

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

Sebelum menjelaskan objek kajian dalam penelitian ini, penulis akan terlebih dahulu membahas hadis dan berbagai kajian terkait. Mengingat fokus utama penelitian ini adalah hadis, wajar untuk memahami segala aspek terkait hadis terlebih dahulu.

Definisi tentang hadis bervariasi, namun intinya tetap sama. Beberapa tokoh memberikan pengertian hadis seperti Maḥmūd Al-Ṭaḥḥān mengatakan bahwa hadis adalah sesuatu yang berasal dari Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam*, baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan (*taqrir*), atau sifatnya.¹ Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, dalam *Nuzhat al-Nazhar*, hadis diartikan sebagai berita yang berasal dari Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam*.² Sementara itu menurut Al-Karmānī, hadis secara istilah adalah segala ucapan, perbuatan, dan keadaan Nabi.³ Ada pula definisi dari ulama lain yang menyatakan bahwa hadis mencakup sabda Nabi baik berupa perkataan, perbuatan, atau persetujuan sahabat dan *tabi’in*. Dari pemaknaan ini, hadis diklasifikasikan menjadi hadis *Marfū‘ mauqūf*, dan *maqṭū‘*.⁴

Dari definisi-definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa hadis secara substansial memiliki makna yang sama, yakni sebagai sumber berita dari Rasulullah *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam* dalam berbagai bentuk, termasuk perkataan, perbuatan, dan persetujuan. Terdapat tiga komponen utama dalam hadis, yaitu hadis perkataan (*qawlī*), hadis perbuatan (*fi’lī*), dan hadis persetujuan (*taqrirī*). Beberapa ulama juga memasukkan sifat, baik fisik (*khalqiyah*) maupun perangai (*khuluqiyah*), sejarah (*tarikḥī*), dan cita-cita (*hammī*) dalam definisi hadis. Sebagai

¹ Maḥmūd Al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalah Al-Hadīth*, 10th ed. (Riyad: Maktabat al-Ma‘ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2004), 17.

² Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Nuzhat Al-Nazar*, ed. ‘Abd Allāh Al-Ruḥaylī, 2nd ed. (Madinah al-Munawwarah: Universitas Tayyibah, 2008), 37.

³ Shams al-Dīn Al-Kirmānī, *Al-Kawākib Al-Darārī* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1937), 1/12.

⁴ Fatchur Rahman, *Iktisar Musthalahul Hadits*, 1st ed. (Bandung: PT Al-Ma‘arif, 1972), 27.

contoh, cita-cita Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam* yang belum terealisasi, seperti puasa di setiap tanggal 9 pada bulan Muharram.⁵

A. Teori Kritik Hadis

1. Pengertian Kritik (*Naqd*) Hadis

Kritik terhadap hadis, atau yang dikenal dengan istilah *naqd al-ḥadīṣ*, mengacu pada proses penelitian yang berasal dari kata "*naqd*" dan "*al-ḥadīṣ*." *Naqd* memiliki arti menyelidiki secara cermat, menetapkan yang asli, dan menolak yang palsu. Oleh sebagian kalangan, istilah "kritik" digunakan sebagai upaya penelitian untuk membedakan antara yang benar dan yang salah. Proses *naqd al-ḥadīṣ* pada masa Nabi Muhammad *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam* melibatkan verifikasi langsung atas informasi yang berasal dari Nabi.

Naqd al-ḥadīṣ dapat diartikan dengan mengacu kepada metodologi *Muḥaddithīn* dalam meneliti hadis dengan:

تتبع طرق الحديث، و التفتيش عن أحوال رواته، و المقارنة بين رواياتهم،
و تمييز صحيحها من سقيمها

‘Menelusuri jalur-jalur hadis, mengkaji kondisi para perawinya, membandingkan riwayatnya, dan membedakan yang sahih dari yang sebaliknya’.⁶

2. Objek Kritik Hadis

Objek dari kritik hadis adalah pada sanad dan matannya. Jika kita perhatikan dalam literatur ilmu hadis, maka akan ditemukan kajian atau pembahasan bahwa *Naqd* (kritik) hadis berotasi pada dua hal: 1) Kredibilitas para periwayat hadis baik dari sisi ‘*adālah* maupun *ḍabt*; 2) Riwayat, baik sanad maupun matan.⁷

Muhammad Tahir al-Jawabi mengungkapkan bahwa penelitian terhadap kualitas rawi hadis dapat diwujudkan melalui evaluasi terhadap *kedabiṭan* (intelektualitas) rawi, dengan mengacu pada penggunaan istilah yang mengikuti

⁵ Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadits*, 1st ed. (Bandung: PT Al-Ma`arif, 1972), 26.

⁶ Ḥāfiẓ ibn Muḥammad al-Ḥakamī, *Manhajū Al-Muḥaddithīn Fī Al-Naqd*, 2nd ed. (al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 2017), 21.

⁷ ibn Muḥammad al-Ḥakamī, *Manhajū Al-Muḥaddithīn Fī Al-Naqd*, 61.

kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh para ahli hadis. Selain itu, metodologi penelitian hadis ini melibatkan analisis mendalam terhadap matan-matan hadis guna menilai validitas dan mengidentifikasi potensi kelemahan dalam matan tersebut. Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk mengatasi ketidakjelasan yang mungkin muncul dalam hadis-hadis sahih yang tampaknya mengandung masalah makna, serta untuk menyelesaikan pertentangan yang mungkin timbul dalam matan hadis dengan menerapkan standar evaluasi yang akurat dan terperinci.⁸

3. Analisis Langkah-langkah Kritik Hadis

a. *Takhrīj Hadis*

Takhrīj hadis, secara etimologi, berasal dari kata "خَرَجَ" yang berarti menampilkan atau mengungkapkan. Secara terminologi, *takhrīj* hadis merujuk pada pencarian hadis beserta sanadnya dalam sumber-sumber asli untuk tujuan analisis kualitasnya.⁹ Adapun Kegunaan *Takhrīj* hadis adalah:¹⁰

- 1) Penentuan letak hadis dalam karya-karya ulama.
- 2) Pemahaman terhadap berbagai jalur riwayat hadis.
- 3) Evaluasi derajat keandalan hadis.
- 4) Identifikasi cacat (*illah*) dalam hadis.
- 5) Pengenalan lafaz yang *mudrajah*.
- 6) Penafsiran makna hadis.
- 7) Distinguishing *muhmal* dan explaining *mubham* hadis.
- 8) Pengenalan peran berbagai kelas ulama hadis dalam preservasi hadis.

Metode *takhrīj* hadis meliputi:¹¹

- 1) Identifikasi awal kalimat dalam matan hadis.
- 2) Mengetahui kalimat-kalimat *khas* dalam matan hadis.

⁸ Ahmad Rofii, *Metodologi Kritik Hadis* (Cirebon: CV Elsi Pro, 2021), 14.

⁹ Chalimatus Sa'dijah, "Kajian Takhrīj Hadis Perempuan Haid Membaca Al Quran," *Nida' Al-Qur'an: Jurnal Kajian Quran dan Wanita* 19, no. 2 (2021), 71.

¹⁰ Muhammad Fikri, "Takhrīj Hadis Salat Syuruk : Studi Komparatif Penilaian Nāṣiruddīn Al-Albānī Dan Ahmad as-Sakandarī" (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2023), 20.

¹¹ Abdu al-Samad Al`Abid, *Al-Madkhal Ilá Takhrīj Al-Aḥādīth Wa-Al-Āthār* (Taif: Dar al-Tarafain, 1431), 26.

- 3) Mengenal tema atau *mauḍū'* matan hadis yang sesuai dengan konteks bab-bab dalam kitab hadis.
- 4) Mengenal nama-nama sahabat dalam riwayat hadis.
- 5) Evaluasi keadaan rawi, sanad hadis, dan matan hadis.
- 6) Pemanfaatan teknologi, seperti perangkat software hadis seperti: *Maktabah Syāmilah* dan *Jawāmi' al-Kalim*.

b. Konsep *I'tibār* Hadis

Dalam konteks ini, *i'tibār* hadis merupakan penelusuran jalur-jalur hadis yang hanya direkam oleh satu rawi, untuk menentukan apakah ada rawi lain yang bersamanya atau tidak. Hal ini diperlukan dalam *takhrīj* hadis untuk menemukan hadis-hadis yang memiliki kesamaan tema atau yang dianggap sebagai *Syāhid* dan *mutābi'*. Tujuan dari *i'tibār* adalah memperoleh pemahaman menyeluruh tentang keandalan sanad hadis dengan memeriksa apakah ada atau tidak ada dukungan dari periwayat lain yang memiliki status *mutabi'*.¹²

Dalam konteks ini, *mutabi'* merujuk pada sahabat yang meriwayatkan hadis yang sama dengan perbedaan antara rawi di bawah sahabat, atau hadis yang diriwayatkan oleh sahabat lain tetapi masih memiliki tema matan yang sama dengan yang sedang diteliti.

Kemudian diantara tujuan *i'tibār* hadis ini, seorang peneliti hadis mengetahui jumlah bilangan jalur periwayatan dan dapat mengelompokkan hadis tersebut kedalam pembagian hadis sesuai dengan tinjauan jumlah bilangan sanad. Sebagaimana yang diketahui, bahwa hadis jika ditinjau dari jumlah sanad periwayatan terbagi menjadi dua bagian yaitu *Mutawātir* dan *Āḥād* .

Secara Definitif hadis *Mutawātir* adalah suatu hadis yang diperoleh dari hasil tanggapan pancaindra perawi hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi hadis yang menurut adat kebiasaan mustahil mereka berkumpul dan bersepakat untuk melakukan diskusi. Definisi ini memberikan gambaran bahwa apa

¹² Cut Fauziah, "I 'Tibār Sanad Dalam Hadis," *Al-Bukhārī: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 1 (2018): 125.

yang disebut dengan hadis *Mutawātir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak rawi baik dari *tabaqah* pertama (sahabat) sampai kepada *tabaqah* terakhir. Dengan demikian, penyebutan hadis dengan jenis ini akan sangat dipengaruhi oleh kualitas perawi dan jumlah perawi dalam setiap tingkatan. Lawan dari hadis *Mutawātir* adalah hadis *Āḥād*. Hadis dengan jenis ini sering diartikan sebagai hadis yang jika dilihat dari sisi penutur dan perawinya tidak mencapai tingkat *Mutawātir* atau terkadang mendekati jumlah hadis *Mutawātir*.¹³

Hadis *Mutawātir* " itu memberi ilmu *Ḍarūrī*, faedah yakni keharusan untuk menerimanya bulat-bulat sesuatu yang diberitakan hadis *Mutawātir*, hingga membawa kepada keyakinan yang *qat'y* (pasti). Rawi-rawi Hadits Mutawatir, tidak perlu lagi diselidiki tentang keadilan dan kedabithannya (kuatnya ingatan), karena kuantitas rawi-rawinya sudah menjamin dari persepakatan dusta. Nabi Muhammad benar-benar menyabdakan atau mengerjakan sesuatu, sebagaimana yang diberitakan oleh rawi-rawi *Mutawātir*.

Segegap umat Islam telah sepakat pendapatnya tentang faedah Hadits *Mutawātir* yang demikian ini. Bahkan orang yang mengingkari hasil ilmu *Ḍarūrī* yang berdasarkan khabar *Mutawātir*, sama dengan mengingkari hasil ilmu *Ḍarūrī* yang berdasarkan *Mushāhadāt* (penglihatan panca indera).¹⁴

Langkah-langkah di atas diperlukan untuk memastikan keakuratan dan keandalan hadis yang dijadikan objek penelitian, serta untuk menetapkan status kualitas dan keabsahan informasi yang terkandung dalam hadis-hadis tersebut.¹⁵

c. Kritik Sanad

Kritik sanad adalah suatu pendekatan yang melibatkan kajian mendalam terhadap rangkaian perawi dalam riwayat hadis. Pendekatan ini mencakup pemahaman biografi masing-masing perawi, analisis tingkat kekuatan dan

¹³ Yusuf Saefullah and Cecep Sumarna, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004), 62.

¹⁴ Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadits*, 84.

¹⁵ Achmad Santoso, "Pemahaman Hadits Tentang Dilarangnya Tasyabbuh Dengan Non Muslim (Telaah Ma'anil Hadits Dengan Pendekatan Sosio-Historis)" (2012), 42.

kelemahan mereka dalam mengingat dan mentransmisikan hadis, serta penelitian terhadap faktor-faktor yang dapat mempengaruhi penilaian apakah seseorang dianggap kuat atau lemah dalam meriwayatkan hadis.

Lebih lanjut, kritik sanad juga mencakup aspek *muttasil* dan *munqati`* dari perawi dalam rangkaian sanad. *Muttasil* merujuk pada sanad yang bersambung, sementara *munqati`* merujuk pada sanad yang terputus atau tidak kontinu. Penelitian untuk mengetahui aspek-aspek ini umumnya dilakukan dengan mendalami informasi terkait lahir dan wafatnya perawi, sehingga dapat diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang kualitas dan keandalan perawi tersebut dalam menyampaikan hadis.¹⁶

Dengan demikian, kritik sanad tidak hanya sebatas pada penilaian biografi perawi, melainkan juga melibatkan analisis mendalam terhadap elemen-elemen spesifik yang dapat memengaruhi validitas riwayat hadis, termasuk keberlanjutan sanad dan jenis hubungan antar-perawi. Pendekatan ini menjadi suatu metode penting dalam menilai kesahihan suatu hadis dan menentukan tingkat kepercayaan terhadap informasi yang disampaikan oleh para rawi tersebut.

Langkah lanjutan yang digunakan dalam studi kritik sanad adalah pentadlisan sebagian perawi terutama jika ada periwayat hadis yang meriwayatkan hadisnya secara *mu'an'an*¹⁷ atau terdapat riwayat *muannan*.¹⁸ Perlu juga ditekankan bahwa dalam studi kritis terhadap sanad ini terkait dengan ilmu *Jarh* dan *Ta`dil* (evaluasi negatif dan positif) terhadap riwayat hadis. mendalami semua sanad hadis guna menjelaskan illat hadis yang samar, dan untuk mengetahui sahabat dan *tabi`in* guna membedakan hadis *marfu`*, *mauquf*, dan *maqtu`*.

Ilmu *Jarh wa Ta`dil* dalam melakukan kritik terhadap sanad hadis adalah sesuatu yang urgen, sebab ilmu ini dipakai untuk menyeleksi kualitas periwayat hadis. Akan tetapi bagian-bagian sanad yang dikritik oleh ulama hadis bukan hanya periwayatannya saja melainkan juga *Ittişālu* sanadnya. untuk meneliti *Ittişālu* sanad, satu hal yang harus diperhatikan ialah bentuk *Tahammul wal Adā'* yang telah

¹⁶ Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Metode Takhrij Dan Penelitian Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 25.

¹⁷ *Mu'an'an* adalah riwayat hadis dengan lafadz *عَنْ*, seperti: *فلان عن فلان*

¹⁸ *Muannan* adalah riwayat hadis dengan lafadz *أَنَّ* seperti perkataan seorang rawi: *أَنَّ فلانا قال كذا أو فعل كذا*

ditempuh oleh para periwayat yang tercantum namanya dalam sanad itu. Dalam ilmu *Jarh wa Ta`dil* yang dibahas bukan hanya bagian kritik ulama terhadap para perawi saja melainkan juga dibahas orang yang melakukan kritik. Ulama telah memberikan syarat-syarat sahnya seorang pengkritik periwayat. Selain itu dalam ilmu *Jarh wa Ta`dil* dikenal ada beberapa teori yang membahas bentuk-bentuk kritik yang sah dan yang tidak sah.¹⁹

Target Akhir dari aktifitas kritik sanad hadis adalah untuk mengambil dan memberi kesimpulan akhir terhadap suatu hadis. setelah selesai melakukan kritik, para kritikus biasanya menggunakan kata **هذا إسناده صحيح** apabila sanadnya sahih, **هذا إسناده ضعيف** apabila terdapat sejumlah perawi yang tidak memenuhi standar yang ditetapkan, **موضوع** apabila hadis tersebut palsu.

Kritik sanad hadis pada hakikatnya kembali kepada definisi hadis sahih yang disana dimuat beberapa syarat yang *mu`tabar* menurut ulama ahli hadis untuk menyimpulkan validitas sebuah hadis. Dalam syarat-syarat hadis sahih juga tercantum hal yang harus dihindari yaitu *i`lāl* atau *`ilat* yang akan menjadi bahan untuk dikritisi. Definisi hadis sahih yang *mu`tamad* menurut para kritikus dan ahli hadis adalah definisi Ibnu al-Ṣalāh, ia berkata: ‘Adapun hadis sahih itu adalah hadis *musnad* yang bersambung sanadnya yang dibawa oleh seorang ‘*Ādil Ḍābiṭ*’ dari orang yang semisalnya hingga akhir sanad tanpa ada kejanggalaan dan *`illat*.’

Kemudian Ibnu al-Ṣalāh melanjutkan: ‘Dan dengan syarat-syarat inilah suatu hadis tidak tergolong *mursal*, *Munqaṭi*’, *mu`ḍal* dan *shādh*, terhindar dari *illat* yang mencederai, serta tidak terdapat rawi yang lemah’.²⁰

Pengertian hadis sahih yang disepakati oleh mayoritas ulama hadis mencakup evaluasi terhadap sanad dan matan hadis. Kriteria kesahihan sanad melibatkan ketentuan bahwa sanad harus bersambung, dan seluruh perawi dalam sanad harus memenuhi syarat ‘*Ādil* dan *Ḍābiṭ*. *Ḍābiṭ* yang merupakan kriteria untuk kesahihan sanad. Seiring dengan itu, terhindar dari *Shādh* (pertentangan dalam riwayat yang disampaikan oleh perawi yang sama) dan *'illat* (sebab-sebab yang

¹⁹ Yusuf Saefullah and Cecep Sumarna, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004), 93.

²⁰ Ibn Al-Ṣalāh, *Ma`rifat Anwā` 'ulūm Al-Ḥadīth*, ed. Nūr al-Dīn 'Itr (Beirut: Dār a Fikr, 1986), 11-12.

dapat mencatikan kesahihan suatu hadis) bukan hanya menjadi kriteria kesahihan sanad, tetapi juga menjadi kriteria kesahihan matan hadis.

Oleh karena itu, para ulama hadis menyatakan bahwa Hadis yang sahih dari segi sanadnya belum tentu memiliki matan yang sahih, dan sebaliknya, matan yang sahih belum tentu didukung oleh sanad yang sahih. Kesahihan hadis tidak hanya ditentukan oleh validitas sanad semata, melainkan juga oleh kesahihan matannya.

Kriteria kesahihan suatu hadis sebagaimana dijelaskan di atas, operasionalnya akan terlihat dalam langkah berikut ini.²¹

1) Sanad Bersambung

Dalam konteks ini, mengacu pada setiap perawi dalam rangkaian sanad suatu hadis yang menerima riwayat hadis dari periwayat terdekat sebelumnya. Proses ini berlanjut hingga akhir sanad dari hadis tersebut, di mana seluruh rangkaian perawi, mulai dari perawi yang disandarkan oleh *Al-Mukharrij* hingga periwayat tingkat sahabat yang menerima hadis dari nabi, saling terhubung secara kontinu dalam perjalanan riwayatnya. Hadis dengan sanad yang bersambung ini dikenal sebagai hadis *musnad*, yang pasti memiliki status *marfu`* (disandarkan kepada Nabi), meskipun tidak semua hadis *marfu`* secara otomatis dianggap *musnad*.

Selain itu, dalam lingkup ulama hadis, terdapat pula istilah hadis *muttasil* atau *maushul*. Hadis *muttasil* merujuk pada hadis yang memiliki sanad yang bersambung, baik itu mencapai nabi maupun hanya sampai kepada sahabat. Dalam konsep ini, hadis *muttasil* tidak selalu *marfu`*, bisa juga *mauquf* (disandarkan kepada sahabat Nabi). Dalam perbandingan dengan hadis *musnad*, dapat disimpulkan bahwa hadis *musnad* pasti *muttasil*, tetapi tidak semua hadis *muttasil* pasti *musnad*. Artinya, hadis *musnad* memiliki karakteristik sanad yang bersambung dan pasti berasal dari Nabi, sedangkan hadis *muttasil* bisa mencapai Nabi atau hanya sampai kepada Sahabat.

Kemudian, lawan dari hadis *muttasil* adalah hadis *munqati`* meskipun secara khusus hadis *munqati`* memiliki defenisi khusus disebabkan karna

²¹ Yusuf Saefullah and Cecep Sumarna, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004), 96.

terputusnya sanad. Diantara pembagian hadis yang terputus sanadnya ada yang dinamakan hadis *mursal*. Hadis Mursal ini adalah hadis yang terputus dari sanadnya seorang rawi setelah tabi`in, yaitu sahabat. Dan akhir dari sebuah sanad adalah ujungnya yaitu diposisi sahabat. Ilustrasinya seorang tabi`in berkata: Rasulullah bersabda atau melakukan ini dan itu.

Status hadis mursal ditolak menurut mayoritas ahli hadis dengan alasan rawi yang hilang tidak diketahui dan ada kemungkinan rawi tersebut bukan seorang sahabat. Namun ada juga yang berpendapat bahwa *mursal* bisa diterima jika rawi yang melakukan *irsal* adalah seorang yang *thiqah*, dan meriwayatkan secara *mursal* dari seorang yang sama-sama *thiqah*, karena tabi`in *thiqah* tidak mungkin berkata: 'Rasulullah bersabda..' kecuali ia meriwayatkannya dari seorang yang *thiqah*.²²

Dalam praktek penelitiannya, biasanya ulama hadis menempuh tata kerja penelitian terhadap periwayatan hadis itu sebagai berikut:

- a) Mencatat semua nama periwayat dalam sanad yang diteliti
- b) Mempelajari sejarah hidup masing-masing periwayat: langkah ini biasanya dilakukan dengan menelitinya terhadap *kitab rijal al-hadits*. Misalnya kitab *tahdzib a-tahdzib* karya Ibn Hajar al-`Asqalānī, dan kitab *al-Kasyif* karya Muhammad Ibn Ahmad al-dzahabi, hasil terhadap penelitian ini akan menghasilkan keadilan dan ke-*dlabith*-an perawi hadis serta ketidaksukaan melakukan penyembunyian cacat (*tadlis*). Selain itu, dapat juga diketahui antara periwayat yang satu dengan periwayat yang terdekat dalam sanad itu terdapat hubungan kerjasama pada masa hidupnya baik dalam hubungan guru-murid dalam periwayatannya maupun hubungan darah.
- c) Meneliti kata-kata yang menghubungkan antara periwayat yang satu dengan periwayat yang terdekat dalam sanad, yakni apakah kata-kata yang dipakai berupa *haddasaniy*, *hadasana*, *akhbarana*, `an, atau *anna* atau kata-kata lainnya.²³

Berdasarkan langkah-langkah di atas, maka suatu sanad hadis baru dapat dinyatakan bersambung apabila seluruh periwayatan dalam sanad itu benar-benar

²² Al-Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalah Al-Ḥadīth*, 87.

²³ Saefullah and Sumarna, *Pengantar Ilmu Hadis*, 15.

tsiqqot (*adil* dan *dlabith*). Masing-masing periwayat dengan periwayat terdekat benar-benar telah terjadi hubungan hadis secara sah *menurut tahammul wal ada al-hadits*.

2) Perawi yang Adil (*al-'Adālah*)

Perawi harus memiliki sifat '*adālah*, yang berarti mereka memegang teguh ajaran-ajaran agama, memelihara ketaqwaan, dan memiliki akhlak mulia. Sebagaimana yang dinyatakan Ibn Hajar al-'Asqalānī bahwa *al-'Adālah* adalah kemampuan yang mengantarkan siapapun yang memilikinya untuk konsisten dengan ketakwaan dan *muru`ah*.²⁴ Penilaian terhadap adil atau tidaknya seorang perawi dapat dilakukan dengan memperhatikan popularitasnya di kalangan ulama hadis, penilaian kritis terhadapnya, serta faktor-faktor seperti Islam, baligh, berakal, bertakwa, dan pemeliharaan *muru`ah*.²⁵ Status riwayat perawi hadis dari para kritikus tentang kriteria '*adālah al-Rawi* ini dapat dibagi menjadi tiga:

- a) Riwayat rawi yang tidak jelas '*adālah* nya; Jika ditimbang dari prasyarat '*adālah* seorang rawi yang meriwayatkan hadis Nabi *Ṣallāllāhu 'alaihi wa Sallam* maka tidaklah diterima riwayat rawi yang tidak jelas '*adālah* nya. Ibn Rajab berkata: Yang Nampak dari ucapan Imam Ahmad bahwa tidak sah dan tidak dijadikan *hujjah* kabar rawi yang tidak jelas keadaannya.²⁶

²⁴ Ibn Hajar al-'Asqalānī, "Nuzhat Al-Nazar Fī Tawḍīh Nukhbah Al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar," ed. Nūr al-Dīn 'Itr (Damaskus: Maṭba'at al-Ṣabāh, 2002), 58. Ibn Hajar menjelaskan bahwa Takwa adalah menjauhi perilaku yang buruk baik dari kesyirikan atau perilaku *bid'ah*. Lihat: Ibn Hajar al-'Asqalānī, "Nuzhat Al-Nazar Fī Tawḍīh Nukhbah Al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar." 58. Sedangkan *Muru`ah* sebagaimana yang dikatakan *al-Māwardi* adalah memperhatikan keadaan sehingga mengambil sikap yang terbaik agar tidak terlihat buruk maksud atau tujuannya dan tidak dicela". Al-Fayyumi juga mendefinikan *muru`ah*, ia berkata: *Muru`ah* adalah adab yang berhubungan dengan jiwa atau perasaan, jika dipelihara maka membawa seseorang untuk selalu memposisikan diri pada sebuah perangai yang baik. Lihat: Sayid Muhammad Ramdhan, "Muru`ah Sebagai Kriteria Adalat Al-Rawi," *Dirayah: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 1 (2022): 77–92.

²⁵ al-Khaṭīb al-Baghdādī berkata: Ulama telah bersepakat bahwa sesungguhnya tidaklah diterima kecuali kabar seorang yang adil, sebagaimana sebuah persaksian tidak diterima kecuali persaksian seorang adil. Ketika '*adālah* seorang pembawa berita atau seorang saksi tidak jelas maka patut dipertanyakan perihal keduanya atau dicari informasi tentang keduanya kepada orang yang tahu, karena kepastian pengetahuan terhadap keadaan seseorang hanya bias didapat dari informasi orang yang mengetahui keduanya, dan ini adalah sebuah keharusan. Lihat: Al-Khaṭīb Al-Baghdādī, *Al-Kifāyah Fī 'Ilm Al-Riwāyah* (Ḥaydar Ābād: Jam'iyat Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah, 1357). 78.

²⁶ Ibn Rajab Al-Ḥanbalī, *Sharḥ 'Ilal Al-Tirmidhī*, ed. Hammām 'Abd al-Raḥīm Sa'īd (Zarqā': Maktabat al-Manār, 1987), 1/347.

Imam al-Baihaqi pun menuturkan bahwa tidak boleh menerima *khobar* dari orang yang tidak jelas sampai diketahui keadaannya, yang dengan hal inilah yang menjadikan kabarnya dapat diterima.²⁷

- b) Riwayat rawi yang cacat '*adālah* nya; Pakar ilmu hadis menolak riwayatnya walaupun digelar *al-Ḥāfiẓ*. Contoh dalam kasus ini adalah riwayat Al-Shādhakūni Sulaiman bin Dawud yang digelar *al-Ḥāfiẓ* oleh al-Dhahabī. Namun dinilai oleh para kritikus salah satunya oleh al-Bukhārī, ia berkata: *Fīhi Naẓar*. Al-Nasa`I pun menilainya dengan: *Laysa bi-Thiqah*.²⁸
- c) Riwayat *mubtadi`*; *Bid`ah* adalah Cara dalam agama yang dibuat-buat yang menandingi syariah, yang dimaksudkan dengan perilaku di atasnya sama seperti yang dimaksudkan dengan cara yang sesuai syariah.²⁹ Para pakar ilmu hadis mengkritisi dan menganggap cacat kepada rawi karena *kebid`ahannya* dan hal itu berpengaruh terhadap '*adālah* rawi tersebut. Namun mereka berbeda pendapat apakah riwayat seorang *mubtadi`* ditolak sebab *kebid`ahannya* saja atau harus diketahui adanya ajakan kepada *kebid`ahannya* itu?. **Pendapat pertama:** Menurut sebagian ulama, riwayatnya tertolak karena *bid`ahnya* itu. Muhammad bin Sirin berkata: Orang-orang pada zaman dulu sampai terjadi fitnah tidak bertanya tentang sanad (suatu kabar), setelah fitnah terjadi mereka mulai bertanya tentang sanad (suatu kabar) agar mereka dapat mengambil kabar tersebut dari ahli *Sunnah* dan tidak mengambil dari ahli *bid`ah*.³⁰ **Pendapat kedua:** riwayatnya tertolak jika ia mengajak kepada *kebid`ahannya*. Abdurrahman bin Mahdi berkata: Barangsiapa yang berpendapat dengan suatu pendapat tapi ia tidak mengajak (untuk mengikuti) pendapatnya maka dipertimbangkan (pendapatnya); akan tetapi jika ia mengajak (untuk mengikuti) pendapatnya itu maka pendapatnya itu berhak untuk ditinggalkan. Imam Ahmad pernah ditanya: Apakah riwayat seorang *murji`ah* dan *qadariyah* bisa diambil?

²⁷ Muḥammad ‘Awwāmah, ed., *Al-Madkhal Ilá ‘Ilm Al-Sunan Abū Bakr Aḥmad Ibn Al-Husayn Al-Bayhaqī* (Kairo: Dār al-Yusr lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2017), 93.

²⁸ al-Dzahabi, *Mizan Al-Itidal* (Beirut: Dar al-Marifah, 2009), 2/205.

²⁹ al-Shāṭby, *Al-I’tisām*, ed. Salīm ibn ‘Īd Al-Hilālī (Saudi Arabia: Dār Ibn ‘Affān, 1992), 1/37.

³⁰ ibn Muḥammad al-Ḥakamī, *Manhajū Al-Muḥaddithīn Fī Al-Naqd*, 71.

Ahmad menjawab: iya riwayatnya bisa diambil selama ia tidak mengajak kepada *kebid`ahanya* itu.³¹

3) Periwiyatan yang Bersifat *Ḍabīṭ*

Ḍabīṭ merujuk pada kekuatan atau daya hafal seorang perawi terhadap hadis-hadis yang diterimanya. *Ḍabīṭ* dapat diukur melalui kecakapan, kemampuan perawi untuk memahami, memelihara, dan menyampaikan hadis dengan baik dari hafalan maupun tulisannya (catatan).³² Imam Malik berkata: ‘Sungguh aku telah bertemu dengan banyak guru di negeri ini (Madinah) yang memiliki kredibilitas yang baik dalam menyampaikan hadis; namun aku tidak mengambil satu hadis pun dari mereka. Kenapa demikian? Malik berkata: mereka tidak paham dengan baik apa yang mereka sampaikan.’³³ Ada dua aspek *Ḍabīṭ*, yaitu *Ḍabīṭ al-Sadr* (kekuatan daya hafal) dan *Ḍabīṭ al-Kitāb*³⁴ (kemampuan memahami catatan hadis).³⁵

4) Terhindar dari *Syudzud*

Syudzud terjadi jika suatu hadis diriwayatkan oleh satu perawi yang *tsiqah* (tepercaya), tetapi tidak diriwayatkan oleh perawi *tsiqah* lainnya.³⁶ Dengan makna lain bahwa *syudzud* adalah riwayat seorang *tsiqah* yang menyelisihi riwayat³⁷ yang lebih *tsiqah* darinya.³⁸ Penting untuk membandingkan riwayat-riwayat yang disampaikan oleh perawi yang sama dan melakukan analisis terhadap kesesuaian mereka.

5) Terhindar dari *Illat*

³¹ Al-Baghdādī, *Al-Kifāyah Fī ‘Ilm Al-Riwāyah*, 203-205.

³² Ibn Muḥammad al-Ḥakamī, *Manḥaju Al-Muḥaddithīn Fī Al-Naqd*, 73.

³³ Al-Baghdādī, *Al-Kifāyah Fī ‘Ilm Al-Riwāyah*, 189.

³⁴ *Ḍabīṭ al-Sadr* adalah memastikan apa yang didengarnya sehingga dia mampu mengingatnya kapan pun dia mau. Sedangkan *Ḍabīṭ al-Kitāb* adalah menjaga sebuah informasi sejak ia mendengarnya dan memastikan kebenarannya hingga dia menggunakannya. Lihat: Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, “Nuzhat Al-Nazar Fī Tawḍīḥ Nukhbah Al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar.” 59.

³⁵ Al-Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalah Al-Ḥadīth*, 44.

³⁶ Imam al-Syafī I tidak hanya mencukupkan *syazd* hanya dengan *tafarrud* tapi juga dengan *mukhlafah* (menyelisihi riwayat lain). Lihat: Al-Baghdādī, *Al-Kifāyah Fī ‘Ilm Al-Riwāyah*, 141.

³⁷ Menyelisihi para perawi *tsiqah* terbagi menjadi dua: *Galibah* (Umum) dan *Nadirah* (jarang) Jika seorang perawi sering kali tidak sejalan dengan mereka dalam apa yang ia riwayatkan, maka dia tidak dianggap sebagai hafizh (penghafal yang handal). Namun, jika dia jarang tidak sejalan dengan mereka, bahkan hanya dalam satu hadis pun, itu dianggap sebagai *syudzud*. Lihat: Al-Munāwī, *Sharḥ Al-Mūqīzah Lil-Dhahabī* (Mesir: al-Maktabah al-Shāmilah, 2011), 74.

³⁸ Al-Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalah Al-Ḥadīth*, 44.

Illat merujuk pada sebab yang dapat mencacatkan kesahihan suatu hadis dan mungkin tidak terlihat secara jelas,³⁹ meskipun secara kasat mata terlihat sah.⁴⁰ Abu Abdillah al-Hakim berkata: ‘Hadis diragukan dari beberapa sudut di mana tidak ada kesempatan bagi kritikus untuk menemukan celah masukannya. Sebabnya, hadis dari perawi yang *majruh* adalah batal dan tidak dianggap. Sebab dalam hadis sering kali terjadi pada hadis-hadis perawi yang *tsiqah* bahwa mereka meriwayatkan hadis yang memiliki cacat yang tidak diketahui oleh mereka, sehingga hadis itu menjadi *ma`lul* (diragukan).’⁴¹ *Illat* dapat berupa penyakit,⁴² sebab, alasan, atau *uzur* yang tidak terlihat kecuali oleh orang yang cermat dalam meneliti. Penelitian terhadap *illat* dilakukan dengan cara yang mirip dengan penelitian terhadap *syudzud*.

Dengan memperhatikan kelima unsur ini, para ulama hadis dapat menilai kesahihan suatu hadis dengan cermat dan teliti, menghindari potensi masalah dalam sanad dan memastikan keandalan informasi yang disampaikan melalui hadis tersebut.

d. Kritik Matan

Dalam bahasa Arab, istilah "matan" memiliki arti "punggung jalan" atau dapat juga merujuk pada bagian tanah yang keras atau menonjol ke atas.⁴³ Matan hadīṣ memiliki beberapa makna sebagaimana yang dipaparkan oleh beberapa ulama diantaranya:⁴⁴

³⁹ Makna ini adalah makna yang khusus. Namun Para ulama hadis, terutama mereka yang senior, ketika mereka berbicara tentang "*al-'illah*", mereka menggunakannya dalam pemnaan yang lebih umum dari pada yang telah disebutkan sebelumnya. Bagi mereka, "*al-'illah*" adalah setiap penyebab yang meragukan keabsahan hadis, baik itu tersembunyi atau terbuka, dan setiap perbedaan dalam hadis, baik itu mencederai atau tidak. Lihat: Al-Munāwī, *Sharḥ Al-Mūqīzah Lil-Dhahabī* (Mesir: al-Maktabah al-Shāmilah, 2011), 79.

⁴⁰ Al-Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalah Al-Ḥadīth*, 45.

⁴¹ Al-Munāwī, *Sharḥ Al-Mūqīzah Lil-Dhahabī* (Mesir: al-Maktabah al-Shāmilah, 2011), 77.

⁴² Al-Munāwī, *Sharḥ Al-Mūqīzah Lil-Dhahabī* (Mesir: al-Maktabah al-Shāmilah, 2011), 76.

⁴³ Mohammad Bakir, "Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin Dan Fuqaha': Studi Pemikiran Hasjim Abbas," *Journal Of Hadith And Quranic Studies* 2 (2018), 15.

⁴⁴ Khabibi Muhammad Luthfi, "Kritik Matan Sebagai Metode Utama Dalam Kesahihan Hadist Nabi," *Jurnal Islamic* 2 (2013), 203.

Ibn al-Aṣīr al-Jazari menyatakan bahwa setiap matan hadis terdiri dari dua elemen, yaitu lafal yang terlihat dari luar dan makna yang terkandung dalam lafal tersebut.

Definisi ini sejalan dengan pendapat aṭ-Ṭībī yang mengatakan bahwa matan hadis adalah lafal-lafal hadis yang memiliki makna di dalamnya.

Pandangan lain dari pakar hadis, seperti Ibn al-Jamā'ah, mengartikan matan sebagai susunan kata-kata tempat sanad berakhir.

Makna yang terkandung dalam kritik matan hadis adalah, menurut Ṭāhir al-Jawābi, merupakan suatu kegiatan penelitian yang dilakukan terhadap matan-matan hadis. Tujuan dari kritik matan hadis ini adalah untuk mengetahui kebenaran atau kepalsuan pada matan hadis tersebut, serta untuk menghindari makna yang tidak jelas atau *musykil*.⁴⁵

Tolak ukur yang digunakan oleh para ulama untuk menilai matan hadis sebagai berikut:

- 1) Membandingkan hadis ini dengan al-Qur'an.
- 2) Membandingkan hadis ini dengan hadis sahih yang lain.
- 3) Membandingkan hadis ini dengan riwayat yang lain.
- 4) Hadis yang dibahas tidak ada kandungan perintah kepada kemungkaran, atau hal yang mustahil, atau keji.
- 5) Lafaz hadis tidak berlebihan dalam ganjaran untuk amalan yang kecil.
- 6) Lafaz hadis tidak ada kerancuan dari sisi bahasa arab.
- 7) Lafaz hadis tidak menghalangi dari kebenaran.
- 8) Lafaz hadis tidak bertentangan dengan ajaran pokok islam.
- 9) Lafaz hadis tidak bertentangan dengan *Sunnatullāh*.
- 10) Lafaz hadis tidak bertentangan dengan fakta sejarah atau *Sīrah an-Nabawiyyah* yang sahih.
- 11) Lafaz hadis tidak bertentangan dengan indera, akal, kebenaran ilmiah.
- 12) Lafaz hadis tidak sangat sulit diinterpretasikan secara rasional.

⁴⁵ Aulia Diana Devi, "Studi Kritik Matan Hadits," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Quran Dan Al-Hadits* 2 (2020), 300.

B. Teori *Ma'ānī* Hadis

Kajian terhadap hadis memiliki posisi yang sangat signifikan mengingat hadis merupakan sumber kedua setelah al-Quran. Dalam mengeksplorasi hadis, terdapat beberapa aspek kajian yang mendalam, termasuk ilmu *muṣṭalah al-ḥadīṣ*, kritik sanad dan matan, serta aspek yang berkaitan dengan *Ma'ānī* hadis.

1. Pengertian Ilmu *Ma'ānī al-Ḥadīth*

Ilmu *Ma'ānī al-Ḥadīth* adalah cara mengungkap dan menjelaskan makna dan maksud dari sabda Nabi *Ṣallāllāhu 'alaihi wa Sallam*. Dengan istilah lain Ilmu *Ma'ānī al-ḥadīth* adalah kumpulan yang terhimpun dari semua pembahasan dan pokok-pokok dasar yang berkaitan dengan makna dan maksud sabda Nabi.⁴⁶

2. Aspek dan Prinsip Umum Memahami Hadis

Terdapat tiga aspek yang dikaji dalam metodologi memahami hadis:⁴⁷

Pertama: Mengkaji yang berkaitan dengan sanad hadis, baik dari aspek *takhrij*, penjelasan tentang status derajat hadis, penelusuran para rawi hadis, dan menjelaskan yang *muhmal* dan *mubham* dalam rantai sanad;

Kedua: Mengkaji yang berkaitan dengan makna lafadz hadis dan ini dapat merujuk kepada literatur tentang kosakata atau bahasa;

Ketiga: Menjelaskan maksud dari hadis. Pemahaman terhadap hadis bisa jadi bermacam-macam karena hal ini kembali kepada hasil pemahaman para ulama. Namun tentunya hal ini harus dengan memperhatikan dan menyamakan antara unsur bahasa dan maksud hadis itu sendiri.

Memahami hadis Nabi *Ṣallāllāhu 'alaihi wa Sallam* tidaklah mudah. Para ulama mengadakan kajian yang serius dan mendalam untuk mencapai pemahaman hadis yang komprehensif. Oleh karena itu, para ulama mengusulkan beberapa prinsip umum dalam memahami hadis Nabi *Ṣallāllāhu 'alaihi wa Sallam*, yaitu:

⁴⁶ Muḥammad 'Umar Bāzamwl, “Ilm Sharḥ Al-Ḥadīth Wa Rawāfid Al-Baḥth Fīhi” (Mekah: Universitas Ummul qura, 2009), 9.

⁴⁷ Bāzamwl, “Ilm Sharḥ Al-Ḥadīth Wa Rawāfid Al-Baḥth Fīhi.”, 10.

Pertama adalah tidak terburu-buru menolak hadis yang dianggap bertentangan dengan akal, melainkan melakukan penelitian mendalam; **kedua** adalah memahami hadis secara tematik untuk mendapatkan gambaran yang utuh, karena hadis saling menafsirkan dan berasal dari Rasulullah *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam*; **ketiga** adalah melakukan analisis kebahasaan, mempertimbangkan struktur teks dan konteks; **keempat** adalah membedakan antara ketentuan hadis yang bersifat legal formal dengan aspek yang bersifat moral ideal, serta membedakan antara sarana dan tujuan; **kelima** adalah membedakan hadis yang bersifat lokal, kultural, temporal, dan universal; **keenam** adalah mempertimbangkan kedudukan Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam* pada saat menyampaikan hadis, apakah sebagai manusia biasa, Nabi atau Rasul, hakim, panglima perang, kepala keluarga, dan sebagainya; **ketujuh** adalah melakukan penelitian seksama tentang kesahihan hadis, baik dari segi sanad maupun matan, dan memahami segala aspek yang terkait dengan metode pemahaman hadis; **kedelapan** adalah memastikan bahwa hadis tidak bertentangan dengan nash yang lebih kuat; **kesembilan** adalah menginterkoneksi hadis dengan teori-teori sains modern untuk mendapatkan kejelasan makna tentang isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung dalam hadis-hadis sains.⁴⁸

Dalam langkah memahami hadis Nabi terdapat teknik interpretasi yang merupakan metodologi atau pendekatan dalam menafsirkan suatu teks. Terdapat tiga teknik interpretasi utama yang digunakan, yaitu interpretasi tekstual, interpretasi kontekstual, dan interpretasi intertekstual.

1. Interpretasi Tekstual

Interpretasi tekstual melibatkan pemahaman terhadap matan hadis berdasarkan teksnya secara eksklusif. Teknik ini cenderung tidak memperhatikan latar belakang peristiwa hadis (*aṣbāb al-wurūd*).⁴⁹ Dasar penggunaan teknik ini adalah keyakinan bahwa setiap ucapan dan perilaku Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa*

⁴⁸ Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma’ani Hadis: Paradigma Interkoneksi Berbagai Teoridan Metode Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2016), 33-36.

⁴⁹ Arifuddin Ahmad, “Metodologi Pemahaman Hadis; Kajian Ilmu Ma’ani Al-Hadis,” *Cet. II* (2012), 19.

Sallam berasal dari konteks kewahyuan, bahwa segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah adalah wahyu. Dalam teknik ini, perhatian diberikan pada bentuk lafal, susunan kalimat, frase dan klausa, gaya bahasa, kejelasan lafal, petunjuk, dan makna kandungan lafal baik bersifat hakiki maupun *majazi*.⁵⁰ Pendekatan yang digunakan melibatkan aspek linguistik, teologi normatif, dan teologis (kaidah-kaidah *ushul fiqh*).

2. Interpretasi Kontekstual

Interpretasi kontekstual berfokus pada pemahaman terhadap matan hadis dengan memperhatikan *aṣbāb al-wurūd*, yaitu sebab-sebab munculnya suatu hadis yang dihubungkan dengan konteks kekinian. Dasar penggunaan teknik ini adalah keyakinan bahwa Nabi Muhammad *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam* adalah teladan terbaik atau *uswah ḥasanah*. Oleh karena itu, pemahaman terhadap hadis beliau yang mungkin tidak sesuai dengan kedudukannya sebagai *uswah ḥasanah* perlu ditinjau kembali. Teknik ini menekankan pentingnya memahami konteks saat hadis dikeluarkan dan saat hadis tersebut akan diamalkan. Pendekatan yang dapat digunakan termasuk pendekatan historis, sosiologis, dan filosofis yang bersifat interdisipliner.

3. Interpretasi Intertekstual

Interpretasi intertekstual melibatkan pemahaman terhadap matan hadis dengan memperhatikan sistematika matan hadis bersangkutan, atau hubungan dengan hadis lain yang memiliki makna serupa, serta ayat-ayat al-Quran yang terkait. Dasar penggunaan teknik ini adalah keyakinan bahwa hadis Nabi adalah satu kesatuan dengan hadis lain atau ayat-ayat al-Quran. Dengan memahami hadis melalui interteks atau antarteks, diharapkan pemahaman dapat menjadi lebih komprehensif dan sesuai dengan misi kerasulan beliau. Aspek yang perlu diperhatikan dalam teknik ini mencakup hubungan antara teks hadis yang lain, baik yang berada dalam satu makna atau tema yang sama, dengan memperhatikan

⁵⁰ Ambo Asse, "Studi Hadis Maudhu'i (Suatu Kajian Metodologi Holistik)," *Cet. I* (2013), 138.

keragaman lafalnya. Selain itu, penting untuk memeriksa hubungan fungsional antara hadis dengan al-Quran.

Selain ketiga teknik interpretasi tersebut, Ali Mustafa Yaqub menambahkan metode pemahaman hadis Nabi yang tidak terlepas dari model *al-Tafsīr al-Mauḍū'ī* (tafsir tematik) dalam ilmu tafsir al-Quran. Dalam memahami hadis, langkah-langkah seleksi antara hadis sahih dan daif perlu diterapkan, melibatkan pengumpulan riwayat dalam tema yang sama, kritisasi riwayat, pengambilan riwayat yang sahih, penyeleksian hadis yang berlaku, penafsiran terhadap teks yang maknanya jelas, dan menggunakan teks hadis yang jelas untuk menafsirkan teks yang tidak jelas.⁵¹

3. Tinjauan Riwayat *Bi-al-Ma'ná*

Periwayatan hadis dengan makna dapat dikategorikan kepada dua model. **Pertama:** periwayatan dengan makna dalam arti umum, **Kedua:** periwayatan dengan meringkas atau memenggal matan hadis. Model pertama lebih berkonotasi kepada pemaknaan suatu peristiwa dan hukumnya. Sedangkan yang kedua lebih memperhatikan kepada kata-kata kunci yang terdapat pada riwayat sebelumnya dengan memperhatikan kandungannya.⁵²

Kedua model periwayatan hadis ini menuntut kepada persyaratan tertentu, agar periwayatan tidak terjerumus kearah kebinasaan, tidak menghalalkan yang haram juga tidak mengharamkan yang halal. Persyaratan tersebut meliputi hal yang berkenaan dengan perawi (atau hal yang harus dipenuhi oleh perawi). Kedua, hal yang berkenaan dengan materi periwayatan.

Pendapat para salaf berbeda dalam meriwayatkan hadis secara makna. Ada di antara mereka yang melarangnya, dan ada yang mengizinkannya.

⁵¹ Ali Mustafa Yaqub, "Cara Benar Memahami Hadis," *Jakarta: Pustaka Firdaus* (2016), 135-136.

⁵² Saefullah and Sumarna, *Pengantar Ilmu Hadis*, 115.

- a. Di antara yang melarangnya adalah sebagian dari Ahli Hadis, Fiqh, dan Usul, antara lain Ibnu Sirin dan Abu Bakar Al-Razi⁵³.
- b. Sedangkan mayoritas salaf dan para ulama dari kalangan *mutakhir* mengizinkannya, termasuk empat imam madhhab. Namun, jika perawi menyampaikan makna hadis, ia harus memenuhi beberapa syarat:⁵⁴
 - 1) Benar-benar memiliki pengetahuan bahasa Arab yang mendalam. Diantaranya perawi harus seorang ahli ilmu Nahwu, sharaf dan ilmu bahasa, mengerti konotasi lafadz dan maksudnya, memahami perbedaan-perbedaan, dan mampu menyampaikan hadis dengan tepat.
 - 2) Perawi dalam kondisi terpaksa, lupa susunan harfiahnya. Sedangkan kandungan hadits tersebut sangat diperlukan.
 - 3) Perawi harus menyertakan kalimat-kalimat yang menunjukkan bahwa hadis tersebut diriwayatkan dengan periwayatan makna, seperti terungkap pada kalimat "أَوْ نَحْوَهُ" (atau seperti yang disebutkan) "أَوْ كَمَا قَالَ" (atau semacam itu) atau شبهه (atau mirip dengan itu).⁵⁵
 - 4) Kebolehan periwayatan hadis ini berlaku dalam hal-hal yang tidak termasuk dalam kitab-kitab *Muṣannafah* (yang menghimpun hadis-hadis). Adapun dalam kitab-kitab *Muṣannafah*, tidak diperbolehkan meriwayatkan sesuatu dengan maknanya dan mengubah kata-kata yang ada di dalamnya, meskipun maknanya sama. Karena izin meriwayatkan dengan makna diperbolehkan hanya jika ada kebutuhan, seperti jika kata-kata tertentu hilang dari perawi. Namun, setelah hadis ditetapkan dalam kitab-kitab, tidak ada kebutuhan lagi untuk meriwayatkannya dengan makna.⁵⁶

⁵³ Beberapa dari mereka yang melarang meriwayatkan hadis dengan makna memberikan alasan berdasarkan hadis: "*Semoga Allah memperindah seseorang yang mendengar perkataanku, lalu ia mengerti dan menyampaikannya sebagaimana ia mendengarnya*", dan bahwa lafaz yang digunakan Nabi *Shallallahu 'alaihi wa sallam* adalah *Jawāmi' al-Kalim*. Dalam pengalihan lafaz dengan istilah lain, mereka khawatir terjadi penambahan atau pengurangan. Jawaban terhadap alasan ini bahwa menyampaikan sebagaimana didengar tidak terbatas pada penyalinan lafaz, tetapi juga menyampaikan maknanya tanpa perubahan. Jika maknanya disampaikan tanpa penambahan atau pengurangan, maka dikatakan bahwa ia telah menyampaikan sebagaimana yang didengarnya. Lihat: Muḥammad Jamāl Al-Dīn and Al-Qāsimī, *Qawā'id Al-Taḥdīth Min Funūn Muṣṭalah Al-Ḥadīth* (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyah, n.d.), 225.

⁵⁴ Saefullah and Sumarna, *Pengantar Ilmu Hadis*, 116.

⁵⁵ Al-Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalah Al-Ḥadīth*, 212.

⁵⁶ Al-Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalah Al-Ḥadīth*, 212.

Kemudian terdapat syarat periwayatan dengan makna boleh dilakukan apabila matan hadits selain hal-hal yang berikut ini:

- 1) Sabda Nabi yang berkenaan dengan lafadz-lafadz yang bersifat *ta`abudiyyah*, seperti ucapan syahadat dan do'a qunut.
- 2) Sabda Nabi yang merupakan *Jawāmi' al-Kalim*.
- 3) Lafaz yang menunjuk kepada hukum secara bahasa.

al-Hāfiẓ Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam *Sharḥ al-Nukhbah* berkata:⁵⁷

وأما الرواية بالمعنى فالخلاف فيها شهير، والأكثر على الجواز أيضاً ومن أقوى حججهم الإجماع على شرح الشريعة للعجم بلسانهم للعارف به. فإذا جاز الإبدال بلغة أخرى فجوازه باللغة العربية أولى

‘Adapun riwayat dengan makna, maka perbedaan pendapat tentang hal ini terkenal, namun mayoritas cenderung mengizinkannya. Salah satu alasan kuat mereka adalah kesepakatan untuk menjelaskan syariat kepada non-Arab dengan bahasa mereka yang dipahami oleh mereka. Jika penggantian dengan bahasa lain diizinkan, maka izinnya dengan bahasa Arab lebih utama.’

Tidak diragukan lagi bahwa yang lebih baik adalah meriwayatkan hadis dengan lafaz dari Nabi tanpa mengubahnya. al-Qādī ‘Iyād berkata: ‘Seharusnya bab meriwayatkan dengan makna ditutup agar tidak membiarkan mereka yang tidak menguasai, dari orang yang mengira bahwa dia menguasainya, seperti yang terjadi pada banyak perawi baik dahulu maupun belakangan.’⁵⁸

Adapun periwayatan dengan meringkas atau memenggal matan hadis. Hal ini diperbolehkan dengan syarat-syarat tertentu. al-Hāfiẓ Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam *Sharḥ al-Nukhbah* menjelaskan:

أما اختصار الحديث فالأكثر على جوازه بشرط أن يكون الذي يختصره عالمًا؛ لأن العالم لا ينقص من الحديث إلا ما لا تعلق له بما يبقيه منه، بحيث لا تختلف الدلالة، ولا يختل البيان، حتى يكون المذكور والمحذوف بمنزلة خبرين، أو يدل ما ذكره على ما حذفه؛ بخلاف الجاهل فإنه قد ينقص ما له تعلق، كترك الاستثناء.

⁵⁷ Muḥammad Jamāl Al-Dīn and Al-Qāsimī, *Qawā'id Al-Taḥdīth Min Funūn Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīth* (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyah, n.d.), 223.

⁵⁸ Al-Dīn and Al-Qāsimī, *Qawā'id Al-Taḥdīth Min Funūn Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīth*, 224.

‘Adapun merangkum hadis, mayoritas mengizinkannya dengan syarat bahwa orang yang merangkumnya adalah seorang yang berpengetahuan, karena orang yang berpengetahuan tidak akan mengurangi dari hadis kecuali bagian yang tidak memiliki keterkaitan dengan apa yang tersisa darinya, sehingga makna tidak berubah dan penjelasan tidak terganggu, sehingga yang disebutkan dan yang dihilangkan memiliki kedudukan seperti dua berita, atau apa yang disebutkan menunjukkan apa yang dihilangkan; berbeda dengan orang yang tidak berpengetahuan, karena ia mungkin mengurangi bagian yang memiliki keterkaitan, seperti meninggalkan pengecualian’.⁵⁹

Adapun memotong hadis oleh para *Muṣannifīn* atau para penyusun kitab hadis dalam bab-bab, maka memperbolehkannya lebih utama, bahkan dapat menghindarkan dari perbedaan pendapat. Dan praktik ini tetap diikuti oleh para imam besar dari para ahli hadis dan berbagai kalangan ulama lainnya⁶⁰.

4. Tinjauan *Mukhtalaf al-Ḥadīth*

Mukhtalaf al- al-Ḥadīth ialah hadis-hadis yang sampai kepada kita, namun secara makna berlainan satu dengan yang lain, atau maknanya saling berlawanan. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī mendefinikannya dengan

هو الحديث المقبول المعارض بمثله، مع إمكان الجمع بينهما.

‘Ialah dua hadis yang *maqbul* (diterima) yang kontradiktif, dan memungkinkan untuk dikompromikan.’⁶¹

Dengan kata lain terdapat dua hadis sahih atau hasan yang sama dari sisi kedudukan dan kekuatan, namun saling bersebrangan maknanya secara lahir, dan memungkinkan bagi orang yang berilmu untuk mengompromikannya.

Sebagian ulama menamai ilmu ini dengan ilmu *Mushkil al-Ḥadīth* ada juga yang menamai dengan ilmu *Ta’wīl al-Ḥadīth* dan sebagian yang lain menamainya dengan ilmu *Talfīq al-Ḥadīth*.

Objek ilmu ini ialah hadits-hadits yang saling berlawanan itu, untuk dikompromikan kandungannya baik dengan jalan membatasi (*taqyīd*) kemutlakannya maupun dengan mengkhususkan (*takhshīs*) keumumannya dan lain

⁵⁹ Al-Dīn and Al-Qāsimī, *Qawā’id Al-Taḥdīth Min Funūn Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīth*, 225.

⁶⁰ Al-Dīn and Al-Qāsimī, *Qawā’id Al-Taḥdīth Min Funūn Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīth*, 225.

⁶¹ Al-Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīth*, 71.

sebagiannya, atau hadits-hadits yang *mushkīl*, untuk dita'wilkan, hingga hilang kemusykilannya, walaupun hadis-hadis *mushkīl* ini tidak saling berlawanan.

Langkah penyelesaian jika terdapat dua hadis yang secara makna lahirnya bertentangan adalah dengan mengompromikan antara keduanya, jika memungkinkan untuk dikompromikan dan mengamalkan kedua hadis tersebut. Namun, jika tidak dapat dikompromikan maka dapat dilakukan cara:

- 1) Jika diketahui salah satunya *nāsikh* maka itulah yang diambil dan diamalkan, sedangkan yang *mansukh* ditinggalkan.
- 2) Jika tidak diketahui *nāsikh mansukhnya* maka ditarjih atau diambil hadis yang paling kuat.
- 3) Jika *tarjih* tidak memungkinkan maka *tawaqquf* sampai nampak *murajjih*.⁶²

Langkah diatas termasuk bangunan metodologi kritik matan hadis yang paling mapan khususnya kepada orang yang akan melakukan kritik terhadap teks hadis.⁶³



C. Muhammad Rashīd Riḍā dan Karyanya *Tafsīr al-Manār*

1. Biografi Muhammad Rashīd Riḍā

a. Nama dan Masa Kecil

Ia adalah Muḥammad Rashīd ibn ‘Alī Riḍā ibn Muḥammad Shams al-Dīn ibn Muḥammad Bahā’ al-Dīn ibn Manlā ‘Alī Khalīfah al-Qalmuni al-Baghdādī.⁶⁴

Muhammad Rashīd Riḍā ia lahir di desa Qalamun pada tanggal 27 Jumadil Awwal 1282 H / 23 September 1865 M. Desa ini terletak di tepi Laut Tengah di pegunungan Lebanon, sekitar tiga mil dari Tripoli, Syam. Beliau berasal dari

⁶² Al-Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalah Al-Ḥadīth*, 73.

⁶³ Saefullah and Sumarna, *Pengantar Ilmu Hadis*, 107.

⁶⁴ Khoiru al-Dīn Al-Zirakli, *Al-A’lām*, 4th ed. (Beirut: Dar al-‘Ilmi, 2002), 6/126.

keluarga yang terhormat dari keluarga Nabi, dengan silsilah yang terhubung ke keluarga Al-Hussein bin Ali.

Ayahnya, Ali Riḍā menjadi pemimpin dan imam di Qalamun. Beliau sangat peduli dalam mendidik dan mengajar anaknya; menghafal Al-Qur'an, mempelajari dasar-dasar membaca, menulis, dan berhitung. Kemudian, Rashid Riḍā pindah ke Tripoli, masuk ke Sekolah Dasar Rashadiyah yang berafiliasi dengan Kesultanan Utsmaniyah. Di sana, ia mempelajari tata bahasa Arab, ilmu nahwu, ilmu sharaf, prinsip-prinsip geografi, dan matematika, dengan pengajaran dalam bahasa Turki. Rashid Riḍā tinggal di sekolah ini selama satu tahun sebelum pindah ke Sekolah Nasional Islam di Tripoli pada tahun 1299 H (1882 M). Sekolah ini lebih unggul daripada sekolah sebelumnya, menggunakan bahasa Arab sebagai medium pengajaran, dan fokus pada pengajaran ilmu-ilmu Arab, *syar'i*, *mantiq*, matematika, dan filsafat alam. Sekolah ini didirikan dan dijalankan oleh Hussein al-Jisr, salah satu ulama yang luar biasa di Syam dan pelopor dalam gerakan kebangkitan intelektual Arab. Beliau meyakini bahwa kemajuan umat tidak mungkin tercapai kecuali dengan menggabungkan ilmu agama dan ilmu dunia dengan cara modern ala Eropa bersama dengan pendidikan Islam nasional.

Kehidupan di sekolah ini tidak berlangsung lama, sekolah ditutup, dan murid-muridnya tersebar di sekolah-sekolah lainnya. Namun, Rashid Riḍā menjalin hubungan erat dengan Sheikh al-Jisr, bergabung dengan kelompok pengajian dan pelajarannya. Sheikh al-Jisr menemukan dalam muridnya kecerdasan dan pemahaman, dan memberikan perhatian khusus padanya. Sheikh al-Jisr memberi izin kepadanya pada tahun 1314 H (1897 M) untuk mengajar ilmu *syar'i*, *aqli*, dan Arab, yang sebelumnya telah diajarkan kepada Rashid Reda sebagai siswa yang cerdas. Pada saat yang sama, Rashid Riḍā juga belajar hadis dari Sheikh Mahmoud Nashaba dan mendapat izin darinya dalam sanad hadis. Beliau tetap konsisten hadir di kelas beberapa ulama Tripoli, seperti Sheikh Abdul Ghani al-Rafai, Muhammad al-Qawuji, Muhammad al-Husaini, dan lain-lain.⁶⁵

⁶⁵ 'Ubayd Allāh Al-'Uṣaymī, "Al-Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā Fī Kitābihi Al-Waḥy Al-Muḥammadī" (Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1987), 18.

b. Kedudukan dan Lawatan Ilmiah

Pemilik majalah *al-Manār* dan salah satu tokoh reformis Islam ini adalah seorang penulis, ulama dalam bidang hadis, sastra, sejarah, dan tafsir. Dia menekuni tasawuf, merangkai puisi sejak masa mudanya, menulis untuk beberapa surat kabar, kemudian pergi ke Mesir pada tahun 1315 H dan berguru pada Sheikh Muhammad Abduh dan ia pun merupakan murid senior gurunya ini. Sebelumnya, ia sudah memiliki hubungan dengannya di Beirut. Kemudian, ia mendirikan majalah *al-Manār* untuk menyebarkan pandangannya tentang reformasi agama dan sosial.

Dia menjadi rujukan bagi pemuda dalam menyusun hukum antara syariah dan kondisi zaman modern. Ketika Konstitusi Ottoman diumumkan pada tahun 1326 H, ia mengunjungi wilayah Syam dan memberikan khutbah di Mimbar Masjid Umayyah di Damaskus, di mana ia dihadang oleh salah satu musuh reformasi. Ini menyebabkan kerusuhan, dan setelah itu, ia kembali ke Mesir. Dia mendirikan sekolah *Dawah wa Irshad* dan kemudian pergi ke Suriah pada masa pemerintahan Raja Faisal bin Hussein, di mana ia terpilih sebagai presiden Konferensi Suriah. Namun, ia meninggalkan Suriah setelah kedatangan pasukan Prancis pada tahun 1920 dan kembali ke tanah airnya kedua, Mesir, untuk sementara waktu.

Kemudian, ia melakukan perjalanan ke India, Hijaz, dan Eropa. Setelah itu, ia kembali dan menetap di Mesir.⁶⁶

Dari lawatan ilmiahnya ini Muhammad Rashid Ridā telah berguru kepada beberapa ulama, diantaranya:

1. Sheikh Mahmud Nashabah.⁶⁷ Rashid Ridā belajar dan mendapat ijazah dalam kitab *Al-Arba'in An-Nawawiyyah* darinya. Tidak hanya itu ia pun menghadiri majlis *syarah* kitab *Shahih Al-Bukhārī*, membaca kitab *Shahih*

⁶⁶ Al-Zirakli, *Al-A'lām*, 6/126.

⁶⁷ Dia adalah Syaikh Mahmud Nashabah, lahir pada tahun 1308 Hijriah dari keluarga di Tripoli, Suriah. Dia tinggal di Mesir di Al-Azhar selama sekitar 30 tahun sebagai murid dan pengajar. Dia memiliki kemiripan dengan Imam Asy-Syafi'i. Di antara karyanya adalah *Hasyiyah Al-Biquniyah* dalam ilmu mushthalah hadis, *Hasyiyah Syarah Al-Fanari* dalam ilmu manthiq, dan *Hasyiyah* atas *Hamziyah Al-Busiri*. Dia meninggal pada tahun 1813 Hijriah atau 1890 Masehi. Lihat: Al-Zirakli, *Al-A'lām*, 7/185.

Muslim, dan kitab Al-Minhaj di rumahnya, dan ia mempelajari fikih Syafi'i darinya. Rashid Riḍā berkata tentang gurunya ini:

"Aku tidak pernah menyadari nilai dan keunggulannya di atas semua ulama Islam yang aku temui dalam pengetahuannya, kecuali ketika membacakan kitab Shahih Muslim kepadanya. Ketika itu, aku membacakan teksnya dan beliau membenarkan bacaanku dengan sangat teliti, tanpa mengulang dan melihat kepada *syarah*. Aku bertanya kepadanya tentang segala sesuatu yang membuat aku ragu dalam masalah *riwayah* dan *dirayah*, dan dia memberikan jawaban yang paling benar. Aku kadang-kadang memeriksa beberapa masalah tersebut setelah belajar *syarah* kitab Muslim dan lainnya, dan aku tidak menemukan kesalahan dalam hal apapun dari itu."⁶⁸

2. Sheikh Abdul Ghani al-Rifai.⁶⁹ Rashid Riḍā belajar ilmu dan sastra Arab dari beliau. Ia menghadiri beberapa pelajaran beliau dalam kitab "*Nail al-Awtar*" karya al-Syaukani.⁷⁰ Ia sangat mengambil manfaat dari pergaulannya dengan beliau dalam bidang ilmu, sastra, dan tasawuf.⁷¹
3. Sheikh Muhammad al-Qawuqji.⁷² Rashid Riḍā belajar beberapa ilmu hadis dari beliau. Rashid Riḍā berkata tentang gurunya ini sebagai "*al-Ālim al-Muḥaddith, al-ābid, al-Shahīr*". Rashid Riḍā belajar hadis *musalsal*, dan

⁶⁸ Muhammad Rashid Riḍā, "Majallah Al-Manar," *Majallat al-Manar* (1315), 21/155.

⁶⁹ Dia adalah Abdul Ghani al-Rafai al-Baysari al-Faruqi, lahir pada tahun 1223 Hijriyah atau 1818 Masehi. Dia adalah seorang *Qadi* dari para *fuqaha* Hanafi. Dilahirkan dan belajar di Tripoli, Suriah. Dia diangkat sebagai mufti Tripoli selama tiga tahun, kemudian menjadi *Qadi* di wilayah Ta'izz, Yaman. Dia kemudian menjabat sebagai kepala Pengadilan Tinggi dan Ahli Waris di wilayah San'a. Pada akhir usianya, dia lebih cenderung kepada tasawuf dan mengasingkan diri untuk beribadah di Makkah, di mana dia meninggal pada tahun 1308 Hijriyah atau 1891 Masehi. Dia memiliki beberapa buku, termasuk "*Sharh Badi'iyat al-Safi al-Hilli*." Lihat: Al-Zirakli, *Al-A'lam*, 4/32.

⁷⁰ Dia adalah Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, lahir pada tahun 1173 Hijriyah atau 1760 Masehi, di Bahjah Syaukan, di wilayah Khawlan, Yaman, dan dibesarkan di Sana'a. Dia menjabat sebagai *Qadi* di San'a pada tahun 1229 Hijriyah. Beliau adalah seorang *mufassir, muhaddits, dan faqih mujtahid*. Dia memiliki banyak karya, di antaranya yang paling terkenal adalah "*Nail al-Awtar min Asrar Muntakha al-Akhbar*", "*Fath al-Qadir*", "*As-Sail al-Jarrar*", "*Ad-Durar al-Bahiyyah*", dan lain-lain. Beliau wafat pada tahun 1250 Hijriyah atau 1834 Masehi. Lihat: Al-Zirakli, *Al-A'lam*, 7/190.

⁷¹ Muhammad Rashid Riḍā, "Majallah Al-Manar.", 1/160.

⁷² Dia adalah Muhammad bin Khalil bin Ibrahim Abu al-Mahasin al-Qawuqji, lahir pada tahun 1305 Hijriah atau 1888 Masehi. Dia adalah seorang ulama hadis dan seorang *fuqaha* Hanafi dari Tripoli, Suriah. Dilahirkan dan mendapatkan dasar ilmu di sana, kemudian dia pergi ke Mesir pada tahun 1239 Hijriah untuk belajar di Al-Azhar dan tinggal di sana selama sekitar 20 tujuh tahun. Kemudian dia kembali ke kampung halamannya yang menjadi pusat ilmu di wilayah Suriah pada zamannya. Dia memiliki sekitar 100 buku, diantaranya "*Rabi' al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an*" dan "*Al-Maqasid al-Sunniyah fi Adab al-Sufiyah*". Dia meninggal saat sedang melaksanakan ibadah haji di Makkah pada tahun 1305 Hijriah atau 1888 Masehi. Lihat: Al-Zirakli, *Al-A'lam*, 6/118.

bukunya "*Al-Mu'jam al-Wajiz*". Sheikh al-Qawuqji adalah seorang yang mengikuti tarekat Syadzilyah, dan dalam hal ini, Rashid Riḍā sangat dipengaruhi olehnya di awal lawatan ilmiahnya.⁷³

c. *Ḥarakat Iṣlāḥīyah* (Gerakan Reformasi)

Sheikh Muhammad Rashid Riḍā melakukan banyak upaya reformasi (*Iṣlāḥ*) dalam masyarakat, di mana melalui upaya tersebut ia berusaha untuk memperbaiki keadaan umat Islam dan mengeluarkannya dari keadaan kehilangan identitas, keterbelakangan dalam pemikiran, pendidikan, agama, dan politik, serta ketergantungan dan kagum terhadap peradaban Barat hingga pada tingkat peniruan buta dan keterpesonaan padanya. Berikut ini akan diuraikan bidang-bidang reformasi yang dilakukannya.

1) Reformasi dalam Bidang Pendidikan

Muhammad Rashid Riḍā merupakan salah satu penyeru terkuat untuk melakukan reformasi melalui pendidikan dan pengajaran, yang sejalan dengan Sheikh Muhammad Abduh dalam mengakui pentingnya bidang ini. Ia berpegang pada motto:

"Kebahagiaan suatu bangsa terletak pada amal perbuatannya, dan kesempurnaan amal perbuatannya tergantung pada penyebaran ilmu pengetahuan dan pengetahuan di dalamnya."

Muhammad Rashid Riḍā menetapkan bidang ilmu yang seharusnya dimasukkan dalam bidang pendidikan untuk memperbaiki urusan masyarakat, dan mendorong mereka untuk mengikuti jejak ilmu dan pengetahuan, seperti ilmu *ushuluddin*, ilmu fikih halal dan haram, dan ibadah, sejarah, geografi, sosial, ekonomi, manajemen rumah tangga, pemeliharaan kesehatan, bahasa setempat, dan seni kaligrafi.

Muhammad Rashid Riḍā sangat peduli dengan reformasi pendidikan di Mesir, terutama pendidikan agama yang diwakili oleh Al-Azhar pada waktu itu. Dia menulis banyak artikel dalam majalah *Al-Manār* di mana dia mengkritik situasi pendidikan di Mesir. Salah satunya adalah pernyataannya:

⁷³ Muhammad Rashid Riḍā, "Majallah Al-Manar.", 14/428.

ومن العار على مصر أن تكون على سبقتها البلاد العربية كلها إلى التعليم
العصري خالية من مدرسة كلية للعلوم العالية بجميع فروعها، تغنيهم عن
المدارس الأجنبية الخالية من لغتهم ومن التربية المليئة التي تليق بهم

"Sangat memalukan bagi Mesir bahwa semua negara Arab telah beralih ke pendidikan modern tanpa memiliki universitas yang menyediakan ilmu pengetahuan tingkat tinggi dalam semua cabangnya, yang dapat menggantikan sekolah-sekolah asing yang tidak menggunakan bahasa mereka dan pendidikan moral yang sesuai dengan mereka."⁷⁴

Muhammad Rashid Riḍā juga menulis banyak artikel yang mengkritik pendidikan di Al-Azhar, yang ia gambarkan sebagai kaku, tradisional, dan tidak mengikuti perkembangan zaman, serta menekankan perlunya membuka pintu ijtihad dan memahami agama sebagaimana yang dilakukan oleh salafusshalih (pendahulu umat Islam). Bahkan, dia menulis sebuah buku berjudul "*Al-Manār wa Al-Azhar*" di mana dia menyampaikan pandangannya tentang reformasi pendidikan.

Beliau tidak hanya memainkan peran sebagai pembimbing dan penasehat, melainkan juga terlibat langsung dalam bidang pendidikan. Beliau mencoba menerapkan apa yang dianggapnya sebagai pemenuhan harapan. Oleh karena itu, beliau mendirikan sekolah "*Dâr al-Da'wah wa al-Irshâd*" untuk melatih para da'i untuk menyebarkan agama Islam. Dalam proyek pendirian sekolah ini disebutkan bahwa sekolah ini memilih siswanya dari kalangan pelajar yang baik dari berbagai negara Islam, dan dianjurkan untuk memilih mereka yang sangat membutuhkan ilmu, seperti penduduk China. Sekolah ini menjamin siswanya dengan semua fasilitas tempat tinggal dan makan, serta berkomitmen untuk mengajarkan kepada siswa mereka untuk mematuhi adab Islam, etika, dan ibadah. Selain itu, sekolah ini juga mengajarkan tafsir, fikih, dan hadis, karena tidak ada manfaat dalam ilmu yang tidak disertai dengan akhlak dan perilaku yang baik. Sekolah ini tidak terlibat dalam urusan politik, dan para da'i yang lulus akan dikirim ke negara-negara yang sangat membutuhkan dakwah Islam.

Sekolah ini diresmikan pada malam perayaan Maulid Nabi pada tahun 1330 H (1912 M) di lokasinya di Pulau *Rawdah*, Kairo. Pendidikan dimulai pada hari berikutnya setelah perayaan. Sekolah ini menerima siswa dari kalangan pemuda

⁷⁴ Muhammad Rashid Riḍā, "Majallah Al-Manar.", 14/566.

Muslim berusia antara dua puluh hingga dua puluh lima tahun, dengan syarat mereka telah mendapatkan sejumlah pendidikan yang memungkinkan mereka melanjutkan studi.

Namun, sekolah ini membutuhkan dukungan dan bantuan yang besar. Rashid Riḍā berusaha mendapatkan bantuan dari Kesultanan Utsmaniyah untuk mendirikan dan melanjutkan proyeknya, namun upayanya tidak berhasil. Kemudian, Perang Dunia I datang dan menghancurkan proyek ini, menyebabkan sekolah tersebut terhenti, dan tidak pernah dibuka kembali.⁷⁵

2) Reformasi dalam Bidang Keagamaan

Sheikh Muhammad Rashid Riḍā juga memiliki usaha yang jelas dalam upaya memperbaiki realitas keagamaan umat Islam di Mesir dan dunia Islam melalui majalahnya, *Al-Manār*, di mana dia mengajak umat Islam untuk teguh dalam agama mereka dan berpegang teguh pada sunnah Nabi mereka, *Ṣallā allhu ‘alayhi wa Sallam*.

Rashid Riḍā Mengajak untuk membersihkan ajaran Islam dari *bid'ah*, akidah yang salah, dan kesyirikan, serta menghindari pengagungan makam dan berdoa melalui mereka. Sheikh Rashid, melalui artikel-artikelnya di majalah *Al-Manār*, membela hukum Islam dan menyatakan keutamaannya yang cocok untuk setiap zaman dan tempat. Dia juga merespons banyak keraguan dan tuduhan yang mencoba untuk merendahkan Islam dan mengurangi martabatnya, yang muncul baik dari orientalis maupun dari mereka yang dipengaruhi oleh budaya Barat di kalangan umat Islam.

Sheikh Rashid Riḍā menyediakan bagian dalam majalahnya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan syariah yang dia terima dari pembaca majalahnya, dan dia menjawabnya. Dia mengajak para ulama untuk turun ke masyarakat dan mengajarkan mereka ajaran agama mereka serta bersedia menanggung kesulitan yang timbul dari tindakan tersebut. Dia selalu mengatakan:

⁷⁵ Al-ḥadīth and Al-ḥadīth, *Al-Mu‘jam Al-Jāmi‘ Fī Tarājim Al-‘ulamā’ Wa-Ṭalabat Al-‘Ilm Al-Mu‘āṣirīn*, 74.

"لا إصلاح إلا بدعوة، ولا دعوة إلا بحجة ولا حجة مع بقاء التقليد"

"Tidak ada reformasi tanpa seruan, dan tidak ada seruan tanpa *hujjah*, dan tidak ada *hujjah* jika *taqlid* masih ada."⁷⁶

3) Reformasi dalam Bidang Politik

Sheikh Rashid Riḍā memiliki aktivitas politik selain upayanya dalam reformasi agama dan pendidikan, hal ini jarang ditemukan di antara ulama dan intelektual agama, terutama sepeninggalan gurunya, Sheikh Muhammad Abduh, yang selalu menahan dirinya setiap kali ia berkeinginan untuk terlibat dalam politik. Dia berkata:

وبعد وفاة الأستاذ الإمام صرفنا وقت الفراغ والراحة الذي كنا نجالسه فيه إلى مجالسه إخواننا العثمانيين المعنيين في القاهرة فازدنا علماً بسوء الحال وخطر المال

"Setelah wafatnya guru dan Imam kami, kami mengalihkan waktu senggang yang biasa kami habiskan dengannya ke pertemuan-pertemuan saudara-saudara kami yang terkait di Kairo, dan dengan demikian kami meningkatkan pengetahuan kami tentang situasi yang buruk dan bahaya yang mengancam."⁷⁷

Dia menulis banyak artikel politik di majalahnya *Al-Manār*, di mana ia berusaha untuk menjelaskan bahaya yang mengancam dunia Islam dan Arab. Dia menggambarkan kondisi politik di dunia, menunjukkan kecerdasan politik yang jarang ditemukan di antara ulama Muslim. Dia menulis dan menganalisis situasi politik sehingga jika seseorang yang tidak mengenalnya membaca karyanya, mereka akan mengatakan bahwa dia adalah seorang ahli dalam politik dan analisisnya.⁷⁸

Sheikh Rashid Riḍā menulis serangkaian artikel tentang Revolusi Palestina dan menyatakan penyebab dan konsekuensinya serta kondisi Yahudi, Inggris, dan Barat.

⁷⁶ Ibrāhīm Aḥmad Al-‘Adawī, *Rashīd Riḍā Al-Imām Al-Mujāhid* (Kairo: al-Mu’assasah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah, n.d.), 43.

⁷⁷ Al-‘Adawī, *Rashīd Riḍā Al-Imām Al-Mujāhid*, 50.

⁷⁸ Muhammad Rashid Riḍā, "Majallah Al-Manar.", 1/23,53.

Dia juga memiliki partisipasi yang luas dalam kegiatan nyata melalui partisipasi dalam perkumpulan dan partai politik, yang paling menonjol di antaranya:

1. Majelis Syura Utsmaniyah: Didirikan pada tahun 1898 di Kairo, Rashid Riḍā menjadi presiden dewan administrasinya. Tujuan utamanya adalah untuk mengkritik pemerintahan otoriter dan menyoroti keunggulan pemerintahan dan musyawarah.
2. Partai Persatuan Suriah: Didirikan pada tahun 1918 di Mesir, dengan kepala partainya adalah Pangeran Michel Lutfallah, orang Lebanon. Sheikh Rashid Riḍā menjadi wakil presiden. Tujuan partai ini adalah untuk berjuang bagi kasus Suriah dalam arena politik lokal dan internasional, melawan kolonialisme Prancis.
3. Perhimpunan Pemuda Muslim: Didirikan pada tahun 1927 di Mesir, Sheikh menjadi anggota aktif di dalamnya. Melalui organisasi ini, dia mengenal Sheikh Hasan al-Banna, dan mereka melakukan beberapa korespondensi tentang masalah-masalah ilmiah dan situasi umat Islam.⁷⁹

d. *Madzhab Fiqih*

Sheikh Muhammad Rashid Riḍā mempelajari fikih Syafi'i di awal masa belajarnya di bawah bimbingan Sheikh Mahmud Nashabah. Namun, setelah dia pindah ke Mesir dan menetap di sana, serta belajar bersama Muhammad Abduh, dia terkesan dengan pendekatannya dalam memerangi *taklid* dan fanatisme terhadap *madzhab*.

Dia meninggalkan *taklid* dan fanatisme, bahkan mulai menentang *taklid* dan orang-orang yang melakukan *taklid*, setelah menyadari "haramnya *taklid* dan mengambil pandangan manusia...".⁸⁰

⁷⁹ Shafīq ibn ‘Abd Allāh Shuqayr, *Mawqif Al-Madrasah Al-‘Aqlīyah Al-Ḥadīthah Min Al-Ḥadīth Al-Nabawī Al-Sharīf Dirāsah Taḥbīqīyah ‘alā Tafsīr Al-Manār* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1998), 80.

⁸⁰ Muhammad Rashīd Riḍā., *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm* (Mesir: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1990), 9/570.

Dia menyatakan bahwa *taklid* bukan bagian dari ilmu dalam hal apapun, dan orang yang melakukan *taklid* tidak akan menjadi seorang alim dan tidak berguna bagi ilmu, dan tidak mendapat manfaat darinya.⁸¹

Dia juga menunjukkan kekurangan *taklid* dan pengaruhnya terhadap orang yang melakukan *taklid*, dengan mengatakan:

ومن رُزءٍ بالتقليد كان محروماً من ثمرة العقل وهي الحكمة، ومحروماً من الخير الكثير الذي أوجبه الله لصاحب الحكمة، فيكون كالكرة تتقاذفه وسوسة شياطين الجن وجهالة شياطين الإنس يتوهم أنه قد يستغني بعقول الناس عن عقله وبفقه الناس عن فقه القرآن

‘Orang yang terikat dengan *taklid* akan terhindar dari buah akal dan hikmah, dan terhindar dari banyak kebaikan yang Allah telah wajibkan bagi pemilik hikmah. Dia akan menjadi seperti bola yang dilempar, dipengaruhi oleh bisikan setan-setan jin dan kebodohan setan-setan manusia, dengan berangan-angan bahwa dia bisa menggantikan akal orang lain dengan akalunya dan pemahaman orang lain dengan pemahamannya sendiri ...’.⁸²

Muhammad Rashid Ridā: juga menuturkan bahwa setiap ayat yang turun memuji ilmu dan keutamaannya, kemandirian akal dan pemikiran, dan kebebasan hati nurani menunjukkan celaan terhadap *taklid*. Banyak ayat yang mengecamnya dan mengkritik para pengikutnya, seperti firman Allah:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾

“Dan apabila dikatakan kepada mereka: 'Ikutilah apa yang Allah turunkan', mereka menjawab: 'Tidak, kami akan mengikuti apa yang telah kami dapati dari nenek moyang kami', padahal jika nenek moyang mereka tidak mengetahui sesuatu dan tidak mendapat petunjuk”⁸³

Dan seperti firman-Nya:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾

⁸¹ Ridā., *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Hakīm*, 6/521.

⁸² Ridā., *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Hakīm*, 3/76.

⁸³ Al-Baqarah: 170.

“Dan apabila dikatakan kepada mereka: 'Marilah kepada apa yang Allah turunkan dan kepada Rasul', mereka menjawab: 'Cukuplah bagi kami apa yang kami dapati dari bapa-bapa kami'. Padahal jika nenek moyang mereka tidak mengetahui sesuatu dan tidak mendapat petunjuk”⁸⁴

Maka Allah *Ta`ala* mencela mereka (para pelaku *taklid*) dari dua sisi:

Pertama: Keterpautan pada apa yang diamalkan oleh nenek moyang mereka dan puas dengan tidak mengembangkan ilmu dan amal, ini bukanlah sifat manusia yang hidup dan berakal. Kehidupan menuntut pertumbuhan, kelahiran kembali, dan akal mencari yang lebih dan pembaruan.

Kedua: Dengan mengikuti jejak nenek moyang mereka, mereka kehilangan keunggulan manusia dalam membedakan antara benar dan salah, kebaikan dan kejahatan, keindahan dan keburukan, melalui jalan akal dan ilmu, serta jalan menuju kebenaran dalam beramal.⁸⁵

Dalam usahanya untuk memerangi *taklid*, ia menerbitkan beberapa artikel yang mengkritik *taklid* dan fanatisme denominasi, serta menekankan kepada Al-Azhar karena tidak menerima kondisi yang ada di Al-Azhar, karena didasarkan pada *taklid*. Dia mendorong reformasi pendidikan di Al-Azhar, dan menulis buku berjudul "*al-Azhar wa al-Manār*".

Sheikh Rashid Riḍā tidak terikat pada satu madzhab fiqh tertentu, sehingga dia memiliki beberapa pandangan fiqh yang dinilai berani, beberapa di antaranya mungkin belum pernah diakui sebelumnya oleh siapa pun, dan beberapa mungkin bertentangan dengan kesepakatan (*Ijma'*).⁸⁶

⁸⁴ Al-Maidah: 104.

⁸⁵ Riḍā., *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Hakīm*, 11/252.

⁸⁶ Contoh pendapat Rashid Riḍā yang dinilai berani yaitu tentang memperbolehkan tayammum saat dalam perjalanan, bahkan ketika ada air, diterjemahkan dari tafsir ayat *tayammum* dalam Surah An-Nisa:

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendekati salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, dan jangan (pula kamu salat) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu, hingga kamu mandi. Jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik". (Q.S. An-Nisa: 43)

e. Karya Literatur

Muhammad Rashīd Riḍā adalah seorang cendekiawan yang produktif, diantara karyanya yang fenomenal yaitu:⁸⁷

- 1) Majalah *al-Manār*, dicetak dalam 34 jilid;
- 2) *Tafsīr al-Manār*, dicetak dalam 12 jilid. Tafsir ini belum ia selesaikan;
- 3) Sejarah Muhammad abduh, dicetak dalam 3 jilid;
- 4) *Nidā' lil-Jins al-Laṭīf*;
- 5) *al-Waḥy al-Muḥammadī*;
- 6) *Yusr al-Islām wa-Uṣūl*;
- 7) *al-Khilāfah*;
- 8) *al-Wahhābīyūn wa-al-Ḥijāz*;
- 9) *Muḥāwarāt al-Muṣliḥ wa-al-Muqallid*;
- 10) *Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī*;
- 11) *Shubuhāt al-Naṣārā wa-ḥujaj al-Islām*.
- 12) *al-Manār wa-al-Azhar*.
- 13) *Tarjamat al-Qur'ān wa-mā fihā min al-mafāsīd*.
- 14) *al-Waḥdah al-Islāmīyah*.
- 15) *al-Sunnah wa-al-Shī'ah aw al-Wahhābīyah wa-al-rāfiḍah*.
- 16) *al-Muslimūn wa-al-Qibṭ*.
- 17) *al-Ribā wa-al-mu'āmalāt fī al-Islām*.
- 18) *Siyar al-Islām wa-Uṣūl al-Tashrī' al-'āmm*.

Dia mengikuti pendapat gurunya Muhammad Abduh, yang mengatakan bahwa hukum orang sakit dan musafir ketika ingin shalat, seperti hukum orang yang baru melakukan hal-hal yang membatalkan wudhu atau bersentuhan dengan wanita, dan tidak menemukan air. Maka, bagi semua orang seperti itu, cukup melakukan tayammum saja.

Sheikh Rashid Riḍā berpendapat bahwa *tayammum* diizinkan bagi musafir meskipun ada air, pendapat ini belum pernah dikemukakan sebelumnya oleh siapapun, bahkan sebaliknya, *Ijma`* umat Islam adalah bertentangan dengan hal ini. *Tayammum* hanya diperbolehkan ketika tidak ada air atau ketika seseorang tidak mampu menggunakannya. Lihat: Riḍā., *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*, 5/97., Ibn Qudamah Al-Maqdisi, *Al-Mughnī*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1405), 1/148.

Tayammum digunakan sebagai pengganti wudhu dan mandi junub ketika air tidak tersedia atau sulit digunakan. Imam Nawawi mengatakan, "Ini adalah madzhab kami, dan ini juga pendapat semua ulama dari para sahabat, *tabi'in*, dan generasi setelah mereka." Lihat: Yahya bin Syaraf Al-Nawawi, *Al-Majmū' Lil-Nawawī*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1405), 2/240.

⁸⁷ Shakīb Arslān, *Al-Sayyid Rashīd Riḍā Aw Ikhā' Arba'īn Sanat* (Damaskus: Ibn Zaydūn, 1937), 8.

- 19) *Manāsik al-ḥajj wa-ahkāmuhu*.
- 20) *Risālat fī al-ṣulb wa-al-fidā'*.
- 21) *Khulāṣat al-sīrah al-Muḥammadīyah*.
- 22) *Musāwāh al-Rajul bi-al-Mara'h*.
- 23) *Risālat fī Abī Ḥāmid al-Ghazālī*.
- 24) *Injīl Barnābā*.
- 25) *Tafsīr al-Fātiḥah wa-Sitt suwar min khawātīm al-Qur'ān*.
- 26) *al-Maqṣūrah al-Rashīdīyah*

f. Wafatnya

Muhammad Rashīd Riḍā memiliki hubungan kuat dengan Kerajaan Arab Saudi. Ia melakukan perjalanan dengan mobil ke Suez untuk mengucapkan selamat tinggal kepada Pangeran Saud bin Abdul Aziz dan memberikan nasihatnya. Beliau kembali pada hari yang sama setelah begadang sepanjang malam. Tubuhnya yang lelah tidak mampu menanggung lelah perjalanan, namun ia menolak untuk bermalam di Suez untuk istirahat. Beliau bersikeras untuk pulang dan sepanjang perjalanan membaca Al-Qur'an seperti biasanya. Kemudian, beliau merasakan pusing karena getaran mobil. Ia meminta kepada dua temannya untuk beristirahat di dalam mobil, dan tidak lama setelah itu, ia berpulang pada hari Kamis, tanggal 23 Jumadil Awwal 1354 H / 22 Agustus 1935 M). Ia dimakamkan di Kairo, Mesir.⁸⁸

2. *Tafsīr al-Manār*

Tafsir ini dikenal sebagai *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* atau lebih populer disebut *Tafsir al-Manār*, yang merujuk pada kandungan dari majalah *al-Manār* yang pernah diterbitkan secara berkala. Nama *Tafsir al-Manār* melekat pada karya ini karena materinya berasal dari majalah tersebut yang diterbitkan secara serial.⁸⁹ Tafsir ini sebagian besar merupakan hasil karya tiga tokoh Islam utama, yaitu Jamāludīn al-Afghānī, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rashīd Riḍā.

Awalnya, tokoh pertama, Jamāludīn al-Afghānī, mengusulkan ide perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Muhammad Abduh. Ide-ide

⁸⁸ Al-Zirakli, *Al-A'lām*, 6/126.

⁸⁹ Thamemm Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif, Dan Konperensif*, 1st ed. (Jakarta: Riora Cipto, 2000), 80.

ini kemudian dicerna, diterima, dan diolah oleh Muhammad Abduh, yang kemudian menyampaikannya melalui penafsiran ayat-ayat Al-Quran. Muhammad Rashīd Riḍā, sebagai tokoh ketiga, kemudian menerima dan menyusun semua konsep yang disampaikan oleh Muhammad Abduh dan sahabatnya. Ringkasan dan penjelasan hasil karya ini kemudian dimuat secara berurutan dalam majalah *al-Manār* yang dikelolanya dengan judul *Tafsir Al-Qur`an Al Hakim*.⁹⁰ Muhammad Abduh dan Rashīd Riḍā mulai menggunakan metode ini dalam tafsir Al-Quran sejak awal bulan Muharram tahun 1318 Hijriah sampai 1343 Hijriah.

Muhammad Abduh sendiri menyampaikan kuliah tafsirnya di *Jami` al-Azhar* selama enam tahun dari surat Al-Fatihah hingga surat An-Nisa ayat 126, jumlah yang Muhammad Abduh baca sekitar lima juz.

Setelah wafat gurunya Muhammad Abduh pada tahun 1343 Hijriah, Muhammad Rashīd Riḍā merasakan beban tanggung jawab yang ditimpakan padanya, bahwa dia harus mengambil tanggung jawab untuk menyelesaikan tafsir Al-Quran seorang diri. Dia bertekad untuk menyelesaikan tafsir ini sepenuhnya, dan dia mulai dari akhir ayat yang ditafsirkan gurunya, hingga akhirnya dia meninggal dunia setelah menyelesaikan tafsir ayat 101 dari Surah Yusuf, yang berbunyi,

﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تُوفِّئِي مُسْلِمًا وَآحِقِّي بِالصَّالِحِينَ﴾

"Wahai Tuhanku, Engkau telah memberi kepadaku sebagian kekuasaan dan telah mengajarkan kepadaku tafsir mimpi. Pencipta langit dan bumi, Engkau adalah Pelindungku di dunia dan di akhirat. Wafatkanlah aku dalam keadaan Islam, dan satukanlah aku dengan orang-orang yang saleh." (Q.S. Yusuf: 101).

Keseluruhan yang ditafsirkan setelah wafatnya Muhammad Abduh selama sekitar 30 tahun, mencakup sekitar tujuh Juz.

⁹⁰ Quraisy Shihab, *Membumikan Al-Qur`an* (Bandung: Mizan, n.d.), 64-65.

Tafsir *al-Manār* selesai dalam dua belas volume, dengan volume kedua belas selesai oleh Sheikh Bahjat al-Baytar yang menyelesaikan tafsir Surah Yusuf. Tafsir surah ini kemudian dicetak secara terpisah dalam sebuah buku.⁹¹

Tafsir ini diharapkan harus jauh dari riwayat-riwayat *israiliyat*, hadis-hadis palsu, kepercayaan yang salah, perdebatan filosofis, penafsiran-penafsiran mistis, fanatisme sekte, banyaknya kisah dan ilmu-ilmu matematika serta alam, yang banyak diselipkan di dalam banyak kitab tafsir sehingga mengalihkan tafsir dari tujuannya.⁹²

a. Realitas Historis Penyusunan *Tafsir al-Manār*

Pada dasarnya para penafsir Al-Qur`an dapat dianggap sebagai para pemikir dalam konteks pemikiran dan kondisi sosial mereka pada zamannya. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika pendekatan mereka dalam menafsirkan Al-Qur`an tercermin dari corak dan cara pandang yang sesuai dengan kerangka pemikiran serta situasi sosial saat itu. Metode yang menjadi dasar dalam *Tafsir al-Manār*, yakni corak *Al-Adab al-Ijtimai*, menjadi landasan yang kuat untuk menyatakan bahwa kitab tafsir ini sangat terkait erat dengan realitas historis yang ada pada saat kitab ini disusun.

Dalam konteks ini, penafsir *al-Manār* dapat dianggap sebagai intelektual yang tidak hanya mendekati teks Alquran dengan cermat tetapi juga memahaminya melalui lensa nilai-nilai sosial dan budaya yang ada pada zamannya. Pendekatan *Al Adab al-Ijtimai* yang menjadi dasar metode penafsiran mereka mencerminkan upaya untuk mengaitkan ajaran Al- Qur`an dengan konteks historis yang spesifik, menjadikan tafsir ini lebih dari sekadar interpretasi tekstual, melainkan juga refleksi dari dinamika masyarakat pada masa penulisan.

Apabila melihat konteks sejarah saat penulisan *Tafsir al-Manār*, dapat diungkap bahwa tafsir ini mengandung misi dan semangat pembaharuan dari para penyusunnya. Misi ini terutama ditujukan untuk mengemban tugas emansipasi,

⁹¹ Faḍl Ḥasan ‘Abbās, *Al-Mufasssirūn Madārisuhum Wa-Manāhijihim*, 1st ed. (Yordania: Dār al-Nafā’is, 2007), 95-96.

⁹² Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm*, 1/7-10.

dengan harapan agar umat Islam dapat bangkit dari kondisi terbelakang dan kejumudan dalam situasi sosial-politik, terutama di Mesir.

Penting untuk merujuk pada *setting* sejarah Mesir pada masa itu sebagai landasan utama untuk memahami konteks ini. Mesir menjadi pusat perhatian utama bagi Muhammad Rashīd Riḍā dan kedua gurunya, al-Afghānī dan Abduh. Mereka melihat bahwa situasi sosial-politik umat Islam, terutama di Mesir, memerlukan pembaruan yang signifikan.

Tafsir al-Manār dapat dianggap sebagai wujud konkret dari semangat pembaharuan tersebut, yang diharapkan dapat memberikan kontribusi positif terhadap pemikiran dan kondisi umat Islam pada saat itu. Oleh karena itu, memahami *setting* sejarah Mesir pada masa penulisan tafsir ini menjadi kunci untuk melihat bagaimana misi dan semangat pembaharuan tercermin dalam konteks yang spesifik dan relevan.⁹³

Pada periode penyusunan tafsir amanat ini, terjadi kemunduran Khilafah Utsmani yang mencakup Mesir. Kekuasaan Khilafah Utsmani pada saat itu lebih terfokus pada pemeliharaan fisiknya, namun esensialnya mengalami kelemahan akibat rendahnya tingkat berpikir dan kesejahteraan rakyat. Meskipun tampak kuat secara fisik, *khilafah* Utsmani menghadapi tantangan dalam substansi kekuasaannya.⁹⁴

Muhammad Abduh berpendapat bahwa sebagian umat Islam pada masa itu mengalami keadaan stagnan dan tidak berkembang. Di sisi lain, tradisi lokal umat Islam yang dipengaruhi oleh animisme dan ketidakmampuan menggunakan akal turut berkontribusi pada ketidakkemajuan tersebut.⁹⁵

Walaupun begitu, kesadaran terhadap ketertinggalan tersebut mulai tumbuh seiring berjalannya waktu, terutama setelah munculnya kaum terdidik dan terpelajar, baik yang berasal dari pendidikan lokal maupun Barat. Dengan munculnya para tokoh dan cendekiawan pembaharu, misi untuk mengatasi

⁹³ Fahrudin Faiz, *Heurmenetika Qur`ani: Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstual* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003), 71.

⁹⁴ Faiz, *Heurmenetika Qur`ani: Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstual*, 74-75.

⁹⁵ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 62.

keterpurukan umat Islam menjadi semakin nyata. Kemudian, muncul pula gelombang Reformasi dan pembaharuan yang dipimpin oleh para intelektual, memberikan harapan baru untuk kemajuan umat Islam.⁹⁶

b. Penafsiran dalam *Tafsir al-Manār*

1) Sistematika Penulisan

Tafsir al-Manār terdiri dari 12 jilid yang dirancang sesuai dengan sistematika mushaf Al-Qur`an. Meskipun demikian, penafsiran ini hanya sampai Surat Yusuf ayat 101, karena sang penulis meninggal dunia, dan yang dicetak hanya sampai surat yusuf ayat 52.

Muhammad Rashīd Riḍā dalam tafsirnya ini, menyebutkan *Mukaddimah* (pengantar) untuk setiap surat, menjelaskan apakah surah tersebut bersifat *Makkiyah* atau *Madaniyah*, jumlah ayatnya, kaitannya dengan surah sebelumnya, sebab turunnya surat tersebut, dan beberapa aspek lain yang relevan.

Kemudian, setelah itu, dia mengambil satu ayat atau lebih dan menjelaskannya secara terpisah. Dia bisa memperluas penjelasannya untuk beberapa ayat jika dia merasa perlu memberikan penjelasan yang lebih mendalam, sambil menyebutkan pendapat-pendapat yang berbeda. Dia juga bisa memendekkan penjelasannya untuk ayat-ayat lain jika tidak perlu diperluas atau jika telah menjelaskan ayat tersebut sebelumnya dalam topik yang sama.

Setelah menyelesaikan penafsiran keseluruhan dari sebuah surat, dia memberikan ringkasan dari isi surat tersebut di akhirnya, kecuali untuk Surah Al-Baqarah yang dia cantumkan di awal.

Dalam tafsirnya ini, Muhammad Rashīd Riḍā menganalisis permasalahan pokok dan cabang ajaran agama, menjelaskan miskonsepsi yang mungkin muncul terkait agama, serta menguraikan hikmah di balik penetapan syariat dan hukum-hukum Allah yang termanifestasi dalam manusia dan alam. Semua itu disajikan

⁹⁶ Mukti Ali, *Alam Pemikiran Islam Modern Di Timur Tengah* (Jakarta: Jambatan, 1995), 449.

dalam bahasa yang sederhana, menghindari istilah keilmuan, dan tidak terikat oleh pandangan para *mufassir*.

2) Metodologi Penafsiran

Metode yang digunakan pada awal penulisan *al-Manār* adalah metode yang diwarisi dari Imam Muhammad Abduh, yang ditandai oleh karakteristik berikut:

1. Pendekatan terhadap sebuah surah Al-Quran sebagai kesatuan yang utuh.
2. Penulisan dengan bahasa yang mudah dimengerti dan gaya yang sederhana.
3. Tidak melampaui teks Quran dalam hal-hal yang *mubhamat* (ambigu).
4. Penentangan terhadap cerita-cerita *Israiliyat* dan kepercayaan *tahayul*.
5. Keinginannya untuk menjelaskan petunjuk Al-Quran yang mulia.
6. Menolak keraguan yang muncul seputar Al-Quran dan Islam.
7. Menolak *taklid* (tradisi buta) dan kekakuan.
8. Menjelaskan hikmah di balik hukum-hukum syariat.

Namun Setelah wafatnya Muhammad Abduh, Rashīd Riḍā tidak mengikuti pendekatan dan metode gurunya tersebut. Sebaliknya, dia mengambil pendekatan yang berbeda, yang dia ungkapkan dengan mengatakan:

"Ketika aku mulai mengerjakan secara independen setelah wafatnya, aku melanggar metodenya dengan memperluas pemahaman terhadap hadis-hadis sahih yang terkait dengan ayat, baik dalam penafsiran maupun hukumnya, serta dalam mengklarifikasi beberapa kata-kata atau frasa linguistik dan masalah-masalah perbedaan pendapat di antara para ulama. Aku juga menambahkan banyak bukti dari ayat-ayat dalam surat-surat yang berbeda, serta melakukan elaborasi untuk mengkaji masalah-masalah yang sangat diperlukan oleh umat Islam saat ini, untuk memperkuat keyakinan mereka dalam agama mereka di zaman ini, atau untuk memperkuat argumen mereka melawan lawan-lawan mereka dari kalangan kafir dan *bid'ah*, atau untuk mencari solusi atas beberapa masalah yang sulit, sehingga hati menjadi tenang dan jiwa merasa damai."⁹⁷

al-Farmāwī membagi metode tafsir menjadi 4 metode yaitu:⁹⁸

1. Metode *Tahlili*;

⁹⁷ Riḍā., *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*, 1/16.

⁹⁸ Abd Al-Hay Al-Farmāwī, *Metode Tafsir Maudu'i*, ed. Suryan (Jakarta: Rajawali Press, 1995), 10-11.

2. Metode *Ijmali*;
3. Metode *Muqaran*; dan
4. Metode *Maudhu'i*.

Kemudian dari 4 metode tersebut metode *tahlili* diperinci menjadi beberapa corak yaitu: *tafsir as Sufi*, *tafsir Al Fiqhi*, *tafsir Al-falsafi*, *tafsir Al-Ilmi*, dan *tafsir Al-Adab al-Ijtima'i*. Dari pembagian di atas *Tafsir al-Manār* merujuk pada metode *tahlili* yaitu suatu metode penafsiran yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur`an dan seluruh aspeknya dan seorang *mufasssir* mengikuti susunan ayat secara *tartib mushafi*.

3) Karakteristik *Tafsir al-Manār*

Bagi yang mengamati *Tafsir al-Manār* akan menemukan bahwa ia memiliki karakteristik yang unik, sehingga banyak orang tertarik untuk membacanya, mempelajarinya, dan memberikan perhatian padanya meskipun ada banyak tafsir lain. Tidaklah mengherankan hal itu, karena Sheikh Muhammad Rashīd Riḍā adalah seorang cendekiawan yang mendalami berbagai ilmu dan seni, baik yang bersifat syar'i maupun yang tidak, serta memiliki pengetahuan yang luas. Selain itu, Allah telah memberinya kekuatan dalam *ta`bir* (ungkapan), keindahan dalam gaya penulisan, dan kejelasan dalam penyampaian.

Diantara karakteristik utama yang membedakan tafsir ini adalah:

1. Perhatian pada Penelitian Linguistik

Muhammad Rashīd Riḍā berpendapat bahwa tidak mungkin seseorang memahami Al-Qur'an dan menikmati keindahannya kecuali dengan memahami bahasa Arab yang Al-Qur'an diturunkan dengannya. Oleh karena itu, ia sangat memperhatikan penelitian linguistik dalam tafsirnya untuk menjelaskan maksud Allah dalam kitab-Nya dan mendekatkan makna bagi pembaca. Dia mengatakan,

لا يتعظ الإنسان بالقرآن، فتطمئن نفسه بوعده، وتخضع لوعيده إلا إذا عرف معانيه، وذاق حلاوة أساليبه، ولا يأتي هذا إلا بمزاولة الكلام العربي البليغ،

مع النظر في بعض النحو كنحو ابن هشام وبعض فنون البلاغة كبلاغة عبد
القاهر، وبعد ذلك يكون له ذوق في فهم اللغة يؤهله لفهم القرآن

‘Seseorang tidak akan mendapat pelajaran moral dari Al-Qur'an, tidak akan menenangkan jiwa dengan janji-Nya, dan tidak akan tunduk pada ancaman-Nya kecuali jika dia memahami maknanya dan merasakan keindahan gayanya. Hal ini hanya dapat terwujud dengan mempraktikkan bahasa Arab yang fasih, dengan memperhatikan sejumlah aturan tata bahasa seperti tata bahasa Ibn Hisyam, dan beberapa aspek retorika seperti retorika Abdul Qahir. Setelah itu, seseorang akan memiliki rasa dalam memahami bahasa yang akan memungkinkannya memahami Al-Qur'an.’^{99 100}

2. Perhatian pada Masalah Retorika dan Tatabahasa

Perhatian Rashīd Riḍā terhadap masalah-masalah retorik dan tata bahasa tidak kalah pentingnya dengan perhatiannya terhadap penyelidikan linguistik. Dalam tafsirnya, ia memperhatikan masalah-masalah retorik penting seperti keahlian dalam penutup dan permulaan surat, hubungan antara surat dan apa yang mendahuluinya, serta kesesuaian surat dengan ayat-ayatnya. Dia percaya bahwa seseorang tidak dapat memahami Al-Quran atau menikmati keindahannya kecuali dengan memiliki pemahaman akan beberapa keterampilan *Balaghah* (retorik).^{101 102}

⁹⁹ Riḍā., *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Hakīm*, 1/182.

¹⁰⁰ Sebagai contoh, saat menafsirkan ayat:

﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا﴾

"Dan hendaklah orang-orang yang, jika mereka meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah,"¹⁰⁰

Ia menjelaskan bahwa "hendaklah" adalah perintah untuk takut, yang dalam kamus berarti ketakutan. Dan al-Raghib mengatakan bahwa itu adalah ketakutan yang disertai dengan penghormatan, dan kebanyakan ketakutan seperti itu disertai dengan pengetahuan tentang apa yang ditakuti, oleh karena itu, para ulama khususnya diberi keutamaan dalam ayat Allah:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾

"Hanya orang-orang yang berilmu di antara hamba-hamba-Nya yang takut kepada Allah."

¹⁰¹ Riḍā., *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Hakīm*, 9/386.

¹⁰² Dalam menjelaskan firman-Nya:

﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾

"Maka ketika ia melahirkan anaknya, ia berkata: 'Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkan seorang anak perempuan'" (Ali Imran: 36),

Beliau mengatakan:

"Para ahli tafsir mengatakan bahwa berita ini bukanlah berita, melainkan ungkapan penyesalan, kesedihan, dan permohonan maaf. Ini adalah ungkapan permohonan maaf atas janji yang telah dia buat untuk membebaskan dirinya untuk melayani rumah Allah dan

3. Penjelasan Hikmah di Balik Pensyariatan

Dalam tafsirnya, Muhammad Rashīd Riḍā tidak hanya membatasi diri pada penjelasan makna ayat atau surat dan apa yang ditunjukkan atau dimaksudkan. Namun, ia pergi lebih jauh dari itu dengan menyebutkan hikmah dari penetapan hukum-hukum tersebut dan manfaat yang terkandung di dalamnya, baik bagi individu maupun masyarakat, baik secara spiritual maupun materiil. Hal ini terlihat jelas dalam ayat-ayat tentang ibadah haji, puasa, hukuman *qisas*, dan lain-lain. Dengan demikian, dalam semua ini, ia menjelaskan kebesaran Islam dan apa yang membedakannya dengan belas kasih, keadilan, dan kemudahan.¹⁰³

4. Jauh dari Naratif Yahudi Nasrani (*Israiliyat*)

Muhammad Rashīd Riḍā adalah salah satu orang yang paling gigih dalam memerangi *israiliyat* dan memperingatkan tentangnya. Dia menjelaskan bahaya *israiliyat* dalam tafsirnya, mengikuti pendekatan gurunya, Muhammad Abduh, yang sangat berhati-hati dalam membersihkan tafsir dari *israiliyat* tersebut.

Rashīd Riḍā menuturkan:

“Saya telah mengatakan kepadamu berkali-kali bahwa penting untuk berhati-hati dalam kisah-kisah Bani Israil dan Nabi-Nabi lainnya, dan untuk tidak percaya pada apa yang ditambahkan oleh para mufassir dan sejarawan selain Al-Quran.”¹⁰⁴

5. Bahasa yang Mudah serta Penyampaian yang Sederhana

untuk beribadah di dalamnya, dengan mengabaikan hak asasi dirinya sendiri, terutama selama masa menstruasi." Lihat: Riḍā., *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Hakīm*, 3/288.

¹⁰³ Contohnya saat menafsirkan ayat puasa, firman-Nya:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾

“Hai orang-orang yang beriman telah diwajibkan atasmu puasa sebagaimana telah diwajibkan atas orang-orang sebelummu agar engkau menjadi taqwa”. (Al-Baqarah; 183)

Setelah menjelaskan makna ayat dan maksud dari itu, dia menyebutkan hikmah di balik legislasi puasa, dengan mengatakan:

“Salah satu manfaat sosial puasa adalah kesetaraan antara orang kaya dan miskin serta antara yang merdeka dan yang di bawah perbudakan. Ini juga merupakan pembelajaran bagi umat tentang tata cara hidup yang teratur, karena semua Muslim berbuka pada waktu yang sama, tanpa ada yang mendahului orang lain selama satu detik pun, dan jarang ada yang terlambat dari waktu tersebut satu detik pun.” Lihat: Riḍā., *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Hakīm*, 2/119.

¹⁰⁴ Riḍā., *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Hakīm*, 10/347.

Allah *Ta'ala* telah memberikan kepada Rashīd Riḍā “pena” yang lancar sehingga dia bisa menyajikan materi ilmiah yang kokoh dengan gaya yang mudah dipahami dan dengan kalimat yang ringan sehingga menjelaskan makna dan menggambarkan gagasan, semua itu jauh dari kekakuan dalam kata-kata. Dengan gaya sastra yang tinggi, dia menarik pembaca kepada dirinya.

Tidak heran bahwa Sheikh Rashid Rida diberi bagian yang besar dalam menulis, berekspresi, dan menyampaikan makna.

6. Sering Merujuk Kepada Hadis-Hadis Nabi

Sheikh Muhammad Rashīd Riḍā adalah seorang ahli dalam ilmu Hadis, berbeda dengan gurunya, Muhammad Abduh, yang tidak memiliki pengetahuan tentang Hadis dan ilmu-ilmunya. Rashīd Riḍā sering mengutip hadis Nabi dalam tafsirnya dan menjelaskan maksudnya. Dia mengatakan:

"Setelah aku mulai menulis tafsir secara independen setelah wafatnya, aku meninggalkan metodologi beliau [Imam Muhammad Abduh] dengan memperluas penggunaan Hadis yang sahih terkait dengan ayat-ayat, baik dalam tafsirnya maupun dalam hukumnya..."¹⁰⁵

7. Penjelasan Tentang Sunnah-Sunnah Allah dalam Alam Semesta, Manusia, dan Kehidupan

Mungkin salah satu keistimewaan Tafsir *al-Manār* adalah panduan yang diberikannya terhadap *sunnatullah* yang tidak berubah dan tetap sama. Karena itu, hampir setiap kali kita menemukan penafsiran ayat, kita menemukan sesuatu yang mengingatkan umat Islam akan kondisi buruk mereka dan jarak antara kenyataan mereka dengan petunjuk Al-Qur'an. Ini juga terlihat dari banyaknya penjelasan tentang hal ini dalam bidang sosial, pembangunan, dan aspek lainnya. Semua ini merupakan petunjuk yang mulia karena Allah tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antaranya tanpa alasan yang jelas. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Rashid Rida menjelaskan *Sunnatullah* ini dan dampaknya

¹⁰⁵ Riḍā., *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Hakīm*, 1/16.

dalam tafsirnya, semua itu dilakukan agar umat Islam bangun dari tidurnya, bangkit dari keterpurukannya, dan menghilangkan keputusan serta kesombongan.¹⁰⁶

8. Tidak Melampaui *Nash* (Teks) yang Disebutkan Samar

Metode Muhammad Abduh dan muridnya setelahnya, yaitu Rashīd Riḍā, adalah untuk tidak melampaui *nash* yang *mubham* dalam Al-Quran. Mereka melakukan hal itu dengan membatasi diri pada apa yang disebutkan dalam Al-Quran. Jika di balik itu terdapat hikmah dan manfaat, niscaya Al-Quran tidak akan mengabaikannya atau menghilangkannya.¹⁰⁷

D. Tinjauan Umum Tentang Hari Kiamat

1. Definisi Kiamat

Kiamat atau dalam literatur arab di sebut dengan *al-Sā'ah* adalah hari terjadinya peristiwa yang dahsyat. Dinamakan *al-Sā'ah* karena waktunya begitu singkat.¹⁰⁸ Kiamat datang secara tiba-tiba dan semua manusia akan mati hanya dengan satu suara yang mengguntur.¹⁰⁹

Dengan demikian hari kiamat adalah hari yang pasti terjadi¹¹⁰ dan merupakan hari dibangkitkannya manusia dari alam kubur dengan izin Allah untuk dihitung amal baik dan amal buruk.¹¹¹

¹⁰⁶ 'Abbās, *Al-Mufasssirūn Madārisuhum Wa-Manāhijihim*, 192.

¹⁰⁷ Contohnya saat Muhammad abduh menafsirkan firman Allah:

(وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ)

“Dan (ingatlah) saat kami berfirman: Masuklah kamu ke negeri ini” (Al-Baqarah: 58)

Ia mengatakan: “Kami diam tentang menentukan kota itu sebagaimana Al-Qur'an berdiam diri”. Lihat: Riḍā., *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*, 1/324.

¹⁰⁸ Ḥammūd ibn 'Abd Allāh ibn Ḥammūd ibn 'Abd al-Raḥmān Al-Tuwayjirī, *Ithāf Al-Jamā'ah Bi-Mā Jā'a Fī Al-Fitan Wa-Al-Malāḥim WaAshrāt Al-Sā'ah*, 2nd ed. (Riyad: Dār al-Ṣumay'ī, 1414 H, 2/5.

¹⁰⁹ Mashārī Sa'īd Al-Mutrifī, *Ārā' Muḥammad Rashīd Riḍā Al-'aqā'idīyah Fī Ashrāt Al-Sā'ah Al-Kubrā Wa-Āthāruhā Al-Fikrīyah*, 1st ed. (Kuwait: Maktabah al-Imām al-Dhahabī, 2014), 22.

¹¹⁰ Sebagaimana Firman Allah dalam surat al-Haj ayat ketujuh: “Sesungguhnya kiamat itu pasti datang, tidak ada keraguan padanya dan sesungguhnya Allah akan membangkitkan siapa pun yang di dalam kubur.” Lihat: Al-Qur'an, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*.

¹¹¹ Al-Mutrifī, *Ārā' Muḥammad Rashīd Riḍā Al-'aqā'idīyah Fī Ashrāt Al-Sā'ah Al-Kubrā Wa-Āthāruhā Al-Fikrīyah*, 22.

2. Nama-Nama Hari Kiamat

Hari kiamat memiliki nama yang disebutkan didalam al-Qur`an yaitu: *al-Sā'ah, Yaum al-Ba'th, Yaum al-Dīn, Yaum al-Ḥasrah, al-Dār al-ākhirah*,¹¹² *Yaum al-Ḥisāb, al-Tāmah, al-Ḥāq, al-Wāqī'ah, al-Šākhah, al-Ghāshiyah*.

3. Tanda-Tanda Kiamat

Hari kiamat didahului oleh kejadian-kejadian yang menunjukkan akan dekatnya waktu terjadi kiamat yang disebut dengan *Ashrāt al-Sā'ah* (tanda-tanda kiamat).

Tanda-tanda kiamat terbagi menjadi tiga, **pertama:** Tanda yang nampak lalu berakhir yaitu tanda-tanda yang telah terjadi dan terlewati; **kedua:** Tanda yang nampak lalu tidak berakhir bahkan senantiasa bertambah; **ketiga:** Tanda besar yang belum nampak atau terjadi.

Bagian pertama dan kedua adalah tanda kiamat *Ṣuḡhrá* dan bagian ketiga adalah tanda kiamat *Kubrá*.¹¹³

Tanda pertama yaitu yang muncul kemudian berakhir, di antaranya:¹¹⁴

- a) Diutusnya Nabi *Ṣallálláhu 'alaihi wa Sallam*, kematian beliau dan penaklukan *baitul maqdis*;
- b) Pembunuhan *amirul mukminin* Ustman bin Affan. Hudzaifah berkata: “*Awal dari fitnah adalah terbunuhnya Utsman*”, kemudian ia menyebutkan peperangan yang terjadi di antara sesama kaum muslimin setelahnya (pembunuhan Ustman), lalu munculnya *firqah* sesat seperti Khawārij dan Rāfiḍah. Beliau melanjutkan menyebutkan munculnya beberapa dajjal (kecil) pendusta, semuanya mengaku sebagai nabi;
- c) Hilangnya kerajaan Arab;
- d) Banyak/melimpahnya harta;

¹¹² Yūsuf ibn 'Abd and ibn Yūsuf Al-Wābil, *Ashrāt Al-Sā'ah* (Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 1991), 37.

¹¹³ 'Abd and Al-Wābil, *Ashrāt Al-Sā'ah*, 30.

¹¹⁴ Ṣāliḥ ibn Fawzān ibn 'Abd Allāh Al-Fawzān, *Al-Irshād Ilá Ṣaḥīḥ Al-I'tiqād Wa Al-Radd 'alá Ahl Al-Shirk Wa Al-Ilḥād*, 4th ed. (Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1999), 222-225.

- e) Banyaknya terjadi gempa, gerhana, korupsi dan tuduhan dusta & pencemaran nama baik;
- f) Dan tanda lainnya sebagaimana yang diberitakan oleh Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam* dari tanda-tanda yang muncul, berlalu kemudian berakhir (hilang).

Tanda kedua yaitu yang muncul dan tidak berakhir bahkan bertambah. Tanda kedua ini sangat banyak diantaranya:

- a) Orang yang bodoh menjadi pemimpin manusia. Sebagaimana sabda Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam*: *“Kiamat tidak akan terjadi hingga orang yang paling bahagia dengan kehidupan dunia adalah Luka` bin Luka`.”*¹¹⁵

Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, al-Tirmidhī, dan Ḍiyā’ al-Maqdisī dari hadits Hudzaifah bahwa makna *Luka`* adalah hamba yang bodoh/dungu dan hina. Maksudnya adalah kiamat tidak akan terjadi sampai orang yang hina dan dungu menjadi pemimpin manusia.

- b) Orang yang bersabar untuk membela agamanya sebaaimana seorang yang sedang memegang bara api. Hal ini sebagaimana sabda Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam*: *“Akan datang kepada manusia suatu masa, yang mana pada masa itu seorang yang bersabar diantara mereka demi agamanya seperti orang yang menggenggam bara api.”*¹¹⁶
- c) Munculnya orang yang berbangga dengan kemegahan masjid. Sebagaimana sabda Nabi *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam*: *“Kiamat tidak akan terjadi hingga manusia bangga dalam (kemegahan) masjid.”*¹¹⁷
- d) Dalam sahih Bukhari dari hadis Anas ia berkata: “Maukah aku ceritakan sebuah hadits yang telah aku dengar dari Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa

¹¹⁵ Diriwayatkan oleh Imam Ahmad pada hadis Hudzaifah , no. 23303 Lihat: Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, ed. Shu‘ayb Al-Arna’ūt, 1st ed. (Beirut: Mu’assasat Al-Risālah, 2001), 38/334.

¹¹⁶ Diriwayatkan al-Tirmidhī, dalam *Bab*, no: 2260. Lihat: Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā al-Tirmidhī, *Al-Jāmi‘ Al-Kabīr (Sunan Al-Tirmidhī)*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, 1st ed. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 4/110.

¹¹⁷ Diriwayatkan oleh Ibn Mājah dalam sunannya, *Bāb Tashyīd al-Masājid*, no: 739. Lihat: Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, 1st ed. (Kairo: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 2009), 1/475.

sallam, yang tidak akan ada seorangpun yang menceritakannya selainku? Aku mendengar Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* bersabda: “*Sesungguhnya termasuk tanda-tanda terjadinya hari kiamat adalah diangkatnya ilmu, banyaknya kebodohan, tesebarnya zina, banyaknya peminum khamr, sedikitnya laki-laki, banyaknya perempuan hingga perbandingan antara laki-laki dan perempuan adalah 50 berbanding satu.*”¹¹⁸

- e) Jika sebuah amanah disia-siakan. Dari Abu Hurairah: “Ketika Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* di suatu majelis sedang berbicara dengan suatu kaum, datanglah seorang kampung (arab badui) dan berkata: ‘*Kapankah kiamat itu?*’ Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* terus berbicara, lalu sebagian kaum berkata, ‘Beliau mendengar apa yang dikatakan olehnya, namun beliau benci apa yang dikatakannya itu.’ Dan sebagian dari mereka berkata, ‘Beliau tidak mendengarnya.’ Sehingga, ketika beliau selesai berbicara, maka beliau bersabda: ‘*Di manakah gerangan orang yang bertanya tentang kiamat?*’ Ia berkata, ‘Inilah saya, wahai Rasulullah.’ Beliau bersabda, ‘*Apabila amanah itu telah disia-siakan, maka nantikanlah kiamat.*’ Ia berkata, ‘Bagaimana menyia-nyiakannya?’ Beliau bersabda: ‘*Apabila perkara (urusan) diserahkan kepada selain ahlinya, maka nantikanlah kiamat.*”¹¹⁹

Tanda ketiga yaitu yang merupakan tanda besar/tanda kiamat kubra yang diikuti oleh terjadinya kiamat kubra.

Tanda yang ketiga ini dimulai dari munculnya Mahdi, munculnya *al-Masīḥ al-Dajjāl* turunnya nabi Isa bin Maryam, keluarnya *Ya’jūj* dan *Ma’juj*, hancurnya ka’bah, munculnya asap (*Dukhān*), diangkatkan Al-Quran, terbitnya matahari dari tempat terbenamnya, keluarnya *Dābbah* (binatang melata yang bisa berbicara), munculnya api dari *Qa’r ‘Adan*, ditiupnya sangkakala dengan tiupan yang

¹¹⁸ Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam sahihnya, *Bāb : Yaqillu āl-Rijālu wa Yakthuru al-Nisā’u*, no: 523. Lihat: Muhammad bin Ismail Al-Bukhārī, *Sahih Al-Bukhārī*, ed. Mushtafa Dib Al-Bugha, 5th ed. (Damaskus: Dar Ibn Al-Katsir, 1993), 5/2005.

¹¹⁹ Diriwayatkan Imam Ahmad dalam musnad, *Musnad Abi Hurairah*, no: 8729. Lihat: Hanbal, *Musnad Al-Imām Ahmad Ibn Hanbal*, 14/344.

mengejutkan dan diikuti tiupan yang membuat manusia mati/pingsan, kemudian hancurnya semesta dan tiupan hari kebangkitan dan perkumpulan.

Hal ini merupakan tanda kenabian dan mukjizat Rasulullah *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam*, beliau memberitahu tentang kejadian-kejadian di masa akan datang yang Allah beritahukan kepada beliau. Hal tersebut terjadi sebagaimana yang beliau beritakan. Hal ini dapat menguatkan iman seorang hamba. Berita dari Rasulullah *Ṣallāllāhu ‘alaihi wa Sallam* ini merupakan rahmat kepada manusia agar mereka waspada, bersiap-siap dan memahami perkaranya.

Tanda yang pertama-tama kali muncul (urutannya): Munculnya Mahdi, keluarnya *Dajjal*, turunnya Nabi Isa dan kejadian-kejadian yang mengikutinya.

4. Peredaran Matahari

Matahari adalah benda langit terbesar di sistem tata surya. Matahari tersusun atas gas yang sangat panas dan berpijar.¹²⁰ Matahari disebut juga sebagai bintang, kumpulan dari bintang-bintang membentuk galaksi.

Matahari merupakan bintang yang paling dekat dengan bumi. Matahari menyalurkan energinya ke bumi untuk keberlangsungan kehidupan di bumi. Oleh karena memiliki jarak yang dekat dengan bumi, bintang ini menjadi sasaran para ilmuwan astronomi untuk mengamati dan menyelidiki roman (features) permukaan matahari secara lebih detail.¹²¹

Beberapa ilmuwan astronomi percaya bahwa suatu saat nanti matahari akan bertambah tua dan matahari akan menggunakan habis hidrogen pada tingkat yang cepat bertambah. Hal tersebut mengakibatkan berkurangnya rentang hidup matahari yang akan datang yaitu sekitar 10.000.000 tahun. Ketika radiasi bertambah, matahari akan menjadi sangat panas sehingga samudera-samudera di bumi akan menguap dan sebagian besar kehidupan di bumi akan musnah. Allah berfirman:

¹²⁰ Samir Abdul Halim, *Enslkopedia Sains Islami* (Tangerang: PT Kamil Pustaka, 2015), 90.

¹²¹ Bayong Tjasyono, *Ilmu Kebumihan Dan Antariksa* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015), 59.

□ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ □

“Allah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy”. Dia menundukkan matahari dan bulan. masing-masing beredar menurut waktu yang telah ditentukan. Dia mengatur urusan (makhluk-Nya), dan menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), agar kamu yakin pertemuanmu dengan Tuhanmu.”¹²²

Ayat tersebut menjelaskan bahwa matahari dan bulan memiliki batas waktu peredarannya, dan nanti ketika telah sampai pada batasnya matahari dan bulan akan berhenti beredar yang artinya hari akhir atau hari kiamat telah datang. Mengenai ketetapan kapan itu akan terjadi hanya Allah Swt yang tau karena itu merupakan kekuasaannya.¹²³

Warna biru yang terlihat dilangit saat siang hari merupakan hasil dari penguraian sinar matahari di atmosfer. Secara ilmiah diketahui bahwa didalam atmosfer bumi bagian cahaya matahari mengalami proses penguraian yang diakibatkan oleh partikel udara yaitu uap air serta bendabenda kecil mengeras yang terbawa dari berbagai arus udara. Pemecahan udara tak akan terjadi secara sempurna kecuali pada gelombang yang memiliki panjang gelombang terpendek didalam berkas cahaya yang dipancarkan matahari.¹²⁴

Langit biru bisa berubah menjadi merah atau kuning apabila terjadi pemecahan cahaya dari matahari yang berwarna merah atau kuning dalam jumlah lebih besar. Hal tersebut diakibatkan partikel-partikel air yang terhambur sebagai hasil dari lapisan udara yang lebih rendah. Hal tersebut biasa kita lihat dilangit saat matahari hendak terbit atau terbenam.¹²⁵

¹²² Surat al-Ra`d: 2.

¹²³ Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains Dalam Al-Qur`an* (Jakarta: Zaman, 2013), 418.

¹²⁴ Muhammad Jamaluddin El-Fandy, *Al-Qur`an Tentang Alam Semesta* (Jakarta: Amazah, 2013), 22.

¹²⁵ El-Fandy, *Al-Qur`an Tentang Alam Semesta*, 23.

Peredaran semu matahari serta benda langit lainnya akan selalu sejajar dengan equator langit. Peredaran harian matahari yang terbit dari timur dan tenggelam di barat bukanlah gerak matahari yang sesungguhnya, akan tetapi merupakan peredaran semu matahari. Disebut demikian diakibatkan karena adanya rotasi bumi selama sehari semalam.¹²⁶

Matahari melakukan peredaran tahunan, yaitu peredaran matahari dari timur ke barat selama satu tahun (365 ¼ hari) untuk sekali putaran, hal ini berarti matahari menempuh jarak 00o 59" 08.33" setiap hari. Orbit peredaran tahunan matahari tersebut tidak berimpit dengan equator langit, melainkan membentuk sudut kurang lebih 23o 27" dengan equator. Orbit itu disebut dengan ekliptika atau *Dā'irat al-Burūj* yaitu lingkaran besar pada bola langit yang memotong lingkaran equator langit dengan membentuk sudut sekitar 23o 27".¹²⁷

Perjalanan matahari menurut arah timur barat, bukanlah gerak hakiki melainkan disebabkan oleh rotasi bumi, dalam waktu 24 jam menurut arah Barat-Timur. Salah satu bidang yang tegak lurus pada poros bumi adalah khatulistiwa bumi dan jika ditarik garis khayal hingga mencapai bola langit, akan memotong bola langit pada suatu lingkaran yang dinamakan equator langit.¹²⁸

Kita tahu bahwa matahari dalam sistem tata surya kita ini hanya satu. Terkait bagaimana al-Qur`an dalam menyebutkan mengenai timur dan barat dalam bentuk tunggal (*al-Mashriq, al-Maghrib*), ganda (*Al-Mashriqayn, al-Maghribayn*) maupun jamak (*al-Mashāriq, al-Maghārib*) hanya sebagai penjabar bahwa dimana kita berada kita akan dapat melihat matahari terbit dan terbenam dari timur ke barat. Meskipun pada daerah berbeda kita melihat terbit dan terbenamnya matahari pada

¹²⁶ Vivit Fitriyani, "Penerapan Ilmu Astronomi Dalam Upaya Unifikasi Kaleneder Hijriyah Di Indonesia," in *Conference Procidings Annuan International Conference On Islamic Studies*, 2012, 2130.

¹²⁷ Fitriyani, "Penerapan Ilmu Astronomi Dalam Upaya Unifikasi Kaleneder Hijriyah Di Indonesia," 2131.

¹²⁸ A Jamil, *Ilmu Falak (Teori Dan Aplikasi)* (Jakarta: Amazah, 2014), 12.

titik yang berbeda pula bukan berarti matahari kita ini berbilang lebih dari satu dalam sistem tata surya.¹²⁹



¹²⁹ Anisa Nur Afida, “Matahari Dalam Perspektif Sains Dan Al-Qur’an” (UIN Raden Intan Lampung, 2018), 40.