BAB IV
HASIL PEMBAHASAN

A. Definisi dan Urgensi Takhrij

Takhrij al-ḥadīth secara etimologi berarti mengeluarkan atau menampakkan. Secara terminologi, takhrīj adalah menunjukkan lokasi hadis dalam sumber-sumber aslinya beserta sanadnya, kemudian menjelaskan statusnya jika diperlukan.[90] Urgensi takhrīj terletak pada kemampuannya untuk melacak asal-usul hadis, mengetahui jalur periwayatan, dan menilai kualitas hadis secara komprehensif.

1. Takhrij Hadis Berdasarkan Periwayat Sahabat

Hadis al-Tsaqalain diriwayatkan oleh minimal 8 orang sahabat dengan puluhan jalur. Berikut adalah takhrīj lengkap berdasarkan sumber-sumber yang disebutkan:

2. Hadis Jābir bin 'Abdillāh

Sumber: Jāmi' al-Tirmidhī - Kitāb al-Da'awāt - Bāb Manāqib Ahl Bayt al-Nabī ﷺ

No. 3786 – MARFŪ'

Juz: 6 | **Halaman:** 124

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوفِيُّ ، حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحَسَنِ هُوَ الْأَنْمَاطِيُّ ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّتِهِ يَوْمَ عَرَفَةَ وَهُوَ عَلَى نَاقَتِهِ الْقَصْوَاءِ يَخْطُبُ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا ، كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي " .

[90] Nūruddīn 'Itr, Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīts (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 45.

"Wahai manusia, sesungguhnya aku telah tinggalkan pada kalian sesuatu yang jika kalian berpegang teguh kepadanya niscaya kalian tidak akan sesat: Kitabullah dan 'itratku, Ahlul Baitku."[91]

Hadits al-Thaqalayn merupakan salah satu riwayat yang menduduki posisi sentral dalam diskursus keislaman, khususnya terkait kedudukan Ahl al-Bayt dan hubungan mereka dengan al-Qur'an sebagai dua peninggalan agung Rasulullah SAW. Hadits ini diriwayatkan melalui berbagai jalur periwayatan dan tercatat dalam sejumlah kitab hadits otoritatif, menjadikannya sebagai salah satu riwayat yang paling banyak dikaji oleh para ulama dari berbagai generasi.

Imām al-Tirmidhī meriwayatkan hadits ini dalam karyanya *al-Jāmi' al-Kabīr*, Kitāb al-Manāqib, Bāb Manāqib Ahl al-Bayt, dengan nomor hadits 3786.[92] Selain jalur al-Tirmidhī, hadits ini juga diriwayatkan oleh sejumlah periwayat lainnya, termasuk al-Ṭabarānī dalam *al-Mu'jam al-Kabīr* dan *al-Mu'jam al-Ausaṭ,* al-Ḥakīm al-Tirmidzī dalam *Nawādir al-Uṣūl*, serta Imām Aḥmad ibn Ḥanbal dalam *Musnad*-nya. Keragaman jalur periwayatan ini menunjukkan bahwa hadits al-Thaqalayn memiliki basis transmisi yang luas dalam tradisi periwayatan hadits.

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara komprehensif takhrīj hadits al-Thaqalayn melalui riwayat al-Tirmidhī, menganalisis kualitas sanad dan perawinya, membandingkan penilaian para ulama terhadap status hadits ini, serta menjelaskan signifikansi teologis dan metodologis dari riwayat tersebut. Pembahasan ini diharapkan dapat memberikan gambaran utuh tentang posisi hadits al-Thaqalayn dalam khazanah ilmu hadits.

[91] Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, Kitāb al-Da'awāt, Bāb Manāqib Ahl Bayt al-Nabī, Ḥadīth No. 3786 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.), Juz 6, hlm. 124.

[92] Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr (Sunan al-Tirmidhī)*, Kitāb al-Manāqib, Bāb Manāqib Ahl al-Bayt, Ḥadīth No. 3786 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), Juz 6, hlm. 23.

a. Teks Hadits dan Sanad al-Tirmidhī

Hadits al-Thaqalayn yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī memiliki kandungan inti berupa wasiat Rasulullah SAW kepada umatnya untuk berpegang teguh pada dua perkara berharga, yaitu Kitābullāh (al-Qur'an al-Karīm) dan Ahl al-Bayt (keluarga Nabi SAW). Nabi SAW menegaskan bahwa keduanya tidak akan berpisah hingga menemuinya di al-Ḥauḍ (telaga). Hadits ini diriwayatkan dari Jābir ibn 'Abdillāh al-Anṣārī raḍiyallāhu 'anhu.

Dari segi sanad, jalur periwayatan al-Tirmidhī melalui Naṣr ibn 'Abd al-Raḥmān al-Kūfī, dari Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī, dari Ma'rūf ibn Kharrabūdz, dari Abī al-Ṭufayl, dari Jābir ibn 'Abdillāh. Rangkaian sanad ini menjadi perhatian khusus para ahli hadits, terutama terkait status Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī yang dinilai berbeda oleh para kritikus hadits.

b. Catatan Imām al-Tirmidhī

Al-Tirmidhī memberikan beberapa catatan penting setelah meriwayatkan hadits ini. Pertama, ia menyebutkan bahwa dalam bab yang sama (*fī al-bāb*) terdapat riwayat dari sahabat-sahabat lain, yaitu Abū Dzarr al-Ghifārī, Abū Sa'īd al-Khudrī, Zayd ibn Arqam, dan Ḥudhayfah ibn Usayd al-Ghifārī.[93] Penyebutan sahabat-sahabat ini oleh al-Tirmidhī menunjukkan bahwa hadits al-Thaqalayn diriwayatkan secara luas oleh banyak sahabat, bukan hanya dari satu jalur tunggal. Riwayat dari Zayd ibn Arqam khususnya tercatat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Musnad Aḥmad*,[94] yang merupakan bukti kuat adanya transmisi paralel yang saling menguatkan.

[93] Al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, Juz 6, hlm. 23. Ia menyebutkan: "Fi al-bāb: dari Abū Dzarr, Abū Sa'īd, Zayd ibn Arqam, dan Ḥudhayfah ibn Usayd."

[94] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Ḥadīth No. 2408; lihat juga Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, Ḥadīth No. 10707, 11104, 11131.

Kedua, al-Tirmidhī menilai hadits ini dengan status "*Ḥasan Gharīb min hādhā al-wajh*" (baik namun asing dari jalur ini).[95] Istilah *Ḥasan* menunjukkan bahwa al-Tirmidhī menilai hadits ini memenuhi standar penerimaan, sementara istilah *Gharīb* mengindikasikan bahwa jalur periwayatan spesifik ini—melalui Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī—merupakan jalur tunggal tanpa muttabi' (penguat) langsung pada tingkat tersebut. Penting untuk dipahami bahwa penilaian *Gharīb* tidak berarti lemah secara absolut, melainkan menunjukkan kesendirian jalur pada satu titik tertentu dalam rantai sanad.

Ketiga, al-Tirmidhī memberikan catatan tentang Zayd ibn al-Ḥasan, menyatakan bahwa telah meriwayatkan darinya Sa'īd ibn Sulaymān dan banyak ulama lainnya. Pernyataan ini merupakan bentuk dukungan implisit terhadap kredibilitas Zayd ibn al-Ḥasan sebagai perawi, karena ia menunjukkan bahwa Zayd bukanlah perawi yang majhul (tidak dikenal), melainkan seorang yang dikenal oleh para ulama hadits dan diriwayatkan oleh perawi-perawi yang terpercaya.

c. Sumber-Sumber Periwayatan Lain

1) al-Ṭabarānī dalam al-Mu'jam al-Kabīr

Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī (w. 360 H) meriwayatkan hadits ini dalam *al-Mu'jam al-Kabīr* dengan nomor 2680.[96] Al-Ṭabarānī dikenal sebagai salah satu *ḥuffāẓ* (penghafal hadits) terbesar pada masanya, dan karyanya *al-Mu'jam al-Kabīr* merupakan ensiklopedi hadits yang disusun berdasarkan nama-nama sahabat secara alfabetis. Pencantuman hadits ini dalam karya tersebut mengonfirmasi bahwa jalur periwayatan hadits al-Thaqalayn tidak terbatas pada riwayat al-

[95] Al-Tirmidhī menggunakan istilah "Ḥasan Gharīb" untuk menunjukkan bahwa hadits ini baik dari segi matan namun sanadnya hanya melalui satu jalur tertentu. Lihat: al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī* (Riyadh: Dār al-'Āṣimah, 2001), Juz 1, hlm. 345.

[96] Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Ḥadīth No. 2680 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1983), Juz 3, hlm. 66.

Tirmidhī semata, melainkan memiliki transmisi independen yang dicatat oleh para kolektor hadits yang lain.

2) al-Ḥakīm al-Tirmidzī dalam Nawādir al-Uṣūl

Al-Ḥakīm al-Tirmidzī (w. sekitar 320 H), seorang sufi dan ahli hadits yang berbeda dari Abū ʻĪsā al-Tirmidhī, meriwayatkan hadits ini dalam *Nawādir al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl* dengan nomor 296.[97] Karya ini merupakan kitab yang memadukan antara riwayat hadits dengan pembahasan tasawuf dan hikmah, sehingga pencantuman hadits al-Thaqalayn di dalamnya menunjukkan bahwa riwayat ini tidak hanya dipandang sebagai hadits fiḳhī atau teologis, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang diakui oleh para ulama sufi.

3) al-Ṭabarānī dalam al-Muʻjam al-Ausaṭ

Al-Ṭabarānī juga meriwayatkan hadits ini dalam karyanya yang lain, *al-Muʻjam al-Ausaṭ*, Juz 5, halaman 89.[98] Kenyataan bahwa al-Ṭabarānī mencatat hadits ini dalam dua karyanya yang berbeda menunjukkan bahwa ia memiliki lebih dari satu jalur periwayatan untuk hadits ini, sekaligus memperlihatkan perhatian besar yang diberikannya terhadap riwayat tersebut.

4) Riwayat dalam Ṣaḥīḥ Muslim dan Musnad Aḥmad

Selain sumber-sumber di atas, hadits al-Thaqalayn juga diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dari jalur Zayd ibn Arqam,[99] yang merupakan riwayat paling kuat dari segi sanad karena memenuhi syarat al-Bukhārī dan Muslim. Imām Aḥmad ibn Ḥanbal juga meriwayatkannya dalam *Musnad*-nya dari berbagai

[97] al-Ḥakīm al-Tirmidzī, *Nawādir al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*, Ḥadīth No. 296 (Beirut: Dār al-Jil, t.th.).

[98] Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Muʻjam al-Ausaṭ* (Kairo: Dār al-Ḥaramayn, t.th.), Juz 5, hlm. 89.

[99] Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb Faḍā'il ʻAlī ibn Abī Ṭālib, Ḥadīth No. 2408.

jalur,[100] yang semakin memperkuat kedudukan hadits ini secara kolektif. Riwayat-riwayat paralel ini menjadi bukti bahwa matan hadits al-Thaqalayn termasuk hadits yang mutawātir secara maknawī, meskipun setiap jalur individu mungkin memiliki tingkat kekuatan yang berbeda.

3. Penilaian Para Ulama terhadap Status Hadits

a. Penilaian al-Tirmidhī: Ḥasan Gharīb

Sebagaimana telah disebutkan, al-Tirmidhī menilai hadits ini sebagai *Ḥasan Gharīb* dari jalur sanad yang ia riwayatkan. Dalam terminologi ilmu hadits, penilaian ini menempatkan hadits pada tingkat yang dapat diterima (*maqbūl*) sebagai hujjah, meskipun dengan catatan bahwa jalur spesifik ini bersifat tunggal pada satu titik periwayatan. Al-Tirmidhī sendiri memperkuat penilaiannya dengan menyebutkan adanya riwayat pendukung dari empat sahabat lainnya, yang secara metodologis menunjukkan bahwa ia menyadari keberadaan jalur-jalur lain yang menguatkan riwayat utama.

b. Penilaian al-Albānī: Ṣaḥīḥ

Syaikh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (w. 1420 H/1999 M), salah satu pakar hadits kontemporer yang paling prolifik, menilai hadits ini sebagai *Ṣaḥīḥ* (sahih). Penilaian ini tertera dalam beberapa karyanya, antara lain *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr* nomor 2748 dan 7877,[101] serta *Silsilah al-Aḥādīts al-Ṣaḥīḥah* nomor 1761.[102] Al-Albānī tampaknya mempertimbangkan totalitas jalur periwayatan yang ada, bukan hanya mengandalkan jalur al-Tirmidhī semata, sehingga ia sampai pada kesimpulan bahwa hadits ini sahih. Metode al-Albānī dalam menilai hadits melalui akumulasi jalur periwayatan

[100] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11104 (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001), Juz 17, hlm. 170.

[101] Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, No. 2748 dan 7877 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988).

[102] Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīts al-Ṣaḥīḥah*, No. 1761 (Riyadh: Maktabah al-Ma‘ārif, 1995), Juz 4, hlm. 355-358.

(*al-i'tibār bi al-shawāhid wa al-mutāba'āt*) merupakan pendekatan yang lazim dalam ilmu hadits dan diterima oleh mayoritas ulama.[103]

c. Penilaian Syu'aib al-Arnā'ūṭ: Lemah Sanadnya namun Dikuatkan oleh Syawāhid

Syaikh Syu'aib al-Arnā'ūṭ (w. 1438 H/2016 M), editor dan pentahḳīḳ hadits terkemuka yang dikenal dengan pendekatannya yang cermat dan moderat, menilai sanad spesifik hadits ini sebagai lemah (*ḍa'īf*) karena keberadaan Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī dalam rangkaian sanadnya.[104] Namun demikian, al-Arnā'ūṭ mengakui bahwa hadits ini memiliki *shawāhid* (riwayat pendukung) yang menguatkan matannya. Posisi ini mencerminkan pendekatan yang membedakan antara penilaian terhadap jalur sanad tertentu dan penilaian terhadap matan hadits secara keseluruhan. Dengan kata lain, meskipun jalur al-Tirmidhī secara individual dinilai lemah, kandungan (matan) hadits tersebut tetap sahih berdasarkan totalitas jalur periwayatan yang ada.

4. Analisis Perawi Kunci: Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī

Titik kritis dalam penilaian sanad hadits ini terletak pada sosok Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī, seorang perawi dari Kūfah yang menjadi titik pertemuan perbedaan pendapat di antara para kritikus hadits. Penelusuran terhadap posisi para ulama tentangnya menghasilkan gambaran yang beragam namun tidak sepenuhnya kontradiktif.

Yaḥyā ibn Ma'īn (w. 233 H), salah satu otoritas utama dalam ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, tidak mencela Zayd ibn al-Ḥasan secara eksplisit.[105] Abū Ḥātim al-Rāzī (w. 277 H) menyebutnya sebagai perawi yang "dikenal" namun tidak termasuk yang kuat.[106] Ibn Ḥibbān (w. 354 H)

---

[103] Lihat metode *al-i'tibār bi al-shawāhid wa al-mutāba'āt* dalam: Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 417-425.

[104] Syu'aib al-Arnā'ūṭ (ed.), *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), Juz 17, hlm. 170, catatan kaki pada Ḥadīth No. 11104.

[105] Yaḥyā ibn Ma'īn, *Tārīkh Ibn Ma'īn* (Riwayat al-Dūrī), Juz 2, hlm. 181. Dikutip dalam al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz 10, hlm. 42.

[106] Abū Ḥātim al-Rāzī, sebagaimana dikutip dalam Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif, 1952), Juz 3, hlm. 571.

memasukkannya dalam *al-Thiqāt* (kitab perawi terpercaya),[107] yang menunjukkan bahwa ia menganggapnya layak diterima riwayatnya.

Al-Dhahabī (w. 748 H) dalam *Mīzān al-I'tidāl* menyebutkan Zayd ibn al-Ḥasan dan mengutip perbedaan pendapat ulama tentangnya.[108] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H) dalam *Taqrīb al-Tahdhīb* memberikan penilaian yang bernuansa, dan dalam *Tahdhīb al-Tahdhīb* ia mencatat para perawi yang mengambil riwayat dari Zayd.[109][110] Catatan al-Tirmidhī sendiri bahwa Sa'īd ibn Sulaymān dan banyak ulama lainnya meriwayatkan dari Zayd menunjukkan bahwa ia bukan perawi yang ditinggalkan (*matrūk*), dan keberadaan banyak perawi yang mengambil riwayat darinya menandakan tingkat penerimaan tertentu di kalangan ulama hadits.

Dari analisis ini, dapat disimpulkan bahwa Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī adalah perawi yang berada pada tingkat *lā ba'sa bih* (tidak bermasalah) hingga *ṣadūq* (jujur), yaitu perawi yang haditsnya diterima sebagai pendukung dan dianggap *ḥasan* jika dikuatkan oleh riwayat lain. Inilah yang mendasari perbedaan penilaian antara al-Albānī yang menilainya sahih (dengan mempertimbangkan totalitas jalur) dan al-Arnā'ūṭ yang menilai sanad spesifik ini lemah namun dikuatkan oleh *shawāhid*.

5. Syawāhid dan Mutāba'āt: Jalur-Jalur Pendukung

Kekuatan hadits al-Thaqalayn tidak terletak pada satu jalur periwayatan tunggal, melainkan pada akumulasi berbagai jalur yang saling menguatkan. Riwayat-riwayat pendukung (*shawāhid*) dan penguat (*mutāba'āt*) berasal dari sejumlah sahabat yang berbeda, masing-masing dengan rantai sanad yang independen.

---

[107] Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt* (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1973), Juz 6, hlm. 275.

[108] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1963), Juz 2, hlm. 100, biografi Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī.

[109] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb* (Suriah: Dār al-Rashīd, 1986), No. 2132.

[110] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah, 1326 H), Juz 3, hlm. 397-398.

Riwayat dari Zayd ibn Arqam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* merupakan *shāhid* terkuat, karena memenuhi syarat kesahihan yang ketat.[111] Dalam riwayat ini, Nabi SAW bersabda pada peristiwa Ghadīr Khumm, mengingatkan umatnya tentang al-Qur'an dan Ahl al-Bayt. Al-Ḥākim al-Naysābūrī juga meriwayatkan hadits ini dalam *al-Mustadrak* dan menilainya sahih menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim.[112] Al-Nasā'ī dalam *al-Sunan al-Kubrā* juga mencatat riwayat serupa.[113]

Keempat sahabat yang disebut al-Tirmidhī—Abū Dzarr, Abū Sa'īd al-Khudrī, Zayd ibn Arqam, dan Ḥudhayfah ibn Usayd—masing-masing memiliki jalur periwayatan tersendiri yang tercatat dalam berbagai kitab hadits. Keragaman jalur ini menunjukkan bahwa matan hadits al-Thaqalayn merupakan riwayat yang tersebar luas di kalangan sahabat dan diriwayatkan secara massal, sehingga dari perspektif ilmu hadits, ia mencapai derajat mutawātir maknawī.

a. Konteks Historis Penyampaian Hadits

Untuk memahami hadits al-Thaqalayn secara utuh, penting untuk menempatkannya dalam konteks historis penyampaiannya. Berdasarkan berbagai riwayat yang saling melengkapi, hadits ini disampaikan oleh Rasulullah SAW pada beberapa kesempatan yang berbeda, yang paling masyhur di antaranya adalah pada peristiwa Ghadīr Khumm, yaitu suatu tempat antara Makkah dan Madinah, pada saat perjalanan pulang dari Haji Wadā' (Haji Perpisahan) pada tahun kesepuluh Hijriah. Pada saat itu, Rasulullah SAW menghentikan rombongan yang sangat besar dan menyampaikan khutbah penting yang di dalamnya terdapat wasiat tentang al-Qur'an dan Ahl al-Bayt.

[111] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Ḥadīth No. 2408; Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 10707.

[112] Abū 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), Juz 3, hlm. 148.

[113] Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Ḥadīth No. 8147 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001).

Penyampaian hadits ini pada momen Haji Wadā‘ memiliki signifikansi yang sangat besar, mengingat ini adalah haji terakhir yang dilakukan oleh Rasulullah SAW sebelum beliau wafat. Momen ini secara alami menjadi kesempatan bagi Rasulullah SAW untuk menyampaikan pesan-pesan terakhir dan wasiat-wasiat terpenting kepada umatnya. Kenyataan bahwa hadits al-Thaqalayn termasuk dalam wasiat terakhir ini menunjukkan betapa pentingnya kandungan hadits tersebut dalam pandangan Rasulullah SAW. Para ulama mencatat bahwa wasiat yang disampaikan pada saat-saat terakhir kehidupan seseorang memiliki bobot moral dan hukum yang lebih tinggi, sebagaimana ditegaskan dalam tradisi hukum Islam bahwa wasiat orang yang akan meninggal patut dihormati dan dilaksanakan.

Selain peristiwa Ghadīr Khumm, beberapa riwayat juga menyebutkan bahwa Rasulullah SAW menyampaikan pesan serupa pada kesempatan-kesempatan lain, termasuk dalam khutbah-khutbah beliau di Madinah. Pengulangan pesan yang sama pada berbagai kesempatan ini semakin memperkuat kedudukan hadits al-Thaqalayn dan menunjukkan bahwa Rasulullah SAW sangat menekankan pentingnya pesan tersebut kepada umatnya. Keberadaan banyak sahabat yang meriwayatkan hadits ini—sebagaimana disebutkan oleh al-Tirmidhī—juga konsisten dengan fakta bahwa hadits ini disampaikan di hadapan jamaah yang sangat besar pada peristiwa-peristiwa publik tersebut.

6. Analisis Kandungan Matan Hadits

Istilah al-Thaqalayn secara literal berarti “dua perkara yang berat” atau “dua perkara yang berharga.” Para ulama menjelaskan bahwa keduanya dinamakan demikian karena beratnya tanggung jawab untuk berpegang teguh padanya, atau karena besarnya nilai dan kedudukan keduanya. Penggunaan istilah ini oleh Rasulullah SAW menunjukkan kesetaraan kedudukan antara al-Qur’an dan Ahl al-Bayt dalam hal urgensi untuk dipegang teguh, meskipun tentu saja al-Qur’an tetap menempati

posisi sebagai sumber utama syariat Islam yang tidak dapat disamakan dengan hal lainnya.

Pernyataan Rasulullah SAW bahwa keduanya "tidak akan berpisah hingga menemuiku di al-Ḥauḍ" mengandung makna bahwa selalu ada di antara Ahl al-Bayt yang menjadi penjaga dan pembela al-Qur'an, serta selalu ada petunjuk al-Qur'an yang menaungi kehidupan Ahl al-Bayt. Hubungan timbal balik ini menegaskan bahwa keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam menjaga autentisitas ajaran Islam. Para ulama Ahl al-Sunnah menafsirkan bahwa yang dimaksud berpegang pada Ahl al-Bayt adalah mencintai mereka, menghormati hak-hak mereka, dan mengikuti ajaran-ajaran mereka yang sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah, bukan menjadikan mereka sebagai sumber syariat yang independen dari kedua sumber utama tersebut.

a. Signifikansi Teologis dan Metodologis

Hadits al-Thaqalayn memiliki implikasi teologis yang mendalam dan berlapis. Pertama, ia menegaskan otoritas al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam yang wajib dipedomani oleh seluruh umat. Kedua, ia menempatkan Ahl al-Bayt pada posisi khusus sebagai penjaga dan penafsir autentik ajaran Islam yang memiliki pemahaman mendalam terhadap maksud-maksud syariat. Ketiga, pernyataan bahwa keduanya tidak akan berpisah hingga hari kiamat mengandung jaminan ilahiah tentang kesinambungan petunjuk bagi umat Islam, sekaligus menegaskan bahwa setiap generasi umat Islam akan selalu memiliki rujukan yang benar dalam memahami agamanya.[114]

Al-Nawawī dalam *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* menjelaskan bahwa hadits ini mengandung perintah untuk memuliakan Ahl al-Bayt, menghormati hak-hak mereka, dan menjaga hubungan baik dengan

[114] Tentang konsep *al-Thaqalayn* dan implikasinya, lihat: Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām, 1986), Juz 7, hlm. 394-395.

mereka sebagai bagian dari ketaatan kepada Rasulullah SAW.[115] Al-Mubārakfūrī dalam *Tuḥfah al-Aḥwadhī* juga memberikan ulasan panjang tentang hadits ini, menjelaskan bahwa kewajiban berpegang pada Ahl al-Bayt berarti mengikuti sunnah dan ajaran mereka yang sahih, bukan sekadar loyalitas emosional yang tidak dilandasi ilmu. Ia menekankan bahwa cinta kepada Ahl al-Bayt harus diwujudkan dalam bentuk mengikuti jalan hidup mereka yang penuh ketakwaan dan keilmuan.[116]

Dari perspektif metodologis, kajian terhadap hadits al-Thaqalayn memberikan contoh nyata tentang bagaimana para ulama hadits menerapkan prinsip-prinsip ilmu kritik sanad dan matan secara sistematis dan ketat. Perbedaan penilaian antara al-Tirmidhī yang menilainya Ḥasan Gharīb, al-Albānī yang menilainya Ṣaḥīḥ, dan al-Arnā'ūṭ yang menilai sanadnya lemah namun dikuatkan oleh shawāhid—ketiga penilaian ini bukan menunjukkan kelemahan metodologis atau kontradiksi, melainkan justru mencerminkan kekayaan dan ketelitian tradisi ilmu hadits Islam. Masing-masing ulama menerapkan parameter yang konsisten dalam kerangka metodologis mereka sendiri, dan hasil penilaian yang berbeda merupakan konsekuensi alami dari perbedaan penekanan metodologis tersebut.

Selain itu, kajian ini juga menunjukkan pentingnya memahami perbedaan antara penilaian terhadap sanad individual dan penilaian terhadap matan hadits secara keseluruhan. Seorang ulama dapat menilai satu jalur sanad sebagai lemah, namun pada saat yang sama mengakui kesahihan matan hadits berdasarkan akumulasi jalur-jalur lain yang lebih kuat. Pendekatan ini merupakan salah satu keunikan ilmu hadits Islam yang tidak ditemukan dalam tradisi kritik teks

[115] Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 180.

[116] Lihat: al-Mubarakfuri, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 10, hlm. 331-335.

peradaban lain, di mana evaluasi multi-jalur dilakukan secara simultan dan saling melengkapi untuk mencapai kesimpulan yang akurat tentang autentisitas sebuah riwayat.

Berdasarkan analisis komprehensif yang telah dipaparkan dalam kajian ini, beberapa kesimpulan penting dapat dirumuskan. Pertama, hadits al-Thaqalayn diriwayatkan melalui banyak jalur periwayatan yang berasal dari sejumlah sahabat Nabi SAW, termasuk Jābir ibn ‘Abdillāh, Zayd ibn Arqam, Abū Dzarr, Abū Sa‘īd al-Khudrī, dan Ḥudhayfah ibn Usayd, menjadikannya sebagai riwayat yang memiliki basis transmisi yang sangat kuat dan mencapai derajat mutawātir maknawī.

Kedua, jalur spesifik al-Tirmidhī melalui Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī memang dinilai berbeda oleh para ulama—dari Ḥasan Gharīb menurut al-Tirmidhī, Ṣaḥīḥ menurut al-Albānī, hingga ḍa‘īf sanadnya namun dikuatkan shawāhid menurut al-Arnā’ūṭ—namun matan haditsnya dikuatkan oleh riwayat-riwayat sahih dari jalur lain, khususnya riwayat Ṣaḥīḥ Muslim dari Zayd ibn Arqam. Ketiga, Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī sebagai perawi kunci dalam jalur al-Tirmidhī bukanlah perawi yang ditinggalkan, melainkan perawi yang berada pada tingkat yang dapat diterima jika dikuatkan oleh riwayat lain, sebagaimana ditunjukkan oleh penilaian Ibn Ḥibbān yang memasukkannya dalam al-Thiqāt.

Keempat, penilaian para ulama kontemporer menunjukkan konvergensi pada kesimpulan bahwa matan hadits al-Thaqalayn adalah sahih secara keseluruhan, meskipun terdapat perbedaan dalam menilai jalur-jalur individual. Kelima, signifikansi teologis hadits ini menjadikannya sebagai salah satu pilar penting dalam memahami hubungan antara al-Qur’an dan Ahl al-Bayt dalam kerangka ajaran Islam yang komprehensif.

Kajian ini menegaskan pentingnya pendekatan holistik dalam studi hadits, di mana setiap jalur periwayatan dievaluasi secara

individual sekaligus dalam konteks totalitas riwayat yang ada. Hadits al-Thaqalayn, dengan segala keragaman jalur dan penilaiannya, merupakan contoh sempurna dari kekayaan metodologis ilmu hadits Islam yang terus relevan hingga era kontemporer. Semoga kajian ini dapat memberikan manfaat bagi para peneliti dan pemerhati ilmu hadits dalam memahami kompleksitas dan kedalaman tradisi kritik hadits Islam.

7. Hadis Zayd ibn Arqam

Sumber: Ṣaḥīḥ Muslim - Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah

No. 2408 – MARFŪ'

Juz: 4 | **Halaman:** 1873

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَشُجَاعُ بْنُ مَخْلَدٍ كِلاَهُمَا عَنِ ابْنِ عُلَيَّةَ قَالَ زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنِي أَبُو حَيَّانَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ حَيَّانَ قَالَ انْطَلَقْتُ أَنَا وَحُصَيْنُ بْنُ سَبْرَةَ وَعُمَرُ بْنُ مُسْلِمٍ إِلَى زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ ... فَقَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فِينَا خَطِيبًا بِمَاءٍ يُدْعَى خُمًّا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ ... ثُمَّ قَالَ: " أَمَّا بَعْدُ أَلَا أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبَ وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ الْهُدَى وَالنُّورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللَّهِ وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ ... ثُمَّ قَالَ: وَأَهْلُ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي "

Terjemahan Matan:

"Amma ba'du, ingatlah wahai manusia, sesungguhnya aku hanyalah manusia, hampir datang utusan Tuhanku (malaikat maut) lalu aku akan menjawabnya. Dan aku tinggalkan pada kalian dua hal yang berat: Yang pertama adalah Kitab Allah, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya, maka ambillah Kitab Allah dan berpegang teguhlah dengannya... Kemudian beliau bersabda: Dan Ahlul Baitku, aku ingatkan kalian kepada Allah tentang Ahlul Baitku, aku ingatkan kalian kepada Allah

tentang Ahlul Baitku, aku ingatkan kalian kepada Allah tentang Ahlul Baitku."[117]

Hadits Zayd ibn Arqam tentang al-Thaqalayn merupakan salah satu riwayat paling otoritatif dalam khazanah ilmu hadits Islam, khususnya berkenaan dengan kedudukan Ahl al-Bayt dan hubungan mereka dengan al-Qur'an. Riwayat ini dicatat oleh Imām Muslim ibn al-Ḥajjāj dalam kitabnya *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, dengan nomor hadits 2408.[118] Kedudukan riwayat ini sebagai hadits sahih yang tercantum dalam salah satu dari dua kitab hadits paling otoritatif—bersama *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*—menjadikannya sebagai hujjah yang diterima oleh segenap ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah tanpa perbedaan pendapat yang berarti.

Keistimewaan riwayat Zayd ibn Arqam ini terletak pada beberapa aspek. Pertama, ia merupakan riwayat langsung dari seorang sahabat yang hadir menyaksikan peristiwa penyampaian hadits tersebut di Ghadīr Khumm. Kedua, sanad riwayat ini memenuhi syarat kesahihan yang paling ketat menurut metodologi Imām Muslim. Ketiga, matan hadits ini memberikan rincian kontekstual yang sangat kaya, termasuk latar tempat, suasana, dan cara penyampaian Rasulullah SAW yang penuh penekanan.

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam riwayat Zayd ibn Arqam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, meliputi analisis sanad dan biografi para perawinya, pembahasan kandungan matan, konteks historis penyampaian, perbandingan dengan jalur-jalur periwayatan lain, serta signifikansi teologis dan hukum yang terkandung di dalamnya. Melalui kajian ini, diharapkan dapat diperoleh pemahaman yang komprehensif tentang kedudukan dan implikasi hadits tersebut dalam tradisi keilmuan Islam.

---

[117] Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb Faḍā'il 'Alī, Ḥadīth No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.), Juz 4, hlm. 1873.

[118] Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb Faḍā'il 'Alī ibn Abī Ṭālib, Ḥadīth No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), Juz 4, hlm. 1873.

a. Teks Hadits dan Rangkaian Sanad

Imām Muslim meriwayatkan hadits ini melalui jalur sanad berikut: Zuhayr ibn Ḥarb dan Shujā‘ ibn Makhlad, keduanya dari Ismā‘īl ibn Ibrāhīm (yang dikenal dengan Ibn ‘Ulayyah), dari Abū Ḥayyān (Yaḥyā ibn Sa‘īd ibn Ḥayyān al-Taymī), dari Yazīd ibn Ḥayyān, yang berkata: “Aku berangkat bersama Ḥusayn ibn Sabrah dan ‘Umar ibn Muslim menemui Zayd ibn Arqam.”[119] Zayd ibn Arqam kemudian menceritakan bahwa Rasulullah SAW berdiri berkhutbah di suatu tempat yang dikenal dengan nama Khumm, di antara Makkah dan Madinah.

Dalam khutbahnya, Rasulullah SAW bersabda sebagaimana diriwayatkan oleh Zayd ibn Arqam: “Amma ba‘du, ingatlah wahai manusia, sesungguhnya aku hanyalah manusia, hampir datang utusan Tuhanku (malaikat maut) lalu aku akan menjawabnya. Dan aku tinggalkan pada kalian dua hal yang berat (*thaqalayn*): Yang pertama adalah Kitāb Allāh, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya, maka ambillah Kitāb Allāh dan berpegang teguhlah dengannya.” Kemudian beliau melanjutkan: “Dan Ahl Baytku, aku ingatkan kalian kepada Allah tentang Ahl Baytku, aku ingatkan kalian kepada Allah tentang Ahl Baytku, aku ingatkan kalian kepada Allah tentang Ahl Baytku.”[120]

b. Konteks Historis: Peristiwa Ghadīr Khumm

Hadits ini disampaikan oleh Rasulullah SAW pada peristiwa Ghadīr Khumm, yaitu suatu tempat yang terletak di antara Makkah dan Madinah, tepatnya di dekat al-Juḥfah. Peristiwa ini terjadi pada perjalanan pulang dari Haji Wadā‘ (Haji Perpisahan) pada bulan Dhulhijjah tahun ke-10 Hijriah, hanya beberapa bulan sebelum

[119] Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 4, hlm. 1873. Riwayat ini melalui jalur Zuhayr ibn Ḥarb dan Shujā‘ ibn Makhlad, keduanya dari Ismā‘īl ibn Ibrāhīm (Ibn ‘Ulayyah).

[120] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Ḥadīth No. 2408. Pengulangan kalimat “Udhakkirkumullāh fī Ahl Baytī” sebanyak tiga kali menunjukkan penekanan sangat kuat.

wafatnya Rasulullah SAW.[121] Momen ini memiliki signifikansi historis yang sangat besar karena merupakan kesempatan terakhir Rasulullah SAW menyampaikan pesan-pesan penting kepada umatnya dalam skala besar.

Pada saat itu, Rasulullah SAW menghentikan rombongan yang sangat besar—yang diperkirakan berjumlah puluhan ribu kaum muslimin—dan menyampaikan khutbah yang di dalamnya berisi wasiat tentang al-Qur'an dan Ahl al-Bayt. Konteks penyampaian ini memberikan bobot khusus pada hadits tersebut, karena wasiat yang disampaikan pada detik-detik terakhir kehidupan seseorang memiliki urgensi dan kesungguhan yang lebih tinggi. Rasulullah SAW sendiri mengawali sabdanya dengan mengingatkan bahwa beliau adalah manusia yang sebentar lagi akan dipanggil oleh Allah SWT, sehingga wasiat ini merupakan amanah terakhir yang wajib dijaga oleh umatnya.

Ibn Kathīr dalam *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* mencatat peristiwa Ghadīr Khumm secara rinci dan mengonfirmasi bahwa hadits al-Thaqalayn merupakan bagian integral dari khutbah Nabi SAW pada kesempatan tersebut.[122] Kehadiran banyak sahabat sebagai saksi langsung menjadikan hadits ini memiliki basis kesaksian yang sangat luas, yang tercermin dari banyaknya jalur periwayatan yang tercatat dalam berbagai kitab hadits.

[121] Lihat penjelasan lengkap tentang Ghadīr Khumm dalam: Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Juz 5, hlm. 227-230; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), Juz 2, hlm. 172.

[122] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), Juz 5, hlm. 228-229, peristiwa Ghadīr Khumm.

8. Analisis Sanad dan Biografi Perawi

a. Zuhayr ibn Ḥarb (Syaikh Muslim)

Zuhayr ibn Ḥarb Abū Khaythamah (w. 234 H) adalah salah satu guru utama Imām Muslim yang paling diandalkan.[123] Ia termasuk perawi tingkat *thiqah thabat* (terpercaya dan kokoh) yang banyak meriwayatkan hadits dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*. Imām Muslim memilihnya sebagai sumber utama dalam banyak riwayat, yang menunjukkan kepercayaan penuh terhadap kualitas periwayatannya. Al-Dhahabī memujinya sebagai salah satu *ḥuffāẓ* hadits yang terkemuka pada masanya dan menyebutnya sebagai imam dalam ilmu hadits.

b. Ismā'īl ibn Ibrāhīm (Ibn 'Ulayyah)

Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn Miqsam, yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn 'Ulayyah (w. 193 H), adalah seorang tokoh besar dalam ilmu hadits dan fiqh.[124] Al-Dhahabī menyebutnya sebagai *al-ḥāfiẓ al-imām al-ḥujjah* (penghafal, imam, dan hujjah). Yaḥyā ibn Ma'īn dan Aḥmad ibn Ḥanbal mengakui ketokohannya, dan para kritikus hadits sepakat tentang kethiqahannya.[125] Kedudukan Ibn 'Ulayyah yang sangat tinggi dalam hierarki perawi menjadikan jalur sanad ini sangat kokoh pada tingkat ini.

c. Abū Ḥayyān al-Taymī

Abū Ḥayyān Yaḥyā ibn Sa'īd ibn Ḥayyān al-Taymī adalah seorang perawi Kūfah yang dinilai *thiqah* oleh para kritikus hadits.[126] Ia meriwayatkan dari ayahnya Yazīd ibn Ḥayyān, dan riwayatnya digunakan oleh Imām Muslim sebagai dalil utama. Kedudukan Abū Ḥayyān sebagai perawi terpercaya merupakan salah satu faktor yang

---

[123] Zuhayr ibn Ḥarb Abū Khaythamah (w. 234 H). Lihat: al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 11, hlm. 489-493.

[124] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), Juz 9, hlm. 107-108, biografi Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn Miqsam.

[125] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah, 1326 H), Juz 1, hlm. 274-276, biografi Ismā'īl ibn Ibrāhīm.

[126] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, No. 7067, biografi Abū Ḥayyān Yaḥyā ibn Sa'īd ibn Ḥayyān al-Taymī.

menjamin kualitas sanad riwayat ini. Al-Mizzī dalam *Tahdhīb al-Kamāl* mencatat bahwa para ulama hadits tidak mencatat kelemahan apapun pada dirinya, dan bahwa riwayatnya diterima secara konsensus.

d. Yazīd ibn Ḥayyān al-Taymī

Yazīd ibn Ḥayyān al-Taymī al-Kūfī adalah seorang tābi'īn yang dinilai *thiqah* oleh para ulama hadits.[127] Ia merupakan perawi kunci dalam riwayat ini karena dialah yang langsung menemui Zayd ibn Arqam bersama dua orang rekannya, Ḥusayn ibn Sabrah dan 'Umar ibn Muslim, untuk menanyakan tentang hadits-hadits yang didengar Zayd dari Rasulullah SAW.[128] Al-Mizzī dalam *Tahdhīb al-Kamāl* mencantumkan biografi lengkapnya dan menegaskan bahwa ia termasuk perawi yang diterima riwayatnya oleh kalangan ahli hadits.[129]

e. Zayd ibn Arqam (Sahabat Periwayat)

Zayd ibn Arqam ibn Zayd al-Anṣārī al-Khazrajī (w. 66 H atau 68 H) adalah seorang sahabat mulia yang ikut serta dalam tujuh belas peperangan bersama Rasulullah SAW, dimulai dari perang Khandaq.[130] Ia terkenal sebagai sahabat yang jujur dan terpercaya, bahkan al-Qur'an turun membenarkan laporannya tentang ucapan munafik 'Abdullāh ibn Ubayy ibn Salūl, sebagaimana tercatat dalam Sūrah al-Munāfiqūn. Ibn Ḥajar dalam *al-Iṣābah* menyebutkan bahwa

[127] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb* (Suriah: Dār al-Rashīd, 1986), No. 7591, biografi Yazīd ibn Ḥayyān al-Taymī.

[128] Ḥusayn ibn Sabrah dan 'Umar ibn Muslim adalah dua orang penduduk Kūfah yang menemani Yazīd ibn Ḥayyān menemui Zayd ibn Arqam. Lihat: al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 15, hlm. 179.

[129] Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), Juz 32, hlm. 183-186, biografi Yazīd ibn Ḥayyān.

[130] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 2, hlm. 489-495, biografi Zayd ibn Arqam al-Anṣārī.

Zayd ibn Arqam menetap di Kūfah dan meriwayatkan sejumlah besar hadits dari Rasulullah SAW.[131]

Kedudukan Zayd ibn Arqam sebagai sahabat menjadikan riwayatnya memiliki otoritas tertinggi dalam hierarki periwayatan hadits, karena seluruh sahabat dinilai *'udūl* (adil) menurut kesepakatan ulama Ahl al-Sunnah. Kenyataan bahwa ia hadir langsung menyaksikan peristiwa Ghadīr Khumm dan mendengar sabda Rasulullah SAW secara langsung menambah nilai autentisitas riwayatnya.

9. Kualitas Sanad dan Kedudukan dalam Ilmu Hadits

Riwayat Zayd ibn Arqam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* ini memenuhi seluruh syarat kesahihan hadits yang ditetapkan oleh para ulama, yaitu ketersambungan sanad (*ittisāl al-sanad*), keadilan seluruh perawi (*'adālah al-ruwāt*), kedhabitan seluruh perawi (*ḍabṭ al-ruwāt*), terbebas dari *shudhūdh* (kejanggalan), dan terbebas dari *'illah* (cacat tersembunyi).[132]

Imām Muslim sebagai penyusun kitab menempatkan hadits ini dalam *Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah*, menunjukkan bahwa ia memandang riwayat ini sebagai bagian dari keutamaan para sahabat dan Ahl al-Bayt Nabi SAW. Metodologi Imām Muslim yang sangat ketat dalam menyeleksi hadits-hadits untuk kitabnya—sebagaimana ia jelaskan sendiri dalam muqaddimahnya—menjamin bahwa setiap hadits yang tercantum di dalamnya telah melalui proses verifikasi yang sangat teliti.[133] Dengan demikian, status sahih riwayat ini merupakan konsensus ulama hadits yang tidak diperselisihkan.

Nūr al-Dīn 'Itr dalam *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* menjelaskan bahwa hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan

[131] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), Juz 2, hlm. 594-595, biografi Zayd ibn Arqam.

[132] Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1986), hlm. 11-12, tentang definisi dan syarat hadits sahih.

[133] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, muqaddimah, Bāb Ṣiḥḥah al-Isnid wa Sharṭuh (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), Juz 1, hlm. 7-8.

Muslim—atau salah satu dari keduanya—menempati derajat tertinggi dalam hierarki kesahihan hadits, karena kedua imam tersebut menerapkan standar yang lebih ketat dibandingkan kriteria umum yang ditetapkan oleh para ulama hadits lainnya.[134]

a. Sumber-Sumber Periwayatan Lain

Hadits al-Thaqalayn dari Zayd ibn Arqam tidak hanya diriwayatkan oleh Imām Muslim, tetapi juga tercatat dalam berbagai kitab hadits otoritatif lainnya melalui jalur-jalur yang beragam, yang semakin memperkuat kedudukan riwayat ini.

b. Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal

Imām Aḥmad ibn Ḥanbal meriwayatkan hadits ini dalam *Musnad*-nya melalui beberapa jalur yang berbeda dari Zayd ibn Arqam, termasuk hadits nomor 19265, 19285, dan 19301.[135] Keberadaan banyak jalur dalam *Musnad Aḥmad* menunjukkan bahwa riwayat ini ditransmisikan secara luas dan independen melalui berbagai rantai periwayatan, yang semakin memperkuat autentisitasnya.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

c. Sunan al-Tirmidhī

Al-Tirmidhī juga meriwayatkan hadits serupa dalam *al-Jāmi' al-Kabīr* dengan nomor 3786, melalui jalur yang berbeda.[136] Meskipun jalur al-Tirmidhī dinilai *Ḥasan Gharīb*, keberadaannya sebagai jalur independen memperkuat riwayat utama dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dan menjadi bukti tambahan bahwa matan hadits ini tersebar luas di kalangan perawi.

---

[134] Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 286-290, bab tentang syarat-syarat hadits sahih.

[135] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq Syu'aib al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), Ḥadīth No. 19265, 19285, 19301, Juz 32.

[136] Abū 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr (Sunan al-Tirmidhī)*, Kitāb al-Manāqib, Bāb Manāqib Ahl al-Bayt, Ḥadīth No. 3786 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), Juz 6, hlm. 23.

d. Al-Nasā'ī dalam al-Sunan al-Kubrā

Al-Nasā'ī mencatat riwayat ini dalam *al-Sunan al-Kubrā* dengan nomor 8148,[137] yang merupakan versi lebih lengkap dari *Sunan al-Nasā'ī* yang biasa dikenal. Pencantuman hadits ini oleh al-Nasā'ī—yang dikenal sangat ketat dalam menyeleksi hadits—menambah bobot otoritas riwayat ini.

e. Al-Ṭabarānī dalam al-Mu'jam al-Kabīr

Al-Ṭabarānī meriwayatkan hadits ini dalam *al-Mu'jam al-Kabīr* dengan beberapa nomor hadits, termasuk 4969, 4971, 4980, dan 4981.[138] Keragaman jalur periwayatan yang dicatat oleh al-Ṭabarānī menunjukkan bahwa ia memiliki akses ke berbagai sumber transmisi yang independen untuk hadits ini, yang semakin mengukuhkan statusnya sebagai riwayat mutawātir maknawī.

f. Al-Ḥākim dalam al-Mustadrak

Al-Ḥākim al-Naysābūrī meriwayatkan hadits ini dalam *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* dan menilainya sahih menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim.[139] Penilaian al-Ḥākim ini memperkuat konsensus ulama tentang kesahihan hadits al-Thaqalayn secara umum, meskipun ia dikenal sebagai ulama yang cenderung lebih longgar dalam menilai kesahihan hadits.

10. Penilaian dan Komentar Para Ulama

a. Imām al-Nawawī

Al-Nawawī (w. 676 H) memberikan komentar panjang terhadap hadits ini dalam *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*.[140] Ia menjelaskan bahwa istilah

[137] Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Ḥadīth No. 8148 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), Juz 7, hlm. 311.

[138] Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Ḥadīth No. 4969, 4971, 4980, 4981 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1983), Juz 5, hlm. 166-171.

[139] Abū 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), Juz 3, hlm. 109, 148.

[140] Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 179-180.

thaqalayn merujuk pada dua hal yang berat dan agung, dinamakan demikian karena beratnya tanggung jawab mengamalkan dan menjaganya.[141] Al-Nawawī juga menegaskan bahwa hadits ini mengandung perintah untuk memuliakan Ahl al-Bayt, menghormati hak-hak mereka, dan menjaga hubungan baik dengan mereka. Ia menjelaskan bahwa yang dimaksud Ahl al-Bayt dalam konteks ini adalah kerabat Nabi SAW yang haram menerima zakat, yaitu Banu Hāshim dan Banu al-Muṭṭalib.

b. Al-Qāḍī ‘Iyāḍ

Al-Qāḍī ‘Iyāḍ (w. 544 H) dalam *Ikmāl al-Mu‘lim* memberikan analisis mendalam tentang hadits ini.[142] Ia menyoroti bahwa pengulangan kalimat “Aku ingatkan kalian kepada Allah tentang Ahl Baytku” sebanyak tiga kali menunjukkan penekanan yang sangat kuat dari Rasulullah SAW, dan bahwa pengulangan semacam ini dalam tradisi retorika Arab menandakan urgensi pesan yang luar biasa. Al-Qāḍī ‘Iyāḍ juga menjelaskan bahwa wasiat ini mencakup kewajiban umat untuk mencintai, menghormati, dan melindungi keturunan Nabi SAW.

c. Al-Albānī dan Ulama Kontemporer

Syaikh al-Albānī (w. 1420 H/1999 M) memasukkan hadits al-Thaqalayn dalam *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* dengan nomor 1761,[143] menegaskan kesahihannya melalui berbagai jalur periwayatan. Syu‘aib al-Arnā’ūṭ dalam taḥqīq *Musnad Aḥmad* juga mengakui kesahihan riwayat ini, terutama jalur-jalur yang melalui *Ṣaḥīḥ Muslim* dan jalur-jalur kuat lainnya dalam *Musnad Aḥmad*.[144]

---

[141] Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 15, hlm. 180. Al-Nawawī menjelaskan bahwa Kitābullāh disebut thaqal karena beratnya tanggung jawab mengamalkannya.

[142] Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Ikmāl al-Mu‘lim bi Fawā’id Muslim* (al-Mansūrah: Dār al-Wafā’, 1998), Juz 8, hlm. 60-62.

[143] Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, No. 1761 (Riyadh: Maktabah al-Ma‘ārif, 1995), Juz 4, hlm. 355-358.

[144] Syu‘aib al-Arnā’ūṭ (ed.), *Musnad al-Imām Aḥmad* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001), Juz 32, hlm. 10, catatan taḥqīq pada Ḥadīth No. 19265.

Konvergensi penilaian para ulama lintas generasi dan mazhab ini menegaskan bahwa hadits al-Thaqalayn melalui riwayat Zayd ibn Arqam merupakan hadits sahih yang tidak diperselisihkan.

11. Analisis Kandungan Matan

a. Ungkapan Kemanusiaan dan Kesadaran Kematian

Rasulullah SAW mengawali sabdanya dengan pernyataan: "Sesungguhnya aku hanyalah manusia, hampir datang utusan Tuhanku lalu aku akan menjawabnya." Ungkapan ini mengandung beberapa dimensi penting. Pertama, ia menegaskan kemanusiaan Rasulullah SAW dan membedakan antara kedudukan kenabian dengan sifat ketuhanan. Kedua, ia mengisyaratkan kesadaran akan dekatnya ajal, yang memberikan konteks urgensi pada wasiat yang akan disampaikan. Ketiga, dengan menyebut kematian sebagai "utusan Tuhan," Rasulullah SAW menunjukkan sikap penerimaan dan kepasrahan yang sempurna terhadap kehendak ilahi.

b. Kedudukan Kitābullāh sebagai Thaqal Pertama

Al-Qur'an disebut sebagai thaqal pertama dengan penjelasan bahwa "di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya." Penyebutan sifat *al-hudā* (petunjuk) dan *al-nūr* (cahaya) menunjukkan fungsi ganda al-Qur'an: sebagai pembimbing jalan yang benar dan sebagai penerang yang mengusir kegelapan kebodohan dan kesesatan. Perintah "ambillah Kitāb Allāh dan berpegang teguhlah dengannya" menggunakan dua kata kerja imperatif yang menekankan kesungguhan dalam mengamalkan al-Qur'an, bukan sekadar membaca atau menghafal tanpa pengamalan. Ibn Kathīr menjelaskan bahwa perintah ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam Sūrah al-Shūrā ayat 23 yang memerintahkan kecintaan kepada kerabat Nabi SAW.[145]

[145] Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H), Juz 6, hlm. 199, tafsīr QS. al-Shurā [42]: 23.

c. Kedudukan Ahl al-Bayt sebagai Thaqal Kedua

Pengulangan kalimat "Aku ingatkan kalian kepada Allah tentang Ahl Baytku" sebanyak tiga kali merupakan bentuk penekanan retoris tertinggi dalam tradisi Arab. Pengulangan semacam ini menandakan bahwa Rasulullah SAW sangat khawatir tentang perlakuan umatnya terhadap Ahl al-Bayt setelah beliau wafat. Al-Nawawī menjelaskan bahwa ungkapan "Aku ingatkan kalian kepada Allah" berarti "aku peringatkan kalian atas nama Allah agar kalian memperhatikan hak-hak Ahl Baytku."[146]

Ibn Taymiyyah dalam *Minhāj al-Sunnah* menjelaskan bahwa hak Ahl al-Bayt mencakup kecintaan, penghormatan, pemberian hak-hak material yang ditetapkan syariat, dan pembelaan terhadap kehormatan mereka.[147] Ia juga menegaskan bahwa berpegang pada Ahl al-Bayt berarti mengikuti ajaran-ajaran mereka yang sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah, karena keduanya tidak mungkin bertentangan. Pemahaman ini menegaskan bahwa Ahl al-Bayt bukan sekadar sosok yang dicintai secara emosional, melainkan figur-figur yang diikuti ilmu dan amalannya.

d. Signifikansi Teologis dan Implikasi Hukum

Hadits Zayd ibn Arqam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* memiliki implikasi yang sangat luas dalam berbagai aspek keislaman. Dari segi akidah, hadits ini menegaskan bahwa al-Qur'an dan Ahl al-Bayt merupakan dua pilar yang saling melengkapi dalam menjaga kesinambungan ajaran Islam. Dari segi fikih, hadits ini menjadi dalil utama tentang kewajiban memuliakan Ahl al-Bayt dan memberikan hak-hak mereka yang ditetapkan syariat, termasuk bagian mereka dari khums dan larangan menerima zakat bagi Banu Hāshim.

---

[146] Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 180-181.

[147] Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1986), Juz 7, hlm. 394-395.

Dari perspektif ilmu hadits, riwayat ini menjadi contoh sempurna dari hadits sahih yang memenuhi standar tertinggi dalam metodologi kritik hadits. Keberadaan riwayat ini dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* menjadikannya sebagai hujjah yang mengikat secara ilmiah bagi seluruh umat Islam. Dengan demikian, diskusi tentang hadits al-Thaqalayn tidak lagi berkutat pada masalah otentisitas—karena hal itu sudah diselesaikan oleh konsensus ulama—melainkan pada pemahaman dan pengamalan yang tepat terhadap kandungan hadits tersebut dalam kehidupan umat Islam kontemporer.

Keistimewaan riwayat Zayd ibn Arqam dibandingkan jalur-jalur lain terletak pada rincian kontekstualnya yang sangat kaya. Penyebutan lokasi Ghadīr Khumm, latar belakang penyampaian pasca Haji Wadā‘, kesadaran Nabi SAW akan dekatnya ajal, serta pengulangan wasiat tentang Ahl al-Bayt sebanyak tiga kali—semua detail ini memberikan dimensi naratif yang memperdalam pemahaman tentang urgensi dan kesungguhan pesan yang disampaikan Rasulullah SAW.

Berdasarkan analisis mendalam yang telah dipaparkan, beberapa kesimpulan penting dapat dirumuskan. Pertama, hadits Zayd ibn Arqam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 2408 merupakan riwayat sahih yang memenuhi standar tertinggi dalam ilmu hadits. Seluruh perawi dalam rangkaian sanadnya—dari Zuhayr ibn Ḥarb hingga Zayd ibn Arqam—dinilai *thiqah* oleh para kritikus hadits tanpa perbedaan pendapat yang berarti. Kedudukan hadits ini dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* menjadikannya sebagai hujjah yang diterima secara konsensus oleh seluruh ulama Ahl al-Sunnah.

Kedua, hadits ini diriwayatkan pula oleh sejumlah besar kolektor hadits lainnya, termasuk Aḥmad ibn Ḥanbal, al-Tirmidhī, al-Nasā’ī, al-Ṭabarānī, dan al-Ḥākim, melalui jalur-jalur yang independen. Keragaman jalur ini mengangkat derajat hadits al-

Thaqalayn ke tingkat mutawātir maknawī, menjadikannya sebagai salah satu riwayat yang paling kokoh dalam tradisi hadits Islam.

Ketiga, kandungan matan hadits ini memiliki implikasi teologis, hukum, dan sosial yang sangat luas. Wasiat Rasulullah SAW tentang al-Qur'an dan Ahl al-Bayt mengandung perintah ganda: berpegang teguh pada al-Qur'an sebagai sumber petunjuk utama, sekaligus memuliakan dan menghormati Ahl al-Bayt sebagai penjaga tradisi kenabian. Pengulangan wasiat tentang Ahl al-Bayt sebanyak tiga kali menunjukkan urgensi luar biasa yang diberikan Rasulullah SAW terhadap perkara ini, yang menjadikannya sebagai kewajiban yang harus dijaga oleh setiap generasi umat Islam.

Kajian ini menegaskan bahwa hadits Zayd ibn Arqam merupakan fondasi otoritatif dalam memahami kedudukan Ahl al-Bayt dalam Islam. Statusnya sebagai hadits sahih dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, dikuatkan oleh banyak jalur periwayatan lain, menempatkannya pada posisi yang tidak terbantahkan dalam hierarki dalil-dalil syar'iyyah. Semoga kajian ini memberikan kontribusi yang bermanfaat bagi para peneliti dan pemerhati ilmu hadits dalam memahami kekayaan tradisi periwayatan Islam.

Sumber Lain dengan Redaksi Berbeda:

1) **Sunan al-Tirmidzī No. 3788**

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُنْذِرِ الْكُوفِيُّ ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ ، قَالَ : حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ ، عَنْ عَطِيَّةَ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ , وَالْأَعْمَشُ ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، قَالَا : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي ، أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الْآخَرِ ، كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي , وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ ، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا "

Status: Ḥasan Gharīb (Imam al-Tirmidzī)[148]

2) **Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn No. 4604**

حَدَّثَنَاهُ أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ ، وَدَعْلَجُ بْنُ أَحْمَدَ السِّجْزِيُّ ، قَالا : أَنْبَأَ مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ ، ثنا الأَزْرَقُ بْنُ عَلِيٍّ ، ثنا حَسَّانُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْمَانِيُّ ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ ، عَنِ ابْنِ وَاثِلَةَ ، أَنَّهُ سَمِعَ زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، يَقُولُ : نَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ عِنْدَ شَجَرَاتٍ خَمْسِ دَوْحَاتٍ عِظَامٍ ... ثُمَّ قَالَ : " أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا إِنِ اتَّبَعْتُمُوهُمَا ، وَهُمَا : كِتَابُ اللَّهِ ، وَأَهْلُ بَيْتِي عِتْرَتِي "

Status: Ṣaḥīḥ 'alā syarṭ al-Syaikhayn (al-Ḥākim) dan disetujui al-Dhahabī[149]

3) **Syarḥ Musykil al-Āthār No. 1765**

لَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَنَزَلَ بِغَدِيرِ خُمٍّ أَمَرَ بِدَوْحَاتٍ فَقُمِمْنَ ثُمَّ قَالَ: كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ، إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا، فَإِنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ .

Status: Ṣaḥīḥ (Syu'aib al-Arnā'ūṭ)[150]

12. Hadis Abū Sa'īd al-Khudrī

Sumber: Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal

Hadits al-Thaqalayn, yang memuat wasiat Rasulullah SAW tentang al-Qur’an dan Ahl al-Bayt, diriwayatkan melalui berbagai jalur

[148] al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, No. 3788, Juz 6, hlm. 125.

[149] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Abdillāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn, No. 4604 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), Juz 3, hlm. 109.

[150] Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭaḥāwī, Syarḥ Musykil al-Ātsār, Taḥqīq: Syu'aib al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), No. 1765, Juz 5, hlm. 18.

periwayatan yang tersebar dalam kitab-kitab hadits otoritatif. Di antara sumber-sumber penting yang mencatat riwayat ini adalah *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn* karya al-Ḥākim al-Naysābūrī dengan nomor 4604,[151] serta *Sharḥ Mushkil al-Āthār* karya al-Ṭaḥāwī dengan nomor 1765.[152] Kedua sumber ini menyajikan jalur-jalur periwayatan yang berbeda dari riwayat-riwayat utama dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, sehingga memperkaya khazanah transmisi hadits al-Thaqalayn dan memperkuat kedudukannya secara kolektif.

Selain kedua sumber tersebut, hadits al-Thaqalayn juga diriwayatkan dari sahabat Abū Sa‘īd al-Khudrī melalui jalur yang tercatat dalam *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*.[153] Riwayat Abū Sa‘īd al-Khudrī ini memiliki nilai tersendiri karena berasal dari sahabat yang berbeda, menjadikannya sebagai *shāhid* (riwayat pendukung) yang kuat bagi riwayat-riwayat utama dari Zayd ibn Arqam dan Jābir ibn ‘Abdillāh.

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara komprehensif ketiga sumber periwayatan tersebut, meliputi analisis sanad dan biografi para perawinya, pembahasan kandungan matan, perbandingan redaksi antara ketiga riwayat, penilaian para ulama terhadap statusnya, serta signifikansi keberagaman jalur periwayatan ini dalam meneguhkan kedudukan hadits al-Thaqalayn sebagai riwayat yang sahih dan mutawātir secara maknawī.

13. Riwayat al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn No. 4604

a. Teks dan Sanad

Al-Ḥākim al-Naysābūrī (w. 405 H) meriwayatkan hadits ini dalam *al-Mustadrak* melalui jalur sanad berikut: Abū Bakr ibn Isḥāq dan Da‘laj ibn Aḥmad al-Sijzī, keduanya menerima dari Muḥammad ibn Ayyūb, dari al-Azraq ibn ‘Alī, dari Ḥassān ibn Ibrāhīm al-

[151] Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Abdillāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, No. 4604 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), Juz 3, hlm. 109.

[152] Abū Ja‘far Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, taḥqīq: Syu‘aib al-Arnā’ūṭ (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1994), No. 1765, Juz 5, hlm. 18.

[153] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq: Syu‘aib al-Arnā’ūṭ (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001), Ḥadīth No. 11104, Juz 17, hlm. 170.

Karmānī, dari Muḥammad ibn Salamah ibn Kuhayl, dari ayahnya (Salamah ibn Kuhayl), dari Abū al-Ṭufayl, dari Ibn Wāthilah, bahwa ia mendengar Zayd ibn Arqam berkata: "Rasulullah SAW singgah di antara Makkah dan Madinah di dekat lima batang pohon besar *(dawḥāt 'iẓām)*... Kemudian beliau bersabda: 'Wahai manusia, sesungguhnya aku tinggalkan pada kalian dua perkara yang tidak akan sesat jika kalian mengikuti keduanya, yaitu: Kitāb Allāh dan Ahl Baytku, 'itratī.'"

b. Status dan Penilaian al-Ḥākim

Al-Ḥākim menilai hadits ini dengan status *Ṣaḥīḥ 'alā sharṭ al-Shaykhayn* (sahih menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim). Penilaian ini merupakan tingkat tertinggi yang diberikan al-Ḥākim terhadap sebuah hadits, menunjukkan bahwa menurutnya seluruh perawi dalam sanad ini memenuhi kriteria yang ditetapkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab-kitab sahih mereka.[154] Yang lebih signifikan lagi, penilaian al-Ḥākim ini disetujui oleh al-Dhahabī (w. 748 H) dalam *Talkhis al-Mustadrak*,[155] sebuah ringkasan kritis yang ia susun untuk mengevaluasi ulang penilaian al-Ḥākim. Persetujuan al-Dhahabī memiliki bobot yang sangat berat, mengingat ia dikenal sebagai kritikus hadits yang sangat ketat dan sering mengoreksi penilaian al-Ḥākim yang dianggap terlalu longgar.

Konteks penilaian ini perlu dipahami dalam kerangka metodologi *al-Mustadrak* secara keseluruhan. Al-Ḥākim menyusun kitabnya untuk menghimpun hadits-hadits yang memenuhi syarat al-Bukhārī dan Muslim namun belum dicantumkan oleh keduanya dalam kitab sahih mereka. Meskipun al-Ḥākim dikenal cenderung *mutasaāhil* (longgar) dalam sebagian penilaiannya, kenyataan bahwa

[154] Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīth* (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1937), hlm. 52-53, tentang syarat al-Ṣaḥīḥayn.

[155] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Talkhis al-Mustadrak* (dicetak bersama *al-Mustadrak* karya al-Ḥākim, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), Juz 3, hlm. 109.

al-Dhahabī—yang justru dikenal ketat dan kritis—menyetujui penilaiannya terhadap hadits ini menunjukkan bahwa penilaian sahih pada riwayat ini bukanlah hasil kelonggaran, melainkan memang memenuhi kriteria yang objektif.

c. Analisis Perawi Kunci

Ḥassān ibn Ibrāhīm al-Karmānī (w. 186 H) adalah seorang perawi yang dinilai *ṣadūq* (jujur) oleh sejumlah kritikus hadits. Ibn Ḥajar dalam *Taqrīb al-Tahdhīb* menyebutnya sebagai perawi yang "*ṣadūq yuhim*," yaitu jujur namun terkadang keliru.[156] Al-Mizzī dalam *Tahdhīb al-Kamāl* mencatat bahwa riwayatnya digunakan oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab sahih mereka, yang merupakan bukti kuat atas kelayakannya sebagai perawi.[157]

Muḥammad ibn Salamah ibn Kuhayl meriwayatkan dari ayahnya, Salamah ibn Kuhayl al-Ḥaḍramī (w. 121 H), yang merupakan salah satu perawi besar dari generasi tābi'īn.[158] Salamah ibn Kuhayl sendiri dinilai *thiqah thabat* (terpercaya dan kokoh) oleh seluruh kritikus hadits tanpa pengecualian.[159] Kedudukan Salamah ibn Kuhayl yang sangat tinggi dalam hierarki perawi menjadi salah satu kekuatan utama sanad riwayat ini.

Abū al-Ṭufayl 'Āmir ibn Wāthilah al-Laythī (w. 110 H) adalah sahabat Nabi SAW terakhir yang meninggal dunia.[160] Statusnya sebagai sahabat menjadikan periwayatannya memiliki otoritas tertinggi, karena seluruh sahabat dinilai adil menurut kesepakatan ulama Ahl al-Sunnah. Ia meriwayatkan dari Ibn Wāthilah, yang pada

---

[156] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb* (Suriah: Dār al-Rashīd, 1986), No. 1229, biografi Ḥassān ibn Ibrāhīm al-Karmānī.

[157] Jamāl al-Dīn al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), Juz 6, hlm. 52-56, biografi Ḥassān ibn Ibrāhīm.

[158] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah, 1326 H), Juz 9, hlm. 177, biografi Muḥammad ibn Salamah ibn Kuhayl.

[159] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), Juz 5, hlm. 67-70, biografi Salamah ibn Kuhayl.

[160] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), Juz 7, hlm. 225, biografi Abū al-Ṭufayl 'Āmir ibn Wāthilah.

gilirannya mendengar langsung dari Zayd ibn Arqam, sahabat yang hadir menyaksikan peristiwa Ghadīr Khumm.[161]

14. Riwayat Sharḥ Mushkil al-Āthār No. 1765

a. Teks dan Konteks Kitab

Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭaḥāwī (w. 321 H), seorang ahli hadits dan fiqh terkemuka dari mazhab Ḥanafī, meriwayatkan hadits ini dalam karyanya *Sharḥ Mushkil al-Āthār*. Kitab ini disusun untuk menjelaskan hadits-hadits yang tampak saling bertentangan atau mengandung problematika dalam pemahaman, dengan memberikan penyelesaian yang ilmiah dan metodis.[162] Pencantuman hadits al-Thaqalayn dalam karya ini menunjukkan bahwa al-Ṭaḥāwī memandangnya sebagai hadits yang memerlukan penjelasan dan kontekstualisasi yang cermat agar dipahami dengan benar oleh umat Islam.

Redaksi matan dalam riwayat al-Ṭaḥāwī memiliki kekhasan tersendiri yang membedakannya dari riwayat-riwayat lain. Dalam riwayat ini, Rasulullah SAW bersabda: "Ketika Rasulullah SAW kembali dari Haji Wadā' dan singgah di Ghadīr Khumm, beliau memerintahkan agar pohon-pohon besar dibersihkan (untuk tempat berteduh). Kemudian beliau bersabda: 'Seolah-olah aku telah dipanggil dan aku memenuhi panggilan itu. Sesungguhnya aku telah meninggalkan pada kalian al-Thaqalayn, yang satu lebih besar dari yang lain: Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla dan 'Itratī Ahl Baytī. Maka perhatikanlah bagaimana kalian memperlakukan keduanya sepeninggalku, karena keduanya tidak akan berpisah hingga menemuiku di al-Ḥauḍ.'"

[161] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 2, hlm. 489-495, biografi Zayd ibn Arqam al-Anṣārī.

[162] Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, muqaddimah al-muḥaqqiq Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Juz 1, hlm. 7-12, tentang manhaj al-Ṭaḥāwī.

b. Penilaian Syu‘aib al-Arnā’ūṭ

Syu‘aib al-Arnā’ūṭ (w. 1438 H/2016 M), yang dikenal sebagai salah satu pentaḥqīq hadits terbesar pada abad ke-20 dan ke-21, menilai riwayat ini dengan status *Ṣaḥīḥ* (sahih).[163] Penilaian ini memiliki bobot yang sangat signifikan mengingat reputasi al-Arnā’ūṭ sebagai ulama yang sangat cermat, moderat, dan tidak mudah memberikan penilaian sahih terhadap sebuah hadits. Ia dikenal menerapkan standar yang ketat namun adil, membedakan secara jelas antara sanad yang kuat, sanad yang lemah yang dapat dikuatkan, dan sanad yang lemah secara absolut.

Penilaian sahih dari al-Arnā’ūṭ terhadap riwayat al-Ṭaḥāwī ini memiliki implikasi penting karena ia memberikan legitimasi ilmiah dari sudut pandang kritikus hadits kontemporer yang paling dihormati. Jika dibandingkan dengan penilaiannya terhadap jalur al-Tirmidhī—di mana ia menilai sanad Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmāṭī sebagai lemah namun dikuatkan shawāhid—penilaiannya yang tegas sebagai sahih terhadap jalur al-Ṭaḥāwī ini menunjukkan bahwa sanad yang melalui Salamah ibn Kuhayl dan Abū al-Ṭufayl dinilai lebih kuat secara individual.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

c. Kekhasan Redaksi Matan

Riwayat al-Ṭaḥāwī memiliki beberapa kekhasan redaksi yang membedakannya dari riwayat-riwayat lain dan memberikan tambahan informasi yang berharga. Pertama, ungkapan “*aḥaduhuā akbar min al-ākhar*” (yang satu lebih besar dari yang lain) menegaskan hierarki antara al-Qur’an dan Ahl al-Bayt, di mana al-Qur’an menempati kedudukan yang lebih tinggi. Kedua, ungkapan “*fanẓurū kayfa takhlufūnī fīhimā*” (perhatikanlah bagaimana kalian memperlakukan keduanya sepeninggalku) mengandung nada peringatan yang kuat dan menuntut pertanggungjawaban dari umat atas perlakuan mereka

[163]Syu‘aib al-Arnā’ūṭ, catatan taḥqīq pada *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, No. 1765, Juz 5, hlm. 18. Ia menilai sanad riwayat ini sahih.

terhadap al-Qur'an dan Ahl al-Bayt. Ketiga, pernyataan bahwa keduanya "*lan yatafarraqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥauḍ*" (tidak akan berpisah hingga menemuiku di al-Ḥauḍ) memberikan jaminan ilahiah tentang kesinambungan hubungan antara al-Qur'an dan Ahl al-Bayt sepanjang sejarah umat Islam.

Kekhasan redaksi riwayat al-Ṭaḥāwī ini juga terlihat dari penyebutan detail fisik lokasi penyampaian hadits, yaitu bahwa Rasulullah SAW memerintahkan agar pohon-pohon besar (*dawḥāt*) dibersihkan terlebih dahulu sebelum menyampaikan khutbahnya. Detail ini menunjukkan persiapan yang sengaja dilakukan oleh Rasulullah SAW untuk menciptakan suasana yang khusyuk dan resmi bagi penyampaian wasiat penting ini. Pembersihan area di bawah pohon-pohon besar agar dapat digunakan sebagai tempat berkumpul menandakan bahwa peristiwa ini bukan penyampaian spontan, melainkan sebuah acara yang direncanakan dengan sengaja oleh Rasulullah SAW. Kesengajaan ini semakin memperkuat bobot wasiat yang disampaikan dan menunjukkan bahwa Rasulullah SAW memandang pesan al-Thaqalayn sebagai salah satu amanah terpenting yang harus disampaikan kepada umatnya sebelum beliau wafat. Riwayat al-Mustadrak No. 4604 juga menyebutkan detail serupa tentang "lima batang pohon besar" (*khams dawḥāt 'iẓām*), yang mengonfirmasi keakuratan deskripsi lokasi dalam riwayat al-Ṭaḥāwī dan menunjukkan bahwa para perawi sangat memperhatikan detail-detail kontekstual dari peristiwa bersejarah ini.[164]

15. Hadits Abū Sa'īd al-Khudrī dalam Musnad Aḥmad

a. Biografi Sahabat Periwayat

Abū Sa'īd Sa'd ibn Mālik ibn Sinān al-Khudrī (w. 74 H) adalah salah satu sahabat Nabi SAW yang paling produktif dalam

[164] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), Juz 5, hlm. 227-230, peristiwa Ghadīr Khumm.

meriwayatkan hadits. Al-Dhahabī dalam *Siyar A'lām al-Nubalā'* menyebutnya sebagai salah satu *'ulamā' al-ṣaḥābah* (ulama di kalangan sahabat) dan salah satu dari tujuh sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadits.[165] Ia ikut serta dalam Perang Khandaq dan peperangan-peperangan sesudahnya, serta dikenal sebagai sahabat yang sangat berani dalam menyampaikan kebenaran, termasuk menegur penguasa yang menyimpang.[166]

Riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī tentang hadits al-Thaqalayn tercatat dalam *Musnad Aḥmad* melalui beberapa jalur, di antaranya hadits nomor 11104 dan 11131.[167] Keberadaan riwayat dari sahabat yang berbeda ini memiliki nilai yang sangat penting dalam ilmu hadits, karena ia berfungsi sebagai *shāhid* (saksi pendukung) yang independen bagi riwayat utama dari Zayd ibn Arqam.

b. Penilaian Syu'aib al-Arnā'ūṭ terhadap Jalur Abū Sa'īd

Syu'aib al-Arnā'ūṭ dalam taḥqīq *Musnad Aḥmad* mengomentari hadits Abū Sa'īd al-Khudrī nomor 11104 dengan menyatakan bahwa sanadnya lemah karena keberadaan 'Aṭiyyah ibn Sa'd dalam rantai perawinya, namun ia menegaskan bahwa haditsnya *ṣaḥīḥ* berdasarkan *shawāhid* (riwayat-riwayat pendukung).[168] Penilaian ini mencerminkan metodologi yang konsisten dengan pendekatannya terhadap jalur-jalur lain dari hadits al-Thaqalayn, di mana ia membedakan secara cermat antara kualitas sanad individual dan kekuatan matan secara kolektif.

Riwayat Abū Sa'īd dalam *Musnad Aḥmad* hadits nomor 11131 juga diriwayatkan melalui jalur yang berbeda,[169] yang menunjukkan

[165] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 3, hlm. 168-175, biografi Abū Sa'īd al-Khudrī.

[166] Ibn Ḥajar, *al-Iṣābah*, Juz 3, hlm. 78, biografi Abū Sa'īd Sa'd ibn Mālik al-Khudrī.

[167] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11131, Juz 17, hlm. 186. Lihat juga Ḥadīth No. 11211, Juz 17, hlm. 242.

[168] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11104, Juz 17, hlm. 170. Syu'aib al-Arnā'ūṭ mengomentari: "Sanadnya lemah karena 'Aṭiyyah ibn Sa'd, namun haditsnya sahih berdasarkan shawāhid."

[169] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11131, Juz 17, hlm. 186.

bahwa Imām Aḥmad memiliki lebih dari satu sumber transmisi untuk hadits ini dari Abū Sa'īd al-Khudrī. Keberagaman jalur ini dalam satu kitab menunjukkan perhatian besar yang diberikan oleh Imām Aḥmad terhadap riwayat al-Thaqalayn dan kesadarannya akan pentingnya mendokumentasikan berbagai jalur yang tersedia.

c. Riwayat Abū Sa'īd dalam Sumber-Sumber Lain

Selain *Musnad Aḥmad*, hadits Abū Sa'īd al-Khudrī tentang al-Thaqalayn juga diriwayatkan oleh al-Ṭabarānī dalam *al-Mu'jam al-Ṣaghīr*[170] dan *al-Mu'jam al-Kabīr*.[171] Pencatatan riwayat Abū Sa'īd dalam berbagai kitab hadits oleh kolektor-kolektor yang independen semakin memperkuat kedudukan riwayat ini dan menunjukkan bahwa transmisinya tidak terbatas pada satu jalur atau satu kolektor tertentu.

16. Perbandingan Redaksi antara Ketiga Riwayat

Perbandingan redaksi matan antara ketiga sumber periwayatan yang dikaji dalam artikel ini menghasilkan beberapa temuan penting yang memperkaya pemahaman terhadap hadits al-Thaqalayn. Meskipun ketiga riwayat memiliki inti matan yang sama—yaitu wasiat Rasulullah SAW tentang al-Qur'an dan Ahl al-Bayt—terdapat perbedaan redaksional yang saling melengkapi dan memberikan dimensi-dimensi tambahan pada kandungan hadits.

Riwayat al-Mustadrak menggunakan istilah "*amrayn*" (dua perkara) dengan penambahan jaminan "*lan taḍillū in ittaba'tumūhumā*" (tidak akan sesat jika mengikuti keduanya), serta menyebut Ahl al-Bayt dengan istilah "*'itratī*" (keturunanku). Riwayat al-Ṭaḥāwī menggunakan istilah "*al-thaqalayn*" dengan penjelasan bahwa "yang satu lebih besar dari yang lain," serta menambahkan peringatan "perhatikanlah bagaimana kalian memperlakukan keduanya sepeninggalku" dan jaminan bahwa keduanya

[170] Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Ṣaghīr*, Ḥadīth No. 823 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985), Juz 1, hlm. 226.

[171] Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Ḥadīth No. 2680 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1983), Juz 3, hlm. 66.

"tidak akan berpisah hingga al-Ḥauḍ." Sedangkan riwayat *Ṣaḥīḥ Muslim* dari Zayd ibn Arqam menekankan aspek "*udhakkirkumullāh*" (aku ingatkan kalian kepada Allah) yang diulang tiga kali.[172]

Keragaman redaksi ini tidak menunjukkan kontradiksi, melainkan justru menggambarkan kekayaan transmisi hadits dalam tradisi Islam. Para ulama hadits memahami bahwa periwayatan *bi al-ma'nā* (berdasarkan makna, bukan kata per kata) merupakan hal yang lazim terjadi, dan perbedaan redaksional yang tidak mengubah substansi matan dianggap wajar dan bahkan memperkaya pemahaman. Setiap riwayat menghadirkan nuansa yang berbeda dari khutbah Rasulullah SAW pada peristiwa yang sama, sehingga ketiganya harus dipahami secara komplementer, bukan kompetitif.

a. Penilaian Kumulatif Para Ulama

Jika disintesiskan, penilaian para ulama terhadap ketiga sumber riwayat yang dikaji menghasilkan gambaran yang sangat kuat tentang otentisitas hadits al-Thaqalayn. Riwayat *al-Mustadrak* dinilai sahih oleh al-Ḥākim menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim, dan disetujui oleh al-Dhahabī. Riwayat *Sharḥ Mushkil al-Āthār* dinilai sahih oleh Syu'aib al-Arnā'ūṭ. Riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī dalam *Musnad Aḥmad* memiliki sanad yang lemah secara individual namun dikuatkan oleh shawāhid hingga mencapai derajat sahih.[173]

Al-Albānī dalam *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* nomor 1761 memasukkan hadits al-Thaqalayn dengan mempertimbangkan totalitas jalur periwayatan yang ada,[174] termasuk jalur-jalur yang dikaji dalam artikel ini. Ia sampai pada kesimpulan bahwa hadits ini sahih tanpa keraguan, mengingat banyaknya jalur independen yang

[172] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Ḥadīth No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), Juz 4, hlm. 1873.

[173] Syu'aib al-Arnā'ūṭ (ed.), catatan taḥqīq pada *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11104, Juz 17, hlm. 170.

[174] Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, No. 1761 (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1995), Juz 4, hlm. 355-358.

saling menguatkan. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip *al-i'tibār bi al-shawāhid wa al-mutāba'āt* yang dianut oleh para ulama hadits sepanjang sejarah.[175]

Al-Nawawī dalam *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* memberikan komentar yang komprehensif tentang hadits al-Thaqalayn, menegaskan bahwa ia merupakan dalil utama tentang kewajiban memuliakan Ahl al-Bayt dan berpegang pada al-Qur'an.[176] Ibn Taymiyyah dalam *Minhāj al-Sunnah* juga mengakui kesahihan hadits ini dan menjelaskan implikasinya dalam kerangka pemahaman Ahl al-Sunnah.[177]

b. Signifikansi Keberagaman Jalur Periwayatan

Keberadaan hadits al-Thaqalayn dalam *al-Mustadrak*, *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, dan *Musnad Aḥmad*—di samping riwayat utama dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Sunan al-Tirmidhī*—menunjukkan bahwa hadits ini memiliki jaringan transmisi yang sangat luas dan beragam. Setiap kolektor hadits memiliki jalur sanad yang independen, yang pada akhirnya bermuara pada beberapa sahabat yang berbeda, termasuk Zayd ibn Arqam, Jābir ibn 'Abdillāh, Abū Sa'īd al-Khudrī, Abū Dzarr al-Ghifārī, dan Ḥudhayfah ibn Usayd.[178]

Dari perspektif ilmu hadits, keberagaman jalur ini mengangkat derajat hadits al-Thaqalayn dari level *āḥād* (riwayat perorangan) ke level *mutawātir maknawī* (riwayat massal secara makna). Ibn al-Ṣalāḥ menjelaskan bahwa hadits yang diriwayatkan melalui banyak jalur dari banyak sahabat, meskipun dengan redaksi yang berbeda-beda namun sepakat dalam substansi maknanya, mencapai tingkat

[175] Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 417-425, tentang metode al-i'tibār bi al-shawāhid wa al-mutāba'āt.

[176] Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 180-181.

[177] Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām, 1986), Juz 7, hlm. 394-395.

[178] Abū 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr (Sunan al-Tirmidhī)*, Kitāb al-Manāqib, Ḥadīth No. 3786 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), Juz 6, hlm. 23.

kepastian yang sangat tinggi dalam hal otentisitasnya.[179] Hadits al-Thaqalayn, dengan segala keragaman jalur dan redaksinya, memenuhi kriteria ini secara sempurna.

Selain itu, kajian terhadap berbagai jalur periwayatan ini juga menunjukkan bagaimana para ulama Islam dari berbagai generasi memberikan perhatian besar terhadap hadits al-Thaqalayn. Dari al-Ḥākim pada abad ke-4 H hingga Syu'aib al-Arnā'ūṭ pada abad ke-15 H, tradisi kajian terhadap hadits ini terus berlanjut dengan ketelitian yang semakin meningkat, menunjukkan vitalitas ilmu hadits Islam yang tidak pernah berhenti berkembang.[180]

Berdasarkan kajian komprehensif yang telah dipaparkan, beberapa kesimpulan penting dapat dirumuskan. Pertama, riwayat *al-Mustadrak* No. 4604 merupakan jalur periwayatan yang kuat, dinilai sahih menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim oleh al-Ḥākim dan disetujui oleh al-Dhahabī. Sanad ini melalui perawi-perawi yang dikenal dan diterima oleh para kritikus hadits, termasuk Ḥassān ibn Ibrāhīm al-Karmānī, Salamah ibn Kuhayl, dan Abū al-Ṭufayl.

Kedua, riwayat *Sharḥ Mushkil al-Āthār* No. 1765 memberikan redaksi matan yang sangat kaya, dengan tambahan elemen peringatan dan jaminan ilahiah yang tidak ditemukan dalam riwayat-riwayat lain. Penilaian sahih dari Syu'aib al-Arnā'ūṭ terhadap riwayat ini memberikan legitimasi ilmiah dari sudut pandang kritikus hadits kontemporer yang paling otoritatif.

Ketiga, riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī dalam *Musnad Aḥmad* memperkuat kedudukan hadits al-Thaqalayn sebagai riwayat yang diriwayatkan oleh banyak sahabat. Meskipun sanad individualnya dinilai lemah, keberadaannya sebagai *shāhid* yang independen menaikkan derajat hadits ini secara keseluruhan.

---

[179] Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1986), hlm. 64-65, tentang definisi hadits ṣaḥīḥ li ghayrihi.

[180] Lihat: al-Mubarakfuri, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 10, hlm. 331-335.

Keempat, perbandingan redaksi antara ketiga riwayat menunjukkan keragaman yang saling melengkapi, bukan kontradiksi. Setiap riwayat menghadirkan nuansa dan detail yang berbeda dari peristiwa yang sama, sehingga pemahaman yang utuh hanya dapat diperoleh dengan membaca ketiganya secara komprehensif. Kajian ini menegaskan bahwa hadits al-Thaqalayn, dengan totalitas jalur periwayatannya, merupakan salah satu riwayat paling kokoh dalam tradisi hadits Islam yang terus relevan dalam diskursus keislaman kontemporer.

No. 11273 – MARFŪ'

Juz: 5 | **Halaman:** 2307

حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ ، أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْرَائِيلَ يَعْنِي إِسْمَاعِيلَ بْنَ أَبِي إِسْحَاقَ الْمُلَائِيَّ ، عَنْ عَطِيَّةَ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ ، كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي ، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ "[181]

No. 11300

Juz: 5 | **Halaman:** 2317

حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ يَعْنِي ابْنَ طَلْحَةَ ، عَنِ الْأَعْمَشِ ، عَنْ عَطِيَّةَ الْعَوْفِيِّ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : " إِنِّي أُوشِكُ أَنْ أُدْعَى فَأُجِيبَ ، وَإِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَعِتْرَتِي كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي ، وَإِنَّ اللَّطِيفَ الْخَبِيرَ أَخْبَرَنِي أَنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ ، فَانْظُرُونِي بِمَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا "[182]

[181] Abū 'Abdillāh Aḥmad ibn Ḥanbal al-Syaibānī, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Taḥqīq: Syu'aib al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1995), No. 11273, Juz 5, hlm. 2307.

[182] Ibid., No. 11300, Juz 5, hlm. 2317.

No. 11381

Juz: 5 | **Halaman:** 2339

حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ يَعْنِي ابْنَ أَبِي سُلَيْمَانَ ، عَنْ عَطِيَّةَ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ ، كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي ، أَلَا إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ "[183]

No. 11739

Juz: 5 | **Halaman:** 2421

حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ , عَنْ عَطِيَّةَ الْعَوْفِيِّ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ ، لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي ، الثَّقَلَيْنِ ، وَأَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ ، كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي ، أَلَا وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ "[184]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Penilaian Ulama:

- Syu'aib al-Arnā'ūṭ: Ṣaḥīḥ bi syawāhidihī (Shahih dengan penguat-penguatnya), tanpa tambahan "lan yaftariqā..." dalam beberapa riwayat[185]
- al-Albānī: Sanadnya ḥasan bi al-syawāhid (Silsilah al-Ṣaḥīḥah 4/357)[186]

Hadits al-Thaqalayn dari jalur Abū Sa‘īd al-Khudrī menempati posisi penting dalam jaringan periwayatan hadits tentang wasiat

[183] Ibid., No. 11381, Juz 5, hlm. 2339.
[184] Ibid., No. 11739, Juz 5, hlm. 2421.
[185] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad, Juz 17, hlm. 173; Juz 5, hlm. 2317.
[186] al-Albānī, Silsilah al-Ṣaḥīḥah, No. 1761, Juz 4, hlm. 357.

Rasulullah SAW berkenaan dengan al-Qur'an dan Ahl al-Bayt. Imām Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) mencatat hadits ini melalui empat jalur yang berbeda dalam *Musnad*-nya, yaitu hadits nomor 11273, 11300, 11381, dan 11739.[187][188][189][190] Keempat jalur ini, meskipun bertemu pada perawi yang sama di tingkat tābi'īn—yaitu 'Aṭiyyah al-'Awfī dari Abū Sa'īd al-Khudrī—memiliki perbedaan pada tingkat-tingkat perawi di atasnya serta variasi redaksional pada matannya yang menarik untuk dikaji.

Keberadaan empat jalur periwayatan dari satu sahabat dalam satu kitab menunjukkan perhatian besar yang diberikan oleh Imām Aḥmad terhadap hadits al-Thaqalayn. Sebagai seorang *muḥaddith* yang dikenal sangat selektif dan tekun dalam mengumpulkan riwayat, pilihan Imām Aḥmad untuk mencantumkan empat jalur yang berbeda mengisyaratkan bahwa ia memandang setiap jalur memiliki nilai ilmiah tersendiri yang layak didokumentasikan, sekaligus menunjukkan bahwa matan hadits ini tersebar luas di kalangan perawi dari berbagai kota dan generasi.

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam keempat jalur periwayatan tersebut, menganalisis biografi dan kualitas masing-masing perawi, membandingkan variasi redaksional antar-riwayat, mengevaluasi penilaian para ulama kontemporer, serta menjelaskan kedudukan riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī dalam konteks keseluruhan jaringan periwayatan hadits al-Thaqalayn.

B. Biografi Abū Sa'īd al-Khudrī

Abū Sa'īd Sa'd ibn Mālik ibn Sinān ibn 'Ubayd al-Khudrī al-Anṣārī al-Khazrajī (w. 74 H) adalah salah satu sahabat Nabi SAW yang paling terkemuka dalam bidang periwayatan hadits. Al-Dhahabī dalam *Siyar A'lām al-Nubalā'*

[187] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq: Syu'aib al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), Ḥadīth No. 11273, Juz 5, hlm. 2307.
[188] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11300, Juz 5, hlm. 2317.
[189] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11381, Juz 5, hlm. 2339.
[190] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11739, Juz 5, hlm. 2421.

menyebutnya sebagai salah satu *'ulamā' al-ṣaḥābah wa fuqahā'ihim* (ulama dan ahli fikih di kalangan sahabat), dan memasukkannya dalam deretan tujuh sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadits dari Rasulullah SAW.[191]

Abū Sa'īd pertama kali ikut berperang bersama Rasulullah SAW pada Perang Khandaq, setelah sebelumnya ditolak untuk ikut serta dalam Perang Uhud karena masih terlalu muda. Setelah itu, ia mengikuti seluruh peperangan bersama Rasulullah SAW. Ibn Ḥajar dalam *al-Iṣābah* mencatat bahwa ia termasuk sahabat yang paling banyak berfatwa dan menjadi rujukan kaum muslimin di Madinah dalam berbagai persoalan agama setelah wafatnya Rasulullah SAW.[192] Kedudukannya yang tinggi sebagai sahabat periwayat dan faqih menjadikan riwayatnya tentang hadits al-Thaqalayn memiliki otoritas yang sangat kuat.

1. Jalur Pertama: Ḥadīth No. 11273

a. Sanad dan Matan

Jalur pertama diriwayatkan melalui sanad: Aswad ibn 'Āmir (Shādhān), dari Abū Isrā'īl Ismā'īl ibn Abī Isḥāq al-Mulā'ī, dari 'Aṭiyyah, dari Abū Sa'īd al-Khudrī. Matannya berbunyi: "Sesungguhnya aku tinggalkan pada kalian al-Thaqalayn, yang satu lebih besar dari yang lain: Kitāb Allāh, tali yang terbentang dari langit ke bumi, dan 'Itratī Ahl Baytī. Keduanya tidak akan berpisah hingga menemuiku di al-Ḥauḍ."[193]

b. Analisis Perawi

Aswad ibn 'Āmir, yang dikenal dengan julukan Shādhān (w. 208 H), adalah seorang perawi terpercaya yang digunakan oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab sahih mereka. Ibn Ḥajar menilainya

[191] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), Juz 3, hlm. 168-175, biografi Abū Sa'īd al-Khudrī.

[192] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), Juz 3, hlm. 78, biografi Abū Sa'īd Sa'd ibn Mālik al-Khudrī.

thiqah (terpercaya).[194] Al-Mizzī dalam *Tahdhīb al-Kamāl* mencatat bahwa ia termasuk syaikh-syaikh Aḥmad ibn Ḥanbal yang diandalkan dan banyak meriwayatkan hadits dari berbagai perawi Irak dan Syam.[195]

Abū Isrā'īl al-Mulā'ī, yang nama aslinya Ismā'īl ibn Abī Isḥāq (w. sekitar 169 H), merupakan perawi yang diperdebatkan oleh para kritikus hadits. Ibn Ḥajar menilainya sebagai "*ṣadūq sayyi' al-ḥifẓ*" (jujur namun buruk hafalannya).[196] Al-Dhahabī dalam *Mīzān al-I'tidāl* mengutip penilaian berbagai kritikus: Aḥmad ibn Ḥanbal menyebutnya sebagai orang yang *lā ba'sa bih* (tidak bermasalah), sementara sebagian ulama lain menganggapnya lemah dalam hafalan.[197] Status Abū Isrā'īl sebagai perawi *ṣadūq* menjadikan jalur ini tidak mencapai derajat sahih secara mandiri, namun dapat terangkat statusnya dengan adanya jalur-jalur penguat lainnya.

2. Jalur Kedua: Ḥadīth No. 11300

a. Sanad dan Matan

Jalur kedua diriwayatkan melalui sanad: Abū al-Naḍr (Hāshim ibn al-Qāsim), dari Muḥammad ibn Ṭalḥah, dari al-A'mash, dari 'Aṭiyyah al-'Awfī, dari Abū Sa'īd al-Khudrī. Matannya memiliki kekhasan tersendiri: "Sesungguhnya aku hampir dipanggil lalu aku memenuhi panggilan itu. Dan aku tinggalkan pada kalian al-Thaqalayn: Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla dan 'Itratī. Kitāb Allāh tali yang terbentang dari langit ke bumi, dan 'Itratī Ahl Baytī. Sesungguhnya al-Laṭīf al-Khabīr (Allah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui) telah mengabarkan kepadaku bahwa keduanya tidak

[194] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb* (Suriah: Dār al-Rashīd, 1986), No. 468, biografi Aswad ibn 'Āmir Shādhān.

[195] Jamāl al-Dīn al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), Juz 3, hlm. 229-231, biografi Aswad ibn 'Āmir.

[196] Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, No. 410, biografi Ismā'īl ibn Abī Isḥāq al-Mulā'ī (Abū Isrā'īl). Ibn Ḥajar menilainya: "Ṣadūq sayyi' al-ḥifẓ."

[197] Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1963), Juz 1, hlm. 223, biografi Ismā'īl ibn Abī Isḥāq al-Mulā'ī.

akan berpisah hingga menemuiku di al-Ḥauḍ. Maka perhatikanlah dengan apa kalian memperlakukan keduanya sepeninggalku."

b. Analisis Perawi dan Kekhasan Matan

Abū al-Naḍr Hāshim ibn al-Qāsim al-Baghdādī (w. 207 H) adalah seorang perawi yang dinilai *thiqah thabat* (terpercaya dan kokoh) oleh seluruh kritikus hadits.[198] Al-Mizzī mencatat bahwa ia termasuk salah satu guru utama Aḥmad ibn Ḥanbal yang paling diandalkan.[199] Muḥammad ibn Ṭalḥah ibn Muṣarrif al-Yamānī (w. 167 H) dinilai *ṣadūq* oleh Ibn Ḥajar,[200] sementara al-A'mash (Sulaymān ibn Mihrān, w. 148 H) adalah salah satu perawi yang paling terkemuka dalam sejarah periwayatan hadits, dinilai *thiqah ḥāfiẓ 'ālim* oleh para kritikus.[201]

Kekhasan riwayat ini terletak pada dua elemen yang tidak ditemukan dalam jalur-jalur lain dari Abū Sa'īd. Pertama, ungkapan "*inna al-Laṭīf al-Khabīr akhbaranī*" (sesungguhnya al-Laṭīf al-Khabīr telah mengabarkan kepadaku), yang menyandarkan jaminan tidak terpisahnya al-Qur'an dan Ahl al-Bayt langsung kepada wahyu ilahi. Ungkapan ini menambahkan dimensi teologis yang sangat kuat pada hadits, karena ia menunjukkan bahwa pernyataan Nabi SAW ini bukan sekadar prediksi berdasarkan intuisi, melainkan kabar yang berasal langsung dari Allah SWT. Kedua, ungkapan penutup "*fanẓurūnī bima takhlufūnī fīhimā*" (perhatikanlah dengan apa kalian memperlakukan keduanya sepeninggalku) mengandung peringatan tegas yang menuntut pertanggungjawaban dari umat.[202]

---

[198] Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, No. 7784, biografi Abū al-Naḍr Hāshim ibn al-Qāsim al-Baghdādī.

[199] Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz 30, hlm. 71-78, biografi Abū al-Naḍr Hāshim ibn al-Qāsim. Para kritikus sepakat tentang kethiqahannya.

[200] Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, No. 6214, biografi Muḥammad ibn Ṭalḥah ibn Muṣarrif al-Yamānī.

[201] Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 6, hlm. 195-199, biografi Sulaymān ibn Mihrān al-A'mash.

[202]Syu'aib al-Arnā'ūṭ (ed.), catatan taḥqīq pada *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11300, Juz 5, hlm. 2317. Ia menjelaskan bahwa tambahan "inna al-Laṭīf al-Khabīr akhbaranī" terdapat dalam jalur ini secara khusus.

3. Jalur Ketiga dan Keempat: Ḥadīth No. 11381 dan 11739

a. Sanad yang Serupa

Jalur ketiga (No. 11381) dan keempat (No. 11739) memiliki sanad yang identik: keduanya diriwayatkan melalui Ibn Numayr (‘Abdullāh ibn Numayr), dari ‘Abd al-Malik ibn Abī Sulaymān, dari ‘Aṭiyyah al-‘Awfī, dari Abū Sa‘īd al-Khudrī. ‘Abdullāh ibn Numayr (w. 199 H) dinilai *thiqah* oleh para kritikus hadits,[203] sementara ‘Abd al-Malik ibn Abī Sulaymān al-‘Arzāmī (w. 145 H) dinilai “*ṣadūq lahu awhām*” (jujur namun memiliki beberapa kekeliruan) oleh Ibn Ḥajar.[204]

b. Perbedaan Redaksi

Meskipun sanadnya identik, kedua jalur ini memiliki perbedaan redaksional yang penting pada matannya. Riwayat No. 11381 berbunyi: “Sesungguhnya aku telah meninggalkan pada kalian al-Thaqalayn, yang satu lebih besar dari yang lain: Kitāb Allāh ‘Azza wa Jalla, tali yang terbentang dari langit ke bumi, dan ‘Itratī Ahl Baytī. Ketahuilah, keduanya tidak akan berpisah hingga menemuiku di al-Ḥauḍ.” Sedangkan riwayat No. 11739 memiliki tambahan penting di awal: “Sesungguhnya aku telah meninggalkan pada kalian *sesuatu yang jika kalian berpegang padanya, kalian tidak akan sesat sepeninggalku*: al-Thaqalayn, yang satu lebih besar dari yang lain...” Tambahan frasa “*mā in akhadhtum bihi lan taḍillū ba‘dī*” dalam riwayat No. 11739 memberikan jaminan eksplisit bahwa berpegang pada al-Qur’an dan Ahl al-Bayt merupakan penjamin dari kesesatan.

Perbedaan redaksi ini, meskipun berasal dari sanad yang sama, dapat dijelaskan melalui beberapa kemungkinan. Pertama, periwayatan tersebut mungkin disampaikan pada dua kesempatan

[203] Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, No. 4319, biografi ‘Abdullāh ibn Numayr. Lihat juga: al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz 16, hlm. 217.

[204] Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, No. 4175, biografi ‘Abd al-Malik ibn Abī Sulaymān al-‘Arzāmī. Ibn Ḥajar menilainya: “Ṣadūq lahu awhām.”

berbeda oleh perawi yang sama. Kedua, perbedaan tersebut mungkin merupakan hasil dari periwayatan *bi al-ma'nā* di mana perawi menyampaikan hadits dengan makna yang sama namun dengan susunan kata yang sedikit berbeda pada kesempatan berbeda. Dalam konteks ilmu hadits, perbedaan redaksional semacam ini tidak dianggap sebagai *'illah* (cacat) selama substansi maknanya tetap konsisten, dan keempat riwayat dari Abū Sa'īd al-Khudrī ini jelas memiliki konsistensi makna yang utuh.

4. Perawi Sentral: 'Aṭiyyah ibn Sa'd al-'Awfī

'Aṭiyyah ibn Sa'd al-'Awfī al-Jadīlī al-Kūfī (w. 111 H) merupakan perawi sentral yang menjadi titik temu keempat jalur periwayatan dari Abū Sa'īd al-Khudrī dalam *Musnad Aḥmad*. Kajian terhadap statusnya menjadi krusial karena kualitas keseluruhan keempat jalur ini sangat bergantung pada penilaian terhadap dirinya.

Ibn Ḥajar dalam *Taqrīb al-Tahdhīb* menilai 'Aṭiyyah sebagai "*ṣadūq yukhti' kathīran*" (jujur namun banyak keliru), dan menyebutnya sebagai penganut *tashayyu'* (kecenderungan Syī'ah) yang dikenal melakukan *tadlīs* (penyembunyian informasi dalam sanad).[205] Al-Dhahabī dalam *Mīzān al-I'tidāl* mengumpulkan berbagai penilaian ulama terhadap 'Aṭiyyah, yang menunjukkan spektrum penilaian yang luas: sebagian melemahkannya secara mutlak, sementara sebagian lain menganggap riwayatnya dapat diterima sebagai *i'tibār* (penguat).[206]

Status 'Aṭiyyah sebagai perawi yang diperdebatkan inilah yang menjadi dasar penilaian Syu'aib al-Arnā'ūṭ bahwa sanad riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī ini lemah secara individual. Namun, kelemahan 'Aṭiyyah tidak tergolong kelemahan yang parah (*shadīd al-ḍa'f*), karena ia tetap dinilai *ṣadūq* (jujur) dalam hal integritasnya. Dengan demikian,

[205] Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, No. 4616, biografi 'Aṭiyyah ibn Sa'd al-'Awfī. Ibn Ḥajar menilainya: "Ṣadūq yukhti' kathīran."

[206] Al-Dhahabī, *Mīzān al-I'tidāl*, Juz 3, hlm. 79-80, biografi 'Aṭiyyah ibn Sa'd al-'Awfī. Al-Dhahabī mengutip penilaian berbagai kritikus terhadapnya.

riwayatnya termasuk dalam kategori yang dapat terangkat statusnya melalui jalur-jalur penguat (*shawāhid* dan *mutāba'āt*), sebagaimana ditetapkan oleh kaidah ilmu hadits.[207]

5. Penilaian Para Ulama Kontemporer

a. Syu'aib al-Arnā'ūṭ: Ṣaḥīḥ bi Shawāhidihī

Syu'aib al-Arnā'ūṭ dalam taḥqīq *Musnad Aḥmad* menilai hadits Abū Sa'īd al-Khudrī dengan status "*Ṣaḥīḥ bi shawāhidihī*" (sahih dengan penguat-penguatnya), dengan catatan bahwa beberapa riwayat tidak mencantumkan tambahan "*lan yaftariqā...*"[208] Penilaian ini merupakan contoh penerapan metodologi *al-i'tibār* (penguatan melalui jalur-jalur pendukung) yang menjadi salah satu prinsip fundamental dalam ilmu hadits.[209] Al-Arnā'ūṭ mengakui bahwa sanad melalui 'Aṭiyyah al-'Awfī secara mandiri tidak mencapai derajat sahih, namun keberadaan riwayat-riwayat pendukung dari sahabat-sahabat lain—khususnya riwayat Zayd ibn Arqam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*[210]—mengangkat statusnya ke derajat sahih.

b. Al-Albānī: Ḥasan bi al-Shawāhid

Syaikh al-Albānī dalam *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* menilai sanad riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī sebagai *ḥasan bi al-shawāhid* (baik dengan penguat-penguatnya).[211] Penilaian al-Albānī ini sedikit lebih rendah dari penilaian al-Arnā'ūṭ, yang menunjukkan adanya perbedaan gradual dalam menilai dampak penguatan terhadap sanad yang memiliki kelemahan pada perawinya. Meskipun demikian,

---

[207] Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1986), hlm. 64-65, tentang hadits ṣaḥīḥ li ghayrihi dan ḥasan li ghayrihi.

[208] Syu'aib al-Arnā'ūṭ (ed.), catatan taḥqīq pada *Musnad Aḥmad*, Ḥadīth No. 11273, Juz 5, hlm. 2307. Ia menilai: "Ṣaḥīḥ bi shawāhidihī."

[209] Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 417-425, tentang metode al-i'tibār bi al-shawāhid wa al-mutāba'āt.

[210] Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Ḥadīth No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), Juz 4, hlm. 1873.

[211] Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1995), Juz 4, hlm. 357. Ia menilai sanadnya ḥasan bi al-shawāhid.

kedua penilaian ini sejalan dalam substansinya: keduanya mengakui bahwa matan hadits al-Thaqalayn dari Abū Sa‘īd al-Khudrī merupakan riwayat yang dapat diterima sebagai hujjah ketika dipertimbangkan bersama jalur-jalur periwayatan lainnya.

Perbedaan antara penilaian “sahih bi shawāhidihī” dan “ḥasan bi al-shawāhid” mencerminkan perbedaan metodologis antara kedua ulama dalam menilai seberapa besar penguatan yang diperlukan untuk mengangkat hadits dari derajat lemah. Al-Arnā’ūṭ tampaknya menganggap bahwa riwayat *Ṣaḥīḥ Muslim* dari Zayd ibn Arqam sudah cukup kuat untuk mengangkat riwayat Abū Sa‘īd ke derajat sahih, sementara al-Albānī lebih konservatif dengan menilainya hasan. Namun, keduanya sepakat bahwa riwayat ini layak dijadikan dalil.

6. Jalur-Jalur Penguat (Shawāhid)

Riwayat-riwayat penguat yang mengangkat status hadits Abū Sa‘īd al-Khudrī berasal dari berbagai sahabat dan tercatat dalam kitab-kitab hadits yang beragam. Yang paling utama adalah riwayat Zayd ibn Arqam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 2408, yang merupakan *shāhid* terkuat karena memenuhi syarat kesahihan tertinggi. Selain itu, terdapat riwayat Jābir ibn ‘Abdillāh dalam *Sunan al-Tirmidhī* No. 3786,[212] riwayat dalam *al-Mustadrak* No. 4604 yang dinilai sahih menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim,[213] serta riwayat dalam *Sharḥ Mushkil al-Āthār* No. 1765 yang dinilai sahih oleh Syu‘aib al-Arnā’ūṭ.[214]

Al-Ṭabarānī juga meriwayatkan hadits Abū Sa‘īd al-Khudrī dalam *al-Mu‘jam al-Ṣaghīr*,[215] yang menunjukkan bahwa jalur Abū Sa‘īd tidak hanya tercatat dalam *Musnad Aḥmad* saja. Totalitas jalur-jalur ini—yang

[212] Abū ‘Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr (Sunan al-Tirmidhī)*, Kitāb al-Manāqib, Ḥadīth No. 3786 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), Juz 6, hlm. 23.

[213] Abū ‘Abdillāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, No. 4604 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), Juz 3, hlm. 109.

[214] Abū Ja‘far al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, taḥqīq: Syu‘aib al-Arnā’ūṭ (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1994), No. 1765, Juz 5, hlm. 18.

[215] Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī, *al-Mu‘jam al-Ṣaghīr*, Ḥadīth No. 823 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985), Juz 1, hlm. 226.

berasal dari sahabat-sahabat yang berbeda, melalui rantai perawi yang independen, dan tercatat dalam kitab-kitab yang beragam—menjadikan hadits al-Thaqalayn sebagai riwayat yang mencapai derajat *mutawātir maknawī*, yaitu riwayat yang diriwayatkan oleh banyak perawi sehingga mustahil mereka bersepakat untuk berdusta.

a. Signifikansi Empat Jalur dalam Musnad Aḥmad

Keberadaan empat jalur periwayatan dari satu sahabat dalam satu kitab memiliki signifikansi metodologis yang penting. Pertama, ia menunjukkan bahwa matan hadits al-Thaqalayn dari Abū Sa'īd al-Khudrī tersebar luas di kalangan perawi Kūfah melalui 'Aṭiyyah al-'Awfī, dan diterima oleh perawi-perawi dari berbagai tingkatan: Abū Isrā'īl al-Mulā'ī, al-A'mash, dan 'Abd al-Malik ibn Abī Sulaymān. Fakta bahwa tiga perawi yang berbeda—dengan kualitas dan latar belakang yang beragam—semuanya meriwayatkan dari 'Aṭiyyah menunjukkan bahwa 'Aṭiyyah memang dikenal sebagai perawi hadits ini dan bahwa ia menyampaikannya secara konsisten.

Kedua, variasi redaksional antara keempat jalur memberikan wawasan tentang bagaimana proses periwayatan hadits berlangsung pada generasi awal Islam. Setiap perawi menangkap nuansa yang sedikit berbeda dari hadits yang sama, namun substansi maknanya tetap konsisten. Konsistensi makna di tengah variasi redaksi ini justru memperkuat otentisitas matan hadits, karena ia menunjukkan bahwa para perawi menyampaikan apa yang mereka dengar dengan jujur tanpa melakukan standarisasi lafaz, sekaligus membuktikan bahwa mereka memahami esensi pesan yang disampaikan.

Al-Nawawī menjelaskan bahwa hadits al-Thaqalayn merupakan fondasi kewajiban menghormati Ahl al-Bayt dan berpegang pada al-Qur'an sebagai sumber petunjuk utama.[216] Ibn Taymiyyah dalam *Minhāj al-Sunnah* juga mengakui kesahihan hadits ini dan

[216] Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 180-181.

menjelaskan implikasinya: berpegang pada Ahl al-Bayt berarti mengikuti ajaran mereka yang sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah, bukan loyalitas buta yang terlepas dari dalil.[217]

Dari perspektif ilmu hadits, kajian terhadap keempat jalur Abū Sa'īd al-Khudrī ini memberikan pelajaran metodologis yang sangat berharga. Ia mendemonstrasikan bagaimana para ulama hadits menerapkan prinsip kritis yang ketat terhadap setiap jalur periwayatan secara individual, sambil tetap mempertimbangkan konteks keseluruhan jaringan transmisi. Seorang perawi seperti 'Aṭiyyah al-'Awfī yang dinilai lemah tidak secara otomatis menjadikan seluruh matan hadits yang ia riwayatkan sebagai tertolak; sebaliknya, para ulama mengembangkan metode yang cermat untuk mengevaluasi apakah kelemahan tersebut dapat dikompensasi oleh jalur-jalur lain yang lebih kuat. Pendekatan ilmiah ini merupakan salah satu kontribusi terbesar tradisi keilmuan Islam terhadap metodologi kritik teks secara umum. Keberadaan empat jalur dalam Musnad Aḥmad, yang masing-masing memiliki kekuatan dan kelemahan yang berbeda namun saling melengkapi, menjadi bukti nyata dari kecanggihan sistem evaluasi hadits yang dikembangkan oleh para ulama Islam sejak abad-abad awal.

Berdasarkan analisis mendalam yang telah dipaparkan, beberapa kesimpulan penting dapat dirumuskan. Pertama, Imām Aḥmad ibn Ḥanbal mencatat hadits al-Thaqalayn dari Abū Sa'īd al-Khudrī melalui empat jalur periwayatan yang independen pada tingkat perawi di atas 'Aṭiyyah al-'Awfī, yaitu melalui Abū Isrā'īl al-Mulā'ī (No. 11273), melalui al-A'mash (No. 11300), dan melalui 'Abd al-Malik ibn Abī Sulaymān (No. 11381 dan 11739). Keberagaman jalur ini menunjukkan perhatian besar Imām Aḥmad terhadap riwayat tersebut.

[217] Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām, 1986), Juz 7, hlm. 394-395.

Kedua, ‘Aṭiyyah al-‘Awfī sebagai perawi sentral memang dinilai lemah oleh sebagian kritikus hadits, namun kelemahannya tidak tergolong parah dan riwayatnya termasuk dalam kategori yang dapat terangkat statusnya melalui jalur-jalur penguat. Ketiga, para ulama kontemporer—baik Syu‘aib al-Arnā’ūṭ maupun al-Albānī—sepakat bahwa hadits ini sahih atau hasan dengan adanya shawāhid, khususnya riwayat Zayd ibn Arqam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Keempat, variasi redaksional antara keempat jalur—mulai dari versi ringkas (No. 11273 dan 11381) hingga versi yang lebih elaboratif dengan tambahan penting tentang jaminan ilahi (No. 11300) dan jaminan tidak tersesat (No. 11739)—justru memperkaya pemahaman tentang hadits al-Thaqalayn dan menunjukkan konsistensi substansi matan di tengah keragaman lafaz. Kelima, riwayat Abū Sa‘īd al-Khudrī, bersama jalur-jalur dari sahabat lainnya, mengangkat hadits al-Thaqalayn ke derajat mutawātir maknawī yang menempatkannya di antara riwayat-riwayat terkuat dalam khazanah hadits Islam.

Kajian ini juga menegaskan pentingnya pendekatan holistik dalam studi hadits, di mana kelemahan pada satu jalur periwayatan tidak menjadi alasan untuk menolak matan hadits secara keseluruhan jika terdapat jalur-jalur lain yang sahih dan kuat. Metodologi penguatan melalui shawāhid dan mutāba‘āt yang diterapkan oleh para ulama—baik klasik maupun kontemporer—merupakan warisan intelektual yang sangat berharga dan terus relevan dalam mengkaji hadits-hadits nabawi. Semoga kajian ini memberikan kontribusi yang bermanfaat bagi para peneliti dan pemerhati ilmu hadits dalam memahami kompleksitas dan kedalaman tradisi kritik hadits Islam, khususnya terkait hadits al-Thaqalayn yang menempati kedudukan sentral dalam diskursus keislaman.

7. Hadis Zayd ibn Tsābit

Sumber: Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal - Musnad al-Anṣār - Ḥadīts Zayd ibn Tsābit

No. 21979 – MARFŪ'

Juz: 9 | **Halaman:** 5048

حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ ، حَدَّثَنَا شَرِيكٌ ، عَنِ الرُّكَيْنِ ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ حَسَّانَ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ خَلِيفَتَيْنِ كِتَابُ اللَّهِ ، حَبْلٌ مَمْدُودٌ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَوْ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي ، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ "

Terjemahan Matan:

"Sesungguhnya aku tinggalkan pada kalian dua khalifah: Kitabullah, tali yang terbentang antara langit dan bumi (atau: dari langit ke bumi), dan 'itratku, Ahlul Baitku. Sesungguhnya keduanya tidak akan berpisah hingga keduanya datang kepadaku di Telaga."[218]

Sumber Lain:

- Ibnu Abī Syaibah, al-Muṣannaf (32337)[219]
- 'Abdu bin Ḥumayd, al-Muntakhab (240)[220]
- Ibnu Abī 'Āshim, al-Sunnah (754)[221]
- Aḥmad, Faḍā'il al-Ṣaḥābah (1032)[222]
- al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Kabīr (4921)[223]

Penilaian Ulama:

[218] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad, No. 21979, Juz 9, hlm. 5048.

[219] Abū Bakr 'Abdullāh ibn Muḥammad Ibnu Abī Syaibah, al-Muṣannaf, No. 32337 (Beirut: Dār al-Fikr, 1989).

[220] 'Abdu bin Ḥumayd, al-Muntakhab min al-Musnad, No. 240.

[221] Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr Ibnu Abī 'Āṣim, al-Sunnah, No. 754 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980).

[222] Aḥmad ibn Ḥanbal, Faḍā'il al-Ṣaḥābah, No. 1032.

[223] al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Kabīr, No. 4921, Juz 5, hlm. 153.

- Syu'aib al-Arnā'ūṭ: Ṣaḥīḥ bi syawāhidihī dūna qawlihī: "wa innahumā lan yatafarraqā..."[224]
- al-Albānī: Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al-Jāmi' no. 2457)[225]
- Zainuddīn al-Munāwī: Sanadnya lā ba'sa bihī (Fayḍ al-Qadīr 3/15)[226]
- al-Haytsamī: Sanadnya jayyid (Majma' al-Zawāid 9/165)[227]

8. Hadis 'Alī bin Abī Thālib

Sumber: Ibn Rahawayh, Ibn Jarīr, Ibn Abī 'Āṣim, al-Maḥāmilī fī Amālīh

عَنْ عَلِيٍّ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَضَرَ الشَّجَرَةَ بِخُمٍّ ثُمَّ خَرَجَ آخِذًا بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ: " أَيُّهَا النَّاسُ! أَلَسْتُمْ تَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: أَلَسْتُمْ تَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، وَأَنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مَوْلاكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَمَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مَوْلاهُ فَإِنَّ هَذَا مَوْلاهُ، وَقَدْ تَرَكْتُ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ فَلَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ: كِتَابَ اللَّهِ، سَبَبُهُ بِيَدِهِ، وَسَبَبُهُ بِأَيْدِيكُمْ، وَأَهْلَ بَيْتِي "[228]

Penilaian Ulama:

al-Suyūṭī: Tidak diketahui statusnya dalam Jam' al-Jawāmi'[229]

9. Hadis Zayd ibn Tsābit

a. Sumber dan Matan Hadis

Hadis yang diriwayatkan oleh Zayd ibn Tsābit raḍiyallāhu 'anhu merupakan salah satu riwayat penting dalam korpus hadis al-

[224] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad, Juz 17, hlm. 173.
[225] al-Albānī, Ṣaḥīḥ al-Jāmi', No. 2457.
[226] Zaynuddīn Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī, Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 3, hlm. 15.
[227] Nūruddīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Haytsamī, Majma' al-Zawāid wa Manba' al-Fawāid (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1994), Juz 9, hlm. 165.
[228] Jalāluddīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, Jam' al-Jawāmi' (Kairo: al-Azhar al-Syarīf, t.th.), No. 31.06.
[229] Ibid.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Tsaqalayn. Hadis ini tercatat dalam Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, tepatnya dalam bagian Musnad al-Anṣār, pada hadis Zayd ibn Tsābit dengan nomor 21979, Juz 9, halaman 5048. Status hadis ini adalah marfū', yaitu disandarkan langsung kepada Rasulullah ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.[230]

Teks matan hadis secara lengkap dalam bahasa Arab adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ ، حَدَّثَنَا شَرِيكٌ ، عَنِ الرُّكَيْنِ ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ حَسَّانَ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ خَلِيفَتَيْنِ كِتَابُ اللَّهِ ، حَبْلٌ مَمْدُودٌ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَوْ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي ، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ"

Terjemahan matan hadis tersebut adalah: *"Sesungguhnya aku tinggalkan pada kalian dua khalifah: Kitabullah, tali yang terbentang antara langit dan bumi (atau: dari langit ke bumi), dan 'itratku, Ahlul Baitku. Sesungguhnya keduanya tidak akan berpisah hingga keduanya datang kepadaku di Telaga."*

Hadis ini memiliki kekhasan tersendiri dibandingkan riwayat-riwayat al-Tsaqalayn lainnya, karena menggunakan kata "khalīfatayn" (dua khalifah) sebagai pengganti kata "tsaqalayn" (dua perkara berat) yang lebih umum digunakan dalam riwayat-riwayat lain, seperti dalam riwayat Muslim dari Jābir[231] dan riwayat al-Tirmidzī.[232] Penggunaan kata "khalīfah" memiliki implikasi semantik yang mendalam, karena kata ini mengandung makna pengganti, pewaris,

[230] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, No. 21979, Juz 9, hlm. 5048 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001). Hadis ini diriwayatkan melalui jalur al-Aswad ibn 'Āmir dari Syarīk dari al-Rukayn dari al-Qāsim ibn Ḥassān dari Zayd ibn Tsābit.

[231] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb min Faḍā'il 'Alī ibn Abī Ṭālib, No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.).

[232] Lihat Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, Kitāb al-Manāqib, Bāb Manāqib Ahl Bayt al-Nabī, No. 3788 (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005). Al-Tirmidzī juga meriwayatkan hadis al-Tsaqalayn melalui jalur Jābir ibn 'Abdillāh.

dan penerus. Dengan demikian, Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam menegaskan bahwa sepeninggalnya, Kitabullah dan Ahlul Bait berfungsi sebagai dua "pengganti" yang harus dipegang teguh oleh umat Islam.

Selain itu, penggambaran Kitabullah sebagai "ḥablun mamdūd mā bayna al-samā' wa al-arḍ" (tali yang terbentang antara langit dan bumi) merupakan metafora yang kaya makna. Ungkapan ini menunjukkan bahwa al-Qur'an merupakan penghubung antara kehendak Ilahi dan kehidupan manusia di bumi. Tali (ḥabl) dalam tradisi Arab melambangkan pegangan yang kokoh, sarana keselamatan, dan penghubung yang tidak terputus. Dalam al-Qur'an sendiri, ungkapan serupa terdapat dalam surat Āli 'Imrān ayat 103 yang memerintahkan umat untuk berpegang teguh pada tali (agama) Allah dan jangan bercerai-berai.

b. Analisis Sanad

Sanad hadis ini terdiri dari beberapa perawi yang perlu ditelaah secara individual. Rantai sanad dimulai dari al-Aswad ibn 'Āmir (Syādzān), kemudian Syarīk ibn 'Abdillāh al-Nakh'ī, lalu al-Rukayn ibn al-Rabī', kemudian al-Qāsim ibn Ḥassān, dan terakhir Zayd ibn Tsābit sebagai sahabat yang meriwayatkan langsung dari Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.

Al-Aswad ibn 'Āmir yang dikenal dengan julukan Syādzān adalah perawi yang diakui ketsiqahannya (kepercayaannya) oleh para ulama hadis. Ia merupakan salah satu guru Imam Aḥmad ibn Ḥanbal dan perawi-perawi terkenal lainnya. Adapun Syarīk ibn 'Abdillāh al-Nakh'ī (wafat 177 H), ia adalah hakim (qāḍī) Kūfah yang dinilai ṣadūq (jujur) oleh sebagian ulama, namun mendapat kritik terkait hafalannya yang mengalami penurunan setelah ia menjabat sebagai qāḍī.[233] Kritik

[233] Syarīk ibn 'Abdillāh al-Nakh'ī (w. 177 H) adalah qāḍī Kūfah. Ia dianggap ṣadūq oleh sebagian ulama, namun dikritik karena sū' ḥifẓihī (buruknya hafalan) setelah menjabat sebagai hakim. Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 2787 (Beirut: Dār al-Rasyyid, 1986).

terhadap Syarīk berpusat pada masalah sū' al-ḥifẓ (buruknya hafalan), bukan pada kejujuran atau integritasnya. Oleh karena itu, riwayatnya diterima apabila dikuatkan oleh riwayat lain (mutāba'āt dan syawāhid).

Al-Rukayn ibn al-Rabī' al-Fazārī adalah perawi yang dinilai tsiqah (terpercaya) oleh sejumlah ulama terkemuka, di antaranya Aḥmad ibn Ḥanbal, Yaḥyā ibn Ma'īn, dan al-Nasā'ī.[234] Penilaian positif dari tiga imam jarḥ wa ta'dīl ini memberikan bobot kuat bagi posisi al-Rukayn dalam rantai sanad. Adapun al-Qāsim ibn Ḥassān al-'Āmirī, ia disebutkan oleh Ibn Ḥibbān dalam kitab al-Tsiqāt, yang menunjukkan bahwa Ibn Ḥibbān menganggapnya layak dipercaya.[235] Meskipun sebagian ulama menganggap al-Qāsim sebagai perawi yang kurang dikenal (majhūl al-ḥāl), pencantuman namanya dalam al-Tsiqāt memberikan dukungan bagi penerimaan riwayatnya, terlebih ketika dikuatkan oleh jalur-jalur lain.

Zayd ibn Tsābit raḍiyallāhu 'anhu sendiri adalah sahabat Nabi yang termasyhur. Ia dikenal sebagai penulis wahyu, ahli ilmu farā'iḍ (waris), dan salah satu sahabat utama yang dipercaya untuk mengumpulkan al-Qur'an pada masa Khalifah Abū Bakr dan 'Utsmān raḍiyallāhu 'anhumā. Kedudukannya yang tinggi di kalangan sahabat menjadikan riwayatnya sangat berharga dalam korpus hadis.

c. Sumber-Sumber Lain yang Meriwayatkan

Hadis ini tidak hanya diriwayatkan oleh Aḥmad dalam Musnadnya, tetapi juga tercatat dalam berbagai kitab hadis lainnya yang menunjukkan ketersebaran riwayat ini di kalangan para muhadditsīn. Ibnu Abī Syaibah mencatatnya dalam al-Muṣannaf

[234] Al-Rukayn ibn al-Rabī' al-Fazārī, dianggap tsiqah (terpercaya) oleh Aḥmad, Yaḥyā ibn Ma'īn, dan al-Nasā'ī. Lihat al-Mizzī, Tahdzīb al-Kamāl, Juz 9, hlm. 208 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980).

[235] Al-Qāsim ibn Ḥassān al-'Āmirī, disebutkan oleh Ibn Ḥibbān dalam al-Tsiqāt. Lihat Ibn Ḥibbān, al-Tsiqāt, Juz 5, hlm. 312 (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Utsmāniyyah, 1973).

dengan nomor 32337,[236] sementara 'Abdu ibn Ḥumayd memasukkannya dalam al-Muntakhab min al-Musnad dengan nomor 240.[237] Ibnu Abī 'Āṣim juga meriwayatkannya dalam kitab al-Sunnah dengan nomor 754,[238] dan Aḥmad sendiri meriwayatkannya kembali dalam kitab Faḍā'il al-Ṣaḥābah dengan nomor 1032.[239] Al-Ṭabarānī turut mencatatnya dalam al-Mu'jam al-Kabīr dengan nomor 4921.[240]

Keberagaman sumber pencatatan ini menunjukkan bahwa hadis Zayd ibn Tsābit tentang al-Tsaqalayn telah dikenal dan diriwayatkan secara luas di kalangan ulama hadis sejak generasi awal. Masing-masing mukharrij (penulis kitab hadis) memiliki jalur sanad tersendiri, meskipun pada umumnya bertemu pada titik tertentu dalam rantai periwayatan. Keberagaman jalur ini memperkuat posisi hadis tersebut, karena menunjukkan bahwa matan hadis ini bukan hasil fabrikasi satu perawi, melainkan diriwayatkan secara independen oleh beberapa jalur.

d. Penilaian Para Ulama Hadis

Para ulama hadis memberikan penilaian yang beragam terhadap hadis ini, namun secara umum mengarah pada penerimaan. Syu'aib al-Arnā'ūṭ, editor modern yang paling otoritatif untuk Musnad Aḥmad, menilai hadis ini sebagai ṣaḥīḥ bi syawāhidihī (sahih berdasarkan penguat-penguatnya), dengan catatan bahwa bagian akhir hadis tentang ketidakterpisahan Kitabullah dan Ahlul Bait hingga hari

[236] Abū Bakr 'Abdullāh ibn Muḥammad Ibnu Abī Syaibah, al-Muṣannaf fī al-Aḥādīts wa al-Ātsār, No. 32337 (Beirut: Dār al-Fikr, 1989). Ibnu Abī Syaibah meriwayatkan hadis ini dalam kitab al-Faḍā'il.

[237] 'Abdu ibn Ḥumayd, al-Muntakhab min al-Musnad, No. 240 (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1988). Riwayat ini menguatkan jalur sanad dari Zayd ibn Tsābit.

[238] Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr Ibnu Abī 'Āṣim, al-Sunnah, No. 754 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), taḥqīq Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī.

[239] Aḥmad ibn Ḥanbal, Faḍā'il al-Ṣaḥābah, No. 1032 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983), taḥqīq Waṣiyyullāh ibn Muḥammad 'Abbās.

[240] Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Kabīr, No. 4921, Juz 5, hlm. 153 (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1994), taḥqīq Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī.

Kiamat memerlukan penelitian lebih lanjut.[241] Penilaian al-Arnā'ūṭ ini mencerminkan metodologi muḥadditsīn kontemporer yang menggabungkan analisis individual sanad dengan pertimbangan riwayat-riwayat pendukung.

Al-Albānī, ulama hadis kontemporer yang dikenal ketat dalam penilaianya, memberikan penilaian ṣaḥīḥ (sahih) secara mutlak tanpa pengecualian, sebagaimana tercatat dalam Ṣaḥīḥ al-Jāmi' dengan nomor 2457.[242] Penilaian al-Albānī ini signifikan mengingat reputasinya sebagai ulama yang sangat teliti dan kritis dalam menilai hadis. Ketika al-Albānī menilai suatu hadis sebagai sahih, hal itu menunjukkan bahwa menurutnya hadis tersebut telah memenuhi semua syarat kesahihan, baik dari sisi sanad maupun matan.

Zaynuddīn al-Munāwī dalam Fayḍ al-Qadīr mengomentari bahwa sanad hadis ini lā ba'sa bihī, yakni tidak bermasalah.[243] Ungkapan "lā ba'sa bihī" dalam terminologi ulama hadis menunjukkan tingkat penerimaan yang memadai, meskipun tidak mencapai derajat tertinggi. Al-Munāwī merupakan ulama abad ke-10 Hijriah yang dikenal dengan keluasan ilmunya dalam berbagai disiplin, termasuk ilmu hadis, dan komentarnya dalam Fayḍ al-Qadīr merupakan salah satu syarah (penjelasan) terpenting untuk kitab al-Jāmi' al-Ṣaghīr karya al-Suyūṭī.

Al-Haytsamī dalam Majma' al-Zawā'id menilai sanad hadis ini sebagai jayyid (baik).[244] Penilaian jayyid dari al-Haytsamī menempati posisi tinggi dalam hierarki penilaian hadis, berada di antara ṣaḥīḥ dan

[241] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Juz 17, hlm. 173 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001). Al-Arnā'ūṭ menyatakan bahwa hadis ini ṣaḥīḥ bi syawāhidihī (sahih berdasarkan penguat-penguatnya) kecuali bagian 'wa innahumā lan yatafarraqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ' yang menurutnya perlu penelitian lebih lanjut.

[242] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Ziyādatihī, No. 2457 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988). Al-Albānī menilai hadis ini sahih secara keseluruhan.

[243] Zaynuddīn Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī, Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 3, hlm. 15. Al-Munāwī mengomentari bahwa sanad hadis ini lā ba'sa bihī (tidak bermasalah).

[244] Nūruddīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Haytsamī, Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1994), Juz 9, hlm. 165. Al-Haytsamī menilai sanad hadis ini jayyid (baik).

ḥasan. Al-Haytsamī dikenal sebagai ulama yang sangat kompeten dalam menghimpun dan menilai hadis-hadis yang terdapat dalam al-Masānīd al-Tsalātsah (tiga kitab musnad utama) yang tidak tercantum dalam al-Kutub al-Sittah (enam kitab hadis utama). Penilaiannya terhadap hadis ini memperkuat posisi riwayat Zayd ibn Tsābit sebagai hadis yang dapat diterima.

Berdasarkan akumulasi penilaian para ulama tersebut, dapat disimpulkan bahwa hadis Zayd ibn Tsābit ini diterima oleh mayoritas ulama hadis, baik klasik maupun kontemporer. Perbedaan penilaian yang ada lebih bersifat gradasi (antara ṣaḥīḥ, jayyid, dan lā ba'sa bihī) daripada perbedaan substansial antara penerimaan dan penolakan. Riwayat-riwayat penguat dari berbagai jalur sanad lain turut mengangkat derajat hadis ini ke tingkat yang lebih tinggi.

e. Analisis Kandungan Matan

Dari segi kandungan matan, hadis ini memuat beberapa elemen penting. Pertama, penggunaan istilah "khalīfatayn" (dua khalifah) yang membedakannya dari riwayat lain yang menggunakan "tsaqalayn" (dua hal berat). Istilah khalīfah mengandung dimensi otoritas dan suksesi yang lebih kuat, menegaskan bahwa al-Qur'an dan Ahlul Bait merupakan "pengganti" Nabi dalam memberikan petunjuk kepada umat.

Kedua, penggambaran al-Qur'an sebagai tali yang terbentang antara langit dan bumi merupakan metafora yang menghubungkan dimensi transendental wahyu Ilahi dengan realitas kehidupan manusia. Al-Qur'an bukan sekadar teks tertulis, melainkan penghubung (waṣīlah) antara kehendak Allah dan tuntutan kehidupan praktis manusia. Metafora tali juga mengisyaratkan bahwa al-Qur'an adalah pegangan yang kokoh dan sarana keselamatan bagi siapa pun yang berpegang padanya.

Ketiga, penyebutan 'itrah Ahlul Bait secara berdampingan dengan Kitabullah menunjukkan bahwa pemahaman al-Qur'an tidak

dapat dipisahkan dari tradisi keilmuan yang dipelihara oleh Ahlul Bait. Kata 'itrah dalam bahasa Arab merujuk pada keluarga terdekat dan keturunan seseorang.[245] Ibn Manẓūr dalam Lisān al-'Arab mendefinisikannya sebagai kerabat dan keluarga inti seseorang.[246] Al-Nawāwī dalam Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim menjelaskan bahwa 'itrah Nabi adalah Banū Hāsyim secara keseluruhan.[247]

Keempat, pernyataan bahwa Kitabullah dan Ahlul Bait tidak akan berpisah hingga bertemu di Telaga (al-Ḥawḍ) pada hari Kiamat mengandung implikasi teologis yang mendalam. Pernyataan ini menegaskan bahwa petunjuk Ilahi senantiasa ada di muka bumi melalui kedua peninggalan ini, dan umat Islam wajib berpegang pada keduanya secara bersamaan, bukan salah satunya saja. Al-Qurṭubī menegaskan bahwa hadis ini merupakan dalil kuat tentang keutamaan Ahlul Bait dan kewajiban menghormati serta mengikuti petunjuk mereka.[248]

10. Hadis 'Alī ibn Abī Ṭālib

a. Sumber dan Matan Hadis

Hadis yang diriwayatkan oleh 'Alī ibn Abī Ṭālib raḍiyallāhu 'anhu merupakan riwayat yang berkaitan erat dengan peristiwa Ghadir Khum, salah satu momen terpenting dalam sejarah Islam pasca-Ḥajj al-Wadā' (Haji Perpisahan). Hadis ini diriwayatkan melalui beberapa sumber, di antaranya Ibn Raḥawayh, Ibn Jarīr, Ibn Abī 'Āṣim, dan al-Maḥāmilī dalam kitab Amālīnya.[249]

---

[245] Lihat Ibn al-Atsīr, al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīts wa al-Atsar (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979), Juz 3, hlm. 177, mādah 'i-t-r. Ibn al-Atsīr mendefinisikan 'itrah sebagai keluarga terdekat seseorang.

[246] Ibn Manẓūr, Lisān al-'Arab (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), Juz 4, hlm. 538, mādah 'i-t-r.

[247] Al-Nawāwī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 180. Al-Nawāwī menjelaskan bahwa 'itrah Nabi adalah Banū Hāsyim.

[248] Lihat al-Qurṭubī, al-Mufhim limā Asykala min Talkhīṣ Kitāb Muslim (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1996), Juz 6, hlm. 585.

[249] Jalāluddīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, Jam' al-Jawāmi' aw al-Jāmi' al-Kabīr (Kairo: al-Azhar al-Syarīf, t.th.), No. 31.06. Hadis diriwayatkan melalui Ibn Raḥawayh, Ibn Jarīr, Ibn Abī 'Āṣim, dan al-Maḥāmilī fī Amālīh.

Teks matan hadis dalam bahasa Arab adalah sebagai berikut:

عَنْ عَلِيٍّ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَضَرَ الشَّجَرَةَ بِخُمٍّ ثُمَّ خَرَجَ آخِذًا بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ! أَلَسْتُمْ تَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: أَلَسْتُمْ تَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، وَأَنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مَوْلاكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَمَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مَوْلاهُ فَإِنَّ هَذَا مَوْلاهُ، وَقَدْ تَرَكْتُ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ فَلَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ: كِتَابَ اللَّهِ، سَبَبُهُ بِيَدِهِ، وَسَبَبُهُ بِأَيْدِيكُمْ، وَأَهْلَ بَيْتِي

Terjemahan matan hadis ini adalah: *"Dari 'Alī: bahwa Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam hadir di pohon di Khum, kemudian keluar sambil memegang tangan 'Alī, lalu berkata: 'Wahai manusia! Bukankah kalian bersaksi bahwa Allah adalah Tuhan kalian?' Mereka menjawab: 'Ya.' Beliau berkata: 'Bukankah kalian bersaksi bahwa Allah dan Rasul-Nya lebih utama atas kalian daripada diri kalian sendiri, dan bahwa Allah dan Rasul-Nya adalah maula (pelindung) kalian?' Mereka menjawab: 'Ya.' Beliau berkata: 'Maka barang siapa yang Allah dan Rasul-Nya adalah maulanya, maka ini ('Alī) adalah maulanya. Dan sungguh aku telah meninggalkan sesuatu yang apabila kalian berpegang padanya, kalian tidak akan tersesat setelahnya: Kitabullah, yang sebabnya (talinya) berada di tangan-Nya, dan sebabnya berada di tangan kalian, serta Ahlul Baitku.'"*

b. Konteks Peristiwa Ghadir Khum

Peristiwa Ghadir Khum merupakan salah satu kejadian historis yang paling banyak didokumentasikan dalam literatur hadis. Peristiwa ini terjadi pada tanggal 18 Dzulhijjah tahun 10 Hijriah, ketika Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam dalam perjalanan pulang dari Ḥajj al-Wadā'. Di sebuah tempat bernama Ghadir Khum, yang terletak antara

Makkah dan Madinah, Nabi menghentikan rombongan dan menyampaikan khutbah yang bersejarah.[250]

Hadis 'Alī ini memberikan detail penting tentang kejadian tersebut. Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam memulai dengan mengambil pengakuan dari para sahabat tentang keesaan Allah, kemudian tentang otoritas (wilāyah) Allah dan Rasul-Nya atas mereka. Setelah mendapat konfirmasi, barulah beliau menyampaikan dua hal utama: pertama, pernyataan tentang kedudukan 'Alī ("man kāna Allāhu wa rasūluhu mawlāhu fa inna hādzā mawlāhu"), dan kedua, wasiat tentang dua pegangan yang harus dipegang umat sepeninggalnya, yaitu Kitabullah dan Ahlul Bait.

Struktur retoris khutbah ini menunjukkan kecerdasan komunikasi yang luar biasa. Nabi membangun argumentasi secara bertahap, dari pengakuan tauhid, ke pengakuan otoritas Nabi, lalu ke penetapan kedudukan 'Alī dan wasiat tentang Kitabullah serta Ahlul Bait. Setiap tahap dibangun di atas fondasi tahap sebelumnya, sehingga pesan terakhir menjadi konsekuensi logis dari premis-premis yang telah diakui.

c. Kekhasan Riwayat 'Alī

Riwayat 'Alī ini memiliki beberapa kekhasan yang membedakannya dari riwayat-riwayat al-Tsaqalayn lainnya. Pertama, hadis ini secara eksplisit menghubungkan wasiat tentang al-Tsaqalayn dengan peristiwa Ghadir Khum dan pernyataan tentang mawlā, sehingga memberikan konteks historis yang jelas bagi hadis al-Tsaqalayn. Dalam banyak riwayat lain, hadis al-Tsaqalayn dan hadis Ghadir Khum diriwayatkan secara terpisah, namun dalam riwayat 'Alī ini, keduanya disatukan dalam satu peristiwa.

Kedua, penggunaan istilah "sabab" (tali, sebab) untuk menggambarkan al-Qur'an berbeda dari istilah "ḥabl" (tali) yang

[250] Lihat pembahasan lengkap tentang peristiwa Ghadir Khum dalam Ibn Katsīr, al-Bidāyah wa al-Nihāyah (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), Juz 5, hlm. 208-214.

digunakan dalam riwayat Zayd ibn Tsābit. Dalam riwayat ini, al-Qur'an digambarkan sebagai tali yang satu ujungnya berada di tangan Allah dan ujung lainnya berada di tangan manusia. Penggambaran ini menekankan aspek interaktif hubungan antara manusia dan wahyu Ilahi; al-Qur'an bukan sekadar objek pasif, melainkan sarana penghubung aktif yang mengharuskan keterlibatan manusia untuk memegang dan mengamalkannya.

Ketiga, hadis ini menggunakan ungkapan "lan taḍillū ba'dahu" (kalian tidak akan tersesat setelahnya), yang menunjukkan bahwa berpegang pada Kitabullah dan Ahlul Bait merupakan jaminan dari kesesatan. Ungkapan ini serupa dengan ungkapan dalam riwayat Muslim dari hadis Jābir yang menggunakan kata "lan taḍillū" tanpa tambahan "ba'dahu."[251]

d. Penilaian Ulama

Berbeda dengan hadis Zayd ibn Tsābit yang mendapatkan penilaian positif dari banyak ulama, hadis 'Alī ini memiliki status yang kurang jelas dalam penilaian ulama klasik. Al-Suyūṭī, yang mencantumkan hadis ini dalam Jam' al-Jawāmi', tidak memberikan penilaian eksplisit terhadap statusnya.[252] Ketiadaan penilaian dari al-Suyūṭī ini tidak serta-merta berarti hadis tersebut lemah atau ditolak. Jam' al-Jawāmi' merupakan ensiklopedi hadis yang sangat luas, dan al-Suyūṭī tidak selalu memberikan penilaian untuk setiap hadis yang dicantumkannya.

Namun demikian, keabsahan substansi matan hadis ini dikuatkan oleh riwayat-riwayat lain yang sahih. Pernyataan tentang mawlā dalam konteks Ghadir Khum diriwayatkan melalui banyak jalur yang mencapai derajat mutawātir menurut sejumlah ulama. Al-Dzahabī dalam Siyar A'lām al-Nubalā' mengakui kemutawātiran hadis

[252] Al-Suyūṭī, Jam' al-Jawāmi', No. 31.06. Al-Suyūṭī tidak memberikan penilaian eksplisit terhadap status hadis ini dalam kitabnya.

Ghadir Khum.[253] Adapun bagian tentang Kitabullah dan Ahlul Bait, substansinya sejalan dengan riwayat-riwayat sahih lainnya, termasuk riwayat Muslim, al-Tirmidzī, dan Aḥmad dari jalur-jalur yang berbeda.[254]

Meskipun terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai implikasi teologis dan politis hadis ini, sebagaimana tercermin dalam perdebatan antara Ibn Taymiyyah[255] dan ulama-ulama lainnya, substansi pesan tentang kewajiban berpegang pada Kitabullah dan menghormati Ahlul Bait merupakan ajaran yang disepakati oleh seluruh mazhab dalam Islam.

e. Analisis Makna Mawlā dalam Konteks Hadis

Salah satu kata kunci dalam hadis 'Alī ini adalah "mawlā" yang memiliki spektrum makna luas dalam bahasa Arab. Para ulama berbeda pendapat mengenai makna yang dimaksud dalam konteks hadis Ghadir Khum. Sebagian menafsirkannya sebagai "penolong" (nāṣir), sebagian sebagai "yang lebih utama" (awlā), dan sebagian lagi sebagai "pemimpin" (walī al-amr). Al-Mubarakfuri dalam Tuḥfah al-Aḥwadzī membahas berbagai kemungkinan makna ini secara panjang lebar.[256]

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam Fatḥ al-Bārī memberikan analisis linguistik yang mendalam tentang kata mawlā dan berbagai derivasinya. Ia menyebutkan bahwa kata ini dapat bermakna tuan, hamba, yang memerdekakan, yang dimerdekakan, sekutu, penolong, keponakan, tetangga, dan lain-lain.[257] Konteks penggunaannya dalam

[253] Al-Dzahabī, Siyar A'lām al-Nubalā' (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), Juz 2, hlm. 426, dalam tarjamah 'Alī ibn Abī Ṭālib.

[254] Lihat Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Abdillāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn, Juz 3, hlm. 109 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990). Al-Ḥākim menilai hadis ini sahih menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim.

[255] Ibn Taymiyyah, Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1986), Juz 7, hlm. 318-319.

[256] Lihat al-Mubarakfuri, Tuḥfah al-Aḥwadzī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 10, hlm. 196-198.

[257] Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), Juz 7, hlm. 137, dalam pembahasan tentang mawālī.

hadis inilah yang menentukan makna spesifik yang dimaksud. Dalam konteks Ghadir Khum, Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam terlebih dahulu menegaskan bahwa Allah dan Rasul-Nya adalah "awlā" (lebih utama) atas kaum mukminin daripada diri mereka sendiri, kemudian menetapkan kedudukan 'Alī dengan ungkapan serupa. Struktur ini memberikan petunjuk kuat bahwa makna mawlā di sini berkaitan dengan kedekatan, otoritas spiritual, dan kecintaan.

f. Hubungan Integral dengan Hadis al-Tsaqalayn

Signifikansi hadis 'Alī ini terletak pada penggabungannya antara dua tema besar: hadis al-Ghadir dan hadis al-Tsaqalayn. Penggabungan ini menunjukkan bahwa kedua wasiat tersebut disampaikan dalam konteks yang sama dan saling melengkapi. Wasiat tentang kedudukan 'Alī sebagai mawlā tidak berdiri sendiri, melainkan merupakan bagian integral dari wasiat yang lebih besar tentang kewajiban berpegang pada Kitabullah dan Ahlul Bait.

Dengan demikian, hadis 'Alī ini memberikan perspektif yang komprehensif tentang visi Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam untuk umatnya sepeninggalnya. Umat Islam diperintahkan untuk berpegang pada dua pegangan utama, yaitu al-Qur'an dan Ahlul Bait, dengan 'Alī sebagai representasi utama dari Ahlul Bait pada generasi pertama. Pesan ini konsisten dengan berbagai riwayat lain yang menegaskan keutamaan 'Alī dan Ahlul Bait, serta kewajiban umat untuk mencintai dan mengikuti petunjuk mereka dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam.

Dari keseluruhan analisis terhadap hadis Zayd ibn Tsābit dan hadis 'Alī ibn Abī Ṭālib, tampak jelas bahwa hadis al-Tsaqalayn merupakan hadis yang memiliki fondasi periwayatan yang kuat, dengan beragam jalur sanad dan penilaian positif dari para ulama hadis terkemuka. Perbedaan redaksi di antara berbagai riwayat justru memperkuat otentisitas hadis ini, karena menunjukkan bahwa periwayatan dilakukan secara bi al-ma'nā (berdasarkan makna) oleh

para perawi yang berbeda, bukan hasil salinan mekanis dari satu sumber tunggal

11. Hadis Hudzayfah ibn Usayd al-Ghifārī

Sumber: Musnad Aḥmad, al-Ṭabarānī fī al-Kabīr, Abū Nu'aym fī al-Ḥilyah

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي فَرَطُكُمْ وَإِنَّكُمْ وَارِدُونَ الْحَوْضَ ... وَإِنِّي سَائِلُكُمْ حِينَ تَرِدُونَ عَلَيَّ عَنِ الثَّقَلَيْنِ، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا، السَّبَبُ الأَكْبَرُ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، سَبَبٌ طَرَفُهُ بِيَدِ اللَّهِ وَطَرَفُهُ بِأَيْدِيكُمْ، فَاسْتَمْسِكُوا بِهِ وَلا تَضِلُّوا وَلا تُبَدِّلُوا، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي، فَإِنَّهُ قَدْ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ أَنَّهُمَا لَنْ يَنْقَضِيَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ " .[258]

Penilaian Ulama:

- Syu'aib al-Arnā'ūṭ: Sanadnya ḍa'īf[259]
- al-Haytsamī: Dalam sanadnya terdapat Zayd bin al-Ḥasan al-Anmathī yang ditsiqahkan Ibnu Ḥibbān dan didha'ifkan Abū Ḥātim[260]

12. Hadis Abū Dzarr al-Ghifārī

Sumber: al-Dāraquṭnī fī al-'Ilal

حَدِيثُ حَنَشِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ، وَمَثَلُهُمَا مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا "[261]

Penilaian Ulama:

al-Dāraquṭnī: Al-qawlu 'indī qawlu Isrā'īl (sanadnya muttashil)[262]

---

[258] al-Haytsamī, Majma' al-Zawāid, Juz 10, hlm. 366.
[259] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad, Juz 17, hlm. 173.
[260] al-Haytsamī, Majma' al-Zawāid, Juz 10, hlm. 366.
[261] Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Umar al-Dāraquṭnī, al-'Ilal al-Wāridah fī al-Aḥādīts al-Nabawiyyah, No. 1098 (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1985).
[262] Ibid.

13. Takhrij Hadis dengan Lafal "Kitābullah wa Sunnatī"

14. Hadis Mālik bin Anas secara Balāghan

Sumber: al-Muwaṭṭa' (2/899)

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ .[263]

Penilaian Ulama:

- Ibnu Ḥajar: Mu'dlal balāghan (Hidāyah al-Ruwāh 1/140)[264]
- Shiddiq Ḥasan Khān: Mursal (Fatāwā 205)[265]
- Ibnu 'Abdil Barr: Maḥfūzh masyhūr, hampir mencukupi tanpa sanad (al-Tamhīd 24/331)[266]
- al-Albānī: Sanadnya ḥasan (Hidāyah al-Ruwāh 184)[267]

15. Hadis 'Abdullāh bin 'Abbās

Sumber: al-Bayhaqī (20336), al-Ḥākim (318), al-Ājurrī fī al-Syarī'ah (1704)

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ، مَا إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ .[268]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Penilaian Ulama:

al-Albānī: Sanadnya ḥasan wa lahu syāhid (al-Tawassul 16)[269]

16. Hadis Abū Hurairah

Sumber: Aḥmad (8611, 9161), al-Bazzār (9296), al-Ṭaḥāwī fī Musykil al-Ātsār (2282, 2286, 2287)

---

[263] Abū 'Abdillāh Mālik ibn Anas al-Aṣbaḥī, al-Muwaṭṭa', Kitāb al-Qaḍā', Bāb al-Jāmi', No. 899 (balāghan) (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1985), Juz 2, hlm. 899.

[264] Aḥmad ibn 'Alī Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, Hidāyah al-Ruwāh (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 1, hlm. 140.

[265] Abū al-Ṭayyib Muḥammad Shiddiq Ḥasan Khān, Fatāwā Shiddiq Ḥasan Khān (Bombay: al-Dār al-Salafiyyah, 1989), hlm. 205.

[266] Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdillāh Ibnu 'Abdil Barr, al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd (Rabat: Wizārah 'Umūm al-Awqāf, t.th.), Juz 24, hlm. 331.

[267] al-Albānī, Hidāyah al-Ruwāh, No. 184.

[268] Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, al-Sunan al-Kubrā, No. 20336 (Makkah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994); al-Ḥākim, al-Mustadrak, No. 318.

[269] al-Albānī, al-Tawassul (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1990), hlm. 16.

إِنِّي قَدْ خَلَّفْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ .[270]

Penilaian Ulama:

- al-Albānī: Sanadnya ḥasan (Manzilah al-Sunnah 13)[271]
- al-Haytsamī: Rijāluhu rijjāl al-ṣaḥīḥ (Majma' al-Zawāid 1/170)[272]

17. Hadis Anas bin Mālik

Sumber: al-Ṭabarānī fī al-Ausaṭ

قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ بَعْدِي مَا إِنْ أَخَذْتُمْ، لَمْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.[273]

18. Hadis Abū Sa'īd al-Khudrī

Sumber: al-Bayhaqī fī Syu'ab al-Īmān

يَا أَيُّهَا النَّاسُ. إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي؛ فَاسْتَنْطِقُوا الْقُرْآنَ بِسُنَّتِي، وَلا تُعَسِّفُوهُ[274]

19. Hadis Hudzayfah ibn Usayd al-Ghifārī

a. Sumber dan Matan Hadis

Hadis yang diriwayatkan oleh Hudzayfah ibn Usayd al-Ghifārī raḍiyallāhu 'anhu merupakan salah satu riwayat hadis al-Tsaqalayn yang memiliki kekhasan tersendiri dalam hal kekayaan redaksional dan kelengkapan pesan. Hadis ini tercatat dalam beberapa sumber

[270] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad, No. 8611, 9161; al-Ṭaḥāwī, Syarḥ Musykil al-Ātsār, No. 2282, 2286, 2287.
[271] al-Albānī, Manzilah al-Sunnah (t.tp), hlm. 13.
[272] al-Haytsamī, Majma' al-Zawāid, Juz 1, hlm. 170.
[273] al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Ausaṭ, No. 1305.
[274] al-Bayhaqī, Syu'ab al-Īmān.

utama, yaitu Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal,[275] al-Mu'jam al-Kabīr karya al-Ṭabarānī,[276] dan Ḥilyah al-Awliyā' karya Abū Nu'aym al-Aṣbahānī.[277] Keberagaman sumber pencatatan ini menunjukkan bahwa riwayat Hudzayfah telah dikenal di kalangan para muhadditsīn dan dianggap cukup penting untuk dicantumkan dalam kitab-kitab hadis mereka.

Teks matan hadis secara lengkap dalam bahasa Arab adalah sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي فَرَطُكُمْ وَإِنَّكُمْ وَارِدُونَ الْحَوْضَ ... وَإِنِّي سَائِلُكُمْ حِينَ تَرِدُونَ عَلَيَّ عَنِ الثَّقَلَيْنِ، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا، السَّبَبُ الأَكْبَرُ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، سَبَبٌ طَرَفُهُ بِيَدِ اللَّهِ وَطَرَفُهُ بِأَيْدِيكُمْ، فَاسْتَمْسِكُوا بِهِ وَلا تَضِلُّوا وَلا تُبَدِّلُوا، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي، فَإِنَّهُ قَدْ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ أَنَّهُمَا لَنْ يَنْقَضِيَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ

Hadis ini memuat beberapa elemen redaksional yang unik dan tidak ditemukan dalam riwayat-riwayat al-Tsaqalayn lainnya. Pertama, Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam menyebut dirinya sebagai "faraṭukum" (yang mendahului kalian), yaitu orang yang tiba lebih dulu di Telaga untuk mempersiapkan penerimaan umatnya. Kedua, beliau menegaskan bahwa kelak beliau akan bertanya kepada umatnya tentang perlakuan mereka terhadap al-Tsaqalayn, dengan ungkapan "innī sā'ilukum ḥīna taridūna 'alayya 'an al-tsaqalayn" (sesungguhnya aku akan bertanya kepada kalian ketika kalian datang kepadaku tentang al-Tsaqalayn). Ketiga, al-Qur'an disebut sebagai "al-sabab al-akbar" (tali terbesar), yang satu ujungnya berada di tangan Allah dan

[275] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001). Riwayat Hudzayfah ibn Usayd al-Ghifārī ini juga dicatat dalam beberapa sumber lain dengan jalur sanad yang berbeda-beda.

[276] Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Kabīr (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1994), taḥqīq Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī. Al-Ṭabarānī meriwayatkan hadis ini melalui jalur sanad tersendiri yang bertemu pada Hudzayfah ibn Usayd.

[277] Abū Nu'aym Aḥmad ibn 'Abdillāh al-Aṣbahānī, Ḥilyah al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā' (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405 H), Juz 1, hlm. 355.

ujung lainnya di tangan manusia. Keempat, terdapat perintah tegas untuk berpegang teguh pada al-Qur'an dengan larangan menyimpang dan mengubahnya: "fastamsikū bihī wa lā taḍillū wa lā tubaddilū." Kelima, penegasan bahwa informasi tentang ketidakterpisahan keduanya bersumber langsung dari Allah, dengan ungkapan "fa innahū qad nabba'anī al-'Alīm al-Khabīr" (sesungguhnya telah memberitahuku Yang Maha Mengetahui lagi Maha Mengabarkan).

b. Analisis Sanad dan Penilaian Ulama

Dari segi penilaian sanad, hadis ini mendapat respons yang beragam dari para ulama. Syu'aib al-Arnā'ūṭ, editor Musnad Aḥmad yang sangat otoritatif, menilai sanad hadis ini sebagai ḍa'īf (lemah).[278] Penilaian ḍa'īf ini bukan berarti matan hadis tersebut tertolak secara substansial, melainkan menunjukkan bahwa jalur periwayatan spesifik ini memiliki kelemahan pada salah satu atau beberapa perawinya.

Al-Haytsamī dalam Majma' al-Zawā'id memberikan penjelasan yang lebih rinci tentang letak kelemahan sanad tersebut. Ia mengidentifikasi bahwa titik perselisihan terletak pada sosok Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmaṭī.[279] Perawi ini menjadi objek perbedaan pendapat di kalangan ulama jarḥ wa ta'dīl: Ibn Ḥibbān memasukkannya dalam kitab al-Tsiqāt, yang berarti ia menganggapnya perawi yang dapat dipercaya,[280] sementara Abū Ḥātim al-Rāzī menilainya sebagai perawi yang ḍa'īf.[281] Perbedaan penilaian semacam ini lazim terjadi

[278] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001). Al-Arnā'ūṭ menilai sanad riwayat ini ḍa'īf karena adanya perawi yang diperselisihkan statusnya.

[279] Nūruddīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Haytsamī, Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1994), Juz 9, hlm. 163. Al-Haytsamī menunjukkan bahwa titik perdebatan dalam sanad ini terletak pada Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmaṭī.

[280] Ibn Ḥibbān, al-Tsiqāt (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Utsmāniyyah, 1973), Juz 8, hlm. 252. Ibn Ḥibbān memasukkan Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmaṭī dalam daftar perawi yang ia anggap terpercaya.

[281] Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, al-Jarḥ wa al-Ta'dīl (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1952), Juz 3, hlm. 563. Abū Ḥātim menilai Zayd ibn al-Ḥasan al-Anmaṭī sebagai perawi yang lemah (ḍa'īf).

dalam tradisi kritik perawi hadis dan menunjukkan kompleksitas metodologi jarḥ wa ta'dīl.

Meskipun sanad spesifik riwayat Hudzayfah ini dinilai lemah, substansi matan hadis ini dikuatkan oleh banyak riwayat sahih lain yang memuat pesan serupa tentang al-Tsaqalayn. Dalam metodologi ilmu hadis, hadis yang ḍa'īf dari sisi sanad dapat naik derajatnya menjadi ḥasan li ghayrihī apabila didukung oleh riwayat-riwayat penguat (syawāhid dan mutāba'āt) yang cukup. Keberadaan riwayat-riwayat sahih dari jalur Zayd ibn Tsābit, Jābir ibn 'Abdillāh, dan sahabat-sahabat lainnya memberikan dukungan kuat bagi substansi matan riwayat Hudzayfah.

Kekhasan redaksional hadis ini, khususnya penyebutan bahwa Nabi akan mempertanyakan perlakuan umat terhadap al-Tsaqalayn, menambah dimensi eskatologis yang penting. Pertanyaan Nabi di hari Kiamat tentang al-Tsaqalayn menegaskan bahwa kedua peninggalan ini bukan sekadar amanah biasa, melainkan amanah yang akan dimintai pertanggungjawaban secara langsung oleh Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam. Dimensi pertanggungjawaban ini memberikan urgensi tambahan bagi umat Islam untuk senantiasa menjaga hubungan mereka dengan al-Qur'an dan Ahlul Bait, karena kelalaian dalam menjaga kedua amanah ini akan memiliki konsekuensi di hari Kiamat.

Selain itu, ungkapan "fa-nẓurū kayfa tukhlufūnī fīhimā" (maka perhatikanlah bagaimana kalian menggantikanku dalam menjaga keduanya) merupakan seruan yang sangat kuat. Kata "unẓurū" (perhatikanlah) mengandung perintah untuk merenungkan dan memikirkan secara mendalam, bukan sekadar mengetahui secara dangkal. Nabi meminta umatnya untuk secara sadar dan penuh perhatian menjaga kedua peninggalan tersebut, menunjukkan bahwa penjagaan ini memerlukan kesungguhan dan komitmen yang tinggi, bukan sikap pasif atau acuh tak acuh.

20. Hadis Abū Dzarr al-Ghifārī

a. Sumber dan Matan Hadis

Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dzarr al-Ghifārī raḍiyallāhu 'anhu merupakan riwayat yang sangat istimewa dalam korpus hadis al-Tsaqalayn, karena memuat tambahan perumpamaan yang tidak ditemukan dalam riwayat-riwayat lain. Hadis ini tercatat dalam kitab al-'Ilal karya al-Dāraquṭnī, seorang imam hadis yang dikenal dengan keahliannya dalam mengidentifikasi 'illah (cacat tersembunyi) dalam sanad hadis.[282]

Teks matan hadis dalam bahasa Arab adalah sebagai berikut:

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ، وَمَثَلُهُمَا مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا

Terjemahan matan hadis ini adalah: *"Wahai manusia, sesungguhnya aku telah meninggalkan pada kalian al-Tsaqalayn: Kitabullah dan 'Itratku Ahlul Baitku. Keduanya tidak akan berpisah hingga keduanya datang kepadaku di Telaga. Dan perumpamaan keduanya seperti perumpamaan bahtera Nuh: barang siapa yang menaikinya, ia selamat."*

b. Analisis Sanad dan Perumpamaan Safīnah Nūḥ

Sanad hadis ini melalui Ḥanasy ibn al-Mu'tamir dari Abū Dzarr.[283] Al-Dāraquṭnī memberikan penilaian penting terhadap hadis ini dengan menyatakan "al-qawlu 'indī qawlu Isrā'īl", yakni bahwa pendapat yang ia pegang adalah pendapat Isrā'īl yang menyatakan

[282] Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Umar al-Dāraquṭnī, al-'Ilal al-Wāridah fī al-Aḥādīts al-Nabawiyyah (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1985), taḥqīq Maḥfūẓ al-Raḥmān al-Salafī.

[283] Ḥanasy ibn al-Mu'tamir al-Kināni, disebutkan dalam Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb (Beirut: Dār al-Rasyīd, 1986), No. 1594. Ibn Ḥajar menilainya ṣadūq lahu awham (jujur namun memiliki kekeliruan).

sanad hadis ini muttaṣil (bersambung).[284] Pernyataan al-Dāraquṭnī ini signifikan karena ia merupakan salah satu ulama paling kompeten dalam bidang 'ilal al-ḥadīts, sehingga penilaiannya tentang ketersambungan sanad memiliki bobot ilmiah yang tinggi.

Elemen paling menarik dari riwayat ini adalah perumpamaan al-Qur'an dan Ahlul Bait dengan bahtera Nuh. Perumpamaan ini memiliki kedalaman makna yang luar biasa. Dalam kisah Nabi Nuh, bahtera merupakan satu-satunya sarana keselamatan dari banjir besar yang melanda seluruh bumi. Siapa yang naik ke dalam bahtera itu selamat, dan siapa yang menolak akan tenggelam. Dengan menggunakan perumpamaan ini, hadis menegaskan bahwa berpegang pada Kitabullah dan Ahlul Bait merupakan sarana keselamatan dari kesesatan dan kehancuran, sebagaimana bahtera Nuh merupakan sarana keselamatan dari bencana banjir.[285]

Perumpamaan Safīnah Nūḥ juga mengandung dimensi urgensi dan eksklusivitas. Dalam kisah Nabi Nuh, tidak ada alternatif lain selain bahtera tersebut. Demikian pula, hadis ini menyiratkan bahwa tidak ada alternatif lain bagi umat Islam selain berpegang pada Kitabullah dan Ahlul Bait untuk mencapai keselamatan. Perumpamaan ini konsisten dengan riwayat-riwayat lain yang menggunakan ungkapan "lan taḍillū" (kalian tidak akan tersesat), yang semuanya menunjukkan bahwa kedua peninggalan ini merupakan jaminan petunjuk Ilahi yang tidak tergantikan.

21. Takhrīj Hadis dengan Lafal "Kitābullāh wa Sunnatī"

Selain hadis al-Tsaqalayn dengan lafal "Kitābullāh wa 'Itratī," terdapat varian lain yang menyebutkan "Kitābullāh wa Sunnah Nabiyyihī"

[284] Al-Dāraquṭnī, al-'Ilal, ibid. Ia menilai bahwa pendapat Isrā'īl yang menyatakan sanad hadis ini muttaṣil (bersambung) adalah yang paling kuat, dibandingkan pendapat lain yang menganggapnya mursal.

[285] Lihat pembahasan tentang perumpamaan Safīnah Nūḥ dalam al-Ḥākim al-Naysābūrī, al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), Juz 3, hlm. 151. Al-Ḥākim meriwayatkan hadis Safīnah Nūḥ melalui jalur lain dari Abū Dzarr.

(Kitabullah dan Sunnah Nabinya) atau "Kitābullāh wa Sunnatī" (Kitabullah dan Sunnahku). Varian ini memiliki jalur periwayatan tersendiri dan telah menjadi objek kajian mendalam di kalangan ulama hadis. Berikut adalah takhrīj masing-masing riwayat secara terperinci.

22. Hadis Mālik ibn Anas secara Balāghan

Hadis ini tercatat dalam al-Muwaṭṭa', kitab hadis tertua yang disusun oleh Imam Mālik ibn Anas, imam dār al-hijrah dan pendiri mazhab Mālikī.[286] Yang menjadikan riwayat ini unik adalah cara Imam Mālik menyampaikannya secara balāghan, yaitu tanpa menyebutkan sanad yang bersambung kepada Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam. Metode balāgh berarti Imam Mālik mengatakan bahwa hadis ini "telah sampai kepadanya" dari Nabi tanpa merinci rantai periwayatannya.

Teks matan hadis dalam bahasa Arab:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

Para ulama memberikan penilaian yang beragam terhadap hadis ini. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī menilainya sebagai mu'ḍal secara balāghan, yang berarti terdapat keterputusan dua perawi atau lebih dalam sanadnya.[287] Ṣiddīq Ḥasan Khān menganggapnya mursal, yaitu hadis yang sahabat perawinya tidak disebutkan.[288] Di sisi lain, Ibn 'Abd al-Barr memberikan penilaian yang sangat positif dengan menyatakan bahwa hadis ini maḥfūẓ masyhūr, yakni terjaga dan terkenal, sehingga hampir tidak membutuhkan

[286] Mālik ibn Anas, al-Muwaṭṭa' (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1985), Juz 2, hlm. 899, riwayat secara balāghan tanpa sanad yang bersambung kepada Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.

[287] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Hidāyah al-Ruwāh ilā Takhrīj Aḥādīts al-Maṣābīḥ wa al-Misykāh (Riyadh: Dār al-Rasyīd, 1422 H), Juz 1, hlm. 140. Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa hadis ini mu'ḍal secara balāghan, yakni terputus dua perawi atau lebih dari sanadnya.

[288] Ṣiddīq Ḥasan Khān al-Qannūjī, Fatāwā (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), hlm. 205. Ia menilai hadis ini mursal, yaitu sahabat yang meriwayatkannya tidak disebutkan.

sanad untuk membuktikan keabsahannya.[289] Al-Albānī menguatkan posisi hadis ini dengan menilai sanadnya sebagai ḥasan.[290]

Perbedaan penilaian ini mencerminkan dua pendekatan dalam ilmu hadis. Pendekatan pertama bersifat teknis-formal, yang menilai hadis berdasarkan ketersambungan sanad secara ketat, sehingga keterputusan sanad menjadi cacat yang signifikan. Pendekatan kedua lebih kontekstual, yang mempertimbangkan kemasyhuran matan dan kesesuaiannya dengan dalil-dalil lain. Ibn 'Abd al-Barr mewakili pendekatan kedua ketika ia menyatakan bahwa kemasyhuran hadis ini di kalangan ulama menjadikannya hampir tidak membutuhkan sanad. Pendekatan ini juga didukung oleh kenyataan bahwa substansi hadis, yakni kewajiban berpegang pada Kitabullah dan Sunnah, merupakan prinsip yang disepakati oleh seluruh ulama Islam.[291]

23. Hadis 'Abdullāh ibn 'Abbās

Hadis yang diriwayatkan oleh 'Abdullāh ibn 'Abbās raḍiyallāhu 'anhumā, sepupu Nabi dan dikenal sebagai turjumān al-Qur'ān (penafsir al-Qur'an), tercatat dalam beberapa sumber hadis. Al-Bayhaqī meriwayatkannya dalam al-Sunan al-Kubrā dengan nomor 20336,[292] al-Ḥākim dalam al-Mustadrak dengan nomor 318,[293] dan al-Ājurrī dalam kitab al-Syarī'ah dengan nomor 1704.[294]

Teks matan hadis dalam bahasa Arab:

---

[289] Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdillāh ibn 'Abd al-Barr, al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd (Maroko: Wizārah 'Umūm al-Awqāf, 1387 H), Juz 24, hlm. 331. Ibn 'Abd al-Barr menyatakan bahwa hadis ini maḥfūẓ masyhūr yang hampir tidak membutuhkan sanad karena kemasyhurannya.

[290] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Hidāyah al-Ruwāh (Amman: Maktabah al-Islāmiyyah, t.th.), hlm. 184. Al-Albānī menilai sanad hadis ini ḥasan berdasarkan jalur-jalur penguat yang ada.

[291] Lihat Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, al-Risālah (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1940), taḥqīq Aḥmad Muḥammad Syākir, hlm. 78-80, tentang kedudukan Sunnah sebagai penjelas al-Qur'an.

[292] Al-Bayhaqī, al-Sunan al-Kubrā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), No. 20336. Al-Bayhaqī meriwayatkan hadis ini dalam kitab al-Ḍaḥāyā.

[293] Al-Ḥākim al-Naysābūrī, al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), No. 318.

[294] Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Ājurrī, al-Syarī'ah (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1999), No. 1704, taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Umar al-Dumayjī.

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ، مَا إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

Al-Albānī menilai sanad hadis ini sebagai ḥasan dan menyatakan bahwa hadis ini memiliki syāhid (riwayat penguat) yang menambah kekuatannya.[295] Keberadaan riwayat dari Ibn 'Abbās ini penting karena memperkuat posisi varian "Kitābullāh wa Sunnah" sebagai riwayat yang memiliki dasar periwayatan yang solid. Ibn 'Abbās sendiri merupakan sahabat yang dikenal dengan keluasan ilmunya, terutama dalam bidang tafsir al-Qur'an dan fikih, sehingga riwayatnya memiliki bobot tersendiri dalam tradisi hadis.

Penggunaan kata "i'taṣamtum" (berpegang teguh) dalam matan hadis ini memberikan nuansa yang lebih kuat dibandingkan kata "tamassaktum" (berpegang) dalam riwayat Mālik. Kata i'tiṣām mengandung makna perlindungan dan ketergantungan total, seolah-olah berpegang pada Kitabullah dan Sunnah merupakan benteng pertahanan terakhir dari kesesatan. Perbedaan redaksional ini tidak menunjukkan kontradiksi, melainkan variasi ungkapan yang saling melengkapi dalam menyampaikan pesan yang sama.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

24. Hadis Abū Hurairah

Hadis dari Abū Hurairah raḍiyallāhu 'anhu, sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis, tercatat dalam Musnad Aḥmad dengan nomor 8611 dan 9161,[296] Musnad al-Bazzār dengan nomor 9296,[297] dan Syarḥ Musykil al-Ātsār karya al-Ṭaḥāwī dengan nomor 2282, 2286, dan 2287.[298]

Teks matan hadis dalam bahasa Arab:

[295] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, al-Tawassul: Anwā'uhū wa Aḥkāmuhū (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986), hlm. 16. Al-Albānī menilai sanad hadis ini ḥasan dan memiliki syāhid (penguat).

[296] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), No. 8611 dan No. 9161.

[297] Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr al-Bazzār, Musnad al-Bazzār (al-Baḥr al-Zakhkhār) (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009), No. 9296.

[298] Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭaḥāwī, Syarḥ Musykil al-Ātsār (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), No. 2282, 2286, 2287, taḥqīq Syu'aib al-Arnā'ūṭ.

إِنِّي قَدْ خَلَّفْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ

Riwayat Abū Hurairah ini mendapatkan penilaian positif dari dua ulama hadis terkemuka. Al-Albānī menilai sanadnya sebagai ḥasan (baik),[299] sementara al-Haytsamī memberikan penilaian yang lebih tinggi dengan menyatakan "rijāluhu rijāl al-ṣaḥīḥ" (para perawinya adalah perawi-perawi kitab sahih).[300] Penilaian al-Haytsamī ini sangat signifikan karena menunjukkan bahwa seluruh perawi dalam sanad hadis ini merupakan perawi yang telah digunakan oleh al-Bukhārī atau Muslim dalam kitab sahih mereka, yang merupakan standar tertinggi dalam kriteria penerimaan perawi.

Yang menarik dari riwayat Abū Hurairah ini adalah adanya ungkapan "wa lan yatafarraqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ" (keduanya tidak akan berpisah hingga keduanya datang kepadaku di Telaga), yang biasanya terdapat dalam varian hadis al-Tsaqalayn dengan lafal "'Itratī." Keberadaan ungkapan ini dalam varian "Sunnatī" menunjukkan adanya titik temu antara kedua varian hadis tersebut, dan memperkuat pandangan bahwa kedua varian bukan saling menafikan, melainkan saling melengkapi. Kitabullah, Sunnah, dan Ahlul Bait merupakan tiga pilar petunjuk yang tidak terpisahkan.

25. Hadis Anas ibn Mālik

Hadis yang diriwayatkan oleh Anas ibn Mālik raḍiyallāhu 'anhu, pelayan Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam selama sepuluh tahun, tercatat dalam al-Mu'jam al-Ausaṭ karya al-Ṭabarānī.[301]

---

[299] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Manzilah al-Sunnah fī al-Islām (Kuwait: Dār al-Salafiyyah, 1984), hlm. 13.

[300] Nūruddīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Haytsamī, Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1994), Juz 1, hlm. 170. Al-Haytsamī menilai bahwa para perawi hadis ini adalah perawi-perawi kitab sahih.

[301] Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Ausaṭ (Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995), taḥqīq Ṭāriq ibn 'Awaḍillāh dan 'Abd al-Muḥsin al-Ḥusaynī.

Teks matan hadis dalam bahasa Arab:

قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ بَعْدِي مَا إِنْ أَخَذْتُمْ، لَمْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Riwayat Anas ini memiliki redaksi yang ringkas namun padat, mengandung pesan inti yang sama dengan riwayat-riwayat lain. Penggunaan ungkapan "mā in akhadztum lam taḍillū" (sesuatu yang apabila kalian berpegang padanya, kalian tidak akan tersesat) menegaskan jaminan petunjuk bagi siapa pun yang berpegang pada Kitabullah dan Sunnah. Kedudukan Anas sebagai pelayan terdekat Nabi yang menyaksikan kehidupan beliau sehari-hari memberikan bobot tersendiri bagi riwayatnya, karena ia merupakan saksi langsung atas berbagai sabda dan perilaku Nabi.

Perlu dicatat bahwa al-Ṭabarānī meriwayatkan hadis ini dalam al-Mu'jam al-Ausaṭ, bukan dalam al-Mu'jam al-Kabīr. Al-Mu'jam al-Ausaṭ merupakan kitab yang memuat hadis-hadis gharīb (asing), yaitu hadis-hadis yang diriwayatkan melalui jalur-jalur yang tidak umum. Pencantuman hadis dalam kitab ini menunjukkan bahwa al-Ṭabarānī menganggapnya memiliki jalur sanad yang khusus dan layak didokumentasikan, meskipun jalur tersebut mungkin tidak sepopuler jalur-jalur utama. Keberadaan riwayat ini dalam al-Mu'jam al-Ausaṭ juga memperkaya khazanah periwayatan hadis tentang wasiat Nabi terkait Kitabullah dan Sunnah, serta menambah jumlah jalur independen yang mendukung matan hadis ini.

26. Hadis Abū Sa'īd al-Khudrī

Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī raḍiyallāhu 'anhu tercatat dalam kitab Syu'ab al-Īmān karya al-Bayhaqī.[302] Riwayat ini memiliki keistimewaan tersendiri karena memuat petunjuk metodologis yang tidak ditemukan dalam riwayat-riwayat lain.

[302] Al-Bayhaqī, Syu'ab al-Īmān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), taḥqīq 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥāmid. Hadis Abū Sa'īd al-Khudrī ini diriwayatkan dalam bab tentang ta'ẓīm al-Qur'ān.

Teks matan hadis dalam bahasa Arab:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ. إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي؛ فَاسْتَنْطِقُوا الْقُرْآنَ بِسُنَّتِي، وَلا تُعَسِّفُوهُ

Terjemahan matan hadis ini adalah: *"Wahai manusia! Sesungguhnya aku telah meninggalkan pada kalian al-Tsaqalayn: Kitabullah dan Sunnahku. Maka mintalah al-Qur'an berbicara melalui Sunnahku, dan jangan kalian memaksakannya."*

Riwayat Abū Sa'īd ini sangat penting dari perspektif metodologi pemahaman teks keagamaan. Ungkapan "fastanṭiqū al-Qur'āna bi sunnatī" (mintalah al-Qur'an berbicara melalui Sunnahku) memberikan pedoman hermeneutis yang jelas: al-Qur'an harus dipahami melalui lensa Sunnah Nabi. Sunnah berfungsi sebagai penjelas (bayān), perinci (tafṣīl), dan pembatas (takhṣīṣ) bagi ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat umum atau global. Prinsip ini merupakan salah satu fondasi utama dalam uṣūl al-fiqh (metodologi hukum Islam).[303]

Selain itu, larangan "wa lā tu'assifūhu" (jangan memaksakan al-Qur'an) merupakan peringatan terhadap praktik penafsiran yang sewenang-wenang, yaitu memaksakan makna tertentu kepada ayat-ayat al-Qur'an tanpa dasar yang benar dari Sunnah dan tradisi keilmuan Islam. Kata ta'assuf dalam bahasa Arab mengandung makna pemaksaan, kekerasan, dan penyimpangan dari jalan yang benar. Larangan ini menegaskan bahwa penafsiran al-Qur'an bukan aktivitas bebas tanpa rambu, melainkan memerlukan disiplin ilmiah yang ketat dengan Sunnah sebagai panduan utamanya.

Dari keseluruhan analisis terhadap riwayat-riwayat hadis dengan lafal "Kitābullāh wa Sunnatī," tampak bahwa varian ini memiliki fondasi periwayatan yang cukup kuat, meskipun tidak sekuat varian "Kitābullāh

[303] Lihat Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, Ikhtilāf al-Ḥadīts (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), hlm. 32-35, di mana al-Syāfi'ī membahas metodologi memahami al-Qur'an melalui Sunnah.

wa 'Itratī" yang tercatat dalam Ṣaḥīḥ Muslim. Kedua varian ini, sebagaimana ditegaskan oleh banyak ulama, tidak saling bertentangan. Al-Qur'an, Sunnah, dan Ahlul Bait merupakan satu kesatuan dalam memberikan petunjuk kepada umat Islam. Sunnah adalah penjelasan praktis al-Qur'an, sementara Ahlul Bait adalah penjaga dan pewaris tradisi kenabian.[304] Al-Khaṭīb al-Baghdādī menegaskan bahwa Sunnah merupakan sumber hukum kedua setelah al-Qur'an yang tidak dapat dipisahkan darinya.[305]

Fakta bahwa hadis-hadis ini diriwayatkan oleh sejumlah sahabat terkemuka, mulai dari Mālik ibn Anas secara balāghan, 'Abdullāh ibn 'Abbās, Abū Hurairah, Anas ibn Mālik, hingga Abū Sa'īd al-Khudrī, menunjukkan bahwa wasiat Nabi tentang Kitabullah dan Sunnah merupakan pesan yang disampaikan secara luas dan diingat oleh banyak sahabat. Al-Sakhāwī mencatat kemasyhuran hadis ini di kalangan ulama sepanjang sejarah Islam, yang menunjukkan bahwa ia telah diterima dan diamalkan oleh generasi demi generasi.[306] Keberagaman jalur periwayatan ini saling memperkuat satu sama lain, sehingga substansi matan hadis tidak diragukan lagi keabsahannya, meskipun sebagian jalur individual mungkin memiliki kelemahan tertentu dari segi sanad.

27. Tabel Ringkasan Takhrij

No	Sahabat	Sumber Utama	Nomor Hadis	Status (Menurut Sumber)
1	Jābir bin 'Abdillāh	Sunan al-Tirmidzī	3786	Ḥasan Gharīb
2	Zayd ibn Arqam	Ṣaḥīḥ Muslim	2408	Ṣaḥīḥ
3	Zayd ibn Arqam & Abū Sa'īd	Sunan al-Tirmidzī	3788	Ḥasan Gharīb
4	Abū Sa'īd al-Khudrī	Musnad Aḥmad	11273, 11300, 11381, 11739	Ṣaḥīḥ bi syawāhidihī

[304] Lihat Abū Isḥāq al-Syāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 4, hlm. 288-293, tentang hubungan Kitabullah dan Sunnah dalam penetapan hukum.

[305] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 12-14, tentang kedudukan Sunnah sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an.

[306] Lihat al-Sakhāwī, al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Katsīr min al-Aḥādīts al-Musytaharah 'alā al-Alsinah (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), hlm. 478-479, No. 838, tentang kemasyhuran hadis ini di kalangan ulama.

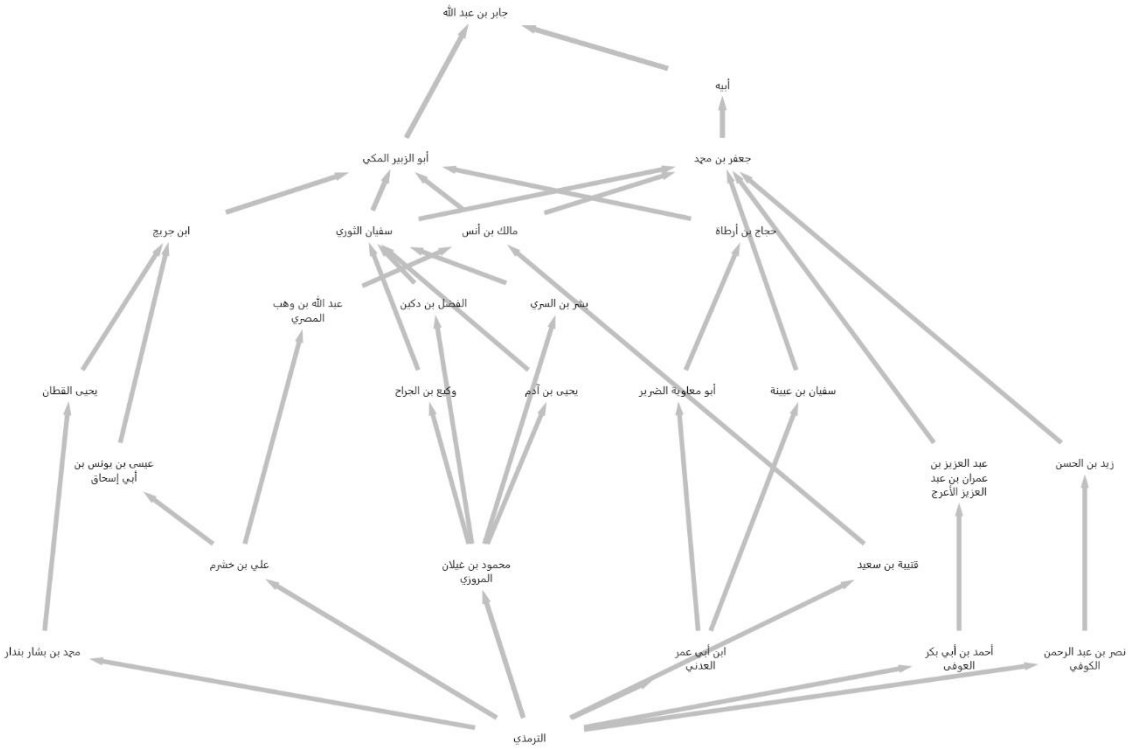
5	Zayd ibn Tsābit	Musnad Aḥmad	21979	Ṣaḥīḥ bi syawāhidihī
6	Zayd ibn Arqam (Ghadīr Khumm)	al-Mustadrak	4604	Ṣaḥīḥ 'alā syarṭ al-Syaikhayn
7	'Alī bin Abī Thālib	Ibn Rahawayh, dll.	-	N/A
8	Hudzayfah ibn Usayd	Musnad Aḥmad	-	Ḍa'īf
9	Abū Dzarr al-Ghifārī	'Ilal al-Dāraquṭnī	1098	Mukhtalaf fīh

C. Analisis Sanad Hadis Al-Tsaqalain

(Riwayat Imam al-Tirmidzī No. 3788)

1. Skema Sanad Hadis

Skema Sanad Gabungan Riwayat Imam al-Tirmidzī No. 3788



2. Tarjamah al-Ruwāt (Biografi Periwayat)

a. Abū Sa'īd al-Khudrī

- Nama Lengkap: Sa'd bin Mālik bin Sinān al-Khazrajī
- Kunyah: Abū Sa'īd
- Thabaqah: 1 (Ṣaḥābah)

- Tahun Wafat: 63 H, 64 H, atau 74 H di Madinah
- Guru: Nabi ﷺ, Abū Bakr, 'Umar, 'Utsmān, 'Alī, Zayd bin Tsābit
- Murid: Ibnu 'Umar, Jābir, Anas, Sa'īd bin al-Musayyib, al-Ḥasan al-Bashrī
- Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl: Ṣaḥābī, 'adālah dan dhabth-nya tidak perlu diragukan
- Sumber: Ibnu Ḥajar, al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah; al-Dhahabī, Siyar A'lām al-Nubalā'[307]

b. Zayd ibn Arqam

- Nama Lengkap: Zayd bin Arqam bin Zayd al-Anṣārī
- Kunyah: Abū 'Āmir, Abū 'Umayr, Abū Anas
- Thabaqah: 1 (Ṣaḥābah)
- Tahun Wafat: 66 H atau 68 H di Kufah
- Gelar: Dhū al-Udzun al-Wā'iyah (pemilik telinga yang mendengar)
- Guru: Nabi ﷺ, 'Alī bin Abī Thālib
- Murid: Anas bin Mālik, Iyās bin Abī Ramlah, Tsumāmah bin 'Uqbah
- Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl: Ṣaḥābī, tsiqah
- Sumber: Ibnu Ḥajar, al-Iṣābah; al-Dhahabī, Siyar A'lām al-Nubalā'[308]

c. 'Aṭiyyah al-'Awfī

- Nama Lengkap: 'Aṭiyyah bin Sa'd bin Junādah
- Kunyah: Abū al-Ḥasan
- Thabaqah: 3 (Tābi'īn)
- Tahun Wafat: 111 H atau 127 H

[307] Syamsuddīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, Siyar A'lām al-Nubalā', Taḥqīq: Syu'aib al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985); Aḥmad ibn 'Alī Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah.

[308] Ibid.

- Madzhab: Syī'ah Kufah
- Guru: Abū Sa'īd al-Khudrī, Abū Hurairah, Ibnu 'Abbās, Ibnu 'Umar, Zayd ibn Arqam
- Murid: Al-A'masy, 'Amr bin Qays, Muḥammad bin Juhādah
- Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl:
  - Ibnu Ḥajar: Shadūq yukhti' katsīran, wa kāna yudallis (jujur, banyak salah, mudallis)[309]
  - al-Nasā'ī: Ḍa'īf[310]
  - al-Dhahabī: Ḍa'īf[311]
  - Yaḥyā bin Ma'īn: Ṣāliḥ[312]
  - Abū Ḥātim: Lā yuḥtajju bihī[313]
- Kesimpulan: Lemah karena sering salah dan tadlīs

d. Ḥabīb bin Abī Tsābit

- Nama Lengkap: Ḥabīb bin Abī Tsābit Qays bin Dīnār
- Kunyah: Abū Yaḥyā
- Thabaqah: 3 (Tābi'īn)
- Tahun Wafat: 119 H atau 122 H
- Guru: Ibnu 'Umar, Ibnu 'Abbās, Anas, Zayd ibn Arqam, Abū al-Ṭufayl
- Murid: Al-A'masy, Sufyān al-Tsawrī, Syu'bah, al-Mas'ūdī
- Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl:
  - Ibnu Ḥajar: Tsiqah, 'ābid, mudallis min al-thālitsah[314]
  - al-Nasā'ī: Tsiqah[315]
  - Yaḥyā bin Ma'īn: Tsiqah[316]

[309] Aḥmad ibn 'Alī Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, Taḥqīq: Muḥammad 'Awwāmah (Halab: Dār al-Rasyīd, t.th.), No. 4782.
[310] Ibnu Ḥajar, Tahdzīb al-Tahdzīb (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Juz 7, hlm. 224.
[311] al-Dhahabī, al-Mughnī fī al-Ḍu'afā'.
[312] Ibnu Ḥajar, Tahdzīb al-Tahdzīb, Juz 7, hlm. 225.
[313] Ibid.
[314] Ibnu Ḥajar, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 1188.
[315] Ibid.
[316] Ibnu Ḥajar, Tahdzīb al-Tahdzīb, Juz 2, hlm. 178.

- Kesimpulan: Tsiqah, namun mudallis tingkat 3 (riwayat 'an-'an-nya perlu penelitian)

e. Al-A'masy (Sulaimān bin Mihrān)

- Nama Lengkap: Sulaimān bin Mihrān al-Asadī al-Kāhilī
- Kunyah: Abū Muḥammad
- Thabaqah: 5 (Tābi'ī al-Tābi'īn)
- Tahun Lahir: 61 H
- Tahun Wafat: 147 H atau 148 H
- Guru: Abū Wā'il, Zayd bin Wahb, Ibrāhīm al-Nakha'ī, Sa'īd bin Jubayr, 'Aṭiyyah, Ḥabīb
- Murid: Al-Ḥakam bin 'Utaibah, Syu'bah, al-Tsawrī, Abū Ḥanīfah, al-Awzā'ī
- Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl:
  - Ibnu Ḥajar: Tsiqah, ḥāfiẓ, 'ālim bi al-qirā'ah, mudallis min al-khāmisah[317]
  - al-Dhahabī: Ḥāfiẓ al-Islām, Syaikh al-Muqri'īn wa al-Muḥadditsīn[318]
  - Yaḥyā bin Ma'īn: Tsiqah[319]
- Kesimpulan: Tsiqah ḥāfiẓ, namun mudallis tingkat 2 (riwayatnya diterima meskipun 'an-'an)

f. Muḥammad bin Fuḍayl

- Nama Lengkap: Muḥammad bin Fuḍayl bin Ghazwān
- Kunyah: Abū 'Abd al-Raḥmān
- Thabaqah: 9 (Aṭbā' al-Tābi'īn)
- Tahun Wafat: 194 H atau 195 H di Kufah
- Madzhab: Syī'ah Kufah
- Guru: Ismā'īl bin Abī Khālid, 'Āshim al-Aḥwal, Yaḥyā bin Sa'īd al-Anṣārī, al-A'masy

[317] Ibnu Ḥajar, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 2561.
[318] al-Dhahabī, Siyar A'lām al-Nubalā', Juz 6, hlm. 226.
[319] Ibnu Ḥajar, Tahdzīb al-Tahdzīb, Juz 4, hlm. 222.

- Murid: Aḥmad bin Ḥanbal, Isḥāq bin Rāhawayh, al-Wakī', 'Alī bin al-Mundzir
- Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl:
  - Ibnu Ḥajar: Shadūq, 'ārif, rumiya bi al-tasyayyu'[320]
  - al-Dhahabī: Tsiqah, syī'ī[321]
  - Aḥmad bin Ḥanbal: Mā kāna aḍbathahū wa aḥsanahū[322]
- Kesimpulan: Shadūq, tsiqah, Syī'ah

g. 'Alī bin al-Mundzir al-Kūfī

- Nama Lengkap: 'Alī bin al-Mundzir bin Zayd
- Kunyah: Abū al-Ḥasan
- Thabaqah: 10
- Tahun Wafat: 256 H
- Madzhab: Syī'ah Kufah
- Guru: Aḥmad bin al-Mufaḍḍal, Sufyān bin 'Uyaynah, Wakī' bin al-Jarrāḥ, Muḥammad bin Fuḍayl
- Murid: al-Tirmidzī, al-Nasā'ī, Ibnu Mājah
- Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl:
  - Ibnu Ḥajar: Shadūq, yatasayya'[323]
  - al-Nasā'ī: Tsiqah syī'ī maḥḍ[324]
  - al-Dhahabī: Tsiqah[325]
- Kesimpulan: Shadūq, tsiqah, Syī'ah

h. Imam al-Tirmidzī

- Nama Lengkap: Muḥammad bin 'Īsā bin Saurah bin Mūsā bin al-Ḍaḥḥāk
- Kunyah: Abū 'Īsā
- Thabaqah: 12

[320] Ibnu Ḥajar, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 6127.
[321] al-Dhahabī, al-Kāsyif.
[322] Ibnu Ḥajar, Tahdzīb al-Tahdzīb, Juz 9, hlm. 405.
[323] Ibnu Ḥajar, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 4802.
[324] Ibnu Ḥajar, Tahdzīb al-Tahdzīb, Juz 7, hlm. 386.
[325] al-Dhahabī, al-Kāsyif.

- Tahun Lahir: 210 H
- Tahun Wafat: 279 H di Bugh, Turmudz
- Guru: Qutaibah bin Sa'īd, Isḥāq bin Rāhawayh, Muḥammad bin 'Amr al-Sawwāq, 'Alī bin al-Mundzir
- Murid: Abū Bakr Aḥmad bin Ismā'īl, Makhlad bin Ja'far, al-Haytsam bin Kulayb
- Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl:
  - Ibnu Ḥajar: Tsiqah, ḥāfiẓ[326]
  - al-Dhahabī: Al-Ḥāfiẓ, ṣāḥib al-Jāmi'[327]
- Kesimpulan: Tsiqah, ḥāfiẓ, Imām fī al-ḥadīts

3. Analisis Ketersambungan Sanad (Ittiṣāl al-Sanad)

Berdasarkan data ṭabaqāt dan shīghat al-taḥammul, sanad hadis ini adalah **muttashil** (bersambung) dengan perincian:

a. **al-Tirmidzī** dari **'Alī bin al-Mundzir**: menggunakan shīghat (حَدَّثَنَا) yang menunjukkan penerimaan langsung.

b. **'Alī bin al-Mundzir** dari **Muḥammad bin Fuḍayl**: menggunakan (حَدَّثَنَا) - langsung.

c. **Muḥammad bin Fuḍayl** dari **al-A'masy**: menggunakan (حَدَّثَنَا) - langsung.

d. **al-A'masy** dari **'Aṭiyyah** dan **Ḥabīb**: menggunakan (عَنْ) - 'an-'an. Di sini terdapat potensi tadlīs, namun karena al-A'masy adalah mudallis tingkat 2, riwayatnya diterima dengan syarat.

e. **'Aṭiyyah** dari **Abū Sa'īd**: menggunakan (عَنْ) - 'an-'an. 'Aṭiyyah adalah mudallis tingkat 4, sehingga riwayat 'an-'an-nya tidak diterima kecuali ada pernyataan taṣrīḥ al-samā'.

[326] Ibnu Ḥajar, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 6046.
[327] al-Dhahabī, Siyar A'lām al-Nubalā', Juz 13, hlm. 270.

f. **Ḥabīb** dari **Zayd ibn Arqam**: menggunakan (عَنْ) - 'an-'an. Ḥabīb adalah mudallis tingkat 3, riwayatnya perlu penelitian lebih lanjut.

Kesimpulan Ketersambungan:

Sanad ini secara dhahir muttashil, namun terdapat masalah pada 'Aṭiyyah yang mudallis dan tidak menyebutkan taṣrīḥ al-samā' dari Abū Sa'īd. Ulama berbeda pendapat tentang penerimaan riwayat 'Aṭiyyah dari Abū Sa'īd.[328]

4. Tarjamah al-Ruwāt (Biografi Periwayat)

Salah satu pilar utama dalam metodologi kritik hadis (naqd al-ḥadīts) adalah penelitian terhadap para periwayat (ruwāt) yang terlibat dalam rantai sanad. Penelitian ini meliputi aspek 'adālah (integritas moral), ḍabṭ (ketepatan hafalan), serta kemungkinan adanya 'illah (cacat tersembunyi) seperti tadlīs (penyembunyian identitas guru), irsāl (pemutusan sanad), atau ikhtilāṭ (percampuran riwayat). Berikut adalah biografi lengkap masing-masing perawi dalam sanad hadis al-Tsaqalayn riwayat al-Tirmidzī,[329] disertai penilaian para ulama jarḥ wa ta'dīl.

a. Abū Sa'īd al-Khudrī

Nama lengkapnya adalah Sa'd ibn Mālik ibn Sinān al-Khazrajī al-Anṣārī, dengan kunyah Abū Sa'īd. Ia berada pada ṭabaqah pertama, yaitu generasi sahabat Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam. Para ulama berbeda pendapat mengenai tahun wafatnya: ada yang menyebutkan 63 H, 64 H, atau 74 H, semuanya di Madinah al-Munawwarah.[330] Abū Sa'īd termasuk sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis, dengan jumlah riwayat mencapai lebih dari seribu hadis. Ia berguru langsung kepada Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam, serta kepada para

[328] Nūruddīn 'Itr, Manhaj al-Naqd, hlm. 98-100.

[329] Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, Kitāb al-Manāqib, Bāb Manāqib Ahl Bayt al-Nabī, No. 3788 (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005).

[330] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah (Beirut: Dār al-Jīl, 1992), Juz 3, hlm. 79-81, dalam tarjamah Sa'd ibn Mālik ibn Sinān al-Khazrajī. Ibn Ḥajar menyebutkan bahwa Abū Sa'īd termasuk sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis dan termasuk fuqahā' al-ṣaḥābah.

khalifah rāsyidīn, yaitu Abū Bakr, 'Umar, 'Utsmān, dan 'Alī, serta kepada Zayd ibn Tsābit. Di antara murid-muridnya terdapat sahabat-sahabat terkenal seperti Ibn 'Umar, Jābir, dan Anas, serta tābi'īn terkemuka seperti Sa'īd ibn al-Musayyib dan al-Ḥasan al-Baṣrī.[331]

Sebagai sahabat Nabi, 'adālah dan ḍabṭ-nya tidak perlu dipertanyakan. Para ulama hadis sepakat bahwa seluruh sahabat bersifat 'udūl (adil), berdasarkan dalil-dalil al-Qur'an dan Sunnah yang memuji generasi sahabat. Oleh karena itu, keberadaan Abū Sa'īd dalam sanad merupakan kekuatan tersendiri bagi hadis ini. Ia juga dikenal sebagai salah satu sahabat yang paling berani menyuarakan kebenaran dan memiliki pengetahuan fikih yang luas.

b. Zayd ibn Arqam

Nama lengkapnya adalah Zayd ibn Arqam ibn Zayd al-Anṣārī, dengan kunyah Abū 'Āmir atau Abū 'Umayr atau Abū Anas. Ia berada pada ṭabaqah pertama (sahabat) dan wafat pada tahun 66 H atau 68 H di Kufah.[332] Zayd memiliki gelar istimewa, yaitu Dzū al-Udzun al-Wā'iyah (pemilik telinga yang mendengar), yang diberikan kepadanya karena Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam pernah mendoakan telinganya setelah ia melaporkan ucapan kemunafikan 'Abdullāh ibn Ubayy ibn Salūl kepada Nabi.[333] Peristiwa ini menjadi sebab turunnya surat al-Munāfiqūn.[334]

Zayd berguru langsung kepada Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam dan 'Alī ibn Abī Ṭālib. Di antara murid-muridnya adalah Anas ibn

[331] Syamsuddīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Dzahabī, Siyar A'lām al-Nubalā' (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), Juz 3, hlm. 168-175. Al-Dzahabī menyebutkan bahwa Abū Sa'īd ikut serta dalam dua belas ghazwah bersama Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.

[332] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah (Beirut: Dār al-Jīl, 1992), Juz 2, hlm. 590-592, dalam tarjamah Zayd ibn Arqam. Ia menyebutkan bahwa Zayd berperang bersama Nabi dalam tujuh belas ghazwah.

[333] Al-Dzahabī, Siyar A'lām al-Nubalā', Juz 3, hlm. 165-168. Al-Dzahabī mencatat gelar Zayd sebagai Dzū al-Udzun al-Wā'iyah karena Nabi mendoakan telinga Zayd setelah ia memberitahukan tentang kemunafikan 'Abdullāh ibn Ubayy.

[334] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Tafsīr, Bāb Qawlihī Ta'ālā "Lā Taḥsabanna alladhīna yafraḥūna", No. 4900 (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 2002). Al-Bukhārī meriwayatkan dari Zayd ibn Arqam tentang turunnya ayat ini berkaitan dengan peristiwa yang ia laporkan.

Mālik, Iyās ibn Abī Ramlah, dan Tsumāmah ibn 'Uqbah. Ia berperang bersama Nabi dalam tujuh belas ghazwah dan merupakan salah satu perawi utama hadis al-Tsaqalayn dalam Ṣaḥīḥ Muslim.[335] Sebagai sahabat, kedudukannya dalam jarḥ wa ta'dīl bersifat tsiqah tanpa keraguan.

c. 'Aṭiyyah al-'Awfī

Nama lengkapnya adalah 'Aṭiyyah ibn Sa'd ibn Junādah, dengan kunyah Abū al-Ḥasan. Ia berada pada ṭabaqah ketiga (tābi'īn) dan wafat pada tahun 111 H atau 127 H. Ia dikenal sebagai penganut Syī'ah Kufah, yang merupakan kecenderungan umum di kalangan sebagian ulama Kufah pada masa itu. 'Aṭiyyah berguru kepada sejumlah sahabat terkemuka, di antaranya Abū Sa'īd al-Khudrī, Abū Hurairah, Ibn 'Abbās, Ibn 'Umar, dan Zayd ibn Arqam. Murid-muridnya meliputi al-A'masy, 'Amr ibn Qays, dan Muḥammad ibn Juḥādah.

Para ulama memberikan penilaian yang beragam terhadapnya. Ibn Ḥajar menilainya sebagai ṣadūq yukhṭi' katsīran wa kāna yudallis, yaitu jujur namun sering melakukan kesalahan dan melakukan tadlīs.[336] Lebih lanjut, Ibn Ḥajar memasukkannya dalam ṭabaqah keempat dari ṭabaqāt al-mudallisīn, yaitu tingkatan perawi yang tadlīsnya sangat berat sehingga riwayat 'an-'an-nya tidak diterima kecuali ia menyebutkan secara eksplisit bahwa ia mendengar langsung

[335] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb min Faḍā'il 'Alī ibn Abī Ṭālib, No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.). Riwayat hadis al-Tsaqalayn dari jalur Zayd ibn Arqam ini merupakan salah satu riwayat terkuat.

[336] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb (Beirut: Dār al-Rasyīd, 1986), No. 4616. Ibn Ḥajar menilai 'Aṭiyyah sebagai ṣadūq yukhṭi' katsīran wa kāna yudallis (jujur namun banyak salah dan melakukan tadlīs).

dari gurunya (taṣrīḥ al-samā').[337] Al-Nasā'ī menilainya sebagai ḍa'īf,[338] dan al-Dzahabī juga menilainya ḍa'īf.[339]

Di sisi lain, Yaḥyā ibn Ma'īn memberikan penilaian yang lebih lunak dengan menyebutnya sebagai ṣāliḥ (layak).[340] Namun Abū Ḥātim al-Rāzī menegaskan bahwa 'Aṭiyyah lā yuḥtajju bihī, yaitu tidak dapat dijadikan hujjah.[341] Masalah paling serius pada 'Aṭiyyah adalah praktik tadlīs al-syuyūkh yang ia lakukan: ia mengambil riwayat dari Muḥammad ibn al-Sā'ib al-Kalbī, seorang perawi yang sangat lemah dan matrūk, kemudian menyebutnya sebagai "Abū Sa'īd." Akibatnya, pendengar mengira bahwa yang dimaksud adalah Abū Sa'īd al-Khudrī (sahabat Nabi), padahal yang dimaksud sebenarnya adalah al-Kalbī.[342] Praktik ini menjadikan riwayat 'an-'an 'Aṭiyyah dari Abū Sa'īd sangat problematis dan memerlukan kehati-hatian ekstra dalam penerimaannya.

d. Ḥabīb ibn Abī Tsābit

Nama lengkapnya adalah Ḥabīb ibn Abī Tsābit Qays ibn Dīnār, dengan kunyah Abū Yaḥyā. Ia berada pada ṭabaqah ketiga (tābi'īn) dan wafat pada tahun 119 H atau 122 H. Ḥabīb berguru kepada para sahabat terkemuka seperti Ibn 'Umar, Ibn 'Abbās, Anas, Zayd ibn Arqam, dan Abū al-Ṭufayl. Di antara murid-muridnya terdapat nama-

[337] Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ṭabaqāt al-Mudallisīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), hlm. 42. Ibn Ḥajar memasukkan 'Aṭiyyah dalam ṭabaqah keempat, yaitu perawi yang tadlīsnya sangat berat sehingga riwayat 'an-'an-nya tidak diterima.

[338] Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu'aib al-Nasā'ī, al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986), hlm. 176. Al-Nasā'ī menilai 'Aṭiyyah sebagai perawi yang ḍa'īf.

[339] Al-Dzahabī, Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1963), Juz 3, hlm. 79-80. Al-Dzahabī menyebutkan bahwa 'Aṭiyyah dikenal melakukan tadlīs al-syuyūkh, yaitu menyembunyikan identitas guru yang sebenarnya.

[340] Yaḥyā ibn Ma'īn, Tārīkh Ibn Ma'īn - Riwāyah al-Dūrī (Makkah: Markaz al-Baḥts al-'Ilmī, 1979), Juz 2, hlm. 404. Ibn Ma'īn menilai 'Aṭiyyah sebagai ṣāliḥ (layak).

[341] Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, al-Jarḥ wa al-Ta'dīl (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1952), Juz 6, hlm. 383. Abū Ḥātim menyatakan bahwa 'Aṭiyyah lā yuḥtajju bihī (tidak dapat dijadikan hujjah).

[342] Al-Dzahabī, Mīzān al-I'tidāl, Juz 3, hlm. 80. Al-Dzahabī menjelaskan bahwa tadlīs 'Aṭiyyah sangat problematis karena ia mengambil riwayat dari al-Kalbī (perawi yang sangat lemah dan matrūk), kemudian menamainya Abū Sa'īd. Ketika ia berkata 'dari Abū Sa'īd', pendengar mengira ia bermaksud Abū Sa'īd al-Khudrī, padahal yang dimaksud adalah al-Kalbī.

nama besar seperti al-A'masy, Sufyān al-Tsawrī, Syu'bah, dan al-Mas'ūdī.

Para ulama sepakat menilai Ḥabīb sebagai perawi yang tsiqah (terpercaya). Ibn Ḥajar menyebutnya tsiqah faqīh jalīl (terpercaya, ahli fikih yang agung), namun mencatat bahwa ia seorang mudallis dari ṭabaqah ketiga.[343] Dalam Ṭabaqāt al-Mudallisīn, Ibn Ḥajar memasukkannya dalam ṭabaqah ketiga, yaitu perawi yang banyak melakukan tadlīs sehingga riwayat 'an-'an-nya tidak diterima kecuali terdapat taṣrīḥ al-samā'.[344] Al-Nasā'ī menilainya tsiqah tsabat,[345] dan Yaḥyā ibn Ma'īn juga menilainya tsiqah.[346] Dengan demikian, Ḥabīb adalah perawi yang terpercaya secara personal, namun riwayat 'an-'an-nya dari Zayd ibn Arqam perlu diteliti lebih lanjut karena status tadlīsnya pada ṭabaqah ketiga.

e. Al-A'masy (Sulaimān ibn Mihrān)

Nama lengkapnya adalah Sulaimān ibn Mihrān al-Asadī al-Kāhilī, dengan kunyah Abū Muḥammad. Ia berada pada ṭabaqah kelima (ṭabaqah ṣughrā min al-tābi'īn), lahir pada tahun 61 H dan wafat pada tahun 147 H atau 148 H. Al-A'masy merupakan salah satu imam hadis dan qirā'ah terbesar dalam sejarah Islam.[347] Ia berguru kepada tokoh-tokoh besar seperti Abū Wā'il, Zayd ibn Wahb, Ibrāhīm al-Nakha'ī, Sa'īd ibn Jubayr, 'Aṭiyyah al-'Awfī, dan Ḥabīb ibn Abī Tsābit. Di antara murid-muridnya terdapat al-Ḥakam ibn 'Utaybah, Syu'bah, al-Tsawrī, Abū Ḥanīfah, dan al-Awzā'ī.

---

[343] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb (Beirut: Dār al-Rasyīd, 1986), No. 1084. Ibn Ḥajar menilai Ḥabīb ibn Abī Tsābit sebagai tsiqah faqīh jalīl wa kāna kathīr al-irsāl wa al-tadlīs.

[344] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ṭabaqāt al-Mudallisīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), hlm. 29. Ibn Ḥajar memasukkan Ḥabīb dalam ṭabaqah ketiga, yaitu perawi yang banyak melakukan tadlīs sehingga tidak diterima riwayatnya kecuali ia menyatakan samā' (mendengar langsung).

[345] Al-Nasā'ī, al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkīn, hlm. 98. Al-Nasā'ī menilai Ḥabīb sebagai tsiqah tsabat.

[346] Yaḥyā ibn Ma'īn, Tārīkh Ibn Ma'īn, Juz 2, hlm. 115. Ibn Ma'īn menilai Ḥabīb sebagai tsiqah.

[347] Al-Mizzī, Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), Juz 12, hlm. 369-380. Al-Mizzī mencatat daftar lengkap guru dan murid al-A'masy serta penilaian ulama terhadapnya.

Ibn Ḥajar menilainya sebagai tsiqah ḥāfiẓ 'ālim bi al-qirā'āt (terpercaya, penghafal, ahli qirā'ah), meskipun terkadang melakukan tadlīs.[348] Al-Dzahabī memberikan pujian tinggi dengan menjulukinya Ḥāfiẓ al-Islām dan Syaikh al-Muqri'īn wa al-Muḥadditsīn (guru para ahli qirā'ah dan ahli hadis).[349] Mengenai tadlīsnya, Ibn Ḥajar memasukkannya dalam ṭabaqah kedua dari ṭabaqāt al-mudallisīn, yaitu perawi yang tadlīsnya ditoleransi dan riwayat 'an-'an-nya tetap diterima. Alasannya adalah karena al-A'masy tidak melakukan tadlīs kecuali dari perawi yang tsiqah, dan karena para imam seperti al-Bukhārī dan Muslim menerima riwayat 'an-'an-nya dalam kitab sahih mereka.[350]

f. Muḥammad ibn Fuḍayl

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Fuḍayl ibn Ghazwān, dengan kunyah Abū 'Abd al-Raḥmān. Ia berada pada ṭabaqah kesembilan (aṭbā' al-tābi'īn) dan wafat pada tahun 194 H atau 195 H di Kufah. Ia dikenal sebagai penganut Syī'ah Kufah, namun hal ini tidak memengaruhi penerimaan riwayatnya menurut mayoritas ulama. Muḥammad ibn Fuḍayl berguru kepada para imam terkemuka seperti Ismā'īl ibn Abī Khālid, 'Āṣim al-Aḥwal, Yaḥyā ibn Sa'īd al-Anṣārī, dan al-A'masy.

Ibn Ḥajar menilainya sebagai ṣadūq 'ārif, rumiya bi al-tasyayyu' (jujur, berilmu, dituduh condong ke Syī'ah).[351] Al-Dzahabī menilainya

[348] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 2615. Ibn Ḥajar menilai al-A'masy sebagai tsiqah ḥāfiẓ 'ālim bi al-qirā'āt, wa rubbamā dallass.

[349] Al-Dzahabī, Siyar A'lām al-Nubalā', Juz 6, hlm. 226-248. Al-Dzahabī memberikan biografi panjang tentang al-A'masy dan menjulukinya sebagai Ḥāfiẓ al-Islām dan Syaikh al-Muqri'īn wa al-Muḥadditsīn.

[350] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ṭabaqāt al-Mudallisīn, hlm. 24. Ibn Ḥajar memasukkan al-A'masy dalam ṭabaqah kedua, yaitu perawi yang tadlīsnya ditoleransi karena ia tidak melakukan tadlīs kecuali dari perawi yang tsiqah, dan karena para imam seperti al-Bukhārī dan Muslim menerima riwayat 'an-'an-nya.

[351] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 6227. Ibn Ḥajar menilai Muḥammad ibn Fuḍayl sebagai ṣadūq 'ārif, rubbamā wahima, rumiya bi al-tasyayyu'.

tsiqah meskipun berpaham Syī'ah,[352] sementara Aḥmad ibn Ḥanbal memberikan pujian tinggi dengan menyatakan "mā kāna aḍbaṭahū wa aḥsanahū" (alangkah ḍābiṭ-nya dan alangkah baiknya).[353] Penilaian positif dari para imam ini menunjukkan bahwa kecenderungan Syī'ah tidak serta-merta menggugurkan ketsiqahan seorang perawi, selama ia tidak meriwayatkan hadis untuk mendukung bid'ahnya dan dikenal jujur serta ḍābiṭ dalam periwayatan.

g. 'Alī ibn al-Mundzir al-Kūfī

Nama lengkapnya adalah 'Alī ibn al-Mundzir ibn Zayd, dengan kunyah Abū al-Ḥasan. Ia berada pada ṭabaqah kesepuluh dan wafat pada tahun 256 H. Sebagaimana beberapa perawi lain dalam sanad ini, ia juga dikenal sebagai penganut Syī'ah Kufah. 'Alī ibn al-Mundzir berguru kepada sejumlah imam, di antaranya Aḥmad ibn al-Mufaḍḍal, Sufyān ibn 'Uyaynah, Wakī' ibn al-Jarrāḥ, dan Muḥammad ibn Fuḍayl. Di antara murid-muridnya terdapat tiga penulis kitab al-Kutub al-Sittah, yaitu al-Tirmidzī, al-Nasā'ī, dan Ibn Mājah, yang menunjukkan kepercayaan para imam hadis terhadapnya.

Ibn Ḥajar menilainya sebagai ṣadūq yatasayya' (jujur dengan kecenderungan Syī'ah).[354] Al-Nasā'ī memberikan penilaian yang tegas dengan menyebutnya tsiqah syī'ī maḥḍ (terpercaya, Syī'ah murni),[355] sementara al-Dzahabī menilainya tsiqah tanpa syarat.[356] Fakta bahwa al-Nasā'ī, yang dikenal sangat ketat dalam penilaian perawi, menilainya tsiqah meskipun mengakui kecenderungan Syī'ahnya, merupakan bukti kuat akan ketsiqahan 'Alī ibn al-Mundzir.

---

[352] Al-Dzahabī, Mīzān al-I'tidāl, Juz 4, hlm. 8. Al-Dzahabī menilai Muḥammad ibn Fuḍayl sebagai tsiqah meskipun ia dikenal sebagai penganut Syī'ah Kūfah.

[353] Aḥmad ibn Ḥanbal, al-'Ilal wa Ma'rifah al-Rijāl (Riyadh: Dār al-Khānī, 2001), Juz 2, hlm. 329. Aḥmad memuji Muḥammad ibn Fuḍayl dengan menyatakan 'mā kāna aḍbaṭahū wa aḥsanahū' (alangkah ḍābiṭ-nya dan alangkah baiknya).

[354] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 4770. Ibn Ḥajar menilai 'Alī ibn al-Mundzir sebagai ṣadūq yatasayya' (jujur dengan kecenderungan Syī'ah).

[355] Al-Nasā'ī, sebagaimana dikutip dalam al-Mizzī, Tahdzīb al-Kamāl, Juz 21, hlm. 177. Al-Nasā'ī menilai 'Alī ibn al-Mundzir sebagai tsiqah syī'ī maḥḍ (terpercaya, Syī'ah murni).

[356] Al-Dzahabī, Siyar A'lām al-Nubalā', Juz 12, hlm. 319. Al-Dzahabī menilai 'Alī ibn al-Mundzir sebagai tsiqah tanpa syarat.

h. Imam al-Tirmidzī

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn 'Īsā ibn Saurah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk, dengan kunyah Abū 'Īsā. Ia berada pada ṭabaqah kedua belas, lahir pada tahun 210 H dan wafat pada tahun 279 H di Bugh, Turmudz. Al-Tirmidzī merupakan salah satu imam hadis terbesar dalam sejarah Islam dan penulis kitab al-Jāmi' (Sunan al-Tirmidzī) yang merupakan salah satu dari al-Kutub al-Sittah. Ia berguru kepada Qutaybah ibn Sa'īd, Isḥāq ibn Rāhawayh, dan 'Alī ibn al-Mundzir, di antara lainnya.

Ibn Ḥajar menilainya sebagai tsiqah ḥāfiẓ (terpercaya, penghafal hadis),[357] sementara al-Dzahabī menjulukinya al-Ḥāfiẓ al-'Ālim dan ṣāḥib al-Jāmi'.[358] Kedudukannya sebagai mukharrij (penulis kitab hadis) dalam sanad ini memberikan jaminan kualitas tertinggi pada tahap akhir periwayatan. Al-Tirmidzī juga dikenal dengan keahliannya dalam menilai derajat hadis dan membandingkan berbagai jalur sanad, sebagaimana tercermin dalam komentar-komentarnya di akhir setiap hadis dalam kitab Jāmi'-nya.

5. Analisis Ketersambungan Sanad (Ittiṣāl al-Sanad)

Setelah meneliti biografi masing-masing perawi, langkah selanjutnya adalah menganalisis ketersambungan sanad (ittiṣāl al-sanad) berdasarkan data ṭabaqāt dan ṣīghah al-taḥammul (formula penerimaan hadis) yang digunakan oleh setiap perawi. Analisis ini bertujuan untuk memastikan bahwa setiap perawi benar-benar bertemu dan menerima hadis secara langsung dari perawi di atasnya, tanpa ada keterputusan yang

[357] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 6246. Ibn Ḥajar menilai al-Tirmidzī sebagai tsiqah ḥāfiẓ.

[358] Al-Dzahabī, Siyar A'lām al-Nubalā', Juz 13, hlm. 270-277. Al-Dzahabī menjuluki al-Tirmidzī sebagai al-Ḥāfiẓ al-'Ālim dan menyebutnya sebagai ṣāḥib al-Jāmi' (penulis kitab al-Jāmi'), salah satu kitab hadis utama dalam al-Kutub al-Sittah.

mengakibatkan hadis menjadi munqaṭi' (terputus) atau mu'ḍal (terputus dua tingkat).[359]

a. Perincian Ketersambungan Sanad

Pertama, al-Tirmidzī dari 'Alī ibn al-Mundzir: al-Tirmidzī menggunakan ṣīghah "ḥaddatsanā" yang menunjukkan penerimaan langsung melalui samā' (mendengar). Ṣīghah ini merupakan tingkat tertinggi dalam formula penerimaan hadis dan tidak meninggalkan keraguan tentang ketersambungan sanad pada titik ini. Al-Tirmidzī (w. 279 H) dan 'Alī ibn al-Mundzir (w. 256 H) hidup sezaman, dan al-Tirmidzī dikenal sebagai murid langsung 'Alī ibn al-Mundzir.

Kedua, 'Alī ibn al-Mundzir dari Muḥammad ibn Fuḍayl: juga menggunakan ṣīghah "ḥaddatsanā" yang menegaskan penerimaan langsung. 'Alī ibn al-Mundzir (w. 256 H) dan Muḥammad ibn Fuḍayl (w. 194/195 H) memiliki jarak waktu yang memungkinkan pertemuan langsung, mengingat 'Alī hidup di era yang sama dan keduanya berada di Kufah.

Ketiga, Muḥammad ibn Fuḍayl dari al-A'masy: juga menggunakan ṣīghah "ḥaddatsanā." Muḥammad ibn Fuḍayl (w. 194/195 H) dan al-A'masy (w. 147/148 H) hidup sezaman, dan Muḥammad ibn Fuḍayl tercatat sebagai murid al-A'masy dalam kitab-kitab rijāl. Tidak ada keraguan tentang ketersambungan sanad pada titik ini.

Keempat, al-A'masy dari 'Aṭiyyah dan Ḥabīb: pada titik ini, ṣīghah yang digunakan adalah "'an" ('an-'an), yang merupakan formula yang tidak secara eksplisit menunjukkan penerimaan langsung. Namun, karena al-A'masy adalah mudallis ṭabaqah kedua, riwayat 'an-'an-nya diterima oleh mayoritas ulama. Para imam seperti al-Bukhārī dan Muslim telah menerima riwayat 'an-'an al-A'masy

[359] Al-'Alā'ī, Jāmi' al-Taḥṣīl fī Aḥkām al-Marāsīl (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1986), hlm. 37-42. Al-'Alā'ī membahas secara rinci hukum riwayat mudallis dan pembagian ṭabaqāt-nya serta implikasinya terhadap penerimaan hadis.

dalam kitab sahih mereka, yang menunjukkan bahwa tadlīs al-A'masy tidak dianggap sebagai cacat yang menggugurkan riwayatnya.[360]

Kelima, 'Aṭiyyah dari Abū Sa'īd al-Khudrī: di sinilah letak masalah utama dalam sanad ini. 'Aṭiyyah menggunakan ṣīghah "'an" dari Abū Sa'īd, padahal ia adalah mudallis ṭabaqah keempat yang dikenal melakukan tadlīs al-syuyūkh. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, 'Aṭiyyah terkadang mengambil riwayat dari al-Kalbī (perawi matrūk) kemudian menyebutnya sebagai "Abū Sa'īd."[361] Ketiadaan taṣrīḥ al-samā' (pernyataan mendengar langsung) dari 'Aṭiyyah menjadikan jalur ini bermasalah, karena tidak ada jaminan bahwa "Abū Sa'īd" yang dimaksud 'Aṭiyyah adalah Abū Sa'īd al-Khudrī dan bukan al-Kalbī.[362]

Keenam, Ḥabīb ibn Abī Tsābit dari Zayd ibn Arqam: Ḥabīb juga menggunakan ṣīghah "'an" dari Zayd ibn Arqam. Meskipun Ḥabīb adalah perawi yang tsiqah, statusnya sebagai mudallis ṭabaqah ketiga menjadikan riwayat 'an-'an-nya perlu diteliti lebih lanjut. Para ulama mensyaratkan adanya taṣrīḥ al-samā' untuk menerima riwayat mudallis ṭabaqah ketiga. Namun perlu dicatat bahwa jalur Ḥabīb dari Zayd ibn Arqam memiliki penguat dari riwayat Muslim yang sahih, yang meriwayatkan hadis al-Tsaqalayn melalui jalur Zayd ibn Arqam melalui sanad lain yang lebih kuat.[363]

b. Kesimpulan Analisis Ketersambungan Sanad

Berdasarkan analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa sanad hadis al-Tsaqalayn riwayat al-Tirmidzī ini secara ẓāhir (lahiriah) bersifat muttaṣil (bersambung), karena setiap perawi tercatat sebagai murid dari perawi di atasnya dan hidup pada masa yang

[362] Lihat Ibnu al-Ṣalāḥ, Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīts (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 73-75, tentang hukum hadis mudallis dan pembagiannya.

memungkinkan pertemuan langsung. Namun terdapat dua titik yang memerlukan perhatian khusus. Titik pertama adalah riwayat 'Aṭiyyah dari Abū Sa'īd, yang merupakan titik terlemah karena tadlīs al-syuyūkh yang dilakukan 'Aṭiyyah dan ketiadaan taṣrīḥ al-samā'. Titik kedua adalah riwayat Ḥabīb dari Zayd ibn Arqam, yang meskipun lebih kuat dari titik pertama, tetap memerlukan penelitian karena tadlīs Ḥabīb pada ṭabaqah ketiga.[364]

Meskipun demikian, kelemahan pada jalur 'Aṭiyyah tidak serta-merta menggugurkan hadis ini secara keseluruhan. Keberadaan jalur kedua melalui Ḥabīb dari Zayd ibn Arqam memberikan penguat yang signifikan. Selain itu, matan hadis al-Tsaqalayn diriwayatkan melalui banyak jalur lain yang sahih, termasuk riwayat Muslim dari Zayd ibn Arqam melalui sanad yang berbeda, yang menjadikan substansi hadis ini tidak diragukan keabsahannya. Para ulama hadis, termasuk al-Tirmidzī sendiri, mengakui keberagaman jalur periwayatan hadis ini dan menggunakannya sebagai dasar untuk menilai hadis sebagai ḥasan atau sahih berdasarkan keseluruhan jalur yang ada.[365]

6. Analisis Kualitas Perawi (al-Jarḥ wa al-Ta'dīl)

No	Nama Perawi	Thabaqah	Jarḥ	Ta'dīl	Kesimpulan
1	Abū Sa'īd	1	-	Ṣaḥābī	Tsiqah
2	Zayd ibn Arqam	1	-	Ṣaḥābī	Tsiqah
3	'Aṭiyyah al-'Awfī	3	Ḍa'īf (al-Nasā'ī, al-Dhahabī), Mudallis	Shadūq (Ibnu Ḥajar), Ṣāliḥ (Yaḥyā)	Ḍa'īf karena tadlīs dan kesalahan
4	Ḥabīb bin Abī Tsābit	3	Mudallis	Tsiqah	Tsiqah, namun mudallis
5	al-A'masy	5	Mudallis	Tsiqah, Ḥāfiẓ	Tsiqah, mudallis tingkat 2
6	Muḥammad bin Fuḍayl	9	Tasyayyu'	Shadūq, Tsiqah	Shadūq, tsiqah

[364] Lihat al-Suyūṭī, Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī (Riyadh: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadītsah, t.th.), Juz 1, hlm. 233-237, tentang ṭabaqāt al-mudallisīn dan implikasinya.

[365] Lihat al-Khaṭīb al-Baghdādī, al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 357-362, tentang syarat penerimaan riwayat perawi mudallis.

7	'Alī bin al-Mundzir	10	Tasyayyu'	Shadūq, Tsiqah	Shadūq, tsiqah
8	al-Tirmidzī	12	-	Tsiqah, Ḥāfiẓ	Tsiqah

Analisis:

- Perawi **tsiqah**: Abū Sa'īd, Zayd ibn Arqam, Ḥabīb, al-A'masy, al-Tirmidzī
- Perawi **shadūq/tsiqah dengan catatan**: Muḥammad bin Fuḍayl, 'Alī bin al-Mundzir
- Perawi **ḍa'īf**: 'Aṭiyyah al-'Awfī (menurut jumhur muhadditsin)

7. Analisis 'Illat dan Syudzūdz

'Illat (Cacat) yang Teridentifikasi:

a. **Tadlīs al-A'masy**: al-A'masy meriwayatkan dari 'Aṭiyyah dan Ḥabīb dengan shīghat (عَنْ) tanpa taṣrīḥ al-samā'. Sebagai mudallis tingkat 2, riwayatnya diterima karena ke-tsiqah-annya, namun tetap menjadi 'illat yang diperdebatkan.

b. **Tadlīs 'Aṭiyyah**: 'Aṭiyyah dikenal sebagai mudallis tingkat 4. Riwayatnya dari Abū Sa'īd dengan shīghat (عَنْ) tidak diterima oleh mayoritas ulama kecuali ada bukti ia mendengar langsung.[366]

c. **Kelemahan 'Aṭiyyah**: Jumhur ulama (al-Nasā'ī, al-Dhahabī, Abū Ḥātim) mendha'ifkannya. Hanya Yaḥyā bin Ma'īn yang menilainya ṣāliḥ.

d. **Idhtirāb (Kegoncangan)**: Terdapat perbedaan redaksi dalam beberapa riwayat, terutama pada tambahan "lan yaftariqā hattā yaridā 'alayya al-ḥawḍa". Syu'aib al-Arnā'ūṭ dan al-Albānī menyatakan bahwa tambahan ini tidak shahih dalam beberapa jalur.[367]

Syudzūdz (Kejanggalan):

Tidak ditemukan syudzūdz yang signifikan karena hadis ini memiliki banyak syawāhid dari sahabat lain.

[366] Ibid., hlm. 102.

[367] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad, Juz 5, hlm. 2317; al-Albānī, Silsilah al-Ṣaḥīḥah, Juz 4, hlm. 357.

8. Kesimpulan Status Sanad

Berdasarkan analisis di atas, status sanad Hadis al-Tsaqalain riwayat al-Tirmidzī No. 3788 adalah:

a. **Jika hanya melihat jalur ini secara munfarid (sendirian): ḌA'ĪF** karena adanya 'Aṭiyyah al-'Awfī yang dha'if dan mudallis yang tidak menyebutkan taṣrīḥ al-samā'. Ini sejalan dengan pernyataan al-Tirmidzī: **حَسَنٌ غَرِيبٌ**– status hasan dalam terminologi al-Tirmidzī seringkali berarti hasan li ghairihī (hasan karena penguat), bukan hasan li dzātihī (hasan karena dirinya sendiri).[368]

b. **Jika melihat dengan seluruh jalur dan syawāhid: ṢAḤĪḤ LI GHAIRIHĪ** (shahih karena penguat). Kelemahan 'Aṭiyyah tertutup oleh:

- Riwayat Zayd ibn Arqam yang shahih dalam Muslim (2408)
- Riwayat Zayd ibn Tsābit yang shahih dengan syawāhid
- Riwayat Jābir yang hasan dengan syawāhid
- Riwayat Abū Sa'īd melalui jalur lain yang lebih kuat

Pernyataan al-Albānī dan Syu'aib al-Arnā'ūṭ bahwa hadis ini **ṢAḤĪḤ BI SYAWĀHIDIHĪ** adalah tepat dan merupakan kesimpulan yang paling moderat.[369]

9. Analisis Klasifikasi Perawi

Setelah menelaah biografi masing-masing perawi secara individual, langkah metodologis selanjutnya adalah mengklasifikasikan mereka berdasarkan tingkatan penilaian dalam ilmu jarḥ wa ta'dīl. Klasifikasi ini penting untuk menentukan titik kekuatan dan kelemahan dalam rantai sanad, serta untuk memahami bagaimana kelemahan pada satu titik dapat

[368] al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, No. 3788; lihat juga: 'Itr, Manhaj al-Naqd, hlm. 280.

[369] al-Albānī, Ṣaḥīḥ al-Jāmi', No. 2457, 2458; Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad, Juz 17, hlm. 173.

dikompensasi oleh kekuatan pada titik lain atau oleh jalur-jalur periwayatan eksternal.[370]

a. Perawi Tsiqah (Terpercaya)

Dalam sanad hadis al-Tsaqalayn riwayat al-Tirmidzī No. 3788, terdapat lima perawi yang mendapatkan penilaian tsiqah secara mutlak dari para ulama jarḥ wa ta'dīl. Mereka adalah Abū Sa'īd al-Khudrī dan Zayd ibn Arqam sebagai sahabat Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam, yang 'adālah dan ḍabṭ-nya terjamin berdasarkan konsensus ulama, serta Ḥabīb ibn Abī Tsābit, al-A'masy (Sulaimān ibn Mihrān), dan Imam al-Tirmidzī sebagai para imam hadis yang diakui ketsiqahannya secara luas.[371]

Keberadaan lima perawi tsiqah dalam satu rantai sanad merupakan kekuatan signifikan. Abū Sa'īd al-Khudrī dan Zayd ibn Arqam adalah dua sahabat yang terkenal dengan banyaknya riwayat hadis yang mereka sampaikan dan keikutsertaan mereka dalam berbagai peristiwa penting bersama Nabi. Ḥabīb ibn Abī Tsābit adalah tābi'ī yang diakui sebagai tsiqah faqīh oleh Ibn Ḥajar, al-Nasā'ī, dan Yaḥyā ibn Ma'īn, meskipun ia memiliki catatan tadlīs pada ṭabaqah ketiga yang akan dibahas lebih lanjut dalam analisis 'illat. Al-A'masy merupakan salah satu imam terbesar dalam bidang hadis dan qirā'ah, yang dijuluki oleh al-Dzahabī sebagai Ḥāfiẓ al-Islām dan Syaikh al-Muqri'īn wa al-Muḥadditsīn. Adapun Imam al-Tirmidzī adalah penulis al-Jāmi' (Sunan al-Tirmidzī) yang merupakan salah satu dari al-Kutub al-Sittah, dan kedudukannya sebagai mukharrij memberikan jaminan kualitas pada tahap akhir periwayatan.

[370] Lihat pembahasan lengkap tentang klasifikasi perawi berdasarkan jarḥ wa ta'dīl dalam Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb (Beirut: Dār al-Rasyīd, 1986), Muqaddimah, hlm. 15-18, di mana Ibn Ḥajar menjelaskan dua belas martabah (tingkatan) perawi dari yang tertinggi (ṣaḥābah) hingga yang terendah (kadzdzāb).

[371] Lihat al-Dzahabī, al-Kāsyif fī Ma'rifah man lahū Riwāyah fī al-Kutub al-Sittah (Jeddah: Dār al-Qiblah, 1992), Juz 1, hlm. 47-48, tentang metodologi penilaian perawi berdasarkan konsensus ulama.

b. Perawi Ṣadūq/Tsiqah dengan Catatan

Dua perawi dalam sanad ini mendapatkan penilaian yang berada di antara tsiqah dan ḍa'īf, yaitu Muḥammad ibn Fuḍayl dan 'Alī ibn al-Mundzir al-Kūfī. Keduanya dinilai ṣadūq (jujur) oleh Ibn Ḥajar, namun dengan catatan tentang kecenderungan Syī'ah mereka.

Muḥammad ibn Fuḍayl dinilai oleh Ibn Ḥajar sebagai ṣadūq 'ārif rumiya bi al-tasyayyu' (jujur, berilmu, dituduh condong ke Syī'ah).[372] Meskipun demikian, al-Dzahabī menilainya tsiqah, dan Aḥmad ibn Ḥanbal sendiri memberikan pujian tinggi terhadap ketepatan hafalannya. Penilaian ṣadūq dalam terminologi Ibn Ḥajar menempati martabah keempat dari dua belas martabah perawi, yaitu satu tingkat di bawah tsiqah. Perawi ṣadūq hadisnya dapat dijadikan hujjah dan diterima, meskipun tidak mencapai tingkat kesempurnaan perawi tsiqah.

'Alī ibn al-Mundzir dinilai oleh Ibn Ḥajar sebagai ṣadūq yatasayya' (jujur dengan kecenderungan Syī'ah).[373] Namun al-Nasā'ī, yang dikenal sangat ketat dalam penilaian perawi, menilainya sebagai tsiqah syī'ī maḥḍ (terpercaya, Syī'ah murni),[374] dan al-Dzahabī menilainya tsiqah tanpa syarat. Fakta bahwa 'Alī ibn al-Mundzir menjadi guru bagi tiga penulis al-Kutub al-Sittah, yaitu al-Tirmidzī, al-Nasā'ī, dan Ibn Mājah, menunjukkan bahwa para imam hadis mempercayai periwayatannya secara penuh.

Perlu ditegaskan bahwa kecenderungan Syī'ah seorang perawi, menurut metodologi jumhūr ulama hadis, tidak serta-merta menggugurkan ketsiqahannya. Selama perawi tersebut jujur, ḍābiṭ,

[372] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 6227. Ibn Ḥajar menilai Muḥammad ibn Fuḍayl sebagai ṣadūq 'ārif rumiya bi al-tasyayyu'. Penilaian ṣadūq menempati martabah keempat dari dua belas martabah, yaitu satu tingkat di bawah tsiqah.

[373] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 4770. Penilaian ṣadūq yatasayya' terhadap 'Alī ibn al-Mundzir menunjukkan bahwa ia jujur namun memiliki kecenderungan Syī'ah yang tidak memengaruhi periwayatannya.

[374] Al-Nasā'ī, sebagaimana dikutip dalam al-Mizzī, Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), Juz 21, hlm. 177. Al-Nasā'ī menilai 'Alī ibn al-Mundzir sebagai tsiqah syī'ī maḥḍ.

dan tidak meriwayatkan hadis secara khusus untuk mendukung bid'ahnya, riwayatnya tetap diterima. Prinsip ini diterapkan secara konsisten oleh para imam seperti al-Bukhārī dan Muslim, yang keduanya meriwayatkan dari perawi-perawi yang berpaham Syī'ah dalam kitab sahih mereka.

c. Perawi Ḍa'īf

'Aṭiyyah al-'Awfī merupakan satu-satunya perawi dalam sanad ini yang dinilai ḍa'īf oleh jumhūr (mayoritas) ulama hadis. Al-Nasā'ī menilainya ḍa'īf,[375] al-Dzahabī juga menilainya ḍa'īf,[376] dan Abū Ḥātim al-Rāzī menegaskan bahwa ia lā yuḥtajju bihī (tidak dapat dijadikan hujjah).[377] Hanya Yaḥyā ibn Ma'īn yang memberikan penilaian yang relatif positif dengan menyebutnya ṣāliḥ (layak).[378]

Kelemahan 'Aṭiyyah bersifat ganda: dari sisi ḍabṭ, ia dikenal sering melakukan kesalahan (yukhṭi' katsīran), dan dari sisi metodologi periwayatan, ia merupakan mudallis ṭabaqah keempat yang melakukan tadlīs al-syuyūkh.[379] Kombinasi kedua kelemahan ini menjadikannya titik terlemah dalam rantai sanad. Meskipun demikian, kelemahan satu perawi dalam rantai sanad tidak berarti seluruh hadis tertolak, karena dalam metodologi ilmu hadis terdapat mekanisme syawāhid dan mutāba'āt yang dapat mengangkat derajat hadis yang memiliki kelemahan pada sanadnya.

10. Analisis 'Illat dan Syudzūdz

Analisis 'illat (cacat tersembunyi) dan syudzūdz (kejanggalan) merupakan tahap terakhir dan paling kritis dalam proses takhrīj hadis. 'Illat

[375] Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu'aib al-Nasā'ī, al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986), hlm. 176.

[376] Al-Dzahabī, Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1963), Juz 3, hlm. 79-80.

[377] Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, al-Jarḥ wa al-Ta'dīl (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1952), Juz 6, hlm. 383.

[378] Yaḥyā ibn Ma'īn, Tārīkh Ibn Ma'īn - Riwāyah al-Dūrī (Makkah: Markaz al-Baḥts al-'Ilmī, 1979), Juz 2, hlm. 404.

[379] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 4616. Ibn Ḥajar menilai 'Aṭiyyah sebagai ṣadūq yukhṭi' katsīran wa kāna yudallis.

adalah cacat samar yang tidak tampak secara lahiriah namun dapat mengurangi atau menggugurkan kesahihan hadis apabila teridentifikasi. Syudzūdz adalah kejanggalan yang terjadi ketika seorang perawi tsiqah meriwayatkan hadis yang bertentangan dengan riwayat perawi lain yang lebih tsiqah atau lebih banyak jumlahnya. Kedua aspek ini memerlukan kedalaman ilmu dan pengalaman yang luas dalam tradisi periwayatan hadis.

a. 'Illat Pertama: Tadlīs al-A'masy

Al-A'masy meriwayatkan hadis ini dari 'Aṭiyyah dan Ḥabīb ibn Abī Tsābit dengan menggunakan ṣīghah "'an" tanpa menyebutkan taṣrīḥ al-samā' (pernyataan mendengar langsung). Sebagai perawi yang dikenal melakukan tadlīs, penggunaan ṣīghah "'an" menimbulkan pertanyaan apakah al-A'masy benar-benar mendengar hadis ini secara langsung dari kedua gurunya tersebut, ataukah ia menerimanya melalui perantara yang tidak disebutkan.

Namun demikian, 'illat ini dapat dijawab dengan fakta bahwa al-A'masy termasuk mudallis ṭabaqah kedua menurut klasifikasi Ibn Ḥajar.[380] Para ulama sepakat bahwa mudallis ṭabaqah kedua, riwayat 'an-'an-nya diterima tanpa syarat taṣrīḥ al-samā', karena mereka tidak melakukan tadlīs kecuali dari perawi yang tsiqah, atau karena tadlīs mereka sangat jarang terjadi. Bukti paling kuat untuk penerimaan riwayat 'an-'an al-A'masy adalah fakta bahwa al-Bukhārī dan Muslim menerima riwayat 'an-'an-nya dalam kitab Ṣaḥīḥayn tanpa mempermasalahkannya.[381] Oleh karena itu, tadlīs al-A'masy pada titik ini, meskipun secara teknis merupakan 'illat, tidak berdampak signifikan terhadap penerimaan hadis.

[380] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ṭabaqāt al-Mudallisīn, hlm. 24. Al-A'masy termasuk ṭabaqah kedua, yaitu perawi yang tadlīsnya ditoleransi karena mereka hanya melakukan tadlīs dari perawi tsiqah, dan para imam telah menerima riwayat 'an-'an mereka.

[381] Lihat al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, di mana riwayat 'an-'an al-A'masy diterima tanpa syarat taṣrīḥ al-samā'. Hal ini menunjukkan bahwa tadlīs al-A'masy tidak dianggap menggugurkan riwayatnya oleh dua imam terbesar dalam ilmu hadis.

b. 'Illat Kedua: Tadlīs 'Aṭiyyah al-'Awfī

Inilah 'illat paling serius dalam sanad hadis ini. 'Aṭiyyah al-'Awfī dikenal sebagai mudallis ṭabaqah keempat menurut klasifikasi Ibn Ḥajar.[382] Perawi pada ṭabaqah ini tidak diterima riwayat 'an-'an-nya sama sekali menurut jumhūr ulama hadis, dan diperlakukan hampir setara dengan perawi matrūk dalam hal riwayat 'an-'an.[383] Riwayat 'Aṭiyyah dari Abū Sa'īd al-Khudrī menggunakan ṣīghah "'an" tanpa taṣrīḥ al-samā', yang menjadikan ketersambungan sanad pada titik ini sangat diragukan.

Masalah semakin diperparah oleh praktik tadlīs al-syuyūkh yang dilakukan 'Aṭiyyah. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Dzahabī, 'Aṭiyyah terkadang mengambil riwayat dari Muḥammad ibn al-Sā'ib al-Kalbī, seorang perawi yang sangat lemah dan matrūk (ditinggalkan), kemudian menyebutnya sebagai "Abū Sa'īd."[384] Akibatnya, ketika 'Aṭiyyah berkata "'an Abī Sa'īd," terdapat kemungkinan bahwa yang dimaksud bukan Abū Sa'īd al-Khudrī (sahabat Nabi) melainkan al-Kalbī (perawi matrūk). Ketidakpastian ini merupakan cacat serius yang tidak dapat diabaikan dalam penilaian sanad.

c. 'Illat Ketiga: Kelemahan 'Aṭiyyah secara Umum

Selain masalah tadlīs, 'Aṭiyyah juga memiliki kelemahan intrinsik berupa buruknya hafalan (sū' al-ḥifẓ). Jumhūr ulama hadis, yaitu al-Nasā'ī, al-Dzahabī, dan Abū Ḥātim, sepakat mendha'ifkannya. Hanya Yaḥyā ibn Ma'īn yang memberikan penilaian positif dengan menyebutnya ṣāliḥ, namun penilaian jumhūr lebih diutamakan

[382] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ṭabaqāt al-Mudallisīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), hlm. 42. Ibn Ḥajar memasukkan 'Aṭiyyah dalam ṭabaqah keempat. Perawi pada ṭabaqah ini tidak diterima riwayat 'an-'an-nya sama sekali menurut jumhūr ulama.

[383] Al-'Alā'ī, Jāmi' al-Taḥṣīl fī Aḥkām al-Marāsīl (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1986), hlm. 37-42. Al-'Alā'ī menjelaskan bahwa mudallis ṭabaqah keempat diperlakukan hampir setara dengan perawi matrūk dalam hal riwayat 'an-'an.

[384] Al-Dzahabī, Mīzān al-I'tidāl, Juz 3, hlm. 80. Al-Dzahabī menjelaskan secara rinci praktik tadlīs al-syuyūkh yang dilakukan 'Aṭiyyah: ia meriwayatkan dari al-Kalbī kemudian menamainya 'Abū Sa'īd', sehingga pendengar menyangka yang dimaksud adalah Abū Sa'īd al-Khudrī.

daripada penilaian individual menurut kaidah jarḥ wa ta'dīl. Kaidah dasar dalam ilmu ini menyebutkan bahwa al-jarḥ al-mufassar muqaddam 'alā al-ta'dīl (kritik yang disertai penjelasan didahulukan atas pujian), dan kritik para ulama terhadap 'Aṭiyyah bersifat mufassar (disertai penjelasan rinci), sehingga lebih kuat daripada penilaian umum Yaḥyā ibn Ma'īn.

d. 'Illat Keempat: Iḍṭirāb pada Sebagian Redaksi

Terdapat perbedaan redaksi dalam beberapa riwayat hadis al-Tsaqalayn, khususnya pada tambahan "lan yaftariqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ" (keduanya tidak akan berpisah hingga keduanya datang kepadaku di Telaga). Iḍṭirāb (kegoncangan) dalam istilah ilmu hadis merujuk pada perbedaan redaksi yang terjadi pada satu hadis melalui satu jalur periwayatan, di mana tidak dimungkinkan tarjīḥ (penguatan) salah satu redaksi atas yang lain.[385]

Syu'aib al-Arnā'ūṭ dalam taḥqīq Musnad Aḥmad menyatakan bahwa tambahan tentang ketidakterpisahan Kitabullah dan Ahlul Bait hingga hari Kiamat tidak tsābit (tidak kuat) melalui beberapa jalur tertentu.[386] Al-Albānī dalam Silsilah al-Aḥādīts al-Ṣaḥīḥah juga membahas jalur-jalur riwayat tambahan ini dan menyimpulkan bahwa sebagian jalurnya tidak memenuhi syarat kesahihan.[387] Meskipun demikian, perbedaan redaksi ini tidak mencapai tingkat iḍṭirāb yang menggugurkan hadis secara keseluruhan. Substansi utama hadis, yaitu wasiat Nabi tentang berpegang pada Kitabullah dan 'Itrah Ahlul Bait, tetap kuat dan didukung oleh banyak jalur periwayatan.

[385] Lihat Ibnu al-Ṣalāḥ, Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīts (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 85-87, tentang definisi iḍṭirāb dan syarat-syarat terjadinya.

[386] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), Juz 5, hlm. 2317. Al-Arnā'ūṭ menjelaskan bahwa tambahan 'lan yaftariqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ' tidak tsābit (tidak kuat) melalui beberapa jalur tertentu.

[387] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Silsilah al-Aḥādīts al-Ṣaḥīḥah (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1995), Juz 4, hlm. 357. Al-Albānī membahas jalur-jalur riwayat tambahan ini dan menyimpulkan bahwa sebagian jalurnya tidak memenuhi syarat kesahihan.

e. Analisis Syudzūdz

Setelah menelaah seluruh jalur periwayatan hadis al-Tsaqalayn, tidak ditemukan syudzūdz (kejanggalan) yang signifikan. Syudzūdz terjadi ketika seorang perawi tsiqah meriwayatkan hadis yang bertentangan dengan riwayat perawi lain yang lebih kuat. Dalam kasus hadis al-Tsaqalayn, seluruh jalur periwayatan memiliki keselarasan substansial dalam matan (isi) hadis, meskipun terdapat variasi redaksional yang merupakan hal wajar dalam periwayatan bi al-ma'nā (berdasarkan makna). Keberagaman riwayat dari banyak sahabat, meliputi Zayd ibn Arqam, Zayd ibn Tsābit, Jābir ibn 'Abdillāh, Abū Sa'īd al-Khudrī, 'Alī ibn Abī Ṭālib, Hudzayfah ibn Usayd, dan Abū Dzarr, justru memperkuat otentisitas hadis ini dan menafikan kemungkinan syudzūdz.

Variasi redaksional yang ditemukan antar-riwayat bersifat wajar dan tidak saling bertentangan. Sebagian riwayat menggunakan istilah "tsaqalayn" (dua perkara berat), sebagian lain menggunakan "khalīfatayn" (dua khalifah), dan sebagian menggunakan "amrayn" (dua perkara). Perbedaan ini merupakan variasi lafẓī (redaksional) yang tidak memengaruhi substansi makna, dan menunjukkan bahwa periwayatan dilakukan secara bi al-ma'nā oleh para sahabat yang berbeda-beda pada momen yang mungkin juga berbeda. Dalam tradisi ilmu hadis, variasi semacam ini justru dianggap sebagai tanda keaslian, karena pemalsuan hadis biasanya menghasilkan teks yang seragam secara mekanis, bukan variasi alami yang terjadi dalam periwayatan lisan.

Demikian pula, perbedaan antara varian "'Itratī Ahl Baytī" dan "Sunnatī" bukan merupakan syudzūdz karena keduanya diriwayatkan melalui jalur-jalur yang berbeda dan dari sahabat-sahabat yang berbeda. Syudzūdz hanya terjadi apabila perbedaan muncul dari satu jalur periwayatan yang sama, bukan dari jalur-jalur independen. Kedua varian ini, sebagaimana telah dibahas sebelumnya, dipandang

oleh mayoritas ulama sebagai dua wasiat yang saling melengkapi, bukan saling menafikan.

11. Kesimpulan Status Sanad

Berdasarkan seluruh analisis yang telah dilakukan, mulai dari biografi perawi, ketersambungan sanad, klasifikasi perawi, hingga identifikasi 'illat dan syudzūdz, berikut adalah kesimpulan tentang status sanad hadis al-Tsaqalayn riwayat al-Tirmidzī No. 3788.[388]

a. Status Munfarid (Jalur Tunggal)

Apabila hadis ini dinilai secara munfarid, yakni hanya berdasarkan jalur sanad al-Tirmidzī semata tanpa mempertimbangkan jalur-jalur lain, maka statusnya adalah ḍa'īf (lemah). Kelemahan ini disebabkan oleh keberadaan 'Aṭiyyah al-'Awfī yang dinilai ḍa'īf oleh jumhūr ulama dan merupakan mudallis ṭabaqah keempat yang tidak menyebutkan taṣrīḥ al-samā' dalam riwayatnya dari Abū Sa'īd al-Khudrī. Kombinasi antara kelemahan personal 'Aṭiyyah dan masalah tadlīs-nya menjadikan jalur ini tidak memenuhi syarat kesahihan secara mandiri.

Hal ini sejalan dengan penilaian al-Tirmidzī sendiri yang memberikan status "ḥasan gharīb" terhadap hadis ini. Dalam terminologi al-Tirmidzī, istilah "ḥasan" tidak selalu bermakna ḥasan li dzātihī (baik karena kualitas sanadnya sendiri), melainkan seringkali bermakna ḥasan li ghayrihī (baik karena adanya penguat dari jalur lain).[389] Nūruddīn 'Itr dalam kitab Manhaj al-Naqd menjelaskan bahwa penggunaan istilah ḥasan oleh al-Tirmidzī memiliki keluasan makna yang berbeda dari definisi ḥasan dalam terminologi ulama muta'akhkhirīn. Adapun istilah "gharīb" menunjukkan bahwa jalur

[388] Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, Kitāb al-Manāqib, Bāb Manāqib Ahl Bayt al-Nabī, No. 3788 (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005). Al-Tirmidzī sendiri memberikan penilaian ḥasan gharīb terhadap hadis ini.

[389] Nūruddīn 'Itr, Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīts (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 280-282. 'Itr menjelaskan bahwa istilah ḥasan dalam terminologi al-Tirmidzī memiliki makna yang berbeda dari istilah ḥasan dalam terminologi ulama hadis mutaqaddimīn dan muta'akhkhirīn.

spesifik ini tidak memiliki banyak mutāba'āt, sehingga ia bersifat asing (gharīb) dari sisi jalur periwayatan.[390]

b. Status dengan Seluruh Jalur dan Syawāhid

Apabila hadis ini dinilai secara kumulatif dengan mempertimbangkan seluruh jalur periwayatan dan syawāhid yang ada, maka statusnya naik menjadi ṣaḥīḥ li ghayrihī (sahih karena penguat). Mekanisme kenaikan derajat ini merupakan prinsip yang mapan dalam ilmu hadis: hadis yang ḍa'īf karena kelemahan ringan pada sanadnya dapat naik menjadi ḥasan li ghayrihī apabila didukung oleh satu atau dua jalur penguat, dan naik lagi menjadi ṣaḥīḥ li ghayrihī apabila penguat-penguatnya banyak dan kuat.[391]

Kelemahan 'Aṭiyyah dalam sanad al-Tirmidzī tertutup oleh beberapa jalur penguat yang sangat kuat. Pertama, riwayat Zayd ibn Arqam yang sahih dalam Ṣaḥīḥ Muslim dengan nomor 2408, yang merupakan jalur terkuat dan paling otoritatif untuk hadis al-Tsaqalayn.[392] Riwayat Muslim ini melalui sanad yang sepenuhnya sahih tanpa kelemahan, menjadikannya landasan utama bagi penerimaan matan hadis al-Tsaqalayn. Kedua, riwayat Zayd ibn Tsābit dalam Musnad Aḥmad yang dinilai ṣaḥīḥ bi syawāhidihī oleh Syu'aib al-Arnā'ūṭ.[393] Ketiga, riwayat Jābir ibn 'Abdillāh yang dinilai ḥasan dengan syawāhid. Keempat, riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī melalui jalur-jalur lain yang lebih kuat dari jalur 'Aṭiyyah.

Keberagaman jalur periwayatan ini bukan hanya dari sisi jumlah, tetapi juga dari sisi kualitas. Riwayat Muslim memenuhi

[390] Lihat al-Ḥākim al-Naysābūrī, Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīts (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977), hlm. 58-62, tentang pembagian hadis ḥasan dan perbedaan antara ḥasan li dzātihī dan ḥasan li ghayrihī.

[391] Lihat al-Suyūṭī, Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī (Riyadh: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadītsah, t.th.), Juz 1, hlm. 179-183, tentang mekanisme naik derajatnya hadis dari ḍa'īf menjadi ḥasan li ghayrihī kemudian ṣaḥīḥ li ghayrihī.

[392] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb min Faḍā'il 'Alī ibn Abī Ṭālib, No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.). Riwayat Zayd ibn Arqam ini merupakan jalur terkuat untuk hadis al-Tsaqalayn.

[393] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), No. 21979. Riwayat Zayd ibn Tsābit dinilai ṣaḥīḥ bi syawāhidihī oleh Syu'aib al-Arnā'ūṭ.

syarat kesahihan tertinggi, riwayat Aḥmad memenuhi syarat kesahihan dengan syawāhid, dan riwayat-riwayat lain memberikan tambahan dukungan yang memperkokoh posisi hadis. Akumulasi seluruh jalur ini menjadikan matan hadis al-Tsaqalayn mencapai derajat yang tidak diragukan keabsahannya.

c. Penilaian Akhir dan Posisi Moderat

Pernyataan al-Albānī dalam Ṣaḥīḥ al-Jāmi' bahwa hadis al-Tsaqalayn adalah ṣaḥīḥ[394] dan pernyataan Syu'aib al-Arnā'ūṭ bahwa hadis ini ṣaḥīḥ bi syawāhidihī[395] merupakan kesimpulan yang tepat dan mencerminkan posisi paling moderat di antara berbagai pendapat ulama. Kedua ulama hadis kontemporer ini, yang dikenal dengan ketelitian dan objektivitas mereka dalam menilai hadis, sepakat bahwa substansi hadis al-Tsaqalayn, yaitu wasiat Nabi tentang berpegang pada Kitabullah dan 'Itrah Ahlul Bait, merupakan riwayat yang sahih dan dapat dijadikan hujjah.

Catatan penting dari al-Arnā'ūṭ adalah pengecualiannya terhadap lafal "wa innahumā lan yatafarraqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ" (keduanya tidak akan berpisah hingga datang kepadaku di Telaga), yang menurutnya memerlukan penelitian lebih lanjut. Pengecualian ini menunjukkan ketelitian metodologis yang tinggi, karena al-Arnā'ūṭ membedakan antara substansi utama hadis yang sahih dan tambahan redaksional yang belum sepenuhnya terbukti melalui semua jalur periwayatan.[396] Pendekatan ini mencerminkan prinsip dasar dalam ilmu hadis bahwa penilaian terhadap hadis tidak bersifat hitam-putih, melainkan memerlukan analisis rinci terhadap

[394] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Ziyādatihī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), No. 2457 dan 2458. Al-Albānī menilai hadis al-Tsaqalayn sahih berdasarkan keseluruhan jalur periwayatan.

[395] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad, Juz 17, hlm. 173. Al-Arnā'ūṭ menyatakan bahwa hadis ini ṣaḥīḥ bi syawāhidihī dūna qawlihī 'wa innahumā lan yatafarraqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ'.

setiap komponen matan dan setiap jalur sanad secara terpisah sebelum memberikan penilaian keseluruhan.[397]

Perlu juga ditegaskan bahwa keberadaan al-Ḥākim al-Naysābūrī yang meriwayatkan hadis al-Tsaqalayn dan menilainya sahih menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim[398] semakin memperkuat posisi hadis ini dalam khazanah hadis Nabi. Al-Ḥākim dikenal sebagai ulama yang sangat luas pengetahuannya tentang jalur-jalur periwayatan, dan penilaiannya memberikan dukungan tambahan bagi kesimpulan bahwa hadis al-Tsaqalayn merupakan riwayat yang autentik dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hadis al-Tsaqalayn riwayat al-Tirmidzī No. 3788, meskipun memiliki kelemahan pada jalur sanadnya secara munfarid akibat keberadaan 'Aṭiyyah al-'Awfī, namun secara kumulatif merupakan hadis yang ṣaḥīḥ li ghayrihī berdasarkan banyaknya jalur penguat yang sahih dan kuat. Penilaian al-Tirmidzī sendiri sebagai ḥasan gharīb mencerminkan pandangannya bahwa jalur ini memerlukan penguat, dan penguat-penguat tersebut telah ada secara melimpah dalam berbagai kitab hadis yang mu'tabar. Hadis ini dengan demikian merupakan dalil yang kuat tentang kedudukan Kitabullah dan Ahlul Bait sebagai dua pegangan utama umat Islam sepeninggal Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.[399]

D. Analisis Matan Hadis Al-Tsaqalain

.1 Metodologi Kritik Matan

[397] Lihat al-'Irāqī, al-Taqyīd wa al-Īḍāḥ Syarḥ Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ (Beirut: Dār al-Fikr, 1970), hlm. 61-65, tentang definisi dan syarat hadis ṣaḥīḥ li ghayrihī.

[398] Lihat al-Ḥākim al-Naysābūrī, al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), Juz 3, hlm. 109-110, di mana al-Ḥākim meriwayatkan hadis al-Tsaqalayn dan menilainya sahih menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim.

[399] Lihat Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Syarḥ 'Ilal al-Tirmidzī (Zarqā': Maktabah al-Manār, 1987), Juz 1, hlm. 348-355, tentang metodologi al-Tirmidzī dalam memberikan ḥukm terhadap hadis dan istilah-istilah khasnya.

Kritik matan dalam makalah ini menggunakan kerangka yang dirumuskan oleh Shalāh al-Dīn al-Adlabī dan Muḥammad Syuhudi Ismā'īl dengan empat standar:[400]

1. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'ān
2. Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat
3. Tidak bertentangan dengan akal sehat dan fakta sejarah
4. Susunan redaksi menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian

1. Analisis Kesesuaian dengan Al-Qur'ān

Hadis al-Tsaqalain mengajarkan dua hal:

a. Kewajiban berpegang teguh pada Al-Qur'ān
b. Kewajiban mencintai dan menghormati Ahlul Bait

Kesesuaian dengan Al-Qur'ān:

1) **Tentang Al-Qur'ān sebagai Petunjuk:**

Allah berfirman:

إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ

"Sesungguhnya Al-Qur'an ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus." (QS. Al-Isrā': 9)

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

"Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menjelaskan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka berpikir." (QS. Al-Naḥl: 44)

2) **Tentang Kewajiban Mencintai Ahlul Bait:**

Allah berfirman:

قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ

[400] Muḥammad Syuhudi Ismā'īl, Metodologi Penelitian Hadis Nabi (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 127; Ṣalāḥuddīn ibn Aḥmad al-Adlabī, Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīts al-Nabawī (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 238.

"Katakanlah: Aku tidak meminta kepadamu suatu upah pun atas seruanku kecuali kasih sayang dalam kekeluargaan." (QS. Al-Syūrā: 23)

Ayat ini ditafsirkan oleh banyak ulama sebagai perintah untuk mencintai keluarga Nabi ﷺ.[401]

3) **Tentang Larangan Menyakiti Ahlul Bait:**

Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا

"Sesungguhnya orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya, Allah akan melaknatnya di dunia dan di akhirat, dan menyediakan baginya azab yang menghinakan." (QS. Al-Aḥzāb: 57)

Para ulama menyatakan bahwa menyakiti keluarga Nabi termasuk menyakiti Nabi ﷺ.[402]

Kesimpulan: Matan hadis **tidak bertentangan** dengan Al-Qur'ān, bahkan sejalan dan diperkuat oleh ayat-ayat Al-Qur'ān.

2. Analisis Kesesuaian dengan Hadis yang Lebih Kuat

Hadis Kitābullah wa Sunnatī sebagai Pembanding:

Terdapat hadis dengan redaksi "Kitābullah wa Sunnatī" yang diriwayatkan oleh Mālik secara balāghan dan memiliki beberapa jalur lain. Status hadis ini:

- **Riwayat Mālik**: Mu'dlal balāghan (Ibnu Ḥajar), Mursal (Shiddiq Ḥasan Khān)
- **Riwayat Ibnu 'Abbās**: Ḥasan (al-Albānī)
- **Riwayat Abū Hurairah**: Ḥasan (al-Albānī, al-Haytsamī)

[401] Lihat: Ibnu Katsīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 7, hlm. 199.

[402] al-Nawawī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim, Juz 15, hlm. 180.

Analisis Kesesuaian:

Kedua redaksi hadis ini **TIDAK BERTENTANGAN**, melainkan **SALING MELENGKAPI**:

1) Redaksi "Kitābullah wa 'Itratī" menekankan aspek kecintaan dan penghormatan kepada keluarga Nabi sebagai wasiat terakhir.
2) Redaksi "Kitābullah wa Sunnatī" menekankan aspek sumber syariat (Al-Qur'an dan Sunnah).
3) Ahlul Bait adalah penjaga dan pewaris sunnah Nabi, sehingga mencintai dan mengikuti mereka berarti mengikuti sunnah.[403]

Ibnu Taimiyah menyatakan:

"Mengikuti Ahlul Bait adalah mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah, karena mereka tidak pernah mengajak kepada selain Al-Qur'an dan Sunnah."[404]

Kesimpulan: Matan hadis **tidak bertentangan** dengan hadis lain yang lebih kuat.

3. Analisis Rasionalitas dan Historisitas

Aspek Historis:

a. **Peristiwa Ghadīr Khumm**: Hadis al-Tsaqalain dalam riwayat Zayd ibn Arqam terjadi di Ghadīr Khumm, tempat yang sama dengan hadis "Man Kuntu Mawlāhu fa 'Alīyun Mawlāhu". Ini menunjukkan konteks wasiat Nabi menjelang wafatnya.[405]
b. **Peristiwa Hajjat al-Wadā'**: Hadis riwayat Jābir terjadi di Arafah saat Haji Wada', juga merupakan momentum wasiat terakhir.[406]
c. **Penjelasan Zayd ibn Arqam tentang Ahlul Bait**: Zayd menjelaskan bahwa Ahlul Bait yang dimaksud adalah mereka yang diharamkan

[403] Ibnu Taimiyah, Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah, Taḥqīq: Muḥammad Rasyād Sālim (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Su'ūd, 1986), Juz 7, hlm. 318.
[404] Ibid.
[405] Ibnu Katsīr, al-Bidāyah wa al-Nihāyah (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Juz 5, hlm. 208.
[406] Ibid., Juz 5, hlm. 170.

menerima sedekah (keluarga 'Alī, 'Aqīl, Ja'far, 'Abbās). Ini menunjukkan bahwa sahabat memahami maksud Nabi.[407]

Aspek Rasionalitas:

1) Nabi ﷺ sebagai rasul terakhir meninggalkan pedoman agar umatnya tidak tersesat. Ini sangat rasional.
2) Mencintai keluarga Nabi adalah bentuk penghormatan kepada Nabi dan syukur atas jasa-jasa mereka.
3) Wasiat tentang Ahlul Bait tidak berarti mereka ma'shum, tetapi sebagai pengingat agar tidak menelantarkan mereka.

Kesimpulan: Matan hadis **sesuai dengan akal sehat dan fakta sejarah**.

4. Analisis Struktur Pernyataan Kenabian

Ciri-ciri sabda kenabian dalam hadis ini:

a. **Penggunaan frasa khas**: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" (seruan yang sering digunakan Nabi dalam khutbah)

b. **Redaksi wasiat**: "إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ" (aku tinggalkan pada kalian) menunjukkan wasiat perpisahan

c. **Janji dan ancaman**: "لَنْ تَضِلُّوا" (niscaya kalian tidak akan sesat)

d. **Metafora kenabian**: "حَبْلٌ مَمْدُودٌ" (tali yang terentang) – metafora yang indah dan khas

e. **Berita ghaib**: "لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ" (keduanya tidak akan berpisah hingga di telaga) – ini adalah berita ghaib tentang Al-Qur'an dan Ahlul Bait yang terus bersama hingga hari kiamat

Kesimpulan: Susunan redaksi **menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian**, bukan rekayasa periwayat.

[407] Ṣaḥīḥ Muslim, No. 2408.

5. Kesimpulan Status Matan

Berdasarkan analisis di atas, status matan Hadis al-Tsaqalain adalah:

a. **ṢAḤĪḤ (SHALIH UNTUK DIJADIKAN HUJJAH)** karena:

- Tidak bertentangan dengan Al-Qur'ān
- Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat
- Sesuai dengan akal dan sejarah
- Redaksinya menunjukkan ciri sabda kenabian

b. **Tambahan "lan yaftariqā..."** diperselisihkan:

- Sebagian ulama (al-Albānī, Syu'aib al-Arnā'ūṭ) menyatakan tambahan ini dha'īf dalam beberapa jalur
- Sebagian ulama lain (Ibnu al-'Arabī, al-Munāwī) menshahihkannya secara keseluruhan
- Yang terkuat: tambahan ini ṣaḥīḥ secara makna karena memiliki syawāhid, namun lafazhnya mungkin tidak persis seperti yang diriwayatkan[408]

6. Metodologi Kritik Matan

Kritik matan (naqd al-matn) merupakan bagian yang tidak kalah pentingnya dari kritik sanad dalam proses otentifikasi hadis. Jika kritik sanad berfokus pada rantai periwayatan dan kualitas para perawinya, maka kritik matan berfokus pada isi dan substansi teks hadis itu sendiri. Kedua aspek ini saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan dalam memberikan penilaian akhir terhadap suatu hadis. Hadis yang sanadnya sahih namun matannya bermasalah tetap tidak dapat diterima, demikian pula sebaliknya.

Kritik matan dalam makalah ini menggunakan kerangka metodologis yang dirumuskan oleh Ṣalāḥuddīn ibn Aḥmad al-Adlabī

[408] al-Albānī, Silsilah al-Ṣaḥīḥah, Juz 4, hlm. 357; Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad, Juz 5, hlm. 2317.

dalam kitabnya Manhaj Naqd al-Matn[409] dan Muḥammad Syuhudi Ismā'īl dalam karyanya Metodologi Penelitian Hadis Nabi.[410] Kedua ulama ini merumuskan empat standar utama yang harus dipenuhi oleh matan hadis agar dinyatakan sahih. Pertama, matan hadis tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'ān al-Karīm. Kedua, matan hadis tidak boleh bertentangan dengan hadis-hadis lain yang lebih kuat sanadnya. Ketiga, matan hadis tidak boleh bertentangan dengan akal sehat, panca indera, dan fakta sejarah yang terbukti. Keempat, susunan redaksi hadis harus menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian dan tidak mengandung tanda-tanda rekayasa.

Kerangka ini bukan tanpa preseden dalam tradisi keilmuan hadis klasik. Al-Khaṭīb al-Baghdādī dalam al-Kifāyah telah memaparkan prinsip-prinsip dasar kritik matan,[411] dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam al-Manār al-Munīf merumuskan kriteria rinci untuk membedakan hadis sahih dari hadis palsu berdasarkan analisis matan.[412] Al-Adlabī dan Ismā'īl pada dasarnya mensistematisasi dan memodernisasi prinsip-prinsip yang telah ada dalam tradisi klasik ini, sehingga lebih mudah diaplikasikan dalam penelitian akademis kontemporer. Keempat standar ini akan diaplikasikan secara berurutan terhadap matan hadis al-Tsaqalayn dalam sub-bab berikut.

7. Analisis Kesesuaian dengan al-Qur'ān

Hadis al-Tsaqalayn memuat dua ajaran pokok: pertama, kewajiban berpegang teguh pada al-Qur'ān sebagai sumber petunjuk utama, dan kedua, kewajiban mencintai serta menghormati Ahlul Bait Nabi ṣallallāhu

[409] Ṣalāḥuddīn ibn Aḥmad al-Adlabī, Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīts al-Nabawī (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 238-262. Al-Adlabī merumuskan empat standar utama kritik matan yang menjadi acuan dalam kajian hadis kontemporer.

[410] Muḥammad Syuhudi Ismā'īl, Metodologi Penelitian Hadis Nabi (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 126-131. Ismā'īl mengadopsi dan mengembangkan kerangka al-Adlabī dengan penambahan perspektif metodologis yang lebih sistematis.

[411] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 432-435. Al-Khaṭīb membahas prinsip-prinsip kritik matan dan tanda-tanda hadis palsu dari sisi matan.

[412] Lihat Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1994), hlm. 50-68, di mana ia memaparkan kriteria untuk membedakan hadis sahih dari hadis palsu berdasarkan analisis matan.

'alayhi wa sallam. Kedua ajaran ini perlu diuji kesesuaiannya dengan al-Qur'ān al-Karīm sebagai sumber hukum tertinggi dalam Islam.

a. Pertama: al-Qur'ān sebagai Petunjuk

Ajaran hadis al-Tsaqalayn tentang berpegang teguh pada al-Qur'ān sepenuhnya sejalan dengan banyak ayat al-Qur'ān yang menegaskan fungsi al-Qur'ān sebagai petunjuk. Allah Subḥānahū wa Ta'ālā berfirman dalam surat al-Isrā' ayat 9:

إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ

"Sesungguhnya al-Qur'an ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus."[413] Ayat ini menegaskan bahwa al-Qur'ān merupakan sumber hidāyah (petunjuk) yang paling sempurna, yang membimbing manusia menuju jalan yang paling lurus (allatī hiya aqwam). Al-Rāghib al-Aṣfahānī menjelaskan bahwa hidāyah al-Qur'ān bersifat menyeluruh, mencakup petunjuk menuju kebenaran dalam aspek akidah, ibadah, muamalah, dan akhlak.[414]

Allah juga berfirman dalam surat al-Naḥl ayat 44:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

"Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an, agar kamu menjelaskan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka berpikir."[415] Ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur'ān bukan sekadar teks yang diturunkan untuk dibaca, melainkan memerlukan penjelasan (bayān) dari Nabi melalui Sunnahnya. Hal ini selaras dengan pesan hadis al-Tsaqalayn yang menjadikan al-Qur'ān sebagai salah satu dari dua pegangan utama.

---

[413] Lihat al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H), hlm. 385, mādah h-d-y. Al-Rāghib menjelaskan bahwa hidāyah al-Qur'ān mencakup petunjuk menuju kebenaran dan jalan yang paling lurus.

[414] Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.th.), Juz 15, hlm. 68-70, dalam tafsir QS. al-Isrā': 9.

[415] Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Katsīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999), Juz 4, hlm. 573-574, dalam tafsir QS. al-Naḥl: 44. Ibn Katsīr menjelaskan bahwa Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam bertugas menjelaskan al-Qur'ān melalui Sunnahnya.

b. Kedua: Kewajiban Mencintai Ahlul Bait

Ajaran hadis al-Tsaqalayn tentang menghormati dan berpegang pada Ahlul Bait juga didukung oleh ayat-ayat al-Qur'ān. Allah berfirman dalam surat al-Syūrā ayat 23:

قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ

"Katakanlah: Aku tidak meminta kepadamu suatu upah pun atas seruanku kecuali kasih sayang dalam kekeluargaan." Ayat ini ditafsirkan oleh banyak ulama sebagai perintah untuk mencintai keluarga Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam. Al-Ṭabarī meriwayatkan beberapa pendapat ulama salaf tentang makna "al-mawaddah fī al-qurbā," di antaranya bahwa yang dimaksud adalah kecintaan terhadap keluarga terdekat Nabi.[416] Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam Mafātīḥ al-Ghayb menegaskan bahwa keluarga Nabi memiliki kedudukan khusus yang mewajibkan umat Islam untuk menghormati dan mencintai mereka.[417] Al-Zamakhsyarī juga memberikan tafsir serupa dalam al-Kasysyāf.[418]

c. Ketiga: Larangan Menyakiti Ahlul Bait

Selain perintah mencintai, al-Qur'ān juga melarang segala bentuk perbuatan yang menyakiti Nabi dan keluarganya. Allah berfirman dalam surat al-Aḥzāb ayat 57:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا

"Sesungguhnya orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya, Allah akan melaknatnya di dunia dan di akhirat, dan menyediakan baginya azab yang menghinakan." Para ulama

[416] Al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān, Juz 25, hlm. 25-27, dalam tafsir QS. al-Syūrā: 23. Al-Ṭabarī meriwayatkan beberapa pendapat tentang makna al-mawaddah fī al-qurbā, termasuk pendapat yang menafsirkannya sebagai kecintaan terhadap keluarga Nabi.

[417] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr) (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1420 H), Juz 27, hlm. 166-167, dalam tafsir QS. al-Syūrā: 23. Al-Rāzī menyebutkan bahwa keluarga Nabi memiliki kedudukan khusus yang wajib dihormati.

[418] Al-Zamakhsyarī, al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H), Juz 4, hlm. 220-221, dalam tafsir QS. al-Syūrā: 23.

menyatakan bahwa menyakiti keluarga Nabi termasuk dalam kategori menyakiti Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.[419] Al-Qurṭubī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini merupakan ancaman keras bagi siapa pun yang menyakiti Nabi, baik secara langsung maupun melalui perlakuan buruk terhadap keluarganya.[420] Dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Nabi juga secara eksplisit berwasiat kepada umatnya untuk menjaga keluarganya.[421]

Berdasarkan analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa matan hadis al-Tsaqalayn tidak bertentangan dengan al-Qur'ān. Sebaliknya, hadis ini sepenuhnya sejalan dengan dan diperkuat oleh berbagai ayat al-Qur'ān yang menegaskan kedudukan al-Qur'ān sebagai petunjuk utama serta kewajiban menghormati Ahlul Bait Nabi.

8. Analisis Kesesuaian dengan Hadis yang Lebih Kuat

Standar kedua dalam kritik matan adalah memastikan bahwa hadis tidak bertentangan dengan hadis-hadis lain yang sanadnya lebih kuat. Dalam konteks hadis al-Tsaqalayn, pembanding utama yang sering diajukan adalah hadis dengan redaksi "Kitābullāh wa Sunnatī" (Kitabullah dan Sunnahku). Hadis ini diriwayatkan oleh Mālik ibn Anas secara balāghan dalam al-Muwaṭṭa',[422] dan dinilai mu'ḍal oleh Ibn Ḥajar[423] serta ḥasan oleh al-Albānī melalui jalur-jalur penguat.[424] Riwayat Abū Hurairah juga dinilai ḥasan oleh al-Albānī dan al-Haytsamī.[425]

---

[419] Ibn Katsīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Juz 6, hlm. 420-421, dalam tafsir QS. al-Aḥzāb: 57. Ibn Katsīr menjelaskan bahwa menyakiti Rasulullah mencakup menyakiti keluarga dan keturunannya.

[420] Al-Qurṭubī, al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), Juz 14, hlm. 234-236, dalam tafsir QS. al-Aḥzāb: 57.

[421] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Faḍā'il Aṣḥāb al-Nabī, Bāb Manāqib Qarābah Rasūlillāh, No. 3713 (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 2002). Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam bersabda: 'Aku wasiatkan kalian untuk menjaga keluargaku.'

[422] Mālik ibn Anas, al-Muwaṭṭa' (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1985), Juz 2, hlm. 899. Riwayat secara balāghan.

[423] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Hidāyah al-Ruwāh ilā Takhrīj Aḥādīts al-Maṣābīḥ wa al-Misykāh (Riyadh: Dār al-Rasyīd, 1422 H), Juz 1, hlm. 140.

[424] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, al-Tawassul: Anwā'uhū wa Aḥkāmuhū (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986), hlm. 16.

[425] Nūruddīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Haytsamī, Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1994), Juz 1, hlm. 170.

Pertanyaan kritis yang sering diajukan adalah: apakah kedua redaksi ini, yaitu "Kitābullāh wa 'Itratī" dan "Kitābullāh wa Sunnatī," saling bertentangan? Jawaban yang ditegaskan oleh mayoritas ulama adalah: kedua redaksi ini tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi. Redaksi "Kitābullāh wa 'Itratī" menekankan aspek kecintaan dan penghormatan kepada keluarga Nabi sebagai wasiat terakhir beliau sebelum wafat, sementara redaksi "Kitābullāh wa Sunnatī" menekankan aspek sumber syariat, yaitu al-Qur'ān dan Sunnah sebagai dua sumber hukum Islam yang utama. Keduanya bukan dua alternatif yang saling menafikan, melainkan dua dimensi dari satu pesan kenabian yang utuh.

Hal ini diperkuat oleh kenyataan bahwa Ahlul Bait sendiri adalah para penjaga dan pewaris Sunnah Nabi. Mencintai dan mengikuti Ahlul Bait berarti mengikuti Sunnah, karena mereka tidak pernah mengajak umat kepada selain al-Qur'ān dan Sunnah.[426] Ibn Taymiyyah, yang sering dikutip oleh kalangan yang skeptis terhadap hadis al-Tsaqalayn, justru menegaskan prinsip ini dengan menyatakan bahwa mengikuti Ahlul Bait adalah mengikuti al-Qur'ān dan Sunnah, karena mereka tidak pernah mengajak kepada selain keduanya.[427] Pernyataan Ibn Taymiyyah ini sangat signifikan karena menunjukkan bahwa bahkan ulama yang dikenal kritis terhadap hadis-hadis keutamaan Ahlul Bait pun mengakui kedudukan mereka sebagai penjaga tradisi kenabian.

Dengan demikian, matan hadis al-Tsaqalayn tidak bertentangan dengan hadis "Kitābullāh wa Sunnatī" maupun hadis-hadis sahih lainnya. Keduanya merupakan dua sisi dari mata uang yang sama, yang secara bersama-sama menegaskan kewajiban umat Islam untuk berpegang pada al-Qur'ān, Sunnah, dan petunjuk Ahlul Bait.

[426] Lihat Muḥammad Abū Zahrah, al-Imām al-Ṣādiq: Ḥayātuhū wa 'Aṣruhū wa Ārā'uhū wa Fiqhuhū (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hlm. 64-68, tentang peran Ahlul Bait dalam menjaga Sunnah Nabi.

[427] Taqiyyuddīn Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1986), Juz 7, hlm. 394-395. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa Ahlul Bait tidak pernah mengajak umat kepada selain al-Qur'ān dan Sunnah.

9. Analisis Rasionalitas dan Historisitas

a. Aspek Historis

Hadis al-Tsaqalayn memiliki konteks historis yang jelas dan terdokumentasi dengan baik dalam sumber-sumber sejarah Islam. Dalam riwayat Zayd ibn Arqam yang tercatat dalam Ṣaḥīḥ Muslim, hadis ini disampaikan di Ghadīr Khumm, suatu tempat antara Makkah dan Madinah, setelah Ḥajjah al-Wadā'.[428] Peristiwa Ghadīr Khumm merupakan salah satu kejadian historis yang paling banyak didokumentasikan dalam literatur hadis dan sejarah Islam.[429] Dalam riwayat Jābir ibn 'Abdillāh, hadis ini disampaikan dalam konteks khutbah Nabi di Arafah pada saat Ḥajjah al-Wadā'.[430] Kedua konteks ini merupakan momen-momen paling penting menjelang akhir kehidupan Nabi, yang menjadikan wasiat beliau sangat layak untuk disampaikan pada saat-saat tersebut.

Aspek historis lain yang memperkuat autentisitas matan hadis adalah penjelasan Zayd ibn Arqam tentang identitas Ahlul Bait. Ketika ditanya tentang siapa yang dimaksud Ahlul Bait, Zayd menjelaskan bahwa mereka adalah orang-orang yang diharamkan menerima sedekah, yaitu keluarga 'Alī, 'Aqīl, Ja'far, dan 'Abbās raḍiyallāhu 'anhum.[431] Penjelasan ini menunjukkan bahwa para sahabat memahami dengan jelas maksud Nabi, dan mereka mampu mengidentifikasi secara spesifik siapa yang dimaksud dengan Ahlul

[428] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb min Faḍā'il 'Alī, No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.). Hadis Zayd ibn Arqam dalam riwayat Muslim menyebutkan konteks Ghadīr Khumm secara eksplisit.

[429] Lihat Ibn Katsīr, al-Bidāyah wa al-Nihāyah (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), Juz 5, hlm. 208-214, tentang peristiwa Ghadīr Khumm dan latar belakang historisnya.

[430] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, No. 2408. Jābir meriwayatkan hadis al-Tsaqalayn dalam konteks khutbah Nabi di Arafah pada Ḥajjah al-Wadā'.

[431] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, No. 2408. Zayd ibn Arqam menjelaskan bahwa Ahlul Bait adalah mereka yang diharamkan menerima sedekah, yaitu keluarga 'Alī, 'Aqīl, Ja'far, dan 'Abbās raḍiyallāhu 'anhum.

Bait dalam konteks hadis ini.[432] Kejelasan identifikasi ini menafikan kemungkinan bahwa hadis ini merupakan rekayasa generasi belakangan, karena pemahaman yang tepat tentang konteks dan isi wasiat Nabi telah ada sejak generasi pertama.

Perlu juga dicatat bahwa wasiat Nabi tentang Ahlul Bait di Ghadīr Khumm terjadi bersamaan dengan peristiwa pernyataan tentang wilāyah 'Alī ('man kuntu mawlāhu fa 'Aliyyun mawlāhu'). Penggabungan kedua wasiat ini dalam satu momen historis menunjukkan bahwa keduanya merupakan bagian dari satu visi komprehensif Nabi untuk umatnya sepeninggal beliau. Fakta bahwa peristiwa ini disaksikan oleh puluhan ribu sahabat dalam perjalanan pulang dari Ḥajjah al-Wadā' menjadikan kemungkinan pemalsuan atau rekayasa sangat kecil, karena peristiwa sebesar ini tidak mungkin diklaim secara palsu tanpa adanya bantahan dari sahabat-sahabat lain yang hadir.

b. Aspek Rasionalitas

Dari perspektif rasional, matan hadis al-Tsaqalayn memenuhi kriteria kewajaran dan kelogisan. Pertama, sangatlah rasional apabila seorang nabi dan rasul terakhir meninggalkan pedoman bagi umatnya agar mereka tidak tersesat sepeninggalnya. Hal ini merupakan tindakan yang wajar dan diharapkan dari seorang pemimpin yang bertanggung jawab menjelang akhir kepemimpinannya.[433] Kedua, wasiat untuk mencintai keluarga Nabi merupakan bentuk penghormatan kepada Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam dan pengakuan atas jasa-jasa beliau. Al-Qāḍī 'Iyāḍ menegaskan bahwa menghormati keluarga Nabi merupakan bagian integral dari

[432] Lihat al-Nawāwī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 180-181. Al-Nawāwī membahas identitas Ahlul Bait berdasarkan penjelasan Zayd ibn Arqam.

[433] Lihat Muḥammad al-Ghazālī, Fiqh al-Sīrah (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah, 1965), hlm. 489-492, tentang wasiat-wasiat Nabi menjelang wafat dan konteks kesejarahannya.

menghormati Nabi sendiri.[434] Ketiga, wasiat tentang Ahlul Bait tidak berarti mereka dianggap ma'ṣūm (terjaga dari dosa) oleh Ahl al-Sunnah, melainkan sebagai pengingat agar umat tidak menelantarkan dan mengabaikan hak-hak mereka. Pemahaman ini sepenuhnya rasional dan tidak mengandung unsur berlebihan yang bertentangan dengan akal sehat.

Keempat, dari perspektif sosiologis, wasiat seorang pemimpin kepada pengikutnya untuk menjaga keluarganya merupakan hal yang universal dan dikenal di berbagai peradaban. Seorang pemimpin yang telah mencurahkan seluruh hidupnya untuk perjuangan tertentu wajar apabila mengingatkan pengikutnya untuk tidak melupakan keluarga yang ia tinggalkan. Hal ini semakin rasional mengingat bahwa keluarga Nabi setelah beliau wafat menghadapi berbagai tantangan politik dan sosial, dan wasiat Nabi berfungsi sebagai perisai pelindung bagi hak-hak mereka. Sejarah mencatat bahwa sahabat-sahabat besar seperti Abū Bakr dan 'Umar raḍiyallāhu 'anhumā menghormati wasiat Nabi ini dan memperlakukan Ahlul Bait dengan penuh penghormatan.

10. Analisis Struktur Pernyataan Kenabian

Standar keempat dalam kritik matan adalah meneliti apakah susunan redaksi hadis menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian (kalām al-nubuwwah) atau mengandung tanda-tanda rekayasa (waḍ'). Para ulama hadis telah merumuskan sejumlah indikator linguistik dan stilistik yang membedakan sabda kenabian dari ucapan manusia biasa atau hadis palsu. Hadis al-Tsaqalayn memiliki beberapa ciri yang menunjukkan keasliannya sebagai sabda kenabian.

Pertama, penggunaan frasa "yā ayyuhā al-nās" (wahai manusia) sebagai pembuka khutbah. Frasa ini merupakan seruan khas yang sering digunakan oleh Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam dalam khutbah-khutbah

[434] Al-Qāḍī 'Iyāḍ, al-Syifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), Juz 2, hlm. 47-48. Al-Qāḍī 'Iyāḍ menegaskan bahwa menghormati keluarga Nabi merupakan bentuk penghormatan kepada Nabi sendiri.

beliau yang ditujukan kepada khalayak umum, bukan kepada kelompok tertentu. Penggunaan frasa ini menunjukkan bahwa hadis ini disampaikan dalam konteks khutbah publik, yang sesuai dengan konteks historis di Ghadīr Khumm dan Arafah.

Kedua, redaksi wasiat "innī tārikun fīkum" (sesungguhnya aku tinggalkan pada kalian) menunjukkan gaya bahasa wasiat perpisahan (waṣiyyah al-wadā') yang khas. Ungkapan ini mengandung dimensi emosional dan urgensi yang sangat sesuai dengan konteks seorang nabi yang menyadari bahwa ajalnya sudah dekat dan ingin meninggalkan pesan terakhir kepada umatnya.

Ketiga, janji "lan taḍillū" (niscaya kalian tidak akan tersesat) merupakan ungkapan jaminan kenabian yang memiliki otoritas spiritual. Penggunaan partikel "lan" yang bermakna penafian di masa depan secara tegas menunjukkan kepastian dan keyakinan yang hanya layak diucapkan oleh seorang nabi yang menerima wahyu dari Allah.

Keempat, metafora "ḥablun mamdūd mā bayna al-samā' wa al-arḍ" (tali yang terentang antara langit dan bumi) merupakan ungkapan sastrawi yang indah dan khas. Metafora tali (ḥabl) memiliki akar yang dalam dalam tradisi bahasa Arab, merujuk pada pegangan yang kokoh dan sarana keselamatan.[435] Penggunaan metafora ini menunjukkan kehalusan bahasa dan kedalaman makna yang menjadi ciri khas sabda kenabian.

Kelima, berita gaib "lan yaftariqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ" (keduanya tidak akan berpisah hingga datang kepadaku di Telaga) merupakan prediksi tentang masa depan yang melampaui kemampuan manusia biasa. Pernyataan ini menginformasikan bahwa al-Qur'ān dan Ahlul Bait akan senantiasa bersama hingga hari Kiamat. Jenis informasi gaib seperti ini hanya layak berasal dari sumber kenabian yang menerima wahyu dari Allah. Seluruh ciri-ciri di atas secara kumulatif menunjukkan

[435] Ibn al-Atsīr, al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīts wa al-Atsar (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979), Juz 2, hlm. 174, mādah ḥ-b-l. Ibn al-Atsīr menjelaskan bahwa metafora 'tali' (ḥabl) merujuk pada pegangan yang kokoh dan sarana keselamatan.

bahwa hadis al-Tsaqalayn memiliki struktur dan gaya bahasa sabda kenabian yang autentik, bukan hasil rekayasa perawi.

11. Kesimpulan Status Matan

Berdasarkan keseluruhan analisis matan dengan menggunakan empat standar kritik matan, dapat disimpulkan bahwa status matan hadis al-Tsaqalayn adalah ṣaḥīḥ dan layak dijadikan hujjah. Matan hadis ini tidak bertentangan dengan al-Qur'ān, bahkan didukung dan diperkuat oleh banyak ayat. Matan hadis ini tidak bertentangan dengan hadis-hadis lain yang lebih kuat, termasuk varian "Kitābullāh wa Sunnatī" yang justru saling melengkapi. Matan hadis ini sesuai dengan akal sehat dan fakta sejarah yang terdokumentasi. Dan susunan redaksinya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian yang autentik.[436]

Adapun mengenai tambahan "lan yaftariqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ" (keduanya tidak akan berpisah hingga datang kepadaku di Telaga), terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Sebagian ulama seperti al-Albānī dan Syu'aib al-Arnā'ūṭ menyatakan bahwa tambahan ini tidak sepenuhnya kuat melalui sebagian jalur periwayatan,[437][438] sementara ulama lain seperti Ibn al-'Arabī[439] dan al-Munāwī[440] menerima dan mensahihkan hadis ini secara keseluruhan termasuk tambahan tersebut. Posisi yang paling kuat dan moderat adalah bahwa tambahan ini sahih dari segi makna karena didukung oleh banyak syawāhid, meskipun lafal persisnya dalam beberapa jalur mungkin tidak sepenuhnya terjaga.

[436] Lihat al-Suyūṭī, al-Jāmi' al-Ṣaghīr min Ḥadīts al-Basyīr al-Nadzīr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), No. 2631, di mana al-Suyūṭī memasukkan hadis al-Tsaqalayn dalam kitab kumpulan hadis sahih dan hasan.

[437] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), Juz 17, hlm. 173.

[438] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Silsilah al-Aḥādīts al-Ṣaḥīḥah (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1995), Juz 4, hlm. 355-358.

[439] Abū Bakr ibn al-'Arabī, 'Āriḍah al-Aḥwadzī bi Syarḥ Ṣunan al-Tirmidzī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 13, hlm. 30-31. Ibn al-'Arabī juga menerima hadis ini secara keseluruhan.

[440] Al-Munāwī, Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 3, hlm. 14-16. Al-Munāwī mensahihkan hadis al-Tsaqalayn secara keseluruhan termasuk tambahan 'lan yaftariqā'.

Substansi pesan bahwa al-Qur'ān dan Ahlul Bait tidak akan terpisah hingga hari Kiamat tetap kuat dan didukung oleh akumulasi berbagai jalur periwayatan.

Dengan demikian, analisis matan hadis al-Tsaqalayn dari keempat aspek, yakni kesesuaian dengan al-Qur'ān, kesesuaian dengan hadis lain, rasionalitas dan historisitas, serta ciri-ciri sabda kenabian, semuanya menunjukkan hasil positif yang memperkuat kesahihan matan. Tidak ditemukan satu pun aspek yang menimbulkan keraguan substansial terhadap autentisitas matan hadis ini. Kesahihan sanad yang telah dibuktikan melalui analisis takhrīj pada bab sebelumnya, ditambah dengan kesahihan matan yang dibuktikan melalui analisis ini, menjadikan hadis al-Tsaqalayn sebagai hadis yang layak dijadikan hujjah dan diamalkan oleh umat Islam dalam kehidupan beragama mereka, baik dalam aspek akidah, fikih, maupun akhlak terhadap keluarga Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.

E. Definisi Dan Makna 'Itrah Dalam Hadis

1. Definisi Lughawi (Bahasa)

'Itrah (العترة) secara bahasa memiliki beberapa makna:[441]

a. **Anak keturunan dan keluarga seseorang** – Ibn Manẓūr, Lisān al-'Arab:

العترة: نسل الرجل ورهطه وعشيرته الأدنون

"Al-'Itrah: Keturunan seseorang, kerabat, dan keluarganya yang paling dekat."[442]

b. **Kerabat dekat yang paling terhormat** – al-Fayyūmī, al-Miṣbāḥ al-Munīr:

العترة: ذرية الرجل ونسله من صلبه

[441] Ibn Manẓūr, Lisān al-'Arab (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), Juz 4, hlm. 552.
[442] Ibid.

"Al-'Itrah: Anak keturunan seseorang dan nasab dari tulang sulbinya."[443]

c. **Pohon yang rindang dan berbuah** – metafora untuk keturunan yang mulia.

2. Definisi Istilahi dalam Hadis

Para ulama Ahlus Sunnah sepakat bahwa **"Itrah" dalam Hadis al-Tsaqalain bermakna Ahlul Bait Nabi ﷺ**, yaitu keluarga dekat beliau yang diharamkan menerima sedekah (zakat) dan memiliki hubungan nasab yang sah dengan Nabi ﷺ[444]

3. Penjelasan Sahabat tentang Ahlul Bait

Dalam **Ṣaḥīḥ Muslim No. 2408**, Zayd ibn Arqam menjelaskan:

فَقَالَ لَهُ حُصَيْنٌ: وَمَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ يَا زَيْدُ؟ أَلَيْسَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ؟ قَالَ: نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَكِنْ أَهْلُ بَيْتِهِ مَنْ حُرِمَ الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ. قَالَ: وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: هُمْ آلُ عَلِيٍّ، وَآلُ عَقِيلٍ، وَآلُ جَعْفَرٍ، وَآلُ عَبَّاسٍ. قَالَ: كُلُّ هَؤُلَاءِ حُرِمَ الصَّدَقَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ .[445]

Hushain bertanya kepada Zaid bin Arqam: "Siapakah Ahlul Baitnya wahai Zaid? Bukankah istri-istrinya termasuk Ahlul Baitnya?"
Zaid menjawab: "Istri-istrinya termasuk Ahlul Baitnya, **tetapi Ahlul Baitnya (yang dimaksud) adalah mereka yang diharamkan menerima sedekah setelah beliau wafat.** "
Hushain bertanya: "Siapa mereka?"
Zaid menjawab: **"Mereka adalah keluarga Ali, keluarga Aqil, keluarga Ja'far, dan keluarga Abbas."**
Hushain bertanya: "Apakah mereka semua diharamkan menerima

[443] Aḥmad ibn Muḥammad al-Fayyūmī, al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 2, hlm. 387.
[444] al-Nawawī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim, Juz 15, hlm. 180.
[445] Ṣaḥīḥ Muslim, No. 2408.

sedekah?"

Zaid menjawab: "Ya."

Analisis:

- Istri Nabi termasuk Ahlul Bait secara umum (rumah tangga Nabi)
- Namun dalam konteks hadis al-Tsaqalain, yang ditekankan adalah **Ahlul Bait yang memiliki hubungan nasab (dzawī al-qurbā)** yang diharamkan zakat
- Ini menunjukkan bahwa makna 'itrah tidak mencakup seluruh keturunan secara mutlak, tetapi khusus mereka yang masih dalam garis keturunan Hāsyim dan Muthṭhalib

F. Definisi Dan Makna 'Itrah Dalam Hadis

Salah satu kunci untuk memahami hadis al-Tsaqalayn secara tepat adalah meneliti makna kata "'itrah" (العترة) yang digunakan oleh Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam dalam sabdanya. Pemahaman yang benar tentang istilah ini akan menentukan cakupan dan implikasi hadis, baik dari segi akidah, fikih, maupun muamalah sosial. Oleh karena itu, analisis terhadap kata 'itrah perlu dilakukan secara komprehensif, mulai dari makna kebahasaan (lughawī), makna istilah dalam konteks hadis (iṣṭilāḥī), hingga penjelasan langsung dari sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut.

1. Definisi Lughawī (Bahasa)

Kata 'itrah (العترة) berasal dari akar kata '-t-r (ع-ت-ر) yang memiliki beberapa makna dalam bahasa Arab. Para ahli leksikografi (mu'jam) Arab telah mendefinisikan kata ini dari berbagai perspektif, yang secara umum mengerucut pada makna keturunan dan keluarga terdekat seseorang.[446]

[446] Ibn Manẓūr, Lisān al-'Arab (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), Juz 4, hlm. 552, mādah '-t-r. Ibn Manẓūr mengumpulkan berbagai makna kata 'itrah dari para ahli bahasa Arab terdahulu, termasuk al-Khalīl ibn Aḥmad, Sībawayh, dan Abū 'Ubaydah.

a. Pertama: Makna Keturunan dan Keluarga Terdekat

Ibn Manẓūr dalam Lisān al-'Arab, yang merupakan salah satu kamus bahasa Arab paling komprehensif, mendefinisikan 'itrah sebagai berikut:

العترة: نسل الرجل ورهطه وعشيرته الأدنون

"Al-'Itrah: keturunan seseorang, kerabatnya, dan keluarganya yang paling dekat."[447] Definisi Ibn Manẓūr ini mencakup tiga unsur yang saling berkaitan. Unsur pertama adalah nasl (keturunan), yaitu anak-cucu seseorang yang berasal dari garis keturunan langsung. Unsur kedua adalah raḥṭ (kerabat), yaitu kelompok keluarga dalam lingkaran yang lebih luas. Unsur ketiga adalah 'asyīrah al-adnūn (keluarga yang paling dekat), yang membatasi cakupan 'itrah pada lingkaran keluarga inti, bukan keluarga besar secara umum. Pembatasan dengan kata al-adnūn (yang paling dekat) sangat signifikan, karena menunjukkan bahwa 'itrah tidak mencakup seluruh kerabat tanpa batasan, melainkan hanya mereka yang memiliki hubungan kekerabatan yang paling erat.

b. Kedua: Makna Keturunan dari Ṣulb

Al-Fayyūmī dalam al-Miṣbāḥ al-Munīr memberikan definisi yang lebih spesifik:

العترة: ذرية الرجل ونسله من صلبه

"Al-'Itrah: anak keturunan seseorang dan nasabnya dari tulang sulbinya."[448] Definisi al-Fayyūmī ini lebih sempit dibandingkan definisi Ibn Manẓūr, karena membatasi 'itrah pada keturunan langsung

[447] Ibid. Ibn Manẓūr menyebutkan definisi ini sebagai makna utama kata 'itrah dalam penggunaan bahasa Arab klasik. Definisi ini mencakup tiga unsur: keturunan (nasl), kerabat (raḥṭ), dan keluarga terdekat ('asyīrah al-adnūn).

[448] Aḥmad ibn Muḥammad al-Fayyūmī, al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 2, hlm. 387. Al-Fayyūmī membatasi makna 'itrah pada keturunan langsung dari ṣulb (tulang sulbi), yang merupakan definisi yang lebih sempit dibandingkan definisi Ibn Manẓūr.

dari ṣulb (tulang sulbi), yaitu anak dan cucu yang berasal dari garis keturunan biologis langsung. Definisi ini mengecualikan kerabat kolateral (saudara, paman, dan keturunan mereka) dan hanya mencakup garis keturunan vertikal ke bawah. Meskipun lebih sempit, definisi ini memberikan inti makna 'itrah yang disepakati oleh semua ahli bahasa.

c. Ketiga: Pandangan Ahli Bahasa Lainnya

Al-Azharī dalam Tahdzīb al-Lughah meriwayatkan dari Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām bahwa 'itrah seseorang adalah keluarganya yang paling dekat.[449] Al-Jawharī dalam al-Ṣiḥāḥ mendefinisikan 'itrah al-rajul sebagai khāṣṣah aqāribihī (kerabat-kerabat khususnya), yang menegaskan dimensi kekhususan dan kedekatan dalam makna 'itrah.[450] Al-Fayrūzābādī dalam al-Qāmūs al-Muḥīṭ menambahkan bahwa 'itrah juga memiliki makna metaforis, yaitu al-qiṭ'ah min al-misk (sepotong kesturi), yang digunakan secara kiasan untuk menunjukkan keharuman dan kemuliaan keturunan.[451] Metafora ini sangat menarik karena menghubungkan makna literal keturunan dengan konotasi kemuliaan dan kehormatan, yang sangat sesuai dengan konteks penggunaan kata 'itrah dalam hadis al-Tsaqalayn untuk merujuk keluarga Nabi.

Ibn al-Atsīr dalam al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīts memberikan analisis khusus tentang penggunaan kata 'itrah dalam konteks hadis Nabi. Ia menjelaskan bahwa ketika Nabi menyebut "'itratī Ahl Baytī" (keluargaku, Ahlul Baitku), beliau menggunakan istilah 'itrah yang

[449] Lihat Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, Tahdzīb al-Lughah (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 2001), Juz 2, hlm. 144, mādah '-t-r. Al-Azharī meriwayatkan dari Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām bahwa 'itrah seseorang adalah keluarganya yang paling dekat.

[450] Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī, al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1987), Juz 2, hlm. 736. Al-Jawharī mendefinisikan 'itrah al-rajul sebagai khāṣṣah aqāribihī (kerabat-kerabat khususnya).

[451] Majduddīn Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī, al-Qāmūs al-Muḥīṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005), hlm. 577. Al-Fayrūzābādī menyebutkan bahwa 'itrah juga dapat bermakna al-qiṭ'ah min al-misk (sepotong kesturi), yang digunakan secara metaforis untuk menunjukkan keharuman dan kemuliaan keturunan.

kemudian diperjelas dengan Ahl Bayt, sehingga penggabungan keduanya berfungsi sebagai bayān (penjelasan).[452] Al-Rāghib al-Aṣfahānī menjelaskan bahwa kata-kata yang berakar dari '-t-r mengandung makna dasar pertumbuhan dan kesinambungan, yang secara metaforis menunjukkan bahwa keturunan Nabi merupakan kelanjutan dan perpanjangan dari misi kenabian.[453]

d. Keempat: Distingsi Linguistik dengan Istilah Serupa

Dalam bahasa Arab, terdapat beberapa istilah yang bermakna keluarga dan kerabat, seperti ahl, āl, 'itrah, 'asyīrah, dan qurbā. Meskipun sering digunakan secara bergantian, masing-masing memiliki nuansa makna yang berbeda. Abū Hilāl al-'Askarī dalam al-Furūq al-Lughawiyyah membedakan antara istilah-istilah ini berdasarkan cakupan dan konteks penggunaannya.[454] Kata ahl memiliki cakupan paling luas, mencakup anggota rumah tangga, istri, dan bahkan pengikut seseorang. Kata āl umumnya merujuk pada keluarga dalam pengertian yang lebih luas, termasuk kerabat jauh. Adapun kata 'itrah memiliki cakupan yang lebih sempit dan spesifik, terbatas pada keturunan langsung dan kerabat terdekat. Pemilihan Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam terhadap kata 'itrah, bukan ahl atau āl semata, menunjukkan bahwa beliau bermaksud merujuk pada lingkaran keluarga yang lebih spesifik dan terbatas, bukan keluarga dalam pengertian yang paling luas.

Perbedaan semantik antara istilah-istilah ini memiliki implikasi praktis dalam memahami hadis al-Tsaqalayn. Apabila Nabi menggunakan kata ahl saja, maka cakupannya akan sangat luas dan

[452] Ibn al-Atsīr, al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīts wa al-Atsar (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979), Juz 3, hlm. 177, mādah '-t-r. Ibn al-Atsīr memberikan analisis khusus tentang penggunaan kata 'itrah dalam konteks hadis Nabi.

[453] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H), hlm. 326. Al-Rāghib menjelaskan bahwa kata-kata yang berakar dari '-t-r mengandung makna dasar pertumbuhan dan kesinambungan.

[454] Lihat Abū Hilāl al-'Askarī, al-Furūq al-Lughawiyyah (Kairo: Dār al-'Ilm wa al-Tsaqāfah, t.th.), hlm. 164-165. Al-'Askarī membedakan antara ahl, āl, 'itrah, dan 'asyīrah berdasarkan cakupan dan konteks penggunaan masing-masing.

dapat mencakup siapa pun yang tinggal di rumah Nabi. Apabila menggunakan āl saja, cakupannya akan meliputi seluruh keturunan dan pengikut. Namun dengan memilih kata 'itrah yang kemudian diperjelas dengan Ahl Bayt, Nabi membatasi cakupan wasiatnya pada keluarga nasab yang terhormat dan diharamkan sedekah. Ketepatan linguistik ini merupakan salah satu bukti autentisitas hadis, karena menunjukkan kehalusan bahasa yang khas dari sabda kenabian, bukan rekayasa perawi yang cenderung menggunakan istilah secara generik tanpa ketelitian semantik.

2. Definisi Iṣṭilāḥī dalam Hadis

Setelah memahami makna 'itrah dari perspektif kebahasaan, langkah selanjutnya adalah meneliti bagaimana para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mendefinisikan 'itrah dalam konteks hadis al-Tsaqalayn secara khusus. Definisi istilah ini penting karena menentukan siapa saja yang termasuk dalam cakupan wasiat Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.

Para ulama Ahl al-Sunnah sepakat bahwa 'itrah dalam hadis al-Tsaqalayn bermakna Ahlul Bait Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam, yaitu keluarga dekat beliau yang diharamkan menerima sedekah (zakat) dan memiliki hubungan nasab yang sah dengan Nabi. Al-Nawāwī dalam Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim menjelaskan bahwa 'itrah Nabi yang dimaksud dalam hadis al-Tsaqalayn adalah Banū Hāsyim, yaitu keluarga 'Alī, keluarga 'Aqīl, keluarga Ja'far, dan keluarga 'Abbās.[455] Al-Qāḍī 'Iyāḍ dalam Ikmāl al-Mu'lim membahas definisi Ahlul Bait secara rinci dan membedakan antara makna umum yang mencakup istri-istri Nabi dan makna khusus yang merujuk pada kerabat nasab yang diharamkan sedekah.[456]

[455] Al-Nawāwī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 180. Al-Nawāwī menjelaskan bahwa 'itrah Nabi dalam konteks hadis al-Tsaqalayn adalah keluarga beliau yang memiliki hubungan nasab dari garis keturunan Hāsyim.

[456] Al-Qāḍī 'Iyāḍ, Ikmāl al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1998), Juz 7, hlm. 241-243. Al-Qāḍī 'Iyāḍ membahas definisi Ahlul Bait secara rinci dan membedakan antara makna umum dan makna khusus.

Al-Qurṭubī dalam al-Mufhim membahas perdebatan ulama tentang cakupan istilah Ahlul Bait dan menyimpulkan bahwa dalam konteks hadis al-Tsaqalayn, yang dimaksud adalah keluarga yang memiliki hubungan nasab langsung dengan Nabi.[457] Ibn Taymiyyah, meskipun dikenal kritis terhadap sebagian hadis keutamaan Ahlul Bait, turut menegaskan bahwa Ahlul Bait yang dimaksud dalam hadis ini adalah mereka yang diharamkan sedekah, yaitu Banū Hāsyim dan Banū al-Muṭṭalib.[458] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam Fatḥ al-Bārī juga membahas berbagai pendapat ulama tentang cakupan Ahlul Bait dan mengompromikan antara pendapat-pendapat yang ada.[459]

Penggabungan kata 'itrah dengan Ahl Bayt dalam hadis, yaitu "'itratī Ahl Baytī," memiliki fungsi linguistik yang penting. Al-Mubārakfūrī dalam Tuḥfah al-Aḥwadzī menjelaskan bahwa penggabungan ini berfungsi sebagai bayān (penjelasan), di mana Ahl Bayt memperjelas siapa yang dimaksud dengan 'itrah.[460] Dengan kata lain, 'itrah adalah istilah umum yang kemudian dipersempit dan diperjelas oleh kata Ahl Bayt. Struktur "'itratī Ahl Baytī" menunjukkan bahwa Nabi menggunakan dua istilah secara bersamaan untuk memastikan tidak ada keambiguan tentang siapa yang beliau maksud.

Pengharaman sedekah bagi Ahlul Bait merupakan kriteria fikih yang digunakan untuk membatasi cakupan istilah ini. Al-Syāfi'ī dalam Aḥkām al-Qur'ān menyebutkan bahwa Banū Hāsyim dan Banū al-Muṭṭalib

[457] Lihat al-Qurṭubī, al-Mufhim limā Asykala min Talkhīṣ Kitāb Muslim (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1996), Juz 6, hlm. 584-586. Al-Qurṭubī membahas perdebatan ulama tentang cakupan istilah Ahlul Bait.

[458] Ibn Taymiyyah, Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1986), Juz 7, hlm. 395-396. Ibn Taymiyyah membahas makna 'itrah dan Ahlul Bait serta hubungannya dengan pengharaman sedekah.

[459] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), Juz 7, hlm. 78-79. Ibn Ḥajar membahas pendapat-pendapat ulama tentang cakupan Ahlul Bait.

[460] Lihat al-Mubārakfūrī, Tuḥfah al-Aḥwadzī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 10, hlm. 196-197. Al-Mubārakfūrī menjelaskan bahwa penggabungan 'itrah dengan Ahlul Bait dalam hadis berfungsi sebagai bayān (penjelasan).

diharamkan menerima sedekah berdasarkan hadis sahih.[461] Al-Māwardī dalam al-Ḥāwī al-Kabīr membahas secara rinci siapa saja yang termasuk dzawī al-qurbā yang diharamkan zakat,[462] dan Ibn Ḥazm dalam al-Muḥallā menegaskan hal yang sama.[463] Kriteria pengharaman sedekah ini memberikan batasan yang jelas dan terukur untuk mendefinisikan Ahlul Bait, sehingga istilah ini tidak menjadi kabur atau diperluas secara sewenang-wenang.

Di samping kriteria pengharaman sedekah, para ulama juga mengaitkan definisi Ahlul Bait dengan ayat taṭhīr dalam QS. al-Aḥzāb: 33 yang berbunyi "innamā yurīdullāhu li yudzhiba 'ankum al-rijsa Ahl al-Bayt wa yuṭahhirakum taṭhīrā." Ayat ini menegaskan kehendak Allah untuk menyucikan Ahlul Bait dari segala kotoran.[464] Hadis al-Kisā' dalam Ṣaḥīḥ Muslim menceritakan bahwa Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam menyelimuti 'Alī, Fāṭimah, al-Ḥasan, dan al-Ḥusayn dengan kain (kisā') kemudian berdoa: "Allāhumma hā'ulā'i Ahl Baytī" (Ya Allah, mereka ini adalah Ahlul Baitku).[465] Riwayat dari Umm Salamah dalam Sunan al-Tirmidzī juga menegaskan bahwa ayat taṭhīr turun berkenaan dengan keluarga inti Nabi ini.[466] Meskipun hadis al-Kisā' menyebutkan empat orang secara khusus, para ulama Ahl al-Sunnah mengompromikannya dengan penjelasan Zayd ibn Arqam yang mencakup seluruh Banū Hāsyim,

[461] Lihat al-Syāfi'ī, Aḥkām al-Qur'ān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980), Juz 2, hlm. 119. Al-Syāfi'ī menyebutkan bahwa Banū Hāsyim dan Banū al-Muṭṭalib diharamkan menerima sedekah berdasarkan hadis sahih.

[462] Lihat al-Māwardī, al-Ḥāwī al-Kabīr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), Juz 8, hlm. 540-542. Al-Māwardī membahas secara rinci siapa saja yang termasuk dzawī al-qurbā yang diharamkan menerima zakat.

[463] Ibn Ḥazm, al-Muḥallā bi al-Ātsār (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Juz 6, hlm. 163-165. Ibn Ḥazm membahas pengharaman zakat bagi Banū Hāsyim dan implikasinya terhadap definisi Ahlul Bait.

[464] Lihat al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.th.), Juz 22, hlm. 6-8, dalam tafsir QS. al-Aḥzāb: 33 (ayat taṭhīr). Al-Ṭabarī meriwayatkan perbedaan pendapat ulama tentang cakupan Ahlul Bait dalam ayat ini.

[465] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb Faḍā'il Ahl Bayt al-Nabī, No. 2424. Hadis al-Kisā' diriwayatkan dari 'Ā'isyah raḍiyallāhu 'anhā tentang peristiwa Nabi menyelimuti 'Alī, Fāṭimah, al-Ḥasan, dan al-Ḥusayn.

[466] Al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, Kitāb Tafsīr al-Qur'ān, Bāb wa min Sūrah al-Aḥzāb, No. 3205 (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005). Al-Tirmidzī meriwayatkan dari Umm Salamah bahwa ayat taṭhīr turun di rumahnya.

dengan memahami bahwa keluarga 'Alī dan Fāṭimah merupakan inti (khawāṣṣ) Ahlul Bait, sedangkan cakupan umumnya ('awāmm) meliputi seluruh kerabat nasab yang diharamkan sedekah.

Al-Syawkānī dalam Nayl al-Awṭār turut membahas hubungan antara definisi Ahlul Bait dan pengharaman zakat bagi mereka, serta menegaskan bahwa pengharaman ini merupakan penghormatan dari Allah kepada mereka, karena sedekah merupakan "kotoran" (awsākh) harta manusia yang tidak layak diterima oleh keluarga Nabi.[467] Hal ini memperkuat pemahaman bahwa status Ahlul Bait bukan sekadar gelar kehormatan, melainkan memiliki implikasi fikih yang nyata dan konsekuensi hukum yang jelas dalam syariat Islam.

3. Penjelasan Sahabat tentang Ahlul Bait

Sumber paling otoritatif untuk memahami makna 'itrah dan Ahlul Bait dalam hadis al-Tsaqalayn adalah penjelasan langsung dari sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut. Dalam Ṣaḥīḥ Muslim No. 2408, Zayd ibn Arqam raḍiyallāhu 'anhu memberikan penjelasan rinci ketika ditanya oleh Ḥuṣayn tentang identitas Ahlul Bait.[468] Dialog penting ini berlangsung sebagai berikut:

فَقَالَ لَهُ حُصَيْنٌ: وَمَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ يَا زَيْدُ؟ أَلَيْسَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ؟ قَالَ: نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَكِنْ أَهْلُ بَيْتِهِ مَنْ حُرِمَ الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ. قَالَ: وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: هُمْ آلُ عَلِيٍّ، وَآلُ عَقِيلٍ، وَآلُ جَعْفَرٍ، وَآلُ عَبَّاسٍ. قَالَ: كُلُّ هَؤُلَاءِ حُرِمَ الصَّدَقَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ

Terjemahan dialog ini adalah: Ḥuṣayn bertanya kepada Zayd ibn Arqam: *"Siapakah Ahlul Baitnya wahai Zayd? Bukankah istri-istrinya termasuk Ahlul Baitnya?" Zayd menjawab: "Istri-istrinya termasuk Ahlul Baitnya, tetapi Ahlul Baitnya (yang dimaksud) adalah mereka yang*

[467] Lihat al-Syawkānī, Nayl al-Awṭār Syarḥ Muntaqā al-Akhbār (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 1993), Juz 4, hlm. 210-212, tentang hubungan antara definisi Ahlul Bait dan pengharaman zakat bagi mereka.

[468] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb min Faḍā'il 'Alī ibn Abī Ṭālib, No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.).

diharamkan menerima sedekah setelah beliau wafat." Ḥuṣayn bertanya: "Siapa mereka?" Zayd menjawab: "Mereka adalah keluarga 'Alī, keluarga 'Aqīl, keluarga Ja'far, dan keluarga 'Abbās." Ḥuṣayn bertanya: "Apakah mereka semua diharamkan menerima sedekah?" Zayd menjawab: "Ya."

Penjelasan Zayd ibn Arqam ini merupakan tafsir sahabat (tafsīr al-ṣaḥābī) yang memiliki kedudukan tinggi dalam tradisi keilmuan Islam, karena sahabat merupakan orang yang paling memahami maksud Nabi. Al-Nawāwī dalam Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim mengomentari bahwa penjelasan Zayd ini sangat berharga karena ia adalah perawi langsung hadis al-Tsaqalayn, sehingga pemahamannya tentang makna 'itrah dan Ahlul Bait merupakan pemahaman yang paling mendekati maksud Nabi.[469]

a. Analisis Penjelasan Zayd ibn Arqam

Penjelasan Zayd mengandung beberapa poin penting yang perlu dianalisis secara mendalam. Pertama, Zayd mengakui bahwa istri-istri Nabi termasuk Ahlul Bait secara umum, yaitu dalam pengertian anggota rumah tangga Nabi (ahl al-bayt al-suknā). Hal ini sejalan dengan konteks ayat taṭhīr dalam QS. al-Aḥzāb: 33 yang secara siyāq (konteks) berbicara tentang istri-istri Nabi.[470]

Kedua, Zayd kemudian membedakan antara makna umum Ahlul Bait dan makna khusus yang dimaksud dalam hadis al-Tsaqalayn. Dalam konteks hadis al-Tsaqalayn, yang ditekankan adalah Ahlul Bait yang memiliki hubungan nasab (dzawī al-qurbā), yaitu mereka yang diharamkan menerima sedekah. Pembedaan ini sangat penting karena menunjukkan bahwa Zayd memahami bahwa Nabi menggunakan istilah Ahlul Bait dalam makna teknis yang lebih spesifik, bukan makna umum yang mencakup seluruh anggota rumah tangga.

[469] Al-Nawāwī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim, Juz 15, hlm. 180-181. Al-Nawāwī mengomentari penjelasan Zayd ibn Arqam dan menyatakan bahwa pendapat Zayd ini merupakan pemahaman sahabat terhadap maksud Nabi.

Ketiga, Zayd menyebutkan empat keluarga secara spesifik: keluarga 'Alī ibn Abī Ṭālib, keluarga 'Aqīl ibn Abī Ṭālib, keluarga Ja'far ibn Abī Ṭālib, dan keluarga 'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib. Keempat keluarga ini merupakan cabang utama Banū Hāsyim yang hidup pada masa Nabi. Mereka semua merupakan keturunan 'Abd al-Muṭṭalib ibn Hāsyim, kakek Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.[471] Al-Ṣan'ānī dalam Subul al-Salām menjelaskan implikasi fikih dari definisi ini, khususnya terkait pengharaman zakat bagi mereka dan penggantiannya dengan bagian dari khumus (seperlima harta rampasan perang).[472]

Keempat, penjelasan Zayd menunjukkan bahwa makna 'itrah tidak mencakup seluruh keturunan secara mutlak tanpa batasan, melainkan khusus mereka yang masih dalam garis keturunan Hāsyim dan al-Muṭṭalib. Batasan ini memberikan kejelasan hukum yang diperlukan untuk mengidentifikasi siapa saja yang berhak atas penghormatan dan kewajiban yang melekat pada status Ahlul Bait. Hal ini juga didukung oleh hadis al-Kisā' dalam Ṣaḥīḥ Muslim yang menyebutkan bahwa Nabi menyelimuti 'Alī, Fāṭimah, al-Ḥasan, dan al-Ḥusayn kemudian berdoa untuk kesucian mereka,[473] yang menunjukkan bahwa inti Ahlul Bait adalah keluarga 'Alī dan Fāṭimah, meskipun cakupannya lebih luas mencakup seluruh Banū Hāsyim.[474]

Al-Baghawī dalam Syarḥ al-Sunnah mengompromikan antara pendapat yang memperluas dan yang mempersempit cakupan Ahlul Bait dengan menyatakan bahwa inti Ahlul Bait adalah keturunan Fāṭimah dan 'Alī, namun cakupan umum Ahlul Bait meliputi seluruh

[471] Al-Ṣan'ānī, Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 1999), Juz 4, hlm. 464-465. Al-Ṣan'ānī membahas implikasi fikih dari definisi Ahlul Bait.

Banū Hāsyim yang diharamkan sedekah.[475] Ibn Katsīr dalam tafsirnya juga mengompromikan berbagai riwayat dan menyimpulkan bahwa Ahlul Bait mencakup istri-istri Nabi dan kerabat nasab beliau, meskipun keluarga 'Alī, Fāṭimah, al-Ḥasan, dan al-Ḥusayn menempati kedudukan paling utama di antara mereka.[476]

Dari keseluruhan analisis tentang definisi dan makna 'itrah, baik dari perspektif kebahasaan, istilah dalam hadis, maupun penjelasan langsung sahabat, dapat disimpulkan bahwa 'itrah Nabi dalam hadis al-Tsaqalayn merujuk pada keluarga dekat Nabi dari garis keturunan Hāsyim yang diharamkan menerima sedekah. Mereka adalah keluarga yang memiliki kedudukan khusus dalam Islam, yang wajib dihormati, dicintai, dan diikuti petunjuknya, sebagai bagian integral dari wasiat Nabi kepada umatnya. Peran mereka sebagai penjaga tradisi kenabian dan ilmu syariat menjadikan mereka, bersama al-Qur'ān, sebagai dua pegangan utama yang tidak akan berpisah hingga hari Kiamat.[477]

Pemahaman yang benar tentang makna 'itrah ini merupakan prasyarat untuk mengamalkan hadis al-Tsaqalayn secara tepat, tanpa berlebihan maupun meremehkan, sesuai dengan manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang moderat dan berimbang. Menghormati Ahlul Bait bukan berarti mengkultuskan mereka hingga derajat yang melampaui batas, namun juga bukan berarti mengabaikan hak-hak dan kedudukan khusus mereka yang telah ditetapkan oleh al-Qur'ān dan Sunnah. Keseimbangan inilah yang menjadi ciri khas Ahl al-Sunnah dalam menyikapi isu Ahlul Bait.[478]

---

[475] Al-Baghawī, Syarḥ al-Sunnah (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), Juz 14, hlm. 118-119. Al-Baghawī mengompromikan antara pendapat yang memperluas dan yang mempersempit cakupan Ahlul Bait.

[476] Lihat Ibn Katsīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999), Juz 6, hlm. 367-371, dalam tafsir QS. al-Aḥzāb: 33. Ibn Katsīr mengkompromikan berbagai riwayat tentang cakupan Ahlul Bait.

[477] Lihat Muḥammad Abū Zahrah, al-Imām al-Ṣādiq: Ḥayātuhū wa 'Aṣruhū (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hlm. 56-60, tentang peran Ahl al-Bayt dalam menjaga tradisi kenabian dan ilmu syariat.

4. Pendapat Ulama Ahlus Sunnah

Ulama	Definisi Ahlul Bait/'Itrah	Sumber
Zaid bin Arqam (sahabat)	Keluarga Ali, Aqil, Ja'far, Abbas	Ṣaḥīḥ Muslim 2408
Imam al-Syāfi'ī	Bani Hāsyim dan Bani Muthṭhalib	al-Umm[479]
Imam al-Nawawī	Ahli Kufah: khusus Ali, Fatimah, Hasan, Husain; pendapat lain: Bani Hāsyim dan Bani Muthṭhalib	Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim[480]
Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī	Kerabat Nabi yang diharamkan sedekah	Fatḥ al-Bārī[481]
Ibnu Katsīr	Keluarga Nabi dari keturunan Hāsyim	Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm[482]
Ibnu Taimiyah	Ahlul Bait yang beriman dan bertakwa	Minhāj al-Sunnah[483]
al-Albānī	Ahlul Bait yang mengikuti Al-Qur'ān dan Sunnah	Silsilah al-Ṣaḥīḥah[484]

G. Makna I'trah Versi Ahlusunnah

1. Makna yang Benar dan Bukan Makna Syī'ah

MAKNA YANG BENAR (MENURUT AHLUS SUNNAH):

a. **Kedudukan 'Itrah:**

- Bukan sebagai sumber syariat yang setara dengan Al-Qur'ān
- Sebagai **penjaga** dan **penerus** ilmu Nabi
- Sebagai **pengingat** umat terhadap Al-Qur'ān dan Sunnah
- Sebagai **kelompok yang harus dicintai, dihormati, dan diikuti kebaikannya**
- Sebagai **wasiat** Nabi agar umat tidak menyakiti atau menelantarkan mereka

b. **Cakupan:**

- Ahlul Bait yang dimaksud adalah **Bani Hāsyim dan Bani Muthṭhalib**

[479] al-Syāfi'ī, al-Umm (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 4, hlm. 218.
[480] al-Nawawī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim, Juz 15, hlm. 181.
[481] Ibnu Ḥajar, Fatḥ al-Bārī, Juz 7, hlm. 102.
[482] Ibnu Katsīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Juz 7, hlm. 199.
[483] Ibnu Taimiyah, Minhāj al-Sunnah, Juz 7, hlm. 318.
[484] al-Albānī, Silsilah al-Ṣaḥīḥah, Juz 4, hlm. 358.

- Secara khusus: **'Alī, Fāṭimah, Ḥasan, Ḥusain**, serta **keluarga 'Aqīl, Ja'far, dan 'Abbās**
- Istri-istri Nabi termasuk Ahlul Bait secara umum, namun dalam konteks wasiat ini yang ditekankan adalah **kerabat nasab**

c. **Sikap terhadap Ahlul Bait:**

- Mencintai Ahlul Bait adalah **kewajiban** dan **ibadah**
- Mengikuti Ahlul Bait **selama mereka berada di atas kebenaran** (Al-Qur'ān dan Sunnah)
- Ahlul Bait adalah **manusia biasa** yang bisa salah dan benar
- Kedudukan mereka adalah **mulia**, tetapi **tidak ma'shum** (terjaga dari dosa) secara otomatis

2. Makna 'Itrah Versi Ahl al-Sunnah

Pemahaman yang benar tentang makna 'itrah dalam hadis al-Tsaqalayn merupakan salah satu isu yang membedakan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dari kelompok-kelompok lain, khususnya Syī'ah. Ahl al-Sunnah memiliki pendekatan yang moderat dan berimbang, mengambil posisi tengah (wasaṭ) antara sikap berlebihan (ifrāṭ) yang mengangkat Ahlul Bait ke derajat yang melampaui batas, dan sikap meremehkan (tafrīṭ) yang mengabaikan hak-hak dan kedudukan mereka.[485] Berikut adalah penjelasan rinci tentang makna yang benar menurut Ahl al-Sunnah dan perbedaannya dengan penafsiran Syī'ah.

3. Makna yang Benar dan Bukan Makna Syī'ah

a. Kedudukan 'Itrah menurut Ahl al-Sunnah

1) ***Pertama: Bukan Sumber Syariat yang Independen***

Prinsip paling mendasar dalam pemahaman Ahl al-Sunnah adalah bahwa Ahlul Bait bukanlah sumber syariat yang berdiri sendiri atau setara dengan al-Qur'ān. Al-Nawāwī dalam Syarḥ

[485] Ibn Taymiyyah, Minhāj al-Sunnah, Juz 4, hlm. 83-85. Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa Ahl al-Sunnah berada di posisi tengah (wasaṭ) antara Syī'ah yang berlebihan dalam mengagungkan Ahlul Bait dan Nawāṣib yang memusuhi mereka.

Ṣaḥīḥ Muslim menegaskan bahwa kedudukan Ahlul Bait dalam hadis al-Tsaqalayn adalah sebagai penjaga ilmu kenabian dan pengingat umat terhadap ajaran al-Qur'ān dan Sunnah, bukan sebagai sumber hukum yang independen.[486] Sumber-sumber hukum Islam menurut Ahl al-Sunnah adalah al-Qur'ān, Sunnah, Ijmā', dan Qiyās, sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazālī dalam al-Mustaṣfā[487] dan al-Āmidī dalam al-Iḥkām.[488] Pendapat Ahlul Bait dihargai dan dipertimbangkan sebagaimana pendapat ulama mujtahid lainnya, namun tidak memiliki otoritas yang melampaui dalil al-Qur'ān dan Sunnah.

Hal ini berbeda secara mendasar dari pandangan Syī'ah yang menjadikan perkataan para imam dari Ahlul Bait sebagai sumber hukum yang setara dengan al-Qur'ān dan Sunnah. Dalam perspektif Ahl al-Sunnah, kebenaran diukur dengan dalil, bukan dengan person. Al-Syāṭibī dalam al-I'tiṣām menegaskan prinsip bahwa setiap manusia, termasuk Ahlul Bait, dapat diambil dan ditolak pendapatnya berdasarkan kesesuaian dengan dalil, kecuali Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam yang perkataannya merupakan wahyu.[489]

2) *Kedua: Penjaga dan Penerus Ilmu Nabi*

Meskipun bukan sumber syariat yang independen, Ahlul Bait memiliki kedudukan istimewa sebagai penjaga dan penerus

[486] Al-Nawāwī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1392 H), Juz 15, hlm. 180-181. Al-Nawāwī menegaskan bahwa kedudukan Ahlul Bait dalam hadis al-Tsaqalayn adalah sebagai penjaga ilmu kenabian dan pengingat umat terhadap ajaran al-Qur'ān dan Sunnah, bukan sebagai sumber syariat yang independen.

[487] Al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Juz 1, hlm. 187-189. Al-Ghazālī menjelaskan sumber-sumber hukum Islam menurut Ahl al-Sunnah dan posisi ijtihad ulama termasuk Ahlul Bait di dalamnya.

[488] Al-Āmidī, al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985), Juz 4, hlm. 218-220. Al-Āmidī membahas bahwa ijmā' Ahlul Bait saja bukanlah ḥujjah menurut Ahl al-Sunnah kecuali jika merupakan bagian dari ijmā' umat secara keseluruhan.

[489] Lihat al-Syāṭibī, al-I'tiṣām (Riyadh: Dār Ibn 'Affān, 1992), Juz 2, hlm. 605-610. Al-Syāṭibī membahas prinsip bahwa kebenaran diukur dengan dalil, bukan dengan person, dan bahwa setiap manusia dapat diambil dan ditolak pendapatnya kecuali Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.

ilmu kenabian. Ibn Taymiyyah, yang sering dianggap kritis terhadap klaim-klaim Syī'ah tentang Ahlul Bait, justru menegaskan prinsip ini dengan pernyataannya bahwa mengikuti Ahlul Bait adalah mengikuti al-Qur'ān dan Sunnah, karena mereka tidak pernah mengajak umat kepada selain keduanya.[490] Al-Mubārakfūrī dalam Tuḥfah al-Aḥwadzī menjelaskan bahwa makna "berpegang pada Ahlul Bait" dalam hadis al-Tsaqalayn adalah berpegang pada ilmu dan amal saleh mereka yang sejalan dengan al-Qur'ān dan Sunnah.[491] Al-Munāwī dalam Fayḍ al-Qadīr juga menegaskan bahwa yang dimaksud adalah berpegang pada petunjuk dan ilmu mereka, bukan pada pribadi mereka secara mutlak.[492]

Kedudukan ini sangat logis mengingat Ahlul Bait tumbuh dan hidup dalam rumah tangga kenabian, sehingga mereka memiliki akses istimewa terhadap ilmu dan perilaku Nabi yang tidak dimiliki oleh orang lain. 'Alī ibn Abī Ṭālib, misalnya, hidup bersama Nabi sejak kecil dan menjadi menantunya, sehingga ia menyerap ilmu kenabian secara mendalam. Fāṭimah al-Zahrā' adalah putri Nabi yang paling dekat dengannya. Al-Ḥasan dan al-Ḥusayn tumbuh dalam asuhan langsung Nabi. Kedekatan ini menjadikan mereka pewaris alami tradisi kenabian yang paling kompeten.

[490] Ibn Taymiyyah, Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1986), Juz 7, hlm. 394-396. Ibn Taymiyyah menjelaskan secara panjang lebar bahwa Ahlul Bait tidak pernah mengajak umat kepada selain al-Qur'ān dan Sunnah, dan bahwa mengikuti mereka berarti mengikuti kedua sumber tersebut.

[491] Al-Mubārakfūrī, Tuḥfah al-Aḥwadzī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 10, hlm. 196-198. Al-Mubārakfūrī menjelaskan makna hadis al-Tsaqalayn secara terperinci dan menegaskan bahwa berpegang pada Ahlul Bait berarti mengikuti ilmu dan amal saleh mereka.

[492] Al-Munāwī, Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 3, hlm. 14-16. Al-Munāwī menjelaskan bahwa makna 'berpegang pada Ahlul Bait' adalah berpegang pada ilmu dan petunjuk mereka yang sesuai dengan al-Qur'ān dan Sunnah.

3) *Ketiga: Pengingat Umat terhadap al-Qur'ān dan Sunnah*

Fungsi Ahlul Bait sebagai pengingat merupakan aspek penting yang sering diabaikan. Ibn Ḥajar al-Haytamī dalam al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah menjelaskan bahwa keberadaan Ahlul Bait di tengah-tengah umat berfungsi sebagai pengingat akan ajaran Nabi.[493] Ketika umat melihat Ahlul Bait, mereka teringat akan Nabi dan ajarannya. Ketika umat menghormati Ahlul Bait, mereka melaksanakan wasiat Nabi. Dan ketika umat mengikuti petunjuk Ahlul Bait yang sesuai dengan al-Qur'ān dan Sunnah, mereka sesungguhnya sedang mengikuti tradisi kenabian yang dilestarikan oleh keluarga Nabi. Al-Qurṭubī dalam al-Mufhim menegaskan bahwa wasiat Nabi tentang Ahlul Bait merupakan wasiat untuk menjaga hak-hak mereka dan menghormati kedudukan mereka yang mulia.[494]

4) *Keempat: Kelompok yang Wajib Dicintai dan Dihormati*

Kecintaan terhadap Ahlul Bait merupakan kewajiban yang ditetapkan oleh al-Qur'ān dan Sunnah. Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam bersabda sebagaimana diriwayatkan oleh al-Tirmidzī: "Cintailah Allah karena nikmat-Nya kepada kalian, cintailah aku karena cinta kepada Allah, dan cintailah Ahlul Baitku karena cinta kepadaku."[495] Hadis ini menegaskan bahwa kecintaan terhadap Ahlul Bait merupakan konsekuensi logis dari kecintaan terhadap Nabi, dan kecintaan terhadap Nabi merupakan konsekuensi logis dari kecintaan terhadap Allah. Dalam Ṣaḥīḥ

[493] Ibn Ḥajar al-Haytamī, al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah 'alā Ahl al-Rafḍ wa al-Ḍalāl wa al-Zandaqah (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997), hlm. 442-450. Ibn Ḥajar al-Haytamī membahas secara rinci makna hadis al-Tsaqalayn menurut Ahl al-Sunnah dan menolak penafsiran Syī'ah.

[494] Lihat al-Qurṭubī, al-Mufhim limā Asykala min Talkhīṣ Kitāb Muslim (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1996), Juz 6, hlm. 585-587. Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa wasiat Nabi tentang Ahlul Bait merupakan wasiat untuk menjaga hak-hak mereka dan menghormati kedudukan mereka.

[495] Al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, Kitāb al-Manāqib, Bāb Manāqib Ahl Bayt al-Nabī, No. 3787 (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005). Nabi bersabda: 'Aḥibbū Allāha limā yaghdūkum min ni'amihī wa aḥibbūnī li ḥubbillāhi wa aḥibbū Ahl Baytī li ḥubbī' (Cintailah Allah karena nikmat-Nya kepada kalian, cintailah aku karena cinta kepada Allah, dan cintailah Ahlul Baitku karena cinta kepadaku).

Muslim, Nabi juga bersabda bahwa mencintai 'Alī merupakan tanda keimanan dan membencinya merupakan tanda kemunafikan.[496]

Kecintaan ini bukan sekadar perasaan batin, melainkan harus diwujudkan dalam sikap dan perbuatan nyata. Al-Qāḍī 'Iyāḍ dalam al-Syifā menjelaskan bahwa menghormati keluarga Nabi merupakan bagian integral dari menghormati Nabi sendiri.[497] Dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Abū Bakr al-Ṣiddīq berkata: "Jagalah Muhammad dalam perlakuan kalian terhadap Ahlul Baitnya,"[498] dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb menunjukkan kepeduliannya terhadap hak-hak Ahlul Bait dalam pengelolaan harta fay'.[499] Sikap kedua khalifah ini menunjukkan bahwa penghormatan terhadap Ahlul Bait merupakan praktik yang mapan sejak generasi sahabat pertama.

Imam al-Syāfi'ī, pendiri mazhab Syāfi'ī, bahkan mengungkapkan kecintaannya terhadap Ahlul Bait dalam syair terkenalnya: jika mencintai keluarga Muhammad dianggap sebagai rafḍ (penolakan), maka hendaklah jin dan manusia bersaksi bahwa ia adalah rāfiḍī.[500] Pernyataan ini menunjukkan bahwa kecintaan terhadap Ahlul Bait merupakan prinsip yang

---

[496] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Bāb al-Dalīl 'alā anna Ḥubb al-Anṣār wa 'Alī min al-Īmān, No. 78. Nabi bersabda: 'Lā yuḥibbu 'Aliyyan illā mu'min wa lā yubghiḍuhu illā munāfiq' (Tidaklah mencintai 'Alī kecuali seorang mukmin dan tidaklah membencinya kecuali seorang munafik).

[497] Al-Qāḍī 'Iyāḍ, al-Syifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), Juz 2, hlm. 47-48. Al-Qāḍī 'Iyāḍ membahas kewajiban mencintai Ahlul Bait sebagai bagian dari kecintaan kepada Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.

[498] Aḥmad ibn Ḥanbal, al-Musnad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), No. 1553. Aḥmad meriwayatkan hadis Abū Bakr al-Ṣiddīq yang berkata: 'Urqubū Muḥammadan fī Ahl Baytihī' (Jagalah Muhammad dalam perlakuan kalian terhadap Ahlul Baitnya).

[499] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Khums, Bāb Farḍ al-Khums, No. 3093. Hadis tentang 'Umar ibn al-Khaṭṭāb yang meminta 'Alī dan 'Abbās untuk mengelola harta fay' Nabi demi menjaga hak-hak Ahlul Bait.

[500] Al-Syāfi'ī, Dīwān al-Imām al-Syāfi'ī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 82. Al-Syāfi'ī menyatakan dalam syairnya: 'Yā rākiban qif bi al-muḥaṣṣabi min minā... In kāna rafḍan ḥubbu Āli Muḥammadin fal-yasyhad al-tsaqalānu annī rāfiḍī' (Jika mencintai keluarga Muhammad adalah rafḍ, maka hendaklah jin dan manusia bersaksi bahwa aku adalah rāfiḍī).

dipegang teguh oleh para imam Ahl al-Sunnah, bukan monopoli Syī'ah.

5) *Kelima: Wasiat Nabi agar Tidak Menyakiti Mereka*

Hadis al-Tsaqalayn juga mengandung pesan agar umat tidak menyakiti atau menelantarkan Ahlul Bait. Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam berwasiat secara eksplisit dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī agar umat menjaga Ahlul Baitnya.[501] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam Fatḥ al-Bārī menjelaskan bahwa wasiat ini mencakup larangan menyakiti mereka secara fisik maupun verbal, larangan mengabaikan hak-hak mereka, dan kewajiban menolong mereka ketika mereka membutuhkan.[502] Al-Lālakā'ī mengumpulkan berbagai atsar sahabat dan tābi'īn yang menegaskan kewajiban ini.[503]

b. Cakupan Ahlul Bait dalam Konteks Hadis al-Tsaqalayn

Sebagaimana telah dibahas dalam analisis penjelasan Zayd ibn Arqam, Ahlul Bait yang dimaksud dalam konteks hadis al-Tsaqalayn memiliki cakupan yang spesifik. Secara umum, Ahlul Bait mencakup Banū Hāsyim dan Banū al-Muṭṭalib yang diharamkan menerima sedekah.[504] Secara khusus, inti Ahlul Bait adalah 'Alī ibn Abī Ṭālib, Fāṭimah al-Zahrā', al-Ḥasan ibn 'Alī, dan al-Ḥusayn ibn 'Alī, berdasarkan hadis al-Kisā' dan riwayat-riwayat sahih lainnya.[505]

---

[501] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Faḍā'il Aṣḥāb al-Nabī, Bāb Manāqib Qarābah Rasūlillāh, No. 3713 (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 2002). Nabi bersabda: 'Uṣīkum bi Ahl Baytī' (Aku wasiatkan kepada kalian untuk menjaga Ahlul Baitku).

[502] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), Juz 7, hlm. 78-80. Ibn Ḥajar membahas hadis-hadis keutamaan Ahlul Bait dan implikasinya dalam akidah Ahl al-Sunnah.

[503] Lihat al-Lālakā'ī, Syarḥ Uṣūl I'tiqād Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah (Riyadh: Dār Ṭaybah, 2003), Juz 7, hlm. 1311-1315. Al-Lālakā'ī mengumpulkan atsar-atsar sahabat dan tābi'īn tentang keutamaan Ahlul Bait dan kewajiban menghormati mereka.

[504] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.). Penjelasan Zayd ibn Arqam tentang Ahlul Bait yang diharamkan sedekah: keluarga 'Alī, 'Aqīl, Ja'far, dan 'Abbās.

[505] Ibn Katsīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999), Juz 6, hlm. 367-371, dalam tafsir QS. al-Aḥzāb: 33. Ibn Katsīr mengompromikan berbagai pendapat tentang cakupan Ahlul Bait dan menyimpulkan bahwa keluarga 'Alī dan Fāṭimah merupakan inti Ahlul Bait.

Selain mereka, keluarga 'Aqīl ibn Abī Ṭālib, keluarga Ja'far ibn Abī Ṭālib, dan keluarga 'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib juga termasuk dalam cakupan Ahlul Bait yang lebih luas.

Adapun istri-istri Nabi, mereka termasuk Ahlul Bait dalam pengertian umum, yaitu sebagai anggota rumah tangga Nabi. Namun dalam konteks hadis al-Tsaqalayn, yang ditekankan adalah Ahlul Bait yang memiliki hubungan nasab (dzawī al-qurbā), bukan hubungan pernikahan semata. Pembedaan ini ditegaskan oleh Zayd ibn Arqam sendiri sebagaimana tercatat dalam Ṣaḥīḥ Muslim, dan merupakan pemahaman yang diterima oleh mayoritas ulama Ahl al-Sunnah.[506] Perlu ditegaskan bahwa pembedaan ini tidak berarti merendahkan kedudukan istri-istri Nabi, yang memiliki keutamaan tersendiri sebagai Ummahāt al-Mu'minīn (ibu-ibu kaum mukminin) berdasarkan nash al-Qur'ān. Pembedaan ini hanya menunjukkan bahwa dalam konteks wasiat al-Tsaqalayn, Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam menekankan aspek kerabat nasab yang memiliki tanggungjawab khusus dalam melestarikan tradisi kenabian dan ilmu syariat.

c. Sikap yang Benar terhadap Ahlul Bait

1) *Pertama: Mencintai Ahlul Bait sebagai Kewajiban dan Ibadah*

Ahl al-Sunnah meyakini bahwa mencintai Ahlul Bait merupakan kewajiban agama dan ibadah yang mendatangkan pahala. Kecintaan ini bukan semata-mata karena hubungan kekerabatan, melainkan karena perintah Allah dan Rasul-Nya. Al-Ṭaḥāwī dalam al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah, yang merupakan salah satu teks akidah Ahl al-Sunnah yang paling berwibawa, menyatakan bahwa Ahl al-Sunnah mencintai para sahabat Rasulullah tanpa berlebihan terhadap seorang pun dari mereka

dan tanpa berlepas diri dari seorang pun dari mereka.[507] Prinsip ini berlaku khususnya bagi Ahlul Bait yang memiliki kedudukan ganda: sebagai sahabat sekaligus keluarga Nabi. Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam sendiri memberikan contoh langsung tentang kecintaan terhadap Ahlul Bait, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhārī bahwa beliau menyebut al-Ḥasan sebagai sayyid (pemimpin),[508] yang menunjukkan betapa tingginya penghargaan Nabi terhadap keturunannya.

Ibn al-Qayyim dalam Jalā' al-Afhām membahas mengapa Ahlul Bait disebutkan secara khusus dalam ṣalawāt kepada Nabi.[509] Penyebutan Ahlul Bait dalam ṣalawāt, yang diucapkan oleh seluruh umat Islam minimal dalam setiap salat, menunjukkan bahwa penghormatan terhadap mereka merupakan bagian dari ibadah rutin, bukan sekadar penghormatan sosial. Setiap kali seorang Muslim mengucapkan ṣalawāt, ia secara otomatis mendoakan kebaikan bagi Nabi dan Ahlul Baitnya, yang merupakan bukti nyata bahwa kecintaan terhadap Ahlul Bait tertanam dalam struktur ibadah Islam.

2) *Kedua: Mengikuti Ahlul Bait Selama di Atas Kebenaran*

Ahl al-Sunnah mengikuti Ahlul Bait selama mereka berada di atas kebenaran, yaitu selama petunjuk dan ilmu mereka sesuai dengan al-Qur'ān dan Sunnah. Prinsip ini merupakan prinsip universal dalam Ahl al-Sunnah yang berlaku bagi semua ulama dan mujtahid, bukan hanya Ahlul Bait. Ibn Abī al-'Izz al-Ḥanafī

[507] Al-Ṭaḥāwī, al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), hlm. 49. Al-Ṭaḥāwī menyatakan: 'Wa nuḥibbu aṣḥāba Rasūlillāh wa lā nufritu fī ḥubbi aḥadin minhum wa lā natabarra'u min aḥadin minhum' (Kami mencintai para sahabat Rasulullah, tidak berlebihan dalam mencintai seorang pun dari mereka, dan tidak berlepas diri dari seorang pun dari mereka).

[508] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Faḍā'il Aṣḥāb al-Nabī, Bāb Manāqib al-Ḥasan wa al-Ḥusayn, No. 3751. Nabi bersabda tentang al-Ḥasan: 'Ibni hādzā sayyid' (Anakku ini adalah sayyid/pemimpin).

[509] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Jalā' al-Afhām fī Faḍl al-Ṣalāh wa al-Salām 'alā Muḥammad Khayr al-Anām (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), hlm. 159-168. Ibn al-Qayyim membahas mengapa Ahlul Bait disebutkan secara khusus dalam ṣalawāt dan implikasinya.

dalam Syarḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah membahas posisi Ahl al-Sunnah terhadap Ahlul Bait sebagai posisi tengah antara ifrāṭ (berlebihan) dan tafrīṭ (meremehkan).[510] Ifrāṭ adalah sikap mengikuti Ahlul Bait secara mutlak tanpa memperhatikan dalil, sementara tafrīṭ adalah sikap mengabaikan ilmu dan petunjuk mereka sama sekali.

Dalam praktiknya, para imam dari Ahlul Bait seperti 'Alī ibn Abī Ṭālib, al-Ḥasan, al-Ḥusayn, 'Alī Zayn al-'Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir, Ja'far al-Ṣādiq, dan lainnya merupakan ulama besar yang pendapatnya dihormati dan diambil oleh para imam Ahl al-Sunnah. Abū Ḥanīfah berguru kepada Ja'far al-Ṣādiq, Mālik ibn Anas berinteraksi dengan ulama Ahlul Bait di Madinah, dan para imam hadis meriwayatkan hadis dari jalur Ahlul Bait. Hal ini menunjukkan bahwa Ahl al-Sunnah tidak mengabaikan kontribusi ilmiah Ahlul Bait, melainkan menjadikan mereka bagian integral dari tradisi keilmuan Islam.

3) *Ketiga: Ahlul Bait Adalah Manusia Biasa*

Perbedaan paling mendasar antara Ahl al-Sunnah dan Syī'ah dalam memahami kedudukan Ahlul Bait terletak pada isu 'iṣmah (keterjagaan dari dosa). Ahl al-Sunnah meyakini bahwa Ahlul Bait adalah manusia biasa yang dapat benar dan dapat salah.[511] Mereka memiliki kedudukan yang mulia, namun kemuliaan ini tidak menjadikan mereka ma'ṣūm (terjaga dari dosa) secara otomatis. 'Iṣmah dalam akidah Ahl al-Sunnah hanya dimiliki oleh para nabi dalam hal penyampaian wahyu, bukan

[510] Lihat Ibn Abī al-'Izz al-Ḥanafī, Syarḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), hlm. 468-472. Ibn Abī al-'Izz membahas posisi Ahl al-Sunnah terhadap Ahlul Bait sebagai posisi tengah antara ifrāṭ dan tafrīṭ.

[511] Ibn Ḥazm, al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal (Beirut: Dār al-Jīl, t.th.), Juz 4, hlm. 148-150. Ibn Ḥazm menolak doktrin 'iṣmah bagi selain para nabi dan menegaskan bahwa Ahlul Bait adalah manusia biasa yang dapat bersalah.

oleh individu atau kelompok lain meskipun mereka memiliki nasab yang mulia.

Al-Dzahabī dalam Siyar A'lām al-Nubalā' memberikan contoh nyata dari prinsip ini. Ia membahas tragedi Karbalā' dan peran al-Ḥusayn di dalamnya dengan penuh penghormatan, namun juga dengan objektivitas ilmiah, tanpa mengangkat al-Ḥusayn ke derajat 'iṣmah atau menyalahkannya secara berlebihan.[512] Pendekatan ini mencerminkan sikap Ahl al-Sunnah yang menghormati Ahlul Bait tanpa mengkultuskan mereka, mengakui keutamaan mereka tanpa melampaui batas yang ditetapkan oleh dalil.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī dalam Laṭā'if al-Ma'ārif menegaskan bahwa penghormatan terhadap Ahlul Bait memiliki batasan-batasan yang jelas.[513] Penghormatan tidak boleh berubah menjadi penyembahan, kecintaan tidak boleh berubah menjadi kultus individu, dan mengikuti mereka tidak boleh berubah menjadi taklid buta yang mengabaikan dalil. Al-Baghawī dalam Syarḥ al-Sunnah menegaskan bahwa wasiat Nabi tentang Ahlul Bait meliputi kecintaan, penghormatan, dan mengikuti petunjuk kebaikan mereka, tanpa mengangkat mereka ke derajat 'iṣmah yang tidak dimiliki oleh selain para nabi.[514]

4) *Keempat: Posisi Wasaṭ Ahl al-Sunnah*

Sikap Ahl al-Sunnah terhadap Ahlul Bait merupakan manifestasi dari prinsip wasaṭiyyah (moderasi) yang menjadi ciri khas ajaran Islam. Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa Ahl al-

[512] Al-Dzahabī, Siyar A'lām al-Nubalā' (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), Juz 3, hlm. 283, dalam tarjamah al-Ḥusayn ibn 'Alī. Al-Dzahabī menyebutkan keutamaan al-Ḥusayn dan tragedi Karbalā' sambil menegaskan prinsip Ahl al-Sunnah dalam menyikapi peristiwa tersebut.

[513] Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Laṭā'if al-Ma'ārif fīmā li Mawāsim al-'Ām min al-Waẓā'if (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1999), hlm. 220-224. Ibn Rajab membahas tentang penghormatan terhadap Ahlul Bait dan batasan-batasannya menurut Ahl al-Sunnah.

[514] Al-Baghawī, Syarḥ al-Sunnah (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), Juz 14, hlm. 118-119. Al-Baghawī menegaskan bahwa wasiat Nabi tentang Ahlul Bait meliputi kecintaan, penghormatan, dan mengikuti petunjuk kebaikan mereka, tanpa mengangkat mereka ke derajat 'iṣmah.

Sunnah berada di posisi tengah antara dua ekstrem: Syī'ah yang berlebihan dalam mengagungkan Ahlul Bait hingga mengklaim 'iṣmah dan menjadikan mereka sumber hukum yang independen, dan Nawāṣib yang memusuhi Ahlul Bait dan mengabaikan hak-hak mereka.[515] Bahkan Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, yang dikenal keras terhadap penyimpangan akidah, menegaskan kewajiban mencintai Ahlul Bait dan mengikuti kebaikan mereka.[516]

Dengan demikian, pemahaman Ahl al-Sunnah tentang makna 'itrah dalam hadis al-Tsaqalayn dapat dirangkum dalam beberapa prinsip: Ahlul Bait memiliki kedudukan mulia sebagai penjaga tradisi kenabian dan pengingat umat terhadap al-Qur'ān dan Sunnah; mencintai dan menghormati mereka merupakan kewajiban agama; mengikuti mereka dalam kebaikan yang sesuai dengan dalil merupakan kebajikan; namun mereka bukanlah sumber syariat yang independen dan tidak memiliki sifat 'iṣmah. Pemahaman ini merupakan posisi yang paling moderat, berimbang, dan sesuai dengan keseluruhan dalil al-Qur'ān dan Sunnah, serta merupakan pemahaman yang dipraktikkan oleh para sahabat, tābi'īn, dan imam-imam Ahl al-Sunnah sepanjang sejarah Islam.

BUKAN MAKSUD SYĪ'AH (YANG DITOLAK):[517]

Aspek	Makna Syī'ah (Ditolak)	Makna Ahlus Sunnah (Benar)
'Ishmah	'Itrah ma'shum (terjaga dari dosa)	Tidak ma'shum, bisa salah dan benar

[516] Lihat Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, Risālah fī al-Radd 'alā al-Rāfiḍah (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām, t.th.), hlm. 24-28. Meskipun keras terhadap Syī'ah, Ibn 'Abd al-Wahhāb menegaskan kewajiban mencintai Ahlul Bait dan mengikuti kebaikan mereka.

[517] Ibnu Taimiyah, Minhāj al-Sunnah, Juz 1, hlm. 5-10.

Aspek	Makna Syī'ah (Ditolak)	Makna Ahlus Sunnah (Benar)
Sumber syariat	Satu-satunya sumber ajaran Islam	Bukan sumber syariat, tetapi penjaga sunnah
Wahyu	Menerima wahyu seperti Nabi	Tidak menerima wahyu
Keutamaan	Lebih utama dari semua sahabat secara mutlak	Mulia, tetapi tidak lebih utama dari Abu Bakar, Umar, Utsman
Kepemimpinan	Imamah adalah rukun iman	Kepemimpinan berdasarkan syura dan kualifikasi

H. Hadis Kitābullāh Wa Sunnatī Sebagai Syāhid

1. Redaksi Hadis Kitābullah wa Sunnatī

Berikut adalah redaksi hadis dengan lafal "Kitābullah wa Sunnatī" dari berbagai jalur:

a. **Riwayat Mālik bin Anas (balāghan):**[518]

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ .

b. **Riwayat 'Abdullāh bin 'Abbās:**[519]

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ، مَا إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ .

c. **Riwayat Abū Hurairah:**[520]

إِنِّي قَدْ خَلَّفْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ .

d. **Riwayat Anas bin Mālik:**[521]

قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ بَعْدِي مَا إِنْ أَخَذْتُمْ، لَمْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

[518] Mālik, al-Muwaṭṭa', No. 899.
[519] al-Bayhaqī, al-Sunan al-Kubrā, No. 20336; al-Ḥākim, al-Mustadrak, No. 318.
[520] Aḥmad, Musnad, No. 8611, 9161.
[521] al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Ausaṭ, No. 1305.

e. **Riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī:**[522]

يَا أَيُّهَا النَّاسُ. إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي؛ فَاسْتَنْطِقُوا الْقُرْآنَ بِسُنَّتِي، وَلا تُعَسِّفُوهُ

I. Hadis Kitābullāh Wa Sunnatī Sebagai Syāhid

Dalam tradisi ilmu hadis, konsep syāhid (penguat) merujuk pada hadis lain yang diriwayatkan melalui jalur sahabat yang berbeda namun memiliki substansi matan yang serupa atau saling mendukung. Hadis dengan lafal "Kitābullāh wa Sunnatī" (Kitabullah dan Sunnahku) merupakan salah satu syāhid terpenting bagi hadis al-Tsaqalayn dengan lafal "Kitābullāh wa 'Itratī" (Kitabullah dan Keluargaku). Meskipun keduanya memiliki redaksi yang berbeda pada bagian kedua dari wasiat Nabi, substansi pesan keduanya saling melengkapi dan bukan saling menafikan. Berikut adalah takhrīj, analisis, dan hubungan komplementer antara kedua varian hadis ini.[523]

1. Redaksi Hadis Kitābullāh wa Sunnatī dari Berbagai Jalur

Hadis dengan lafal "Kitābullāh wa Sunnatī" diriwayatkan melalui beberapa jalur sahabat dengan variasi redaksional yang menunjukkan kekayaan tradisi periwayatan. Berikut adalah analisis masing-masing riwayat secara terperinci.

a. Pertama: Riwayat Mālik ibn Anas secara Balāghan

Imam Mālik meriwayatkan hadis ini dalam kitab al-Muwaṭṭa' secara balāghan:[524]

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

[522] al-Bayhaqī, Syu'ab al-Īmān.

[523] Lihat al-Suyūṭī, Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī (Riyadh: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadītsah, t.th.), Juz 1, hlm. 179-183, tentang mekanisme naik derajat hadis dari ḍa'īf menjadi ḥasan li ghayrihī melalui syawāhid dan mutāba'āt.

[524] Mālik ibn Anas, al-Muwaṭṭa' (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1985), Juz 2, hlm. 899, Kitāb al-Qadr, No. 899. Imam Mālik meriwayatkan hadis ini secara balāghan, yaitu tanpa menyebutkan rantai sanad yang bersambung sampai kepada Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam.

Terjemahannya: "Aku telah meninggalkan pada kalian dua perkara, kalian tidak akan tersesat selama kalian berpegang teguh pada keduanya: Kitabullah dan Sunnah Nabinya." Riwayat ini memiliki kekhasan tersendiri karena disampaikan oleh Imam Mālik secara balāghan, yaitu tanpa menyebutkan rantai sanad yang bersambung hingga Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam. Metode balāgh berarti Mālik menyatakan bahwa hadis ini "telah sampai kepadanya" dari Nabi tanpa menyebutkan perantaranya.

Para ulama memberikan penilaian yang berbeda terhadap hadis balāghan ini. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī menilainya sebagai mu'ḍal, karena antara Mālik dan Nabi terdapat keterputusan dua perawi atau lebih.[525] Ṣiddīq Ḥasan Khān menganggapnya mursal, yaitu hadis yang sahabat perawinya tidak disebutkan.[526] Perbedaan antara mu'ḍal dan mursal bersifat teknis: mu'ḍal mengindikasikan keterputusan yang lebih besar (dua perawi atau lebih), sementara mursal hanya menunjukkan ketiadaan penyebutan sahabat.[527]

Meskipun terdapat kelemahan dari sisi sanad, hadis ini mendapat dukungan kuat dari sisi kemasyhurannya. Ibn 'Abd al-Barr dalam al-Tamhīd menyatakan bahwa hadis ini maḥfūẓ masyhūr, yakni terjaga dan terkenal, sehingga hampir tidak membutuhkan sanad formal untuk membuktikan keabsahannya.[528] Penilaian Ibn 'Abd al-Barr ini sangat signifikan karena ia merupakan salah satu pakar hadis

[525] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Hidāyah al-Ruwāh ilā Takhrīj Aḥādīts al-Maṣābīḥ wa al-Misykāh (Riyadh: Dār al-Rasyīd, 1422 H), Juz 1, hlm. 140. Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa hadis balāghan Mālik ini terputus sanadnya (mu'ḍal), karena antara Mālik dan Nabi terdapat keterputusan dua perawi atau lebih.

[526] Ṣiddīq Ḥasan Khān al-Qannūjī, Fatāwā (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), hlm. 205. Ia menilai hadis ini mursal, yaitu sahabat yang meriwayatkannya tidak disebutkan secara eksplisit oleh Mālik.

[527] Lihat Ibnu al-Ṣalāḥ, Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīts (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 70-73, tentang definisi dan hukum hadis mu'ḍal dan balāghan, serta bagaimana kedudukan hadis ini dalam hierarki penerimaan hadis.

[528] Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdillāh ibn 'Abd al-Barr, al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd (Maroko: Wizārah 'Umūm al-Awqāf, 1387 H), Juz 24, hlm. 331. Ibn 'Abd al-Barr menyatakan bahwa hadis ini maḥfūẓ masyhūr yang hampir tidak membutuhkan sanad karena kemasyhurannya di kalangan ulama.

terbesar dalam mazhab Mālikī yang sangat memahami kitab al-Muwaṭṭa' dan tradisi periwayatan Imam Mālik. Al-Albānī menguatkan posisi hadis ini dengan menilai sanadnya sebagai ḥasan berdasarkan jalur-jalur penguat yang ada.[529] Al-Sakhāwī juga mencatat kemasyhuran hadis ini di kalangan ulama sepanjang sejarah Islam.[530] Perlu dicatat bahwa kemasyhuran matan sebuah hadis di kalangan ulama, meskipun sanadnya terputus, merupakan faktor yang diperhitungkan oleh sebagian ahli hadis dalam menilai otentisitas hadis tersebut. Imam Mālik, sebagai penyusun kitab hadis tertua yang sampai kepada kita secara utuh, memiliki standar yang sangat tinggi dalam memilih hadis yang dicantumkan dalam al-Muwaṭṭa'. Pencantuman hadis ini secara balāghan menunjukkan bahwa Mālik meyakini kemasyhuran dan keterbuktian matan hadis ini, meskipun ia tidak mencantumkan sanad lengkapnya. Para ulama mazhab Mālikī umumnya menerima hadis-hadis balāghan Imam Mālik karena tingginya kredibilitas dan ketelitian beliau dalam periwayatan hadis.

b. Kedua: Riwayat 'Abdullāh ibn 'Abbās

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqī, al-Ḥākim, dan al-Ājurrī melalui jalur 'Abdullāh ibn 'Abbās:[531]

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ، مَا إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

Terjemahannya: "Aku telah meninggalkan pada kalian, wahai manusia, sesuatu yang apabila kalian berpegang teguh padanya, niscaya kalian tidak akan tersesat selamanya: Kitabullah dan Sunnah Nabinya." Riwayat Ibn 'Abbās ini memiliki beberapa kekhasan

[529] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Hidāyah al-Ruwāh (Amman: Maktabah al-Islāmiyyah, t.th.), hlm. 184. Al-Albānī menilai sanad hadis ini ḥasan berdasarkan jalur-jalur penguat yang ditemukannya.

[530] Al-Sakhāwī, al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Katsīr min al-Aḥādīts al-Musytaharah 'alā al-Alsinah (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), hlm. 478-479, No. 838. Al-Sakhāwī membahas kemasyhuran hadis ini dan statusnya di kalangan ulama.

[531] Al-Bayhaqī, al-Sunan al-Kubrā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), No. 20336; al-Ḥākim al-Naysābūrī, al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), No. 318; al-Ājurrī, al-Syarī'ah (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1999), No. 1704.

redaksional. Pertama, penggunaan seruan "ayyuhā al-nās" (wahai manusia) yang menunjukkan konteks khutbah publik. Kedua, penggunaan kata "i'taṣamtum" (berpegang teguh) yang memiliki intensitas lebih tinggi daripada "tamassaktum" (berpegang) dalam riwayat Mālik, karena i'tiṣām mengandung makna perlindungan dan ketergantungan total. Ketiga, penambahan kata "abadan" (selamanya) yang memperkuat jaminan petunjuk.

Al-Albānī menilai sanad riwayat ini sebagai ḥasan dan menyatakan bahwa hadis ini memiliki syāhid dari jalur lain.[532] Ibn 'Abbās sendiri merupakan salah satu sahabat yang paling luas ilmunya, terutama dalam bidang tafsir al-Qur'ān, sehingga riwayatnya memiliki bobot keilmuan yang tinggi. Kedudukan Ibn 'Abbās sebagai turjumān al-Qur'ān (penafsir al-Qur'ān) menjadikan periwayatannya tentang hubungan antara Kitabullah dan Sunnah sangat relevan dan otoritatif.

c. Ketiga: Riwayat Abū Hurairah

Riwayat Abū Hurairah merupakan riwayat yang paling kuat sanadnya di antara seluruh varian 'Sunnatī' dan memiliki kekhasan tambahan redaksional yang sangat penting. Hadis ini tercatat dalam Musnad Aḥmad, Musnad al-Bazzār, dan Syarḥ Musykil al-Ātsār:[533]

إِنِّي قَدْ خَلَّفْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا أَبَدًا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ

Terjemahannya: "Sesungguhnya aku telah meninggalkan pada kalian dua hal, kalian tidak akan tersesat setelah keduanya selamanya:

[532] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, al-Tawassul: Anwā'uhū wa Aḥkāmuhū (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986), hlm. 16. Al-Albānī menilai sanad riwayat Ibn 'Abbās sebagai ḥasan dan menyatakan bahwa hadis ini memiliki syāhid (penguat) dari jalur lain.

[533] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), No. 8611 dan 9161; al-Bazzār, Musnad al-Bazzār (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009), No. 9296; al-Ṭaḥāwī, Syarḥ Musykil al-Ātsār (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), No. 2282, 2286, 2287.

Kitabullah dan Sunnahku. Dan keduanya tidak akan berpisah hingga keduanya datang kepadaku di Telaga." Riwayat Abū Hurairah ini sangat penting karena memuat tambahan "wa lan yatafarraqā ḥattā yaridā 'alayya al-ḥawḍ" (keduanya tidak akan berpisah hingga datang kepadaku di Telaga). Ungkapan ini biasanya ditemukan dalam varian hadis al-Tsaqalayn dengan lafal "'Itratī," sehingga keberadaannya dalam varian "Sunnatī" menunjukkan titik temu yang sangat penting antara kedua varian.

Al-Albānī menilai sanad riwayat ini sebagai ḥasan,[534] sementara al-Haytsamī memberikan penilaian yang lebih tinggi dengan menyatakan "rijāluhu rijāl al-ṣaḥīḥ" (para perawinya adalah perawi-perawi kitab sahih).[535] Penilaian al-Haytsamī ini sangat signifikan karena menunjukkan bahwa seluruh perawi dalam rantai sanad telah digunakan oleh al-Bukhārī atau Muslim dalam kitab sahih mereka. Abū Hurairah sendiri merupakan sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis, sehingga riwayatnya memberikan fondasi yang kuat bagi varian "Sunnatī."

d. Keempat: Riwayat Anas ibn Mālik

Riwayat ini tercatat dalam al-Mu'jam al-Ausaṭ karya al-Ṭabarānī:[536]

قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ بَعْدِي مَا إِنْ أَخَذْتُمْ، لَمْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Terjemahannya: "Sungguh aku telah meninggalkan pada kalian sepeninggalku sesuatu yang apabila kalian mengambilnya, kalian

[534] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Manzilah al-Sunnah fī al-Islām (Kuwait: Dār al-Salafiyyah, 1984), hlm. 13. Al-Albānī menilai sanad riwayat Abū Hurairah sebagai ḥasan.

[535] Nūruddīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Haytsamī, Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1994), Juz 1, hlm. 170. Al-Haytsamī menilai bahwa para perawi riwayat Abū Hurairah adalah rijāl al-ṣaḥīḥ (perawi-perawi kitab sahih).

[536] Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Ausaṭ (Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995), No. 1305, taḥqīq Ṭāriq ibn 'Awaḍillāh dan 'Abd al-Muḥsin al-Ḥusaynī.

tidak akan tersesat: Kitabullah dan Sunnah Nabi kalian ṣallallāhu 'alayhi wa sallam." Riwayat Anas memiliki redaksi yang ringkas namun padat. Kekhasan riwayat ini terletak pada penggunaan ungkapan "ba'dī" (sepeninggalku) yang secara eksplisit menunjukkan bahwa wasiat ini ditujukan untuk masa setelah wafatnya Nabi. Selain itu, penyebutan ṣalawāt kepada Nabi dalam matan hadis ("ṣallallāhu 'alayhi wa sallam") merupakan tambahan dari perawi, bukan bagian dari sabda Nabi, yang menunjukkan adab Anas dalam meriwayatkan hadis. Kedudukan Anas sebagai pelayan Nabi selama sepuluh tahun menjadikan riwayatnya bernilai tinggi, karena ia merupakan saksi langsung kehidupan Nabi sehari-hari.

e. Kelima: Riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī

Riwayat ini tercatat dalam Syu'ab al-Īmān karya al-Bayhaqī:[537]

يَا أَيُّهَا النَّاسُ. إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي؛ فَاسْتَنْطِقُوا الْقُرْآنَ بِسُنَّتِي، وَلا تُعَسِّفُوهُ

Terjemahannya: "Wahai manusia! Sesungguhnya aku telah meninggalkan pada kalian al-Tsaqalayn: Kitabullah dan Sunnahku. Maka mintalah al-Qur'ān berbicara melalui Sunnahku, dan jangan kalian memaksakannya." Riwayat Abū Sa'īd ini merupakan riwayat paling kaya dari segi kandungan metodologis. Ia memuat petunjuk hermeneutis yang eksplisit tentang cara memahami al-Qur'ān, yaitu melalui lensa Sunnah. Ungkapan "fastanṭiqū al-Qur'āna bi sunnatī" (mintalah al-Qur'ān berbicara melalui Sunnahku) merupakan pedoman penafsiran yang menegaskan bahwa al-Qur'ān dan Sunnah tidak dapat dipisahkan.[538] Selain itu, larangan "wa lā tu'assifūhu"

[537] Al-Bayhaqī, Syu'ab al-Īmān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), taḥqīq 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥāmid. Hadis ini diriwayatkan dalam bab tentang ta'ẓīm al-Qur'ān.

[538] Al-Syāfiʿī, al-Risālah (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1940), taḥqīq Aḥmad Muḥammad Syākir, hlm. 78-80. Al-Syāfiʿī menjelaskan kedudukan Sunnah sebagai bayān (penjelas) al-Qur'ān dan sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'ān.

(jangan memaksakannya) merupakan peringatan keras terhadap penafsiran sewenang-wenang yang tidak berdasarkan Sunnah.

Yang sangat menarik dari riwayat ini adalah penggunaan istilah "al-Tsaqalayn" (dua perkara berat) untuk merujuk pada Kitabullah dan Sunnah, bukan Kitabullah dan 'Itrah. Hal ini menunjukkan bahwa istilah al-Tsaqalayn bersifat fleksibel dan dapat merujuk pada objek yang berbeda tergantung konteks periwayatan. Fleksibilitas ini memperkuat argumen bahwa kedua varian hadis, baik dengan lafal "'Itratī" maupun "Sunnatī," berasal dari sumber yang sama, yaitu sabda Nabi pada berbagai kesempatan. Keberadaan istilah al-Tsaqalayn dalam varian "Sunnatī" juga menafikan klaim bahwa istilah ini hanya terkait dengan varian "'Itratī" semata, dan menunjukkan bahwa Nabi menggunakan terminologi yang konsisten untuk menekankan bobot dan pentingnya kedua pegangan yang beliau tinggalkan, terlepas dari apakah pegangan kedua disebut sebagai 'Itrah atau Sunnah.

2. Analisis Komparatif dan Hubungan Komplementer

Sebelum membahas hubungan antara varian "Sunnatī" dan "'Itratī," penting untuk mencatat pola redaksional yang muncul dari kelima riwayat di atas. Seluruh riwayat menggunakan formula wasiat "taraktu fīkum" (aku tinggalkan pada kalian) atau variasinya, yang menunjukkan konteks wasiat perpisahan menjelang wafat Nabi. Seluruh riwayat menyebutkan al-Qur'ān sebagai pilar pertama, yang menunjukkan kesepakatan penuh pada aspek ini. Seluruh riwayat memuat jaminan "lan taḍillū" (kalian tidak akan tersesat), yang menegaskan fungsi kedua pegangan tersebut sebagai jaminan petunjuk. Konsistensi elemen-elemen ini di antara kelima riwayat yang diriwayatkan oleh lima sahabat berbeda melalui jalur-jalur yang independen merupakan bukti kuat bahwa matan hadis ini bukan hasil rekayasa, melainkan benar-benar berasal dari sabda Nabi yang didengar dan diingat oleh banyak sahabat.

Setelah menelaah kelima riwayat di atas, pertanyaan fundamental yang perlu dijawab adalah: bagaimana hubungan antara varian "Kitābullāh wa Sunnatī" dan varian "Kitābullāh wa 'Itratī"? Apakah keduanya saling bertentangan, ataukah saling melengkapi? Mayoritas ulama Ahl al-Sunnah, baik klasik maupun kontemporer, menegaskan bahwa kedua varian ini tidak saling bertentangan, melainkan bersifat komplementer.

Ibn Ḥajar al-Haytamī dalam al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah menjelaskan secara rinci bahwa kedua varian saling melengkapi karena Sunnah adalah apa yang dipraktikkan dan diajarkan oleh Nabi, sementara 'Itrah adalah keluarga yang mewarisi dan menjaga ilmu Nabi tersebut.[539] Al-Mubārakfūrī dalam Tuḥfah al-Aḥwadzī mengompromikan kedua varian dan menegaskan bahwa Ahlul Bait pada hakikatnya adalah penjaga Sunnah Nabi.[540] Ibn Taymiyyah juga menegaskan bahwa mengikuti Ahlul Bait berarti mengikuti al-Qur'ān dan Sunnah, karena mereka tidak pernah mengajak umat kepada selain keduanya.[541]

Dari perspektif ilmu hadis, kedua varian ini dapat diharmonisasikan melalui beberapa pendekatan. Pertama, kemungkinan bahwa Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam menyampaikan wasiat ini pada lebih dari satu kesempatan dengan redaksi yang berbeda. Riwayat Zayd ibn Arqam dalam Ṣaḥīḥ Muslim menyebutkan konteks Ghadīr Khumm,[542] sementara riwayat Jābir menyebutkan konteks Arafah. Sangat mungkin bahwa Nabi menyampaikan wasiat serupa dengan penekanan yang berbeda pada setiap

[539] Lihat Ibn Ḥajar al-Haytamī, al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997), hlm. 448-450. Ibn Ḥajar al-Haytamī menjelaskan bahwa kedua varian hadis saling melengkapi dan tidak bertentangan, karena Sunnah adalah apa yang dipraktikkan dan diajarkan Nabi, sementara 'Itrah adalah pewaris ilmu Nabi.

[540] Al-Mubārakfūrī, Tuḥfah al-Aḥwadzī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 10, hlm. 196-198. Al-Mubārakfūrī mengompromikan kedua varian dan menegaskan bahwa Ahlul Bait adalah penjaga Sunnah.

[541] Ibn Taymiyyah, Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1986), Juz 7, hlm. 394-395. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa mengikuti Ahlul Bait adalah mengikuti al-Qur'ān dan Sunnah.

[542] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, No. 2408 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.). Riwayat Zayd ibn Arqam tentang hadis al-Tsaqalayn dengan lafal 'Kitābullāh wa 'Itratī'.

kesempatan: pada satu kesempatan menekankan 'Itrah, dan pada kesempatan lain menekankan Sunnah.

Kedua, substansi kedua wasiat pada hakikatnya merujuk pada realitas yang sama. Sunnah adalah ilmu dan amalan Nabi yang dipraktikkan dan disampaikan, sementara 'Itrah adalah keluarga Nabi yang memiliki akses paling dekat terhadap ilmu dan amalan tersebut. Ahlul Bait menjaga Sunnah secara alami karena mereka hidup dalam rumah tangga kenabian dan menyaksikan secara langsung bagaimana Nabi menerapkan ajaran al-Qur'ān dalam kehidupan sehari-hari. Abū Zahrah menegaskan peran sentral Ahlul Bait dalam melestarikan Sunnah Nabi dari generasi ke generasi.[543] Contoh nyata dari hal ini dapat dilihat pada peran Ja'far al-Ṣādiq, imam keenam dari Ahlul Bait, yang menjadi guru bagi Abū Ḥanīfah dan Mālik ibn Anas, dua pendiri mazhab fikih terbesar dalam Ahl al-Sunnah. Kontribusi ilmiah Ahlul Bait dalam melestarikan Sunnah menunjukkan bahwa mengikuti 'Itrah dan mengikuti Sunnah pada hakikatnya adalah satu aktivitas yang sama dilihat dari dua sudut pandang yang berbeda.

Ketiga, al-Munāwī dalam Fayḍ al-Qadīr menjelaskan bahwa berpegang pada Ahlul Bait dan berpegang pada Sunnah merupakan dua ungkapan untuk satu realitas yang sama.[544] Al-Qurṭubī dalam al-Mufhim menegaskan bahwa wasiat Nabi tentang Kitabullah, Sunnah, dan Ahlul Bait merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.[545] Al-Syāṭibī dalam al-Muwāfaqāt membahas hubungan komplementer antara Kitabullah dan

[543] Lihat Muḥammad Abū Zahrah, al-Imām al-Ṣādiq: Ḥayātuhū wa 'Aṣruhū (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hlm. 64-68. Abū Zahrah membahas peran Ahlul Bait sebagai penjaga Sunnah Nabi dan hubungan integral antara 'Itrah dan Sunnah.

[544] Al-Munāwī, Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 3, hlm. 14-16. Al-Munāwī membahas relasi antara berpegang pada Sunnah dan berpegang pada Ahlul Bait.

[545] Lihat al-Qurṭubī, al-Mufhim limā Asykala min Talkhīṣ Kitāb Muslim (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1996), Juz 6, hlm. 585-587. Al-Qurṭubī menegaskan bahwa wasiat Nabi tentang Kitabullah, Sunnah, dan Ahlul Bait merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.

Sunnah dalam penetapan hukum, yang secara implisit mendukung pandangan bahwa kedua varian hadis saling melengkapi.[546]

3. Ksebagai Syāhid bagi Hadis al-Tsaqalayn

Dalam konteks takhrīj hadis al-Tsaqalayn dengan lafal "'Itratī," hadis-hadis dengan lafal "Sunnatī" berfungsi sebagai syāhid yang memperkuat substansi wasiat Nabi tentang meninggalkan dua pegangan bagi umatnya. Mekanisme syāhid dalam ilmu hadis memungkinkan hadis yang memiliki kelemahan pada sanadnya untuk naik derajat apabila didukung oleh riwayat lain yang memiliki substansi serupa.[547]

Hadis al-Tsaqalayn dengan lafal "'Itratī" telah dinilai ṣaḥīḥ bi syawāhidihī oleh Syu'aib al-Arnā'ūṭ[548] dan ṣaḥīḥ oleh al-Albānī.[549] Riwayat-riwayat dengan lafal "Sunnatī" memberikan dukungan tambahan dari sudut pandang substansi matan: keduanya menegaskan bahwa Nabi meninggalkan pedoman bagi umatnya agar tidak tersesat. Perbedaan pada objek kedua ("'Itratī" vs "Sunnatī") bukan merupakan kontradiksi, melainkan dua dimensi dari satu wasiat yang sama, sebagaimana ditegaskan oleh para ulama yang telah disebutkan.

Dari segi kekuatan sanad, varian "'Itratī" memiliki fondasi yang lebih kuat karena riwayat utamanya tercatat dalam Ṣaḥīḥ Muslim melalui jalur Zayd ibn Arqam.[550] Adapun varian "Sunnatī" secara individual memiliki sanad yang ḥasan atau lebih rendah, namun akumulasi berbagai jalurnya dari lima sahabat yang berbeda memberikan kekuatan kolektif yang signifikan. Keberadaan kedua varian secara bersamaan memperkaya

---

[546] Lihat al-Syāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 4, hlm. 288-293. Al-Syāṭibī membahas hubungan komplementer antara Kitabullah dan Sunnah dalam penetapan hukum.

[547] Al-Nawāwī, al-Taqrīb wa al-Taysīr li Ma'rifah Sunan al-Basyīr al-Nadzīr (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), hlm. 29-30, tentang mekanisme penguat (syawāhid dan mutāba'āt) dalam metodologi hadis.

[548] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), Juz 17, hlm. 173. Al-Arnā'ūṭ menilai hadis al-Tsaqalayn dengan lafal 'Itratī sebagai ṣaḥīḥ bi syawāhidihī.

[549] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Ziyādatihī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), No. 2457. Al-Albānī menilai hadis al-Tsaqalayn sahih.

pemahaman umat tentang visi kenabian dan menunjukkan bahwa wasiat Nabi bersifat multidimensi, tidak terbatas pada satu ungkapan tunggal.

Dengan demikian, keberadaan varian "Kitābullāh wa Sunnatī" tidak melemahkan hadis al-Tsaqalayn dengan lafal "'Itratī," melainkan justru memperkuatnya. Kedua varian secara bersama-sama menggambarkan visi komprehensif Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam untuk umatnya sepeninggal beliau: al-Qur'ān sebagai sumber petunjuk utama, Sunnah sebagai penjelasan dan penjabaran al-Qur'ān, dan Ahlul Bait sebagai penjaga serta pewaris tradisi kenabian yang melestarikan ilmu dan amalan Nabi dari generasi ke generasi. Tiga pilar ini, yaitu al-Qur'ān, Sunnah, dan Ahlul Bait, membentuk satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam kerangka petunjuk Ilahi bagi umat Islam hingga hari Kiamat.[551]

Kesimpulannya, hadis "Kitābullāh wa Sunnatī" bukan hanya berfungsi sebagai syāhid bagi hadis al-Tsaqalayn dengan lafal "'Itratī," tetapi juga memperkaya pemahaman umat tentang keseluruhan visi kenabian. Kedua varian secara bersama-sama menegaskan prinsip fundamental Islam: bahwa al-Qur'ān merupakan sumber petunjuk utama yang harus dipahami melalui Sunnah Nabi dan dilestarikan oleh Ahlul Bait sebagai pewaris tradisi kenabian. Penilaian para ulama terhadap masing-masing jalur, mulai dari Ibn 'Abd al-Barr yang mengakui kemasyhurannya, al-Albānī yang menilai jalur-jalurnya ḥasan, hingga al-Haytsamī yang menyatakan perawinya rijāl al-ṣaḥīḥ, semuanya menunjukkan bahwa varian "Sunnatī" memiliki fondasi periwayatan yang solid dan layak dijadikan penguat bagi hadis al-Tsaqalayn. Umat Islam, berdasarkan kedua varian ini, diperintahkan untuk berpegang teguh pada al-Qur'ān, mengikuti Sunnah Nabi, dan mencintai serta menghormati Ahlul Bait sebagai satu kesatuan amal yang tidak terpisahkan.

[551] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 12-14. Al-Khaṭīb membahas kedudukan Sunnah dan hubungannya yang tak terpisahkan dengan al-Qur'ān.

4. Analisis Sanad dan Status

No	Perawi	Sumber	Status	Muhaddits
1	Mālik	al-Muwaṭṭa'	Mu'dlal balāghan	Ibnu Ḥajar
2	Mālik	al-Muwaṭṭa'	Mursal	Shiddiq Ḥasan Khān
3	Mālik	al-Muwaṭṭa'	Ḥasan	al-Albānī
4	Ibnu 'Abbās	al-Bayhaqī, al-Ḥākim	Ḥasan	al-Albānī
5	Abū Hurairah	Aḥmad, al-Bazzār	Ḥasan	al-Albānī, al-Haytsamī
6	Anas	al-Ṭabarānī	-	-
7	Abū Sa'īd	al-Bayhaqī	-	-

a. Analisis Sanad & Rawi

1) Umar bin al-Khattab

Nama: Umar bin al-Khattab bin Nufail bin Abdul Uzza bin Riyah bin Abdullah bin Qarth bin Rizah bin Adi bin Ka'ab bin Lu'ay bin Ghalib

Laqab: al-Faruq, Amirul Mukminin

Kunyah: Abu Hafs

Nasab: al-Qurasyi, al-Adawi

Hubungan Perawi: Ibunya adalah Hantamah binti Hisyam bin al-Mughirah bin Abdullah bin Umar bin Makhzum, atau Hantamah binti Hisyam putri pamannya Abu Jahal; maulanya: Aslam; muadzinnya: Aqra' dan Masruh; anak-anaknya: Ashim, Abdullah, Hafshah, dan menurut az-Zubair juga: Ubaidillah, Zaid, Abdurrahman al-Akbar, Abdurrahman al-Asghar, Ruqayyah, Zaid al-Asghar, Abdurrahman al-Ausath, Iyadh, Fatimah, dan Abdullah al-Asghar

Tanggal Lahir: 13 tahun setelah tahun Gajah; ia berkata: "Aku lahir empat tahun sebelum al-Fijar al-Akbar"

Tanggal Wafat: 23 H, atau 24 H

Tempat Wafat: Madinah

Thabaqah Perawi (at-Taqrib): Sahabat

Peringkat Menurut Ibnu Hajar: Amirul Mukminin, masyhur dengan banyak kemuliaan

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG

2) **Muslim bin Yasar**

Nama: Muslim bin Yasar

Nasab: al-Juhani, Bashri

Thabaqah Perawi (at-Taqrib): Ketiga

Peringkat Menurut Ibnu Hajar: Maqbūl

Peringkat Menurut adz-Dzahabi: Tsiqah (ditsiqahkan)

3) **Abdul Hamid bin Abdurrahman**

Nama: Abdul Hamid bin Abdurrahman bin Zaid bin al-Khaththab

Laqab: al-A'raj

Kunyah: Abu Umar

Nasab: al-Adawi, al-Madani, al-Jazari, al-Qurasyi, al-A'raj

Tempat Tinggal: Kufah

Hubungan Perawi: Ayah dari Zaid dan Abdul Kabir; saudara laki-lakinya: Usaid, Abdullah, Abdul Aziz, Abdul Malik, Umar, Muhammad, dan Abu Bakr; ibunya: Maimunah binti Bisyr bin Mu'awiyah bin Tsaur dari Bani al-Bakka' bin Amir; diangkat oleh Umar bin Abdul Aziz sebagai gubernur Kufah; Abu az-Zinad adalah sekretarisnya

Tanggal Wafat: 110 H atau lebih

Tempat Wafat: Harran

Thabaqah Perawi (at-Taqrib): Keempat

Peringkat Menurut Ibnu Hajar: Tsiqah

4) **Zaid bin Abī Unaisah**

Nama: Zaid bin Abī Unaisah: Zaid

Kunyah: Abū Usāmah, atau Abū Sa'īd

Nasab: al-Jazarī, asalnya Kūfah, ar-Ruhāwī, al-Ghanawī (maula mereka)

Tempat Tinggal: Ruhā (Edessa)

Hubungan Perawi: Maula Bani Ghanawī, saudara Yaḥyā bin Abī Unaisah, maula Yaḥyā bin A'ṣar, maula keluarga 'Utsmān,

putranya: al-Ḥasan

Tanggal Lahir: 91 H

Tanggal Wafat: 119 H atau 124 H atau 125 H atau 126 H

Tempat Wafat: Ruhā

Ṭabaqah Perawi (at-Taqrīb): Keenam

Peringkat Menurut Ibnu Ḥajar: Tsiqah, memiliki hadis-hadis yang gharīb

Peringkat Menurut adz-Dzahabī: Ḥāfiẓ, Imām, Tsiqah

5) **Malik bin Anas**

Nama: Malik bin Anas bin Malik bin Abi Amir bin Amr bin al-Harits bin Ghaiman bin Khutsail bin Amr bin al-Harits

Kunyah: Abu Abdillah

Nasab: al-Ashbahi, al-Himyari, al-Madani, al-Taymi, al-Yamani

Tempat Tinggal: Madinah

Hubungan Perawi: Sekutu (halif) Utsman bin Ubaidillah al-Qurasyi, juru tulisnya Isa bin Kinanah, ibunya al-‘Aliyah binti Syarik bin Abdurrahman bin Syarik al-Azdiyah, saudaranya an-Nadhr, pamannya Abu Suhail Nafi’ bin Malik

Tanggal Lahir: 92 H, atau 93, atau 94 H, atau 95 H

Tanggal Wafat: 178 H, atau 179 H

Tempat Lahir: Dzu al-Marwah

Tempat Wafat: Madinah

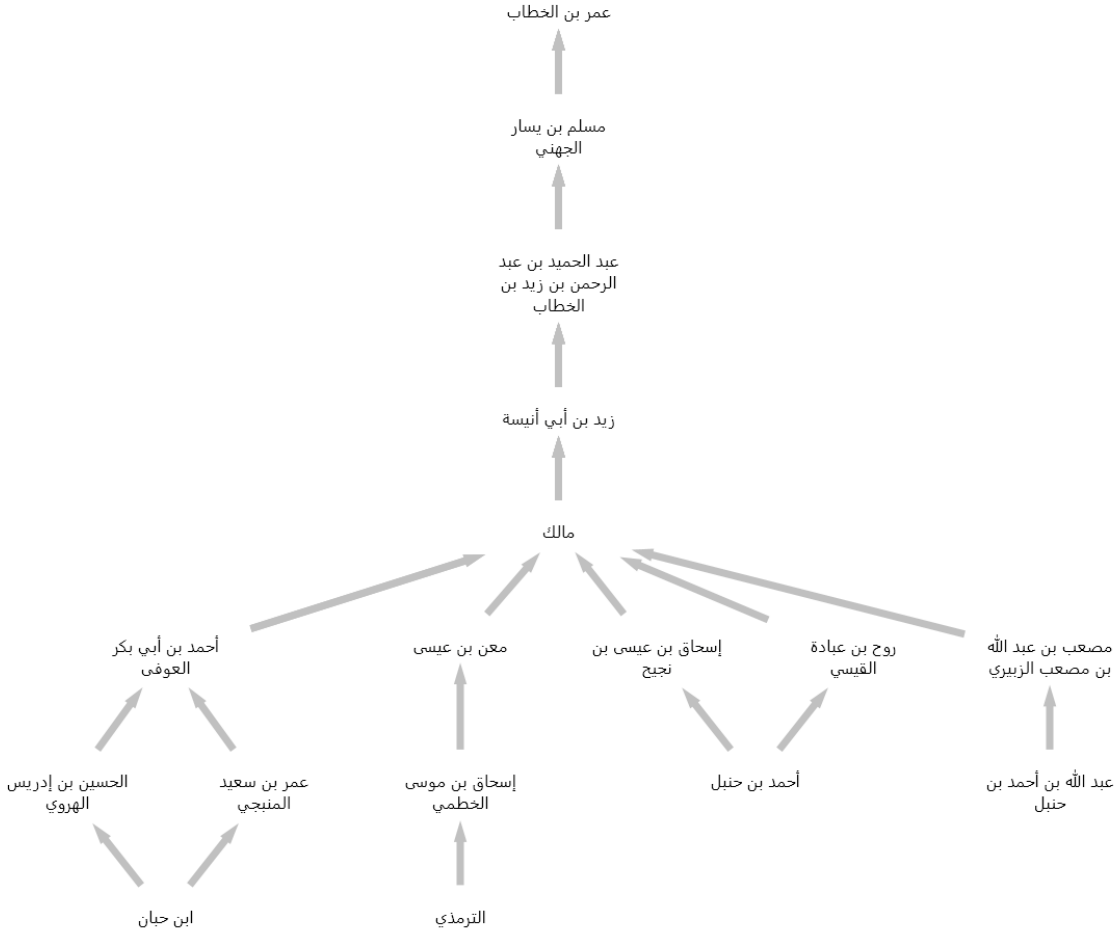
Tempat Riḥlah (Bepergian untuk ilmu): Makkah, Mesir

Ṭabaqah Perawi (at-Taqrīb): Ketujuh

Peringkat Menurut Ibnu Hajar: Faqih, Imam Dar al-Hijrah, pemuka para ahli itqān, besar di kalangan ahli tsabat

Peringkat Menurut adz-Dzahabi: Al-Imam

Skema Sanad



SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Kesimpulan Status:

Kesimpulan pembahasan mengenai hadis ini adalah bahwa sanad hadis ini tidak kokoh, karena Muslim bin Yasar dan Nu'aim bin Rabi'ah keduanya tidak dikenal dalam periwayatan ilmu.[552]

Hadis ini terputus (munqaṭi') karena Muslim bin Yasar tidak pernah bertemu dengan Umar — antara keduanya terdapat Nu'aim bin Rabi'ah.[553]

Munqaṭi' (terputus).[554]

[552] Tuhfat al-Ahwadzī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzī, juz 4, hlm. 107
[553] Syarḥ al-Zurqānī 'alā al-Muwaṭṭa', juz 4, hlm. 384
[554] al-Istidzkār al-Jāmi' li Madzāhib Fuqahā' al-Amṣār, juz 26, hlm. 89

Sanadnya tidak kokoh. Terputus dengan sanad ini, dan Muslim bin Yasar ini adalah perawi majhūl.[555]

Menurut at-Tirmidzi: Ḥasan[556]

Hadis "Kitābullah wa Sunnatī" memiliki beberapa jalur yang saling menguatkan. Mayoritas ulama kontemporer (al-Albānī, Syu'aib al-Arnā'ūṭ) menilai hadis ini **ḤASAN LI GHAIRIHĪ** (hasan karena penguat).[557]

5. Hubungan dengan Hadis al-Tsaqalain

Analisis Hubungan Kedua Redaksi:

a. **Tidak Kontradiktif:**

- Kedua hadis sama-sama menyebutkan Al-Qur'ān sebagai pedoman pertama
- Hadis al-Tsaqalain menyebutkan 'Itrah, hadis Kitābullah wa Sunnatī menyebutkan Sunnah
- Ahlul Bait adalah pewaris dan penjaga sunnah Nabi

b. **Saling Melengkapi:**

- Hadis al-Tsaqalain: wasiat untuk mencintai dan menghormati keluarga Nabi
- Hadis Kitābullah wa Sunnatī: wasiat untuk berpegang pada sumber syariat
- Keduanya merupakan satu kesatuan wasiat Nabi ﷺ

c. **Pandangan Ulama:**

Ibnu Taimiyah:

"Dan telah shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda: 'Aku tinggalkan pada kalian dua perkara yang kalian tidak akan sesat: Kitābullah dan Sunnahku.' Dan juga shahih bahwa beliau bersabda

[555] al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd, juz 6, hlm. 347
[556] Syarḥ al-Zurqānī 'alā al-Muwaṭṭa': 4/384
[557] al-Albānī, Hidāyah al-Ruwāh, No. 184; al-Albānī, Manzilah al-Sunnah, hlm. 13.

pada khutbah Hajjat al-Wadā': 'Aku tinggalkan pada kalian Kitābullah dan 'Itratku, Ahlul Baitku.' Keduanya shahih dan tidak ada pertentangan."[558]

Ibnu Ḥajar:

"Hadis 'Kitābullah wa Sunnatī' memiliki jalan-jalan yang saling menguatkan, dan hadis 'Kitābullah wa 'Itratī' juga memiliki jalan-jalan yang shahih. Keduanya adalah wasiat Nabi yang mulia."[559]

d. **Kesimpulan:**

- **BUKAN** hadis mudhādd (kontradiktif) yang satu menafikan yang lain
- **ADALAH** hadis yang saling memperkuat (ta'āḍud) dan menjelaskan satu sama lain
- 'Itrah adalah wasiat tentang **objek**, Sunnah adalah wasiat tentang **sumber**
- Keduanya harus dipegang teguh secara bersama-sama

BAB VII

J. Kesimpulan Dan Rekomendasi

1. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian takhrīj dan analisis sanad-matan Hadis al-Tsaqalain, dapat disimpulkan:

a. **Takhrīj Hadis:**

- Hadis al-Tsaqalain diriwayatkan oleh **minimal 8 orang sahabat**: Jābir, Zayd ibn Arqam, Abū Sa'īd, Zayd ibn Tsābit, 'Alī, Hudzayfah, Abū Dzarr, dan Abū Hurairah.
- Sumber utama: Ṣaḥīḥ Muslim (2408), Sunan al-Tirmidzī (3786, 3788), Musnad Aḥmad (11273 dll), al-Mustadrak (4604).

[558] Ibnu Taimiyah, Minhāj al-Sunnah, Juz 7, hlm. 318.
[559] Ibnu Ḥajar, Hidāyah al-Ruwāh, Juz 1, hlm. 140.

- Riwayat yang paling shahih adalah **riwayat Zayd ibn Arqam dalam Ṣaḥīḥ Muslim**.

b. **Status Sanad:**
   - Sanad riwayat al-Tirmidzī (no. 3788) secara munfarid adalah **ḌA'ĪF** karena 'Aṭiyyah al-'Awfī yang lemah dan mudallis.
   - Namun, dengan melihat seluruh jalur dan syawāhid, hadis ini berstatus **ṢAḤĪḤ LI GHAIRIHĪ** (shahih karena penguat).
   - Ini dikuatkan oleh penilaian al-Albānī, Syu'aib al-Arnā'ūṭ, dan al-Ḥākim.

c. **Status Matan:**
   - Matan hadis **ṢAḤĪḤ** dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'ān, hadis lain, akal sehat, dan fakta sejarah.
   - Tambahan "lan yaftariqā..." diperselisihkan, namun maknanya shahih dengan syawāhid.

d. **Makna 'Itrah:**
   - 'Itrah = Ahlul Bait = Keluarga Nabi yang diharamkan zakat (Bani Hāsyim dan Bani Muthṭhalib).
   - Bukan bermakna maksum, satu-satunya sumber syariat, atau lebih utama dari semua sahabat.
   - Mencintai Ahlul Bait adalah kewajiban, mengikuti mereka selama di atas kebenaran.

e. **Hubungan dengan Hadis "Kitābullah wa Sunnatī":**
   - Kedua hadis **TIDAK BERTENTANGAN**, melainkan **SALING MELENGKAPI**.
   - Keduanya sama-sama shahih dan merupakan wasiat Nabi ﷺ.

Maka dapat disimpulkan:

Pertama, Hadis ini tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, seperti yang dijelaskan dalam dua ayat sebelumnya.

Kedua, tidak bertentangan dengan tradisi yang memiliki tingkat kekuatan dan posisi yang lebih tinggi, seperti yang

disebutkan dalam subjudul sebelumnya tentang Hadis Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya, yang diriwayatkan oleh Malik tetapi dilemahkan oleh Al-Bayhaqi dan Al-Sakhawi dalam penjelasan mereka di kitab al-Ajwibah al-Mardiyyah.

Ketiga, jika dilihat dari segi akal sehat, kandungan teks Hadis tentang dua pusaka yang ditinggalkan Nabi tidaklah kontradiktif. Al-Qur'an adalah petunjuk dan instruksi bagi umat Islam, dan ada instruksi dari Nabi untuk memberikan hak kepada Ahl al-Bayt, yang juga mencakup kecintaan kepada Rasul melalui penghormatan terhadap keturunannya.

Keempat, Hadis yang menyatakan bahwa Nabi meninggalkan dua warisan (Al-Qur'an dan Ahl al-Bayt) terlihat seperti beliau membuat wasiat sebelum wafatnya bagi umat Islam untuk mematuhi instruksi-instruksi ini; karenanya, Nabi secara eksplisit mendorong mereka untuk mematuhinya. Dengan demikian, struktur Hadis ini dari pernyataannya menunjukkan sabda kenabian.

2. Rekomendasi

a. **Umat Islam hendaknya** berpegang teguh pada Al-Qur'ān dan Sunnah, serta mencintai dan menghormati Ahlul Bait Nabi ﷺ sesuai tuntunan Ahlus Sunnah.

b. **Para peneliti hadis hendaknya** tidak terjebak pada dikotomi "hadis al-Tsaqalain vs hadis al-Sunnah", karena keduanya adalah wasiat Nabi yang shahih.

c. **Dalam diskusi lintas madzhab**, hendaknya memahami makna 'itrah secara proporsional sesuai penjelasan sahabat dan ulama Ahlus Sunnah, serta menghindari sikap ifrāṭ (berlebihan) dan tafrīṭ (meremehkan).

d. **Penelitian lanjutan** disarankan untuk melakukan takhrīj komprehensif terhadap seluruh jalur Hadis al-Tsaqalain yang tersebar

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

dalam lebih dari 20 kitab hadis, serta studi komparatif dengan pemahaman Syī'ah secara objektif.

3. Analisis Sanad dan Perawi Hadis Kitābullāh wa Sunnatī

Untuk menilai kedudukan hadis "Kitābullāh wa Sunnatī" secara ilmiah, perlu dilakukan analisis terhadap sanad dan para perawinya. Jalur utama yang sering dikaji adalah jalur Mālik ibn Anas dalam al-Muwaṭṭa', yang meskipun diriwayatkan secara balāghan, memiliki rantai periwayatan yang dapat ditelusuri melalui sumber-sumber lain. Berikut adalah biografi singkat para perawi kunci dalam sanad ini beserta penilaian ulama jarḥ wa ta'dīl terhadap mereka.

a. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb raḍiyallāhu 'anhu

Nama lengkapnya adalah 'Umar ibn al-Khaṭṭāb ibn Nufayl ibn 'Abd al-'Uzzā al-Qurasyī al-'Adawī, dengan kunyah Abū Ḥafṣ dan laqab al-Fārūq dan Amīr al-Mu'minīn. Ia lahir 13 tahun setelah Tahun Gajah dan wafat pada tahun 23 H atau 24 H di Madinah setelah ditikam oleh Abū Lu'lu'ah.[560] Sebagai sahabat Nabi dan khalifah kedua, kedudukannya dalam jarḥ wa ta'dīl tidak diperselisihkan. Ia termasuk ṭabaqah pertama (sahabat) dan 'adālah-nya terjamin berdasarkan konsensus ulama. Riwayat 'Umar dari Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam memiliki otoritas tertinggi dalam tradisi periwayatan hadis.

b. Muslim ibn Yasār

Muslim ibn Yasār al-Juhanī al-Baṣrī berada pada ṭabaqah ketiga. Penilaian ulama terhadapnya berbeda-beda: Ibn Ḥajar menilainya sebagai maqbūl (diterima),[561] yang merupakan penilaian

[560] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah (Beirut: Dār al-Jīl, 1992), Juz 4, hlm. 484-488, dalam tarjamah 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Ibn Ḥajar menyebutkan bahwa 'Umar lahir 13 tahun setelah Tahun Gajah dan wafat pada tahun 23 H setelah ditikam oleh Abū Lu'lu'ah al-Majūsī.

[561] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb (Beirut: Dār al-Rasyīd, 1986), No. 6618. Ibn Ḥajar menilai Muslim ibn Yasār sebagai maqbūl (diterima), yang merupakan penilaian yang rendah dalam hierarki jarḥ wa ta'dīl, menunjukkan bahwa perawinya tidak cukup kuat untuk dijadikan hujjah secara mandiri.

yang tergolong rendah dalam hierarki jarḥ wa ta'dīl, sementara al-Dzahabī menilainya sebagai tsiqah.[562] Penilaian maqbūl dari Ibn Ḥajar menunjukkan bahwa perawi ini tidak cukup kuat untuk dijadikan hujjah secara mandiri, namun riwayatnya dapat diterima apabila didukung oleh penguat dari jalur lain. Ketidaksepakatan antara Ibn Ḥajar dan al-Dzahabī mengenai perawi ini menjadikan statusnya diperselisihkan (mukhtalaf fīhi), yang merupakan salah satu faktor kelemahan dalam sanad hadis ini.

c. 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Abd al-Raḥmān

Perlu juga dicatat bahwa dalam rantai sanad ini terdapat Nu'aym ibn Rabī'ah yang berada di antara Muslim ibn Yasār dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Nu'aym juga dinilai majhūl (tidak dikenal) oleh para ulama,[563] sehingga kelemahan sanad bersifat ganda: ketidakjelasan status dua perawi berturut-turut (Muslim ibn Yasār dan Nu'aym ibn Rabī'ah) serta keterputusan yang diakibatkan oleh ketiadaan pertemuan langsung antara Muslim dan 'Umar. Meskipun demikian, kelemahan pada jalur spesifik ini tidak menggugurkan matan hadis secara keseluruhan, karena substansi yang sama diriwayatkan melalui jalur-jalur lain yang lebih kuat.

Berikut adalah perawi-perawi lain dalam rantai sanad yang dinilai tsiqah:

Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Zayd ibn al-Khaṭṭāb al-'Adawī, dengan laqab al-A'raj dan kunyah Abū 'Umar. Ia berada pada ṭabaqah keempat dan wafat sekitar tahun 110 H di Ḥarrān. Ibn Ḥajar menilainya sebagai tsiqah (terpercaya).[564]

---

[562] Al-Dzahabī, al-Kāsyif fī Ma'rifah man lahū Riwāyah fī al-Kutub al-Sittah (Jeddah: Dār al-Qiblah, 1992), Juz 2, hlm. 270. Al-Dzahabī menilai Muslim ibn Yasār sebagai tsiqah, yang berbeda dari penilaian Ibn Ḥajar.

[563] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 7183. Nu'aym ibn Rabī'ah juga dinilai majhūl (tidak dikenal) oleh para ulama jarḥ wa ta'dīl. Ketidakdikenalan kedua perawi (Muslim ibn Yasār dan Nu'aym ibn Rabī'ah) menjadikan sanad ini sangat lemah.

[564] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 3771. Ibn Ḥajar menilai 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Abd al-Raḥmān sebagai tsiqah. Ia wafat sekitar tahun 110 H di Ḥarrān.

Ia diangkat oleh 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz sebagai gubernur Kufah, yang menunjukkan kepercayaan khalifah terhadap integritas dan kapabilitasnya. Kedudukannya sebagai cucu 'Umar ibn al-Khaṭṭāb juga memberikan bobot tersendiri bagi posisinya dalam rantai sanad.

d. Zayd ibn Abī Unaysah

Zayd ibn Abī Unaysah al-Jazarī, dengan kunyah Abū Usāmah, berada pada ṭabaqah keenam. Ia lahir pada tahun 91 H dan wafat antara tahun 119 H hingga 126 H di Ruhā (Edessa). Ibn Ḥajar menilainya sebagai tsiqah dengan catatan bahwa ia memiliki hadis-hadis gharīb,[565] sementara al-Dzahabī memberikan pujian yang lebih tinggi dengan menjulukinya ḥāfiẓ, imām, dan tsiqah.[566] Ia meriwayatkan dari banyak imam terkemuka dan merupakan perawi yang solid dalam rantai sanad.

e. Mālik ibn Anas

Mālik ibn Anas ibn Mālik al-Aṣbaḥī, dengan kunyah Abū 'Abdillāh, berada pada ṭabaqah ketujuh. Ia lahir antara tahun 92-95 H dan wafat pada tahun 178 atau 179 H di Madinah. Ibn Ḥajar menjulukinya sebagai ra's al-mutqinīn (pemuka para ahli itqān) dan Imām Dār al-Hijrah (imam negeri hijrah),[567] sementara al-Dzahabī menyebutnya sebagai al-Imām.[568] Kedudukannya sebagai salah satu imam terbesar dalam sejarah Islam dan penyusun al-Muwaṭṭa' menjadikannya perawi yang sangat terpercaya. Namun perlu dicatat bahwa dalam konteks sanad hadis ini, Mālik meriwayatkan secara

[565] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 2117. Ibn Ḥajar menilai Zayd ibn Abī Unaysah sebagai tsiqah dan menyebutkan bahwa ia memiliki hadis-hadis gharīb. Al-Dzahabī menilainya sebagai ḥāfiẓ, imām, dan tsiqah.

[566] Al-Mizzī, Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), Juz 10, hlm. 43-47, dalam tarjamah Zayd ibn Abī Unaysah. Al-Mizzī mencatat bahwa Zayd wafat di Ruhā (Edessa) dan meriwayatkan dari banyak imam terkemuka.

[567] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Taqrīb al-Tahdzīb, No. 6425. Ibn Ḥajar menjuluki Mālik sebagai 'ra's al-mutqinīn' (pemuka para ahli itqān) dan 'imām Dār al-Hijrah' (imam negeri hijrah).

[568] Al-Dzahabī, Siyar A'lām al-Nubalā' (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), Juz 8, hlm. 48-135, dalam tarjamah Mālik ibn Anas. Al-Dzahabī menyebutkan berbagai pendapat tentang tahun lahir dan wafat Mālik serta kedudukannya yang tinggi di kalangan ulama.

balāghan, sehingga ketsiqahannya sebagai perawi tidak menyelesaikan masalah keterputusan sanad.

f. Kesimpulan Status Sanad

Berdasarkan analisis terhadap para perawi di atas, sanad hadis "Kitābullāh wa Sunnatī" melalui jalur utama ini memiliki beberapa kelemahan. Pertama, Muslim ibn Yasār dinilai maqbūl oleh Ibn Ḥajar, meskipun al-Dzahabī menilainya tsiqah. Kedua, sanad ini munqaṭi' (terputus) karena Muslim ibn Yasār tidak pernah bertemu langsung dengan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb; di antara keduanya terdapat Nu'aym ibn Rabī'ah yang juga dinilai majhūl (tidak dikenal).[569] Keterputusan sanad (inqiṭā') merupakan cacat yang signifikan karena hadis munqaṭi' termasuk kategori hadis ḍa'īf.[570]

Meskipun demikian, hadis ini memiliki beberapa jalur lain yang saling menguatkan, sebagaimana telah dibahas dalam takhrīj sebelumnya, meliputi riwayat Ibn 'Abbās, Abū Hurairah, Anas ibn Mālik, dan Abū Sa'īd al-Khudrī. Al-Bayhaqī dan al-Sakhāwī membahas kelemahan sanad riwayat Mālik ini,[571] namun mayoritas ulama kontemporer seperti al-Albānī[572] dan Syu'aib al-Arnā'ūṭ[573] menilai hadis ini sebagai ḥasan li ghayrihī (baik karena penguat) berdasarkan akumulasi seluruh jalur yang ada. Mekanisme kenaikan

---

[570] Lihat Ibnu al-Ṣalāḥ, Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīts (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 61-63, tentang definisi dan hukum hadis munqaṭi' (terputus). Hadis munqaṭi' termasuk hadis ḍa'īf karena tidak memenuhi syarat ittiṣāl al-sanad.

[571] Al-Bayhaqī, al-Sunan al-Kubrā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), dan al-Sakhāwī, al-Ajwibah al-Marḍiyyah (Riyadh: Dār al-Rāyah, 1418 H). Al-Bayhaqī dan al-Sakhāwī keduanya membahas kelemahan sanad riwayat Mālik ini.

[572] Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), No. 2457. Al-Albānī menilai hadis 'Kitābullāh wa Sunnatī' sebagai ḥasan li ghayrihī berdasarkan akumulasi jalur-jalur periwayatan.

[573] Syu'aib al-Arnā'ūṭ, Taḥqīq Musnad al-Imām Aḥmad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001). Al-Arnā'ūṭ juga menilai varian 'Sunnatī' sebagai hadis yang ḥasan li ghayrihī berdasarkan keseluruhan jalur yang saling menguatkan.

derajat melalui syawāhid dan mutāba'āt merupakan prinsip yang mapan dalam ilmu hadis.[574]

4. Hubungan dengan Hadis al-Tsaqalayn

a. Tidak Kontradiktif

Analisis komparatif antara hadis "Kitābullāh wa Sunnatī" dan hadis "Kitābullāh wa 'Itratī" menunjukkan bahwa keduanya tidak saling bertentangan. Kedua hadis sama-sama menyebutkan al-Qur'ān sebagai pedoman pertama dan utama bagi umat Islam. Perbedaan hanya terletak pada penyebutan objek kedua: hadis al-Tsaqalayn menyebutkan 'Itrah (Ahlul Bait), sementara hadis Kitābullāh wa Sunnatī menyebutkan Sunnah. Namun perbedaan ini bukan merupakan kontradiksi, karena Ahlul Bait pada hakikatnya adalah pewaris dan penjaga Sunnah Nabi.[575] Kontradiksi hanya terjadi apabila dua pernyataan saling menafikan secara mutlak, misalnya satu hadis menyatakan 'berpeganglah pada Sunnah' dan hadis lain menyatakan 'jangan berpegang pada Sunnah.' Namun dalam kasus ini, kedua hadis sama-sama memerintahkan berpegang pada al-Qur'ān dan menambahkan objek kedua yang berbeda namun saling terkait, sehingga tidak ada kontradiksi sama sekali.

b. Saling Melengkapi

Kedua hadis ini bersifat komplementer dari dua sudut pandang yang berbeda. Hadis al-Tsaqalayn merupakan wasiat Nabi agar umat mencintai, menghormati, dan mengikuti petunjuk Ahlul Bait, yang berfungsi sebagai penjaga tradisi kenabian. Hadis Kitābullāh wa Sunnatī merupakan wasiat Nabi agar umat berpegang teguh pada sumber syariat, yaitu al-Qur'ān dan Sunnah, sebagai fondasi hukum dan akidah Islam. Kedua wasiat ini ibarat dua sisi dari satu mata uang:

---

[574] Lihat al-Suyūṭī, Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī (Riyadh: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadītsah, t.th.), Juz 1, hlm. 179-183, tentang mekanisme kenaikan derajat hadis melalui syawāhid.

[575] Al-Mubārakfūrī, Tuḥfah al-Aḥwadzī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz 10, hlm. 196-198.

yang pertama menekankan dimensi personal (siapa yang harus diikuti), sementara yang kedua menekankan dimensi konten (apa yang harus diikuti). Ahlul Bait adalah pribadi-pribadi yang menjaga dan mewariskan Sunnah, dan Sunnah adalah konten ilmu yang dijaga dan diwariskan oleh Ahlul Bait.

Keduanya merupakan satu kesatuan wasiat Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam yang disampaikan pada berbagai kesempatan. Al-Munāwī dalam Fayḍ al-Qadīr menegaskan bahwa berpegang pada Ahlul Bait dan berpegang pada Sunnah merupakan dua ungkapan untuk satu realitas yang sama,[576] dan Ibn Ḥajar al-Haytamī dalam al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah menjelaskan secara rinci bahwa kedua varian saling melengkapi.[577]

c. Pandangan Ulama Terkemuka

Ibn Taymiyyah, dalam Minhāj al-Sunnah, menyatakan secara eksplisit bahwa kedua hadis tersebut sahih dan tidak bertentangan. Ia mengatakan: "Telah sahih dari Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam bahwa beliau bersabda tentang Kitabullah dan Sunnah, dan juga sahih tentang Kitabullah dan 'Itratī. Keduanya sahih dan tidak ada pertentangan."[578] Pernyataan Ibn Taymiyyah ini sangat signifikan mengingat ia dikenal sebagai ulama yang sangat kritis dalam menilai hadis dan pendapat-pendapat terkait Ahlul Bait. Pengakuannya terhadap kesahihan kedua varian sekaligus menunjukkan bahwa tidak ada alasan untuk mempertentangkan keduanya.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam Fatḥ al-Bārī juga menegaskan bahwa hadis "Kitābullāh wa Sunnatī" memiliki jalur-jalur yang saling menguatkan, dan hadis "Kitābullāh wa 'Itratī" juga memiliki jalur-

[576] Al-Munāwī, Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Juz 3, hlm. 14-16.

[577] Ibn Ḥajar al-Haytamī, al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997), hlm. 448-450.

[578] Ibn Taymiyyah, Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1986), Juz 7, hlm. 394-396. Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa kedua hadis, baik 'Kitābullāh wa Sunnatī' maupun 'Kitābullāh wa 'Itratī', keduanya sahih dan tidak saling bertentangan.

jalur yang sahih. Keduanya adalah wasiat Nabi yang mulia.[579] Kesepakatan dua ulama hadis terbesar dalam tradisi Ahl al-Sunnah ini, yaitu Ibn Taymiyyah dan Ibn Ḥajar, memberikan fondasi yang kokoh bagi pandangan bahwa kedua hadis saling mendukung dan tidak bertentangan.

d. Kesimpulan Hubungan

Berdasarkan analisis di atas, hubungan antara kedua hadis dapat dirumuskan sebagai berikut. Keduanya bukan hadis muḍādd (kontradiktif) yang satu menafikan yang lain, melainkan hadis yang saling memperkuat (ta'āḍud) dan menjelaskan satu sama lain. 'Itrah merupakan wasiat tentang objek yang harus dicintai dan dihormati, sementara Sunnah merupakan wasiat tentang sumber syariat yang harus diikuti. Keduanya harus dipegang teguh secara bersama-sama, karena Ahlul Bait adalah penjaga Sunnah, dan Sunnah adalah ilmu yang diwariskan melalui Ahlul Bait.[580]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

[579] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), Juz 13, hlm. 253-254. Ibn Ḥajar membahas berbagai jalur hadis wasiat Nabi dan menyatakan bahwa keduanya merupakan wasiat kenabian yang mulia.

[580] Lihat Ibn Abī al-'Izz al-Ḥanafī, Syarḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), hlm. 468-472, tentang posisi Ahl al-Sunnah terhadap Ahlul Bait.