

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hadis sebagai sebuah objek kajian, merupakan suatu hal yang tidak henti-hentinya bisa dikaji dan digali. Keberadaannya yang merupakan sebuah bentuk lain dari wahyu ilahi, menjadikan posisinya begitu urgen dalam kehidupan kaum muslimin.¹ Namun mengingat latar sosial dan politik yang melingkupinya juga, menjadikan hadis nabawi ini menjadi begitu kental dengan perdebatan, baik di kalangan para Ulama Salaf maupun Khalaf.² Berbagai pendekatan dilakukan, demi mendapatkan keaslian dari sebuah hadis nabawi. Baik dari sisi *rawi*, *sanad*, maupun *matan*. Melalui pendekatan *salaf*, misalnya: *takhrij*, *jarh-ta'dil*, *'ilm al-'ilal*, dan lain sebagainya.³ Maupun dengan pendekatan *khalaf*, misalnya: rekonstruksi sejarah, kontekstualisasi hadis, dan bahkan hermeneutika hadis.⁴

¹ Manna Ibn Khalid al-Qahtani (w. 1407 H), *Mabâhis fi 'Ulûm al-Quran*. (Kairo: Maktabah Wahbah, cet-14: 2007) hlm. 21.

² Di kalangan Ulama Salaf, perdebatan ini memunculkan istilah *shahîh*, *hasan*, dan *dha'if*. Penjelasan mengenai hal tersebut pertama kali disampaikan oleh Imam al-Syafi'i dalam *ar-Risalah* dan *al-Umm-nya*, hal tersebut disampaikan oleh Nuruddin 'Itr dalam kitabnya. Lihat, Nuruddin 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadîts*. (Beirut: Dar al-Fikr, Cet-3: 1981) hlm. 60. Lihat juga, Muhammad Ibn Idris as-Syafi'i (w. 204 H), *ar-Risalah*. Tahqiq: Ahmad Muhammad Syakir. (Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyyah, t.t.) juz. 2. Hlm. 370-83.

Sedangkan di kalangan Ulama Khalaf, perdebatan yang "baru" lebih banyak terjadi pada persoalan "pertentangan antara al-Quran dan al-Hadis", hal ini memunculkan istilah *shahîh sanad-dha'if matan*. Lihat, Maman Abdurrahman, *Teori Hadis: Sebuah Pergeseran Pemikiran*. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2015). Hlm. 2. Dewan Hisbah Persatuan Islam, *Thuruq al-Istinbath Dewan Hisbah Persatuan Islam*. (Bandung: Persispers, 2007) hlm. 12-3. Hafidz Hasan Mas'udi, *Minhatul-Mugis fi 'Ilm Mushthalah al-Hadis*. (Mesir: as-Showi bi Syari' 'Abdul-'Aziz, II: 1933) hlm. 8.

³ Pembahasan mengenai hal ini tersebar secara luas dalam seluruh kitab *'Ulum al-Hadis*, baik yang klasik maupun yang kontemporer. Lihat, Ahmad Muhammad Syakir dalam *al-Bâ'is al-Hasis; Syarh Ikhtishar 'Ulûm Hadîts Li Ibn Kasîr*. Tahqiq: Nashiruddin al-Albani. (Riyadh:

Sebagai sebuah teks sejarah, penyebaran hadis nabi tentu saja tidak dapat digambarkan sebagai sebuah teks yang muncul dari ruang kosong. Ada begitu banyak faktor yang terbukti telah memengaruhi suatu teks hadis yang akhirnya dihadirkan dalam berbagai kitab rujukan hadis, sejarah, akidah, akhlak, fikih, maupun dalam kitab-kitab lainnya. Sebut saja *al-Maudhu'at* yang disusun oleh Ibn al-Jauzi, yang dengan jelas telah berhasil menangkap berbagai kepentingan seseorang maupun kelompok, untuk memunculkan sebuah teks yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw, sumber legitimasi tertinggi setelah al-Quran di semua masa.⁵

Sejak masa paling awal, generasi muslim telah membuat perbedaan antara hadis hukum dan yang murni historis (*maghazi*).⁶ Namun perbedaan yang dilakukan tidak harus diartikan sebagai diskriminasi, karena kenyataannya mereka telah menghimpun hadis-hadis hukum, *sirah*, dan *maghazi* sekaligus. Senada dengan apa yang Faruqi sampaikan: “*At first no discrimination was shown in the collection of sirah and maghazi vis-a-vis the hadith-literature. In fact the early transmitters narrated both sirah and maghazi as well as other sayings of the*

Maktabah al-Ma'arif, 1996) juz. 1. Hlm. 200. Lihat juga, 'Imad 'Ali Jum'ah, *Ushûl at-Takhrîj wa Dirasah al-Asanid*. (Riyadh: Dar an-Nafais, 1425 H) hlm. 5. Muhammad Abu al-Laits al-Khair Abadi al-Qasimi, *Takhrîj al-Ḥadîts Nasy'atuhu wa Manhajîyyatuhu*. (Deoband: Maktabah al-Itihad, cet-3: 2004) hlm. 22. Nuruddin 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Ḥadîts*. Hlm. 457-9.

⁴ “Reevaluasi Pengembangan Ilmu Hadis” oleh Suryadi, tersedia dalam <http://ushuluddin.uin-suka.ac.id/page/kolom/detail/4/reevaluasi-pengembangan-ilmu-hadis>, pada 22 Januari 2018, 6:23 WIB.

⁵ “Metodologi Kritik Matan dalam Kitab Al-Maudhu'at karya Ibn al-Jauzi” oleh Sjafrî Rasjiddin, dalam *Mediasi*, Vol. 9, No. 2, Januari-Desember 2015, hlm. 17-27.

⁶ Zubayr Siddiqi, “Hadîth – A Subject of Keen Interest” dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. (Lahore: National Book Service, 1996). Hlm. 13.

Prophet as one and the same subject.”⁷ Pembedaan baru benar-benar terjadi setelah datangnya kajian dari ahli *ushul*, dengan membatasi hadis pada hal-hal yang bersifat *tasyri’* saja. Meskipun sikap mereka tetap saja inkonsisten, karena pada masa berikutnya akhirnya para ahli *ushul* memisahkannya dengan pembagian *tasyri’iyyah* dan non-*tasyri’iyyah*.⁸ Maka wajar sampai saat ini, terma hadis dan sejarah seringkali dipahami secara dikotomis. Sebuah teks hadis diakui hanya jika telah masuk dalam kompilasi kitab-kitab kanonik dalam bidang hadis. Sedangkan teks-teks yang dikompilasi dalam selain kitab hadis, tidak diyakini sebagai sebuah hadis nabawi.⁹ Selain itu secara metodologis, hadis diseleksi menggunakan metode *ulum al-hadis* yang khusus, sedangkan sejarah menggunakan metode historiografi yang juga khusus, meskipun menurut pemikiran sebagian, kedua metode yang dimaksud saling berkelindan.¹⁰ Padahal jika diungkap secara substantif, metode hadis hanyalah bentuk penjagaan yang lebih diperketat terkait kepentingan menjaga kemurnian agama Islam, agar benar-benar bersumber dari Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam*.¹¹

⁷ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*. (Delhi: Idarah I-Adabiyat I-Delli, 2009). Hlm. 216.

⁸ Meskipun pembahasaan untuk istilah ini sepanjang sejarahnya menggunakan istilah yang berlainan, seperti ungkapan *laisa fihī uswah*, *laisa fihī ta’asin*, *la bihi iqtida*, *laisa bi qurbah*, *la istamsaka bih*, *la hukma lahu ashlan*; istilah-istilah ini digunakan diantaranya oleh al-Juwaini, al-Ghazali, as-Syaukani, dan as-Syirazi. Sedangkan pembahasaan *tasyri’iyyah* dan non-*tasyri’iyyah* mulai digunakan oleh Ulama-ulama kontemporer semisal Mahmud Syaltut, Abdul Wahhab Khallaf, dan Yusuf al-Qardhawi. Lihat, Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri’iyyah Menurut Yusuf al-Qardhawi*. (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011). Hlm. 119-26.

⁹ Lihat penjelasan M. Syuhudi Ismail dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. (Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996). Hlm. 182-3.

¹⁰ Lihat penjelasan Adabi Darban dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Hlm. 175-6. Lihat juga, Badri Yatim, *Historiografi Islam*. (Jakarta: Logos, 1997). Hlm. 159.

¹¹ Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011). Hlm. 19. Lihat juga, M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah*

Namun karena dalam perjalanannya terjadi berbagai hal dan intrik, muncullah berbagai masalah yang bisa ditunjukkan kepada disiplin ilmu hadis maupun disiplin ilmu sejarah itu sendiri. Khusus dalam kajian hadis, muncul masalah-masalah seperti *jarh 'aqran*; dimana terdapat beberapa kasus antar Ulama, yang justru saling menjatuhkan reputasi Ulama lainnya.¹² Lebih luas lagi, muncul beberapa masalah terkait berbagai pandangan subjektif terhadap beberapa kasus, fanatisme madzhab dan berbagai masalah lainnya seperti diungkapkan Jalaluddin Rakhmat dalam “Kritik pada Metode *al-Jarh wa al-Ta'dil*”.¹³ Tentu saja dengan segala hal yang masih sangat terbuka untuk didiskusikan.

Ibn Khaldun bahkan mengkritisi metode yang digunakan para *muhaddis* dengan bertumpunya mereka kepada ke-*tsiqah*-an pembawa informasi, namun meninggalkan uji keakuratan informasi yang dibawakannya. Hal yang lebih penting, menurut beliau, adalah untuk menilai apakah kejadian yang dilaporkan itu mungkin atau mustahil terjadi. Ibn Khaldun menganggap langkah ini bahkan lebih penting dari kritik perawi.¹⁴ Meskipun sekali lagi, hal ini masih sangat terbuka untuk didiskusikan. Seperti tentang fakta kehadiran metode *naqd al-mutun* yang juga lumrah digunakan para Ulama bahkan sejak zaman para Sahabat Nabi sekalipun.¹⁵

Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah. (Jakarta: Bulan Bintang, 1995). Hlm. 229-32.

¹² Musthafa as-Siba'i, *as-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-Tasri' al-Islami*. (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1982). Hlm. 407.

¹³ Jalaluddin Rakhmat, *Misteri Wasiat Nabi; Asal-Usul Sunnah Sahabat: Studi Historiografis atas Tarikh Tasyri*. (Bandung: Misykat, 2015) hlm. 30-8.

¹⁴ Syed Farid Alatas, *Ibn Khaldun: Biografi Intelektual dan Pemikiran Sang Pelopor Sosiologi*. Terj. Isma Soekoto dan Ahmad Baiquni. (Bandung: Mizan, 2017). Hlm. 63-4.

¹⁵ Penjelasan lebih jauh dapat dilihat diantaranya dalam Muhamad Ridwan Nurrohman, “Tela'ah Kritis terhadap Penerapan Konsep *'Ishmah* Rasul dalam *Naqd al-Mutun*: Studi Kasus

Dalam kajian hadis, rantaian *sanad* selalu saja menarik dan begitu penting untuk dikaji. Baik untuk kepentingan sejarah, terlebih jika sudah dikaitkan dengan ranah hukum (*ahkâm syar'iyah*). Inilah juga yang mungkin begitu populer di kalangan para Ulama di zaman Ibn Khaldun. Fan ilmu yang muncul pun menjadi begitu beragam. Salah satunya adalah penilikan terhadap pola riwayat. Pola riwayat yang dimaksud adalah proses penyebaran riwayat dengan penilikan secara khusus terhadap “Studi Kawasan Hadis”; proses penyebaran hadis secara kedaerahan. Termasuk dalam kasus riwayat wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam*. Mengapa metode penelitian ini perlu digunakan? Pada awalnya, materi-materi seperti wafatnya Rasul ini adalah perkara yang sangat dogmatis. Di kalangan Sunni, wafatnya Rasul di pangkuan Aisyah *radiyallahu 'anhâ* adalah identitas, dan siapapun yang berlainan dengan ajaran tersebut, bisa langsung mendapatkan cap sebagai *tasayyu'*, seperti yang dialamatkan kepada al-Hakim penulis kitab *al-Mustadrak*.¹⁶ Begitu pula dengan narasi di kalangan Syi'i, penunjukan narasi riwayat Rasul wafat di pangkuan Ali *radiyallahu 'anhu*, dan bahwa Aisyah *radiyallahu 'anhâ* sudah berbohong, adalah sesuatu yang bersifat dogmatis. Tidak menunjukkan ada pendekatan yang “cukup ilmiah” untuk mencoba mengurai perbedaan ini.¹⁷

Dari penelitian awal, penulis menemukan lima corak *matn* terkait perkara tersebut. Pertama, hadis “Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ*”, yang menyiratkan

Riwayat Rasulullah *shalallahu 'alaihi wa sallam* Menyatakan Abdullah Ibn Ubay Ibn Salul”, Skripsi Tafsir Hadis, (Garut: STAIPI Garut, 2014). Hlm. 60-9.

¹⁶ Ibn Hajar al-Asqalani, *Lisan al-Mizan*. (India: Dar al-Ma'ruf an-Nidzamiyyah, 1971). V: 233.

¹⁷ Sayyid Ja'far Murtadha al-Amili, *as-Shahih Min Sirah an-Nabi al-A'zham*. (al-Markaz al-Islami li Dirasah, cet-5: 2007) XXXII: 363-7.

bahwa Ali *radiallahu 'anhu* lah orang yang paling dekat dengan Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* ketika beliau wafat. Kedua, hadis-hadis yang secara tegas menyatakan bahwa Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat dalam pangkuan Ali *radiallahu 'anhu*. Ketiga, hadis-hadis yang menyatakan bahwa Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat dalam pangkuan Aisyah *radiallahu 'anhâ*, tanpa adanya sanggahan tentang wasiat Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* kepada Ali Ibn Abi Thalib *radiallahu 'anhu* dan berbagai riwayat tentang tidak adanya wasiat dari Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* kepada siapapun, termasuk kepada Ali Ibn Abi Thalib *radiallahu 'anhu*. Keempat, hadis “Aisyah *radiallahu 'anhâ*”, yang membantah berbagai sangkaan terkait adanya wasiat Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* kepada Ali, sekaligus menegaskan bahwa dalam pangkuannya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat. Terakhir, riwayat Ali Ibn Abi Thalib *radiallahu 'anhu* yang menyanggah berbagai sangkaan tentang adanya wasiat yang secara rahasia Rasulullah berikan kepadanya. Dari riwayat-riwayat yang nampak saling bersebrangan inilah, perdebatan itu menjadi seakan tiada ujungnya.



Setelah diteliti secara lebih jauh, ditemukan juga sebuah fakta menarik tentang penyebaran riwayat ini. Bahwa riwayat Hadis Ummu Salamah

*radiallahu 'anhâ*¹⁸ dan Hadis Aisyah *radiallahu 'anhâ*¹⁹, sama-sama bersumber dari *tabi'in* Kufah, yaitu Fakhitah²⁰ dan al-Aswad (w. 75 H). Juga sama-sama

¹⁸ Misalnya seperti yang dicatat dalam *Musnad Ahmad*,

mulai tersebar luas pada *rawi* ketiga, yaitu Jarir Ibn Abdul-Hamid al-Kufi (w. 188 H); *atba' tabi'in*, termasuk *thabaqah* kedelapan, dan Ibn 'Aun al-Bashri (w. 150 H), seorang Ulama yang sezaman dengan *shigor tabi'in*²¹. Ke-*musalsal*-an hadis Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ* di Kufah dan terputusnya riwayat Aisyah

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: وَالَّذِي أَحْلِفُ بِهِ، إِنْ كَانَ عَلِيٌّ لَأَقْرَبَ النَّاسِ عَهْدًا بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَتْ: عُدْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةً بَعْدَ غَدَاةٍ يَقُولُ: "جَاءَ عَلِيٌّ؟" مِرَارًا، قَالَتْ: وَأُظِنُّهُ كَانَ بَعْنَهُ فِي حَاجَةٍ. قَالَتْ: فَبَجَاءَ بَعْدُ فَظَنَنْتُ أَنَّ لَهُ إِلَيْهِ حَاجَةً، فَخَرَجْنَا مِنَ الْبَيْتِ، فَتَعَدْنَا عِنْدَ الْبَابِ، فَكُنْتُ مِنْ أَدْنَاهُمْ إِلَى الْبَابِ، فَأَكْبَّ عَلَيْهِ عَلِيٌّ، فَجَعَلَ يُسَارُهُ وَيُنَاجِيهِ، ثُمَّ قِيضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ يَوْمِهِ ذَلِكَ، فَكَانَ أَقْرَبَ النَّاسِ بِهِ عَهْدًا

Ummu Salamah berkata, “Demi Dzat yang aku bersumpah dengan-Nya, sungguh Ali adalah orang yang paling dekat dengan Rasulullah SAW.” Ia berkata, “Setiap kali kami menjenguk Rasulullah SAW pada waktu shubuh setelah shalat shubuh, beliau pasti mengatakan bahwa Ali telah datang berkali-kali.” Ia berkata, “Saya mengira beliau mengutusnyanya untuk suatu keperluan.” Ia berkata, “Setelahnya ia datang, aku mengira ia mempunyai keperluan kepada beliau. Kami pun keluar dari rumah dan duduk di pintu dan saya adalah orang yang paling dekat dengan pintu. Ali pun lantas mendekapnya, lantas beliau menjadikannya di sebelah kirinya dan membisikinya. Kemudian pada hari itu, Rasulullah SAW dicabut nyawanya, dan ia adalah orang yang paling dekat dengan beliau ketika itu.” Lihat, Ahmad Ibn Hanbal, *al-Musnad*. (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001). XLIV: 190, no. 26.565.

¹⁹ Riwayat yang dimaksud adalah *matan* dengan penekanan yang khas; menolak kemungkinan wasiat kepada Ali. Misalnya seperti yang dicatat dalam *Shahih al-Bukhari*,

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ زُرَّارَةَ، أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، قَالَ: ذَكَرُوا عِنْدَ عَائِشَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانَ وَصِيًّا، فَقَالَتْ: مَسَى أَوْصَى إِلَيْهِ، وَقَدْ كُنْتُ مُسْتَدْنَةً إِلَى صَدْرِي؟ - أَوْ قَالَتْ: حَجْرِي - فَدَعَا بِالطُّسْتِ، فَلَقَدْ أَمَحَّثَ فِي حَجْرِي، فَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُ قَدْ مَاتَ، فَمَسَى أَوْصَى إِلَيْهِ

Dari al-Aswad, ia berkata, “Orang-orang menyebutkan di hadapan 'Aisyah bahwa 'Ali RA menerima wasiat (*kekhalifahan*)”. Maka ia bertanya, “Kapan beliau memberi wasiat itu kepadanya padahal aku adalah orang yang selalu menyandarkan beliau di dadaku (saat menjelang beliau wafat) atau dia berkata, ‘berada dalam pangkuanku’, dimana beliau meminta air dalam wadah (dari tembaga) hingga beliau jatuh dalam pangkuanku dan aku tidak sadar kalau beliau sudah wafat. Jadi kapan beliau memberi wasiat kepadanya?” Lihat, Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Dar Thuq an-Najat, 1422 H). IV: 2, no. 2741.

²⁰ Beliau termasuk *thabaqah* ketiga, *tabi'in wustha*, diperkirakan wafat setelah tahun 100 H. Lihat, Ibn Hajar al-Asqalani, *Taqrib at-Tahdzib*. (Suriah: Dar ar-Rasyid, 1986). Hlm. 759.

²¹ Termasuk golongan mereka yang sezaman dengan *tabi'in shigar*, termasuk *thabaqah* keenam, satu *thabaqah* dengan Mughirah Ibn Muqsim (w. 136 H); *rawi* kedua dalam riwayat Ummu Salamah.

radiyallahu 'anhâ di Kufah pada masa Ibn 'Aun al-Bashri merupakan sebuah fakta tersendiri yang menarik untuk diungkap. Adakah salah satu pihak yang dengan sengaja melakukan masifikasi terhadap penyebaran riwayat keduanya? Ataukah ada sebab-sebab lain yang membuat riwayat ini menjadi populer di sebagian daerah dan tidak mendapat perhatian di sebagian besar wilayah lainnya?

Dalam kajian ilmu hadis, kondisi seperti ini biasa diistilahkan oleh para peneliti sebagai hadis *gharib* ataupun *tafarrud*. Ke-*tafarrud*-an kedua riwayat ini menjadi sebuah permasalahan tersendiri. Jika menengok apa yang diungkapkan para Ulama *mutaqaddimin*, seperti Ibrahim an-Nakhai, Ibn al-Mubarak, Ali Ibn al-Husain, az-Zuhri, Malik, Ahmad, al-Khatib dan lain-lain berpandangan negatif kepada hadis-hadis *gharib* atau *tafarrud*. Pernyataan yang diungkapkan memang bervariasi, namun semua merujuk pada pandangan yang negatif terhadap riwayat semacam ini.²² Sejak dari pengertian, cakupan, ungkapan yang digunakan para Ulama, juga tentang status berhukum dengannya menjadi satu kajian yang tentu saja mesti diungkap secara mendalam. Namun secara sederhana dapat penulis ungkapkan di pendahuluan ini, bahwa macam hadis ini adalah hal yang cukup menarik untuk diungkap secara lebih jauh.

Dan yang membuat kajian ini lebih menarik lagi, kedua riwayat tersebut dikategorikan sebagai hadis *shahih*, walaupun ada juga sebagian peneliti yang menilai riwayat hadis Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ* ini *hasan* dan bahkan *dha'if*. Penilaian *shahih* terhadap Hadis Aisyah *radiyallahu 'anhâ* telah

²² Abd al-Qadir Ibn Musthafa al-Muhammadi, *as-Syadz wal Munkar wa Ziyadat at-Tsiqah*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005). Hlm. 45. Lihat juga, Abd al-Jawad Hammam, *at-Tafarrud fi riwayat al-Hadis wa Manhaj al-Muhaddisin fi Qabulihi au Raddihi*. (Beirut: Dar al-Nawadir, 2008). Hlm. 247-8.

disampaikan oleh banyak peneliti, baik dari kalangan *mutaqaddimin* maupun kalangan *muta'akhirin*. Bukti yang paling mudah, karena hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Muslim di dalam *Shahih*-nya; atau dalam bahasa yang paling sederhana, *Muttafaq 'Alaih*.²³

Sedangkan rentetan sanad hadis Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ*, atau tepatnya jalur riwayat Ummu Musa, al-Mughiroh, dan Jarir, dinilai *shahih* oleh al-Albani saat Ummu Musa menjelaskan ucapan Ali tentang ucapan terakhir Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* tentang hak hamba sahaya.²⁴ Sedangkan labelisasi *hasan* dan *dhaif* pada periwayatan Mughiroh dari Ummu Musa juga nampak tidak konsisten. Misalnya dapat dilihat dalam *al-Musnad* karya Imam Ahmad yang diberi catatan oleh Syu'ab al-Arna'uth, al-Arna'uth menghukumi tiga hadis dengan urutan periwayat yang sama persis; melibatkan Mughiroh dan Ummu Musa, dengan dua hukum yang berbeda. Pada riwayat Usman adalah

²³ Dalam pandangan Ibn al-Jauzi tingkatan hadis ini adalah tingkatan paling tinggi. Lalu kemudian peringkat keduanya adalah hadis yang diriwayatkan oleh salah satu dari antara Imam al-Bukhari dan Imam Muslim. Setelah itu, (3) hadis yang *shahih* atas syarat dari salah satu syarat al-Bukhari dan Muslim. Setelah itu datanglah (4) derajat hadis yang *dha'if*-nya sangat ringan dan dapat diamalkan juga diyakini dari Rasulullah *shalallahu 'alaihi wa sallam*, yaitu hadis *hasan*. Kemudian derajat selanjutnya, yaitu (5) hadis yang ke-*dha'if*-annya sangat parah, banyak goncang, untuk derajat ini para ulama berbeda pendapat, sebagian ada yang menganggap bahwa derajat ini sedikit lebih rendah daripada hadis yang derajatnya *hasan*, yang mana derajatnya itu tidak kuat, karena ada sedikit kegoncangan. Namun ada juga yang menganggap bahwa derajat hadis seperti ini terlalu parah kegoncangannya, sehingga dihukumilah dengan derajat hadis *maudhu'*. Dan yang terakhir tentu (6) hadis *maudhu'* (palsu) yang terputus sanadnya dikarenakan si perawi berdusta. Terkadang ada yang si pendusta itu berkata sendiri, tanpa "bertopengkan" sanad palsu. Ada juga yang menyandarkannya kepada Rasulullah *shalallahu 'alaihi wa sallam* sesuatu yang tidak Rasulullah *shalallahu 'alaihi wa sallam* sabdakan. Lihat, Basyir Ahmad Siddiqi, *al-Imam Ibn al-Jauzi wa Kitabuhu al-Maudhu'at*. (Pakistan: Jami'ah Punjab, 1403 H) hlm. 9-14. Mengenai tingkat kesahihan kitab al-Bukhari dan Muslim ini disepakati oleh banyak peneliti kitab-kitab hadis, seperti misalnya Akram Dhiya al-Umary dalam *Buhûs fî Taarikhis Sunnah Al-Musyarrifah*. (Madinah: al-Maktabatul 'Ulum wal Hukm, 1994) hlm. 321.

²⁴ Lihat, Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *al-Adab al-Mufrod*. (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1989). Hlm. 67, no. 158.

orang paling tampan dan Ali tidak pernah terkena penyakit mata lagi setelah diludahi Rasul, keduanya dinyatakan *hasan*. Tapi pada hadis yang dimaksud di atas, ia dihukumi sebagai hadis *dha'if* dengan alasan Ummu Musa dan Mughiroh juga.²⁵ Selain itu, ada juga penilaian yang berbeda yang disampaikan oleh Husain Salim Asad dalam catatannya untuk *Musnad Abu Ya'la al-Maushili*, ia menilai rentetan sanad ini dalam hadis Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ* sebagai *shahih*, dan riwayat lainnya justru *hasan*.²⁶

Inkonsistensi ini pun bisa saja menguatkan narasi yang dibawakan oleh sebagian orang tentang adanya bias kedaerahan dan kepentingan politis terhadap labelisasi kepada rawi maupun *matan* hadis. Buktinya pada saat menjelaskan *matan* selain dari riwayat Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ*, posisi periwayatan Ummu Musa ini menjadi *shahih*. Karena selain Ummu Musa, seluruh perawinya adalah rawi *tsiqah*, bahkan rawi Bukhari – Muslim. Namun hanya pada kasus riwayat Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ* ini saja, peneliti ada yang menyatakannya sebagai jalur yang *dhaif*, dengan alasan keberadaan Ummu Musa ini pula. Hal ini tentu saja perlu diselesaikan dengan lebih jelas. Terlebih kedua hadis ini melibatkan dua “kubu” yang sering dikatakan saling bertentangan, Kufah dan Bashrah, *tasayyu'* dan *nasibi*, pendukung dan pembenci Ali Ibn Abi Thalib *radiyallahu 'anhû*.²⁷ Sehingga memungkinkan keduanya menyampaikan riwayat

²⁵ Lihat, Ahmad Ibn Hanbal, *al-Musnad*. I: 543, no. 522, II: 19, no. 579, dan XLIV: 190, no. 26.565.

²⁶ Lihat, Abu Ya'la al-Maushili, *Musnad Abu Ya'la al-Maushili*. Tahqiq: Husain Salim Asad. (Damaskus: Dar al-Ma'mun li Turats, 1984). XII: 364, no. 6934 dan 404, no. 6968, bandingkan dengan I: 409, no. 539 dan 445, no. 593.

²⁷ Ibn Rajab al-Hanbali, *Syarah 'Ilal at-Tirmidzi*. (Zarqa: Maktabah al-Manar, 1987). Hlm. 127. Lihat juga, Novrizal Wendry, *Labelisasi dan Kredibilitas Periwiyat Kufah; Kajian al-Jarh wa at-Ta'dil dengan Pendekatan Sosiohistoris*. (Bandung: Mizan, 2018). Hlm. 122-8.

ini secara tidak objektif, dan sarat kepentingan. Sebagai konsekuensi logis dari ikatan *ashabiyah* (solidaritas sosial) yang terjalin di kalangan mereka, maupun karena kepentingan politik untuk saling bersaing.²⁸ Maka mestikah kedua riwayat ini ditolak saja, sebagaimana diungkapkan oleh Malik Ibn Anas (w. 179 H), sebagai representatif Ulama Madinah yang menyatakan, “نَزَّلُوا أَحَادِيثَ أَهْلِ الْعِرَاقِ مَنْزِلَةً، لَا تُصَدِّقُوهُمْ وَلَا تُكْذِبُوهُمْ” artinya kedudukan hadis penduduk Irak adalah seperti hadis ahli kitab, jangan kamu benarkan dan jangan pula kamu dustakan.²⁹ Ataukah perlu diteliti secara lebih mendalam mengenai sebab-sebab dan kondisi sosial dan politik yang memengaruhi ketersebaran riwayat-riwayat ini.

Lalu mengapa penulis tidak menggunakan teori baku *mukhtalaf al-hadis* dan *al-Jarh wa at-Ta'dil* yang konvensional? Karena pertama, metode-metode baku seperti *al-Jarh wa at-Ta'dil*, oleh sebagian orang dianggap tidak ilmiah. Ada berbagai banyak kepentingan, yang katanya, memengaruhi labelisasi kepada masing-masing perawi. Terkadang ada bias-bias penilaian yang dipengaruhi oleh sentimen kedaerahan, dan juga kepentingan politik penguasa, seperti misalnya yang terjadi dari sejarah kalam tragedi *mihnah* kepada para Ulama yang dianggap tidak sejalan dengan para penguasa, dan penyelewengan sebagian Ulama dan akhirnya menjadi corong penguasa.³⁰ Selain itu, alasan yang kedua adalah fakta

²⁸ Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah dari Pandangan al-Quran*. (Jakarta: Raja Grafindo, 1994). Hlm. 62. Lihat juga, M. Natsir, *Mempersatukan Umat*. (Bandung: Bulan Sabit, 1968). Hlm. 12.

²⁹ Muhammad 'Aja al-Khatib, *as-Sunnah Qabla at-Tadwin*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1980). Hlm. 194.

³⁰ Lihat, Jalaluddin Rakhmat, “Pemahaman Hadis: Perspektif Historis” dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Hlm. 144. Lihat juga, Novrizal Wendry, *Labelisasi dan Kredibilitas Periwat Kufah*. Hlm. 122-8. Selanjutnya persoalan tentang tragedi *mihnah*

bahwa hadis ini juga memunculkan penilaian yang berbeda-beda di kalangan para peneliti hadis yang datang belakangan. Maka pengkajian terhadap perkara seperti ini mesti diperluas dengan memerhatikan aspek historis, baik politik maupun sosial, yang mana itu pula yang dilakukan oleh para Ulama dahulu hingga hasil akhirnya dapat kita baca dalam berbagai kitab *al-Jarh wa at-Ta'dil*. Melihat lebih dari sekedar perbedaan pernyataan *tsiqah* al-'Ijli untuk Ummu Musa, dan pernyataan *maqbulah* Ibn Hajar al-Asqalani kepadanya. Juga lebih dari sekedar memperkenalkan Ummu Musa sebagai "gundik" Ali Ibn Abi Thalib *radiyallahu 'anhu* dan pernyataan ad-Daruquthni tentang *hadisuha mustaqim yukhroj haditsuha i'tibaran*.³¹

Sebuah pandangan yang mencari makna batin dari setiap kejadian yang dilihat; dengan melibatkan spekulasi dan upaya untuk menemukan kebenaran, penjelasan secara terperinci tentang sebab-sebab dan asal-usul dari kenyataan yang ada, serta pengetahuan mendalam tentang bagaimana dan mengapa peristiwa-peristiwa itu terjadi.³² Lebih jauh lagi, dengan melalui proses *ibrah* (perenungan), pengkajian ini mesti membawa sejarah agar sampai kepada hikmah (pedoman bertindak).³³ Sehingga hari ini, kita tidak akan terjebak dalam suasana yang sama, dan mengulang kembali kesalahan yang sama.

dapat ditemukan pada, Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*. Terj. Zamzam Afandi. (Jogjakarta: Pustaka Alief, 2003). Lihat juga, Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*. Terj. Sri Muniati. (Bandung: Mizan, 2007). Hlm. 102-10.

³¹ Lihat, Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahdzib at-Tahdzib*. (India: Dairah al-Ma'arif an-Nizhamiyyah, 1326 H). XII: 481. Lihat juga, Ibn Hajar al-Asqalani, *Taqrib at-Tahdzib*. Hlm. 759.

³² Syed Farid Alatas, *Ibn Khaldun*. Hlm. 44.

³³ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. (Jakarta: LP3ES, 1985). Hlm. 7.

Secara historis, kedua teks ini diperlakukan secara setara, karena dengan keberadaan teks itu sendiri adalah sebuah fakta tak terbantahkan tentang adanya materi yang dimaksud.³⁴ Hanya kemudian “*istidlal*” apa yang bisa ditarik dari teks tersebut.³⁵ Untuk mencapai derajat ke-*shahih*-an, mesti kemudian dicari berbagai fakta yang dapat mendukung maupun membantah kesimpulan yang mungkin ditemukan, baik dari sisi *tarikh ar-ruwat* maupun bukti-bukti lainnya. Alur berpikir seperti ini dilandasi dengan bukti-bukti bagaimana periwayatan yang dilakukan di kalangan para sahabat, *tabi'in*, *atba' at-tabi'in* sampai akhirnya dicatat dan dikumpulkan oleh para *mudawwin*, selain tentu saja diriwayatkan secara lisan. Proses periwayatan ini juga terbukti dilakukan dengan cara tertulis; *sanad kitab*. Secara sangat luas berbagai tulisan itu disampaikan dari guru kepada muridnya, secara turun-temurun. Adapun penelitian terhadap isi dari teks tersebut, diteliti secara terpisah dengan metode yang dikembangkan berikutnya, yaitu penelitian *sanad* dan *matan*.³⁶

Khususnya dalam tema hadis wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam*, hal ini perlu dilakukan untuk melihat kecenderungan masing-masing perawi berdasarkan *nisbah*; Kufah dan Bashrah. Adakah kecenderungan masing-masing perawi dalam membawakan berita terkait wafatnya Rasulullah *Shalallahu*

³⁴ Jika ditinjau dari sisi antropologis, bahkan mitos sekalipun dapat menunjukkan sikap dan kepercayaan (nilai; bukan pengalaman) masyarakat yang menganutnya. Bahkan menurut Stanley R. Barret, mitos bisa jadi merupakan dokumentasi masyarakat yang tidak ditulis dalam sejarah. Lihat, Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas*. (Bandung: Mizan, 2002). Hlm. 39. Lihat juga, “Agama dan Mitos: dari Imajinasi Kreatif Menuju Realitas yang Dinamis” oleh Roibin dalam *Jurnal El-Harakah*, Vol. 12, No.2, Tahun 2010. Hlm. 85-97.

³⁵ Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. (Yogyakarta: Ombak, 2011). Hlm. 90.

³⁶ Penelitian secara utuh terhadap tema ini dilakukan secara sangat mendalam oleh Muhammad Musthafa Azami dalam bukunya, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Terj. Ali Musthafa Yaqub. (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. VII: 2018). Hlm. 132-440.

'alaihi wa sallam, pertanyaan ini menjadi begitu menarik untuk diungkap dengan metode pola riwayat ini. Adakah konsistensi dan kesepakatan antara masing-masing pola yang muncul dari dua kubu tersebut terkait masalah yang dibahas. Apa semua perawi Kufah hanya menyalurkan riwayatnya pada sesama Kufah pula, dan mestikah kandungan *matn*-nya menyiratkan ke-*tasayyu'*-an atau justru tidak. Begitu pun sebaliknya, apakah para perawi Bashrah, dengan kebenciannya kepada Ali Ibn Abi Thalib *radiyallahu 'anhu* membuat mereka berkepentingan untuk menyebarkan riwayat Aisyah *radiyallahu 'anhâ* yang memungkiri adanya wasiat Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* kepada Ali Ibn Abi Thalib *radiyallahu 'anhu* ini, atau justru tidak.

Semuanya tentu saja butuh sebuah pembuktian lebih mendalam dengan cara menelusuri secara luas riwayat kedua kubu tersebut dalam berbagai literatur, baik hadis maupun sejarah. Adapun pemilahan status riwayat (*shahih-hasan-dha'if*), dapat dijadikan sebuah *side-information* tersendiri untuk kemudian menilai validitas fakta yang dicari. Mudah-mudahan dengan pendekatan yang penulis gunakan ini, dapat memberikan jalan tengah untuk memahami kasus ini dengan lebih baik. Untuk itulah penulis mengajukan penelitian yang berjudul, “**POLA PERIWAYATAN KUFAH DAN BASHRAH TERHADAP HADIS WAFATNYA RASULULLAH SAW**”.

B. Perumusan dan Pembatasan Masalah

Berbicara tentang hadis wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* tentu saja akan sangat luas. Namun pokok masalah yang akan penulis kaji dalam penelitian ini adalah hadis tentang dalam pangkuan siapakah Rasulullah

Shalallahu 'alaihi wa sallam menghembuskan nafas terakhirnya. Dari hasil penelitian awal, penulis menemukan lima corak *matn* terkait perkara tersebut, sebagaimana telah penulis ungkapkan di awal. Pertama, hadis “Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ*”, yang menyiratkan bahwa Ali lah orang yang paling dekat dengan Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* ketika beliau wafat. Kedua, hadis-hadis yang secara tegas menyatakan bahwa Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat dalam pangkuan Ali. Ketiga, hadis-hadis yang menyatakan bahwa Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat dalam pangkuan Aisyah *radiyallahu 'anhâ*, tanpa adanya sanggahan tentang wasiat Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* kepada Ali Ibn Abi Thalib *radiyallahu 'anhu*. Keempat, hadis “Aisyah *radiyallahu 'anhâ*”, yang membantah berbagai sangkaan terkait adanya wasiat Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* kepada Ali, sekaligus menegaskan bahwa dalam pangkuannya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat. Terakhir, riwayat Ali Ibn Abi Thalib *radiyallahu 'anhu* yang menyanggah berbagai sangkaan tentang adanya wasiat yang secara rahasia Rasulullah berikan kepadanya.

Dari riwayat-riwayat yang nampak saling bersebrangan inilah, perdebatan itu menjadi seakan tiada ujungnya. Namun karena luas dan banyaknya jalur-jalur dari berita tersebut, dalam penelitian ini penulis hanya membatasi pada dua variasi *matan* saja, yaitu hadis Ummu Salamah *radiyallahu 'anhâ* yang menyiratkan “wasiat” dan juga riwayat bantahan Aisyah *radiyallahu 'anhâ* atas berbagai dugaan tersebut, dengan pertimbangan kredibilitas periwayatan dan juga substansialitas narasi *matan*. Adapun tiga variasi *matan* hadis lainnya menjadi

penjelas bagi masing-masing makna yang terkandung di dalamnya. Maka dari itu masalah yang akan penulis angkat dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimanakah diskursus penerimaan teks dalam ilmu hadis melalui pendekatan kedaerahan?
2. Bagaimanakah pengaruh politis-ideologis yang memengaruhi, khususnya para rawi Kufah dan Bashrah, dalam meriwayatkan Hadis Aisyah *radiyallahu ‘anhâ* dan Ummu Salamah *radiyallahu ‘anhâ* ini?

C. Tujuan Penelitian

Masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah soal di pangkuan siapakah sebenarnya Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* wafat. Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui diskursus penerimaan teks dalam ilmu hadis melalui pendekatan kedaerahan.
2. Menganalisis pengaruh politis-ideologis yang memengaruhi, khususnya para rawi Kufah dan Bashrah, dalam meriwayatkan hadis Aisyah *radiyallahu ‘anhâ* dan Ummu Salamah *radiyallahu ‘anhâ* ini.

D. Kajian Pustaka

Pembahasan terkait wafatnya Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* telah banyak ditulis oleh para sejarawan sejak masa dahulu hingga kini. Tidak satupun kitab *sirah* ditulis, kecuali para sejarawan itu membahas pula tentang

peristiwa wafatnya Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* ini, baik secara luas maupun secara selintas saja.

Ibn Hisyam (w. 213 H), salah satu penulis *sirah* paling awal, menuliskan narasi kejadian tentang wafatnya Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* dalam sebuah bab yang menyoroti sejak Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* sakit dan dirawat di rumah Aisyah *radiyallahu ‘anhâ* (*Bab Tamrid Rasulillah fi Baiti Aisyah radiyallahu ‘anhâ*) dan secara khusus beliau membahas tentang kejadian wafat Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* pada pangkuan Aisyah *radiyallahu ‘anhâ* dalam sub-bab ber-siwak-nya Rasulullah sesaat sebelum wafatnya (*Siwak ar-Rasul Qubail Wafat*).³⁷ Beliau sama sekali tidak membahas kemungkinan lain tentang kejadian wafatnya Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* tersebut.

Imam at-Tirmidzi (w. 279 H), dalam *as-Syamail al-Muhammadiyah*, membahas peristiwa wafatnya Rasul *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* dalam bab tersendiri. Namun dari narasi kronologis pembahasan itu, beliau sama sekali tidak menyinggung bahasan soal dalam pangkuan siapa Rasul wafat. Beliau hanya membahas bagaimana proses *sakaratul-maut* Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* yang kisahkan oleh Aisyah *radiyallahu ‘anhâ*. Juga membahas soal bagaimana diskusi terkait dimana Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* mesti dimakamkan.³⁸

Ibn Hibban al-Busti (w. 354 H), mengisahkan peristiwa ini dengan cukup lengkap. Dimulai dari kisah beliau keluar dari kamar Aisyah *radiyallahu ‘anhâ*

³⁷ Abdul Malik ibn Hisyam, *Sirah an-Nabawiyah*. (Mesir: Musthafa Bab al-Halabi wa Auladihi, 1955), jld. 2, hlm. 656-7.

³⁸ Muhammad Ibn Isa at-Tirmidzi, *as-Syamail al-Muhammadiyah*. (Mekkah: Al-Maktabah At-Tijariyah, 1993). Hlm. 328-31.

menuju *mihrab* dan menyaksikan para sahabat yang tengah shalat diimami oleh Abu Bakar as-Shiddiq, dan itulah kali terakhir para sahabat dapat menyaksikan wajah Rasulullah, karena pada hari itu pula beliau wafat. Kisah pun berlanjut dengan menceritakan kilas balik hingga sampai pada cerita tersebut. Kejadian bermula pada hari Rabu, dua malam sebelum berakhirnya bulan Safar. Saat itu, beliau tengah berada di kamar Maimunah. Kondisi Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* saat itu telah kian memburuk. Aisyah *radiyallahu 'anhâ* pun meminta izin kepada istri-istri Rasul yang lainnya agar beliau dibawa kembali ke kamar Aisyah *radiyallahu 'anhâ*. Rasulullah pun dibopong oleh Ali dan al-Abbas *radiyallahu 'anhuma* menuju kamar Aisyah *radiyallahu 'anhâ*.³⁹ Singkat cerita, Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat dipangkuan Aisyah *radiyallahu 'anhâ*, tanpa mengisahkan adanya kemungkinan kisah lain soal kejadian itu.⁴⁰

Lain halnya dengan apa yang dicatat oleh al-Amili. Mengawali, ia mencantumkan riwayat-riwayat dari Aisyah *radiyallahu 'anhâ* dengan berbagai versinya; ucapan syukur Aisyah *radiyallahu 'anhâ* karena Rasulullah wafat di rumah bahkan di atas dadanya, versi lainnya menyatakan antara dagu dan

³⁹ Terkait hal ini, para sejarawan nampaknya memiliki dua versi cerita. Berdasarkan versi riwayat yang dibawakan al-Baladzuri (w. 279 H), at-Thabari (w. 310 H) dan al-Kharkusy (w. 407 H), yang membopong Rasul saat itu, berdasarkan penjelasan Aisyah adalah al-Fadhil Ibn Abbas dan seorang pria lainnya (*rajulun akhar*). Sedangkan dalam riwayat al-Bukhari (w. 256 H), dengan bentuk *matan* yang hampir sama persis, bukan nama al-Fadhil yang muncul, akan tetapi ayahnya, yaitu al-Abbas. Nampaknya, kisah Rasul dibopong al-Fadhil adalah saat Rasulullah hendak shalat di Mesjid saat beliau telah sakit, dan di urus di rumah Aisyah. Soal siapa yang disebut *rajulun akhar* oleh Aisyah, Ibn Abbas menjelaskan bahwa ia adalah Ali Ibn Abi Thalib. Lihat, Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari (w. 256 H), *Shahih al-Bukhari*. I: 134. Ahmad Ibn Yahya al-Baladzuri (w. 279 H), *Ansab al-Asyraf*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). I: 544. Muhammad Ibn Jarir at-Thabari (w. 310 H), *Tarikh ar-Rusul wal Muluk*. (Beirut: Dar at-Turats, 1387 H). III: 189. Abdul Malik al-Kharkusy (w. 407 H), *Syaraful Musthafa*. (Mekkah: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1424 H). III: 119.

⁴⁰ Muhammad Ibn Hibban al-Busti, *as-Sirah an-Nabawiyyah wa Akhbar al-Khualafa*. (Beirut: Maktabah as-Tsaqafiyah, 1417 H). Hlm. 397-400.

kerongkongannya, versi tentang *siwak* yang juga memuat kebanggaan Aisyah *radhiyallahu ‘anhâ* soal pertemuan air ludahnya dengan air ludah Rasulullah dalam *siwak* tersebut. Lengkap dengan rujukan-rujukan Sunni yang diawali dengan mengutip kitab *Sabil al-Huda war-Rosyad* karya Muhammad Ibn Yusuf as-Shalihi (w. 942 H) dan seluruh rujukan lainnya. Selepas itu, ia menyatakan bahwa semua kutipan itu seluruhnya salah. Karena yang benar, menurutnya, adalah riwayat-riwayat pengakuan Ali Ibn Abi Thalib *radhiyallahu ‘anhu*, bahwa Rasulullah wafat dipangkuannya, juga dengan berbagai variasinya. Lengkap juga dengan rujukan-rujukan khas dari Syi’i⁴¹, hanya satu riwayat Ibn Sa’d sebagai penutup bahasannya, namun sayangnya penulisnya tidak menampilkan pembacaan kritis apapun terkait tema tersebut.⁴²

Secara khusus, penulis tertantang untuk melakukan pengkajian lebih mendalam terkait bahasan ini adalah selepas penulis membaca *Misteri Wasiat Nabi* karya Jalaluddin Rakhmat. Ia melakukan satu langkah lebih “maju” dibandingkan apa yang dilakukan pendahulunya seperti misalnya al-Amili, dalam buku tersebut, ia mengkritisi ke-*hujjah*-an hadis Aisyah *radhiyallahu ‘anhâ*, yang dengan begitu beraninya mengakui bahwa Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* meninggal dalam pangkuannya. Padahal, menurut beliau, hal itu hanyalah pengakuan sepihak belaka. Tidak didukung oleh saksi lainnya yang dapat membenarkan pengakuan tersebut.

⁴¹ Misalnya beliau mengutip riwayat dari *Nahjul Balaghah*, *Bihar al-Anwar*, *al-Muraja’at*, *al-Kafi*, *al-Ghadir*, dan beberapa kitab “Syi’i” lainnya.

⁴² Ja’far Murtadha al-Amili, *as-Shahih Min Sirah an-Nabi al-A’zham*. XXXII: 363-7.

Sedangkan di sisi lain, beliau menemukan sebuah riwayat yang lebih meyakinkan, yaitu laporan dari Jabir al-Anshari, Ali Ibn Abi Thalib *radiallahu 'anhu*, Ali Ibn Husain, as-Sya'bi, Ibn Abbas, Abdullah Ibn Umar, Ummu Salamah *radiallahu 'anhâ*, dan juga Aisyah *radiallahu 'anhâ*; yang menyatakan bahwa Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat dipangkuan Ali Ibn Abi Thalib *radiallahu 'anhu*, dengan merujuk kepada *at-Thabaqat al-Kubra* karya Ibn Sa'ad.⁴³ Namun setelah penulis meneliti kembali karya Ibn Sa'ad, ditemukan beberapa hal yang tidak bisa penulis temukan dan yakini validitas dari data yang ditampilkan penulisnya. Sehingga akhirnya penulis menyusun rencana penelitian ini. Untuk menemukan fakta sebenarnya dari kejadian yang dimaksud. Inilah yang akan menjadi kebaruan dari penelitian yang penulis ajukan.

Dalam penelitian Novrizal Wendry yang dicetak dengan judul *Labelisasi dan Kredibilitas Periwat Kufah: Kajian al-Jarh wa al-Ta'dil dengan Pendekatan Sosiohistoris*, ia telah membahas labelisasi terhadap para perawi Kufah, secara khusus tentang pembuktian beliau tentang adanya *prejudice*, atau tuduhan serampangan kepada rawi-rawi Kufah oleh rawi non-Kufah yang dalam penelitiannya beliau fokuskan kepada Al-Walid Ibn Katsir dan Ismail Ibn Sumai' dengan tuduhan Khawarij, 'Atiyyah Ibn Sa'd dengan tuduhan *tasayyu'*, Abu Hanifah dengan tuduhan *murji'ah*, Basyir Ibn al-Muhajir al-Ganawi dengan tuduhan *mudallis*, lalu Habib Ibn Abi Sabit dan Ibrahim an-Nakha'i dengan tuduhan *mursal*. Beliau menawarkan pembacaan secara lebih luas dimensi *al-Jarh wa al-Ta'dil* sebagai kajian yang ia bahasakan sebagai kajian sosiohistoris

⁴³ Jalaluddin Rakhmat, *Misteri Wasiat Nabi*. Hlm. 80-3.

terhadap orang-orang yang terlibat di dalamnya. Apa yang ia lakukan, penulis coba terapkan juga dalam mengkaji pola-pola periwayatan terkait wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* yang melibatkan dua madrasah besar pada masanya, Kufah dan Bashrah. Maka jelas, kajian yang penulis lakukan, secara objek, berlainan dengan apa yang telah dilakukan oleh Novrizal, sehingga memungkinkan akan ditemukannya perspektif lain terkait “labelisasi” yang dimaksud oleh penulis.

Kajian tentang *Madrasah Hadis* di Kufah dan Bashrah juga telah dilakukan oleh Amin al-Qudhat dalam Disertasi Doktoralnya di Universitas al-Azhar, Kairo, pada tahun 1980 dengan judul *Madrasah al-Hadis fi al-Bashrah* dan Salman al-Qudhat juga dalam Disertasi Doktoralnya di Universitas al-Azhar, Kairo, pada tahun 1980 dengan judul *Madrasah al-Hadis fi al-Kufah-nya*. Namun apa yang dilakukan keduanya adalah penelitian yang tergolong umum dan luas. Banyak pula data-data kajiannya yang penulis kutip dalam penelitian ini. Dan sepanjang penelusuran penulis, kedua penelitian tersebut tidak membahas objek yang penulis maksudkan.

Dari sisi kajian riwayatnya secara langsung, telah dilakukan oleh para ahli *nuqqad* khususnya di generasi menjelang akhir. Dalam penelitian yang penulis lakukan, nama-nama seperti ad-Daruquthni dan al-Arna'uth muncul dengan data-data yang sangat menarik yang dapat penulis ungkapkan sebagai salah satu sumber informasi yang amat berharga. Namun tetap, kajian itu hanya menjadi salah satu instrumen kecil saja dari mahakarya besar yang mereka susun, dan juga

sayangnya belum “bulat”, bahkan masih cenderung mengandung “inkonsistensi” sebagaimana telah penulis ungkap di muka.

Maka mudah-mudahan dengan hadirnya penelitian ini, mampu menjawab persoalan yang awalnya sangat ideologis, dan menyisakan berbagai “kecurigaan” dari sebagian orang, menjadi sebuah kajian historis yang kritis sebagaimana ditekankan oleh Ibn Khaldun dengan gagasan Filsafat Sejarah-nya.⁴⁴

E. Kerangka Berpikir

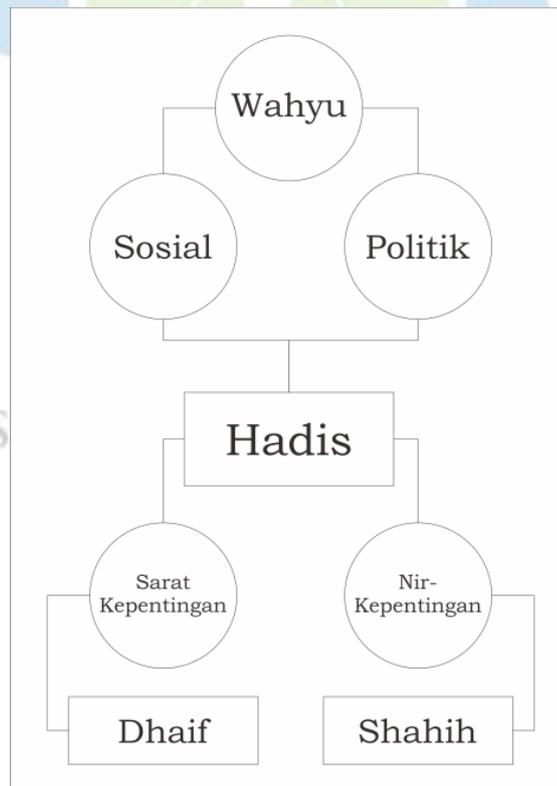
Islam sebagai satu-satunya agama yang Allah ridai bagi umat manusia memang tidak menjadi bahan perbincangan bagi para pengkaji hadis nabi. Islam sebagai agama perdamaian pun tidak menjadi hal yang problematis bagi para pengkaji hadis. Namun ketika menengok sejarah Islam, ada sesuatu yang benar-benar mengganggu pikiran seorang muslim. Karena ternyata konflik-konflik awal yang terjadi, bahkan yang menjadi akar konflik di masa kini, berawal dari sebuah perebutan kekuasaan, atau masalah politik.⁴⁵ Tanpa menampik seluruh aspek dan kepentingan lainnya tentu saja. Hanya saja dari sejak peristiwa Saqifah⁴⁶, yang akhirnya berujung pengangkatan Abu Bakar as-Shiddiq, hingga pertumpahan darah pada masa Daulah Umawiyah dan Abbasiyah, adalah hal-hal yang sifatnya konflik politik.

⁴⁴ A. Latief Muchtar, “Ibn Khaldun (1332-1406)” dalam *Gerakan Kembali ke Islam: Warisan Terakhir A. Latief Muchtar*. (Bandung: Rosda, 1998) hlm. 74.

⁴⁵ Karen Amstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan Oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4000 Tahun*. (Bandung: Mizan, 2003) hlm. 218-21.

⁴⁶ O. Hashem, *Saqifah, Awal Perselisihan Umat*. (Bandar Lampung: YAPI, 1987) hlm. 47-8. Lihat juga, S.H.M. Jafri, *Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syi'ah, Dari Saqifah Sampai Imamah*. (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995) hlm. 57-94. Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Khulafaur Rasyidin*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979) hlm. 17-30.

Kemunculan “hadis” *maudhu*’ pun, sekali lagi tidak lepas dari perkara politik ini.⁴⁷ Maka begitu pun ketika sejarah ditulis, di kalangan Sunni, Rasulullah *Shalallahu ‘alaihi wa sallam* diyakini wafat dipangkuan Aisyah *radiyallahu ‘anhâ*, bahkan ini diriwayatkan pula oleh Imam al-Bukhari dalam *Jami’ as-Shahih*-nya.⁴⁸ Namun bagi kalangan Syi’i, hal tersebut tidak dapat diterima. Sehingga berlarut-larutlah perkara-perkara ini seakan menjadi sebuah debat kusir, yang tidak ada habisnya. Untuk itulah penulis ingin mengungkap tema ini dengan metode dan pendekatan kesejarahan, yang secara khusus menyoroti proses penyebaran riwayat-riwayat tersebut, tidak hanya dari perspektif hadis (*al-Jarh wa at-Ta’dil*), tapi juga dari perspektif sosiohistoris kesejarahannya.



⁴⁷ Mohamad Najib, *Pergolakan Politik Umat Islam dalam Kemunculan Hadis Maudhu*. (Bandung: Pustaka Setia, 2001) hlm. 30.

⁴⁸ Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, IV: 2.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis, Objek, dan Sumber Data Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Dia merupakan penelitian kualitatif berdasarkan metode analisisnya dimana datanya diteliti dengan analisa kualitatif. Seluruh data penelitian merujuk pada literatur yang berkaitan dengan obyek penelitian, dalam hal ini adalah kitab-kitab *Matn Hadîts*, *Syarah Hadîts*, *al-Jarh wa-Ta'dil*, dan *Tarikh wa Siyar* yang terkait dengan masalah kewafatan Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam*. Secara khusus unit analisis yang menjadi objek penelitian adalah:

- a. Pendapat para Ulama tentang diskursus penerimaan teks dalam ilmu hadis, yang oleh para ahli hadis dikaitkan dengan pendekatan kedaerahan, termasuk di dalamnya penerapan metode *al-Jarh wa at-Ta'dil* dengan pendekatan kedaerahan.
- b. Hadis-hadis yang membahas tentang wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam*, tentang dalam pangkuan siapakah beliau wafat, khususnya tentang ada dan tidaknya wasiat untuk Ali Ibn Abi Thalib *radiyallahu 'anhu*.
- c. Pola periwayatan hadis tentang wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam*, dari sejak siapa saja yang terlibat beserta latar belakang sosiohistoris yang memengaruhi atau tidak memengaruhi terhadap periwayatan tema hadis ini.

Pemilihan unit tersebut dengan mempertimbangkan perdebatan yang beredar di kalangan para Ulama terkait hadis-hadis wafatnya Rasulullah

Shalallahu 'alaihi wa sallam yang silang informasi antara di pangkuan Aisyah *radiyallahu 'anhâ* atau Ali, atau lebih khusus lagi tentang “wasiat kepemimpinan”. Adapun sumber-sumber primer yang dijadikan rujukan dalam penelitian terhadap masalah ini adalah kitab-kitab *Tarikh, Tarajim, Hadis*, dan *'Ulum al-Hadis* yang berkaitan dengan persoalan yang dikaji, diantaranya:

- a. *At-Thabaqat al-Kubra* (230 H) karya Ibn Sa'ad.
- b. *Al-Jami' as-Shahih* (256 H) karya al-Bukhari.
- c. *Rihlah fi Thalab al-Hadis* (463 H) karya al-Khatib al-Baghdadi.
- d. *Siyar A'lam an-Nubala* (748 H) karya ad-Dzahabi.

2. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data, baik dalam penelitian kualitatif dan kuantitatif, terdiri dari *experimental research, survey research, nonreactive research, field research* dan *historical-comparative research*. Dalam penelitian kualitatif, dari kelima metode pengumpulan data tersebut, hanya dua tipe yang digunakan, yaitu: *field research* dan *historical-comparative research*.⁴⁹ Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah *historical-comparative research*. Penelitian ini adalah studi tentang peristiwa-peristiwa dan pertanyaan-pertanyaan di masa lalu dengan menggunakan metode dalam sosiologi dan penelitian ilmiah sosial lainnya. Cara ini pada akhirnya diharapkan mampu menginterpretasi data atau menentang penjelasan yang sebelumnya sudah ada dengan cara mempertanyakan yang berbeda, menemukan bukti baru, ataupun mengumpulkan bukti dengan cara yang

⁴⁹ W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. (London: Pearson, 7th edition: 2014). Hlm. 26.

berbeda dari sebelumnya. Sehingga mampu membuka opsi jawaban yang tepat untuk dua narasi yang berbeda tentang peristiwa wafatnya Rasulullah Saw. ini.

3. Metode Analisis Data dan Pendekatan Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode konten analisis (*content analysis*), lebih khususnya analisis wacana (*discourse analysis*). Analisis wacana adalah suatu cara atau metode untuk mengkaji wacana (*discourse*) yang terdapat atau terkandung dalam pesan-pesan komunikasi, baik secara tekstual maupun kontekstual.⁵⁰ Analisis wacana barangkali merupakan kelanjutan dari analisis semiotika, karena secara historis memang lahirnya didahului oleh analisis semiotika. Dalam perkembangannya, analisis wacana memang cenderung untuk mengambil posisi sebagai metode penggali kerja ideologi dan hubungan kekuasaan dalam teks.

Kendati demikian, banyak istilah yang secara mendasar diambil dari tradisi semiotika. Dalam beberapa hal, analisis semiotika berkemungkinan untuk menggali ideologi di balik teks, sehingga batas yang tegas antara kedua jenis analisis itu memang agak kabur. Preskripsi sederhana untuk memperlihatkan perbedaan keduanya kira-kira adalah bahwa analisis semiotika berupaya melihat aspek “*what*” dan “*how*” dari teks, sementara analisis wacana cenderung kepada menjawab pertanyaan tentang “*how*” dan “*why*” dari teks, atau terfokus pada pesan yang bersifat laten (tersembunyi).⁵¹ Untuk itulah mengapa dalam kasus

⁵⁰ Pawito, *Penelitian Komunikasi Kualitatif*. (Jogjakarta: LKIS, 2008) hlm. 170.

⁵¹ “Desain Penelitian Analisis Isi (*Content Analysis*)”, Jumal Ahmad, <https://www.researchgate.net/publication/325965331>, diunduh 5 Maret 2020.

perbedaan narasi wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* yang melibatkan sentimen politik dan bahkan teologis ini, penulis menggunakan metode ini.

Untuk membedah masalah tersebut, dibutuhkan pendekatan historiografi atau kesejarahan. Historiografi itu sendiri berarti penulisan sejarah, tulisan sejarah dan literatur sejarah, atau lebih jauh lagi dimaknai sebagai sebuah proses rekonstruksi imajinatif terhadap masa lampau berdasarkan data yang diperoleh melalui proses pengujian dan analisis secara kritis rekaman dan peninggalan masa lampau.⁵² Karena walau bagaimanapun, teks dan kasus yang penulis kaji adalah sebuah peristiwa sejarah. Historiografi yang dimaksud, tentu saja menggabungkan kedua model historiografi Islam, klasik dan modern, yaitu *sanad* dan sejarah kritis. Informasi-informasi yang bersifat sosiohistoris, adalah objek pembacaan kritis yang akan mampu menunjukkan keterpengaruhan proses perekaman narasi sejarah pemikiran tersebut dalam Islam. Khususnya dalam perkara pada dekapan siapakah Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat. Lebih spesifiknya lagi, tentang kontroversi ada dan tidaknya “wasiat kepemimpinan” untuk Ali Ibn Abi Thalib *radiyallahu 'anhu*. Diakui atau tidak, perkara tersebut menjadi pangkal perpecahan antara Sunni dan Syi'i hingga saat ini. Ideologis, politis, dan berbagai kemungkinan lainnya yang mengharuskan kejadian ini dinilai melalui pisau analisis *sanad*, *al-Jarh wa at-Ta'dil*, bahkan lebih jauh, jika memungkinkan,

“Is it true that the Prophet had ever had a Will before the Dying?: Historical Analysis and Analysis of Hadith Science on the Hadiths about Will”, Muhamad Ridwan Nurrohman, *International Journal of Nusantara Islam*, vol. 05. No. 01 – 2017; (37-46).

⁵² Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*. (New York: Alfred A. Knopf, 6th edition: 1960). Hlm. 48.

membaca konflik dari sisi sosiohistoris (*tarikh ar-ruwât*) yang terjadi antara masing-masing perawi tersebut dalam berbagai kitab *tarikh* dan *rijal*.⁵³

4. Langkah-langkah Penelitian

Langkah penelitian ini menggunakan tiga tahap, yaitu tahap orientasi, eksplorasi, dan analisis. Pada tahap orientasi dilakukan pengumpulan data secara umum dan melakukan observasi untuk memperoleh informasi sebanyak-banyaknya, khususnya, mengenai pada pangkuan siapakah Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat.

Pada tahap eksplorasi dilaksanakan penelitian yang lebih jelas, berupa pemilahan informasi, agar dapat dikumpulkan data yang lebih terarah dan spesifik. Termasuk di dalamnya *takhrîj* hadis yang digunakan oleh masing-masing “madzhab” dalam memastikan kesimpulan Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam* wafat pada pangkuan Aisyah *radiyallahu 'anhâ* atau Ali *radiyallahu 'anhu*. Dalam penelitian ini, *takhrîj*, selain untuk menemukan objek “matan” yang dimaksud, lebih luas lagi digunakan pula untuk membaca kesejarahan riwayat-riwayat tersebut menggunakan pendekatan studi kawasan.

Terakhir, pada tahap analisis, data yang sudah terkumpul diidentifikasi dan diteliti sesuai dengan sistematika yang dijadikan acuan. Caranya dengan melakukan kritik hadis menggunakan metode *al-Jarh wa at-Ta'dil* dan pembacaan sejarah kritis terhadap salah satu fenomena yang benar-benar pernah terjadi, yaitu wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam*, dengan cara rekonstruksi sejarah.

⁵³ Novrizal Wendry, *Labelisasi dan Kredibilitas Periwat Kufah*. Hlm. 205-6.

G. Sistematika Penulisan

Untuk memperoleh gambaran umum tentang penelitian ini, penyusun kemukakan sistematika sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan, di dalamnya memuat latar belakang masalah, perumusan dan pembatasan masalah, tujuan penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II Diskursus Penerimaan Teks dalam Ilmu Hadis dengan Pendekatan Kedaerahan, yang di dalamnya memuat Sejarah Periwiyatan Hadis di Kufah dan Bashrah; di dalamnya memuat pula pembahasan mengenai sejarah singkat masuknya Islam ke Irak, dan juga penyebaran riwayat di Bashrah dan Kufah, khususnya dari zaman Sahabat hingga abad II Hijriah, dalam bab ini dibahas pula diskursus penerimaan riwayat *tafarrud*, dan juga praktik metode *al-Jarh wa at-Ta'dil* dengan pendekatan kedaerahan di kalangan *Ahl al-Hadits*.

Bab III *Takhrij* Hadis Riwayat Wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam*, yang di dalamnya memuat hadis-hadis yang menjadi objek penelitian ini.

Bab IV Analisis Penyebaran Hadis Wafatnya Rasulullah *Shalallahu 'alaihi wa sallam*, yang di dalamnya memuat Pola Penyebaran Hadis Aisyah dan Ummu Salamah *radhiyallahu 'anhumâ* dan analisis penulis terhadap pola jaringan tersebut.

Bab V Penutup, yang di dalamnya berisi kesimpulan dari pembahasan serta saran-saran.