Alî Nâsif, *Ghâyah al-Ma’mûl Sharh al-Tâj al-Jâmi’ li al-Ushûl*, juz 5 (t.t: Hadîyah Majjâniyah Min Jarîdah Shawt al-Azhar, t.th), 198

62 Ibid, 198

63 Manshûr ‘Alî Nâsif, *Ghâyah al-Ma’mûl Sharh al-Tâj al-Jâmi’ li al-Ushûl*, juz 4, 138

64 Ibid, 138

mengasuh Nabi sepeninggal kakeknya Abd al-Muthallib. Ia memiliki kedekatan dengan Nabi sejak beliau masih kecil, yaitu mulai umur delapan tahun sampai ia menikah dengan Khadijah, bahkan sampai Nabi diangkat menjadi utusan Allah. Ia telah membela dan mendukung Nabi pula dalam menyampaikan ajaran Allah. Kedekatan inilah yang bisa menghilhami Nabi untuk menggunakan kata *abî* (ayahku) untuknya.

Kedua, sudah tidak diragukan lagi bahwa Abû Thâlib termasuk penghuni neraka, karena tidak mau mengucapkan kalimat tauhid pada akhir hayatnya, bahkan menurut Mûsâ Syâhîn Lâsyîn, pendapat ini adalah pendapat yang kokoh dan didukung oleh mayoritas ulama.⁶⁵ Pendapat ini didasarkan kepada beberapa hadis-hadis Shahîh yang diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim yang menjelaskan dengan eksplisit bahwa Abû Thâlib ada di neraka kelak di hari kiamat. Tetapi, ia mendapat keringanan, bahkan menjadi penghuni neraka yang paling ringan siksaannya.⁶⁶ Hadis-hadis riwayat Bukhari-Muslim tersebut juga menjadi bantahan atas pendapat Manshûr ‘Alî Nâshif di atas yang menyatakan bahwa Abû Thâlib selamat dari siksa neraka karena dia seorang muslim. Kalau memang tidak muslim maka tidak mungkin selamat dari siksa neraka dan tidak mungkin pula ia mendapatkan syafaat, sebagaimana orang-orang kafir, mereka tidak akan pernah mendapatkan syafa’at dari siapapun saja, sebagaimana firman Allah: *“Maka kami tidak mempunyai pemberi syafaat seorang pun.”* Yang dimaksud Bantahan terhadap Manshûr ‘Alî Nâshif adalah, bahwa Abû Thâlib tetap masuk neraka dan disiksa di dalamnya. Adapun syafaat yang didapat hanya berupa keringanan siksa, bukan bebas dari siksa. Selain itu pula, hadis syafaat Abû Thâlib yang di jadikan argumen Manshûr ‘Alî Nâshif, menurut Nabîl Sa’d al-Dîn, merupakan hadis palsu (*mawdlû’*)⁶⁷, bahkan *mukhrij* (kodifikator) hadis tersebut, yaitu Tamâm al-Râzî, menilai salah satu perawinya yaitu al-Walîd bin Salamah, dalam sanad hadis tersebut sebagai perawi yang *munkar* hadisnya.⁶⁸

65 Mûsâ Shâhîn Lâshîn, *Fath al-Mun’im Sharh S{ahîh Muslim*, juz 2 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1423 H./ 2002 M.), 50

66 Lihat HR. al-Bukhari, Hadis No. 1294, 3670, 3671; HR. Muslim, Hadis No. 141, 531, 532, 535, 537.

67 Nabîl Sa’d al-Dîn Salîm Jarrâr, *al-Îmâ’ Ilâ Zawâ’id al-Amâlî wa al-Ajzâ’*, juz 4 (t.t: Adlwâ’ al-Salaf, 1428 H./ 2007 M.), 344

68 Tamâm bin Muhammad al-Râzî Abû al-Qâsim, *al-Fawâ’id*, juz 2 (Riyâdl: Maktabah al-Rushd, 1412 H.), 45.

Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalânî, hadis-hadis yang membicarakan tentang islamnya Abû Thâlib merupakan hadis-hadis yang *wâhîyah* (lemah) tidak bisa dijadikan dalil.⁶⁹ Lalu bagaimana dengan ayat yang menjelaskan bahwa orang-orang kafir tidak akan mendapatkan syafaat dari siapa pun⁷⁰, termasuk Abû Thâlib, dan ayat yang menegaskan tidak akan ada keringanan siksa bagi orang-orang kafir.⁷¹ Keringanan siksaan dan syafaat yang didapat oleh Abû Thâlib merupakan *khashâ’is* (keistimewaan) bagi rasulullah saw., sedangkan yang dimaksud dalam ayat al-Qur’an berlaku untuk orang-orang kafir secara umum. Jadi tidak ada pertentangan antara hadis-hadis Shahîh dengan al-Qur’an.⁷²

Setelah disimpulkan bahwa yang dimaksud pamannya adalah Abû Thâlib, pendapat ini dibantah oleh al-Qaradlawî dengan pertanyaan, kalau yang dimaksud ayah Rasulullah adalah pamannya yang bernama Abû Thâlib, lalu siapakah ayah dari penanya dalam hadis tersebut? Padahal ia mati sebelum datangnya Islam, yaitu masa fatrah.

Untuk menjawab pertanyaan ini, Imam Abû Ja’far al-Thahâwî dalam kitabnya “*Sharh Mushkil al-Âtsar*” meriwayatkan sebuah hadis yang bisa dijadikan *syâhid* bagi hadis *Shahîh Muslim* yang validitasnya dipermasalahkan oleh al-Qaradlawî. Dalam hadis riwayat al-Thahâwî ini ia menguraikan sanadnya sampai ke al-‘Abbâs bin Abd al-Rahmân, dari ‘Imrân bin Husein: “*sesungguhnya bapaknya, al-Husein bin ‘Ubayd, mendatangi Rasulullah saw. dan ia seorang yang musyrik. Setelah itu ia berkata: bagaimana anda melihat seorang laki-laki yang menghormati tamu dan menyambung tali silaturrahim, ia mati sebelum anda (diutus). Abû Ja’far berkata: sepertinya yang ia maksud adalah bapaknya. Maka Rasulullah saw. menjawab: sesungguhnya ayahku dan ayahmu ada di neraka. Ia berkata: tidak sampai dua puluh malam, akhirnya ia mati musyrik.*”⁷³

69 Ahmad bin Ali bin Hajar al-‘Asqalânî,, *Fath al-Bârî Sharh Shahîh al-Bukharî*, juz 7 (Bairût: Dâr al-Ma’rifah, 1379 H.),195.

70 Lihat: al-Qur’an, surat al-Shu’arâ’, 45.

71 Lihat: surat al-Baqarah, 162 dan Âl ‘Imrân, 88.

72 Muhammad Abd al-Ra’ûf al-Manâwî, *Faydl al-Qadîr*; Juz 3 (Bairut-Libanon: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H./ 1994 M.), 89; Mûsâ Shâhîn Lâshîn, *Fath al-Mun’im Sharh S{ahîh Muslim*, juz 2 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1423 H./ 2002 M.), 51

73 Abu Ja’far Ahmad bin Muhammad al-Tahawi (*Syarh Musykilah al-Atsâr*) juz 6 (tt. Muassasah ar-Risalah, 1994), 350

Dengan sanad riwayat Imam al-Thahâwî di atas, maka menjadi jelas siapa penanya dan ayah dari penanya dalam hadis *Shahîh Muslim* “*sesungguhnya ayahku dan ayahmu ada di neraka.*”. Orang yang bertanya kepada Rasulullah dalam hadis *Shahîh Muslim* tersebut adalah ‘Imrân bin al-Husein dan yang masuk neraka adalah ayahnya yang bernama al-Husein yang memang mati dalam keadaan musyrik, sehingga Rasul menyatakan ia masuk neraka. Akan tetapi, Imam al-Thahâwî sendiri menilai bahwa hadis ini bertentangan dengan hadis lain yang menyatakan bahwa al-Thahâwî ayahnya ‘Imrân bin Husein adalah sahabat Rasulullah yang mendapatkan ajaran keislaman langsung dari beliau. Hadis tersebut juga sama-sama bersumber dari ‘Imrân bin al-Husein, ia berkata: “*Husein mendatangi Nabi saw. sebelum mengucapkan salam ia berkata: wahai Muhammad! Abd al-Mutlallib orang yang lebih baik bagi kaumnya dari pada kamu. Ia memberi hidangan hati dan punuk onta, sedangkan kamu menggorogoti mereka. Maka Rasulullah saw. berkata kepadanya apa yang Allah kehendaki untuk berkata-kata, setelah itu Husein berkata: wahai Muhammad, apa yang kamu akan perintahkan untuk saya ucapkan. Nabi berkata: ucapkanlah “ya Allah sesungguhnya aku berlindung kepadamu dari kejelekan diri saya sendiri, dan saya memohon kepada Engkau untuk memberikan kepadaku kebenaran dalam urusanku. Beliau berkata: sesungguhnya Husein telah masuk Islam. Kemudian ia mendatangi Nabi (lagi), lalu berkata: sesungguhnya saya telah meminta kepadamu satu kali, sekarang saya berkata: apa yang akan kamu perintahkan untuk saya ucapkan. Nabi berkata: ucapkanlah! Ya Allah ampunilah saya atas sesuatu yang telah saya samarkan, atas sesuatu yang telah saya tampilkan, atas sesuatu yang saya telah melakukan kesalahan, atas sesuatu yang saya sengaja, atas sesuatu yang saya bodoh, dan atas sesuatu yang saya tahu.*”⁷⁴

Hadis ini menjelaskan bahwa al-Husein bukan orang musyrik, tetapi ia masuk Islam dan mendapatkan ajaran keislaman dari Rasulullah secara langsung. Dalam menyikapi kontradiktif ini, maka Imam al-Thahâwî mengkompromikan dua hadis di atas dan menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan ayahnya adalah Ubayd kakeknya, bukan Husein ayah kandungnya.⁷⁵

74 Ibid, juz 6, 350

75 Ibid, 350

Kesimpulan

Inti pembahasan dan kesimpulan masalah pokok yang diajukan tulisan ini, dikemukakan sebagai berikut: *Pertama*, otentisitas hadis *Shahîh Muslim* no. 521, yaitu “*sesungguhnya ayahku dan ayahmu di neraka.*” mendapat gugatan dari sebagian ulama tentang kesahian sanadnya, dan di antara yang menggugat adalah Imam al-Suyûthî. Sedangkan Yusûf al-Qaradlâwî, yang pendapatnya menjadi bahan utama pembahasan tulisan ini, tidak mempersalahkan otentisitas hadis *Shahîh Muslim* ini. Biang kedla’ifan hadis tersebut, menurut al-Suyûthî perawinya yang bernama Hammâd bin Salamah karena ia telah mengalami *ikhtilâth* (jelek hafalannya setelah lanjut usia). Sedangkan menurut al-Baihâqî, sanad hadis *Shahîh Muslim* no. 521 tersebut *Shahîh*, karena Imam Muslim berijtihad dalam meriwayatkan hadis Hammâd dari Thâbit yang didengarnya sebelum berubah hafalannya.

Kedua, *matan* Hadis *Shahîh Muslim* no. 521 yang memvonis ayah Rasulullah saw. sebagai penghuni neraka ini, menurut Muhammad al-Ghazâlî, tidak *Shahîh* karena bertentangan dengan al-Qur’an yang menyatakan bahwa Allah tidak akan menyiksa siapapun saja sebelum datangnya utusan-Nya kepada mereka. Dalam hadis tersebut ayah Rasulullah masuk neraka padahal meninggal di masa fatrah. Sedangkan Imam al-Nawâwî berpendapat, bahwa hadis tersebut *Shahîh* dan tidak bertentangan dengan al-Qur’an, karena di masa sebelum terutusnya Nabi Muhammad, ajaran-ajaran Nabi sebelumnya masih ada. Menyikapi validitas hadis ini, al-Qaradlâwî memilih *tawaqquf*, ia tidak berani menolaknya dan tidak berani juga menerimanya sebagai hadis *Shahîh*.

Biang utama masalah hadis tersebut sebenarnya terletak pada pemaknaan kata “*ayahku*” dalam redaksi hadis tersebut. Sebagian ulama memberi makna *haqîqî* dan sebagian yang lain memberi makna *majâzî*. Dengan makna *haqîqî*, sebagian ulama yang tidak setuju dengan vonis neraka terhadap ayah Nabi, mendla’ifkan hadis ini, sedangkan sebagian yang lain tetap setuju dengan vonis tersebut sesuai dengan makna *haqîqî*-nya dan hadisnya tetap *Shahîh*. Mereka yang memberi makna *majâzî* sepakat bahwa yang dimaksud Rasulullah dengan kata “*ayahku*” adalah pamannya, tetapi mereka berselisih pendapat tentang pamannya Nabi tersebut.

Paman Rasulullah yang dimaksud dalam makna *majâzî* adalah Abû Thâlib, sedangkan menurut pendapat yang lain adalah Abû Lahab. Pendapat yang paling

kuat adalah pendapat yang mengatakan Abû Thâlib. Argumen-argumen pendapat ini adalah, a) Abû Thâlib telah mengasuh Nabi sepeninggal kakeknya Abd al-Muthallib. Ia memiliki kedekatan dengan Nabi sejak beliau masih kecil, yaitu mulai umur delapan tahun sampai ia menikah dengan Khadijah, bahkan sampai Nabi diangkat menjadi utusan Allah. Ia telah membela dan mendukung Nabi pula dalam menyampaikan ajaran Allah. Kedekatan inilah yang bisa menghilhami Nabi untuk menggunakan kata *abî* (ayahku) untuknya; b) Sudah tidak diragukan lagi Abû Thâlib termasuk penghuni neraka, karena enggan membaca kalimat tauhid pada akhir hayatnya. Dengan makna *majâzî*, maka hadis tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an.

Laki-laki yang bertanya tentang nasib ayahnya dalam hadis tersebut adalah 'Imrân bin al-Husaen, sedangkan bapaknya yang dimaksud dalam pertanyaannya kepada Rasulullah adalah Ubayd kakeknya yang telah mati kafir, bukan Husaen ayah kandungnya, karena ia termasuk sahabat Nabi. Memaknai ayah dengan makna kakek merupakan ungkapan makna majas.