

POLEMIK “AHLI BID’AH” DALAM WACANA ULŪMUL HADĪS: Evaluasi Ibnu Hajar al-‘Asqalāni Terhadap Status Riwāyat al-Mubtadi’

Asep Nahrul Musadad* dan Ismangil Ngarfillah**

Abstract

One of the key terms employed in showing the connection between *jarh wa ta’dil* discourse and Islamic sectarianism issues is *bid’ah* “heresy” and *al-mubtadi’* “heretic transmitter”. Start on preliminary introduction to *bid’ah* conception in the context of *jarh wa ta’dil*, this article discusses Ibn Hajar al-‘Asqalāni’s notions about the concept of heresy (*bid’ah*) and validity of heretic transmitter (*riwāyat al-mubtadi’*). Ibn Hajar was choosed here as the exponent of culmination in “*ulūm al-hadīth*” discourse in which the *bid’ah* notion was arguably reconsidered along with the still-functioning Islamic sectarianism polemic. It deals finally with “*kafir*” claims (*takfir*) as the so-called “theological weapon” to blame others.

Keywords; *Ibnu Hajar al-‘Asqalāni, bid’ah, dan riwāyat al-mubtadi’*

Abstrak

Salah satu istilah kunci yang dipakai untuk menunjukkan hubungan antara *jarh wa ta’dil* dengan isu wacana dan aliran Islam, adalah *bid’ah* dan *al-mubtadi’*. Dimulai dari pengenalan awal pada konsep *bid’ah* dalam konteks *jarh wa ta’dil*, artikel ini membahas gagasan Ibnu Hajar al-‘Asqalāni tentang konsep *bid’ah* dan keabsahan riwayat *al-mubtadi’*. Ibnu Hajar dipilih di sini sebagai puncak eksponen dalam wacana “*ulūm al-hadīth*” di mana gagasan *bid’ah* dipertimbangkan kembali sejalan dengan masih adanya polemik aliran Islam, yang akhirnya berkaitan dengan klaim “*kafir*” sebagai senjata agama untuk menyalahkan yang lain.

Kata Kunci; *Ibnu Hajar al-‘Asqalāni, bid’ah, dan riwāyat al-mubtadi’*

A. Pendahuluan

Pada masa Rasulullah sampai para sahabat, transmisi *sunnah*¹ dianggap tidak terlalu banyak memiliki problematika yang krusial. Hal ini dikarenakan masa tersebut merupakan fase paling otoritatif; Nabi sebagai sumber teladan masih hidup sehingga verifikasi dan konfirmasi langsung atas beberapa masalah masih mungkin dilakukan dan otoritas sahabat sendiri yang bertindak sebagai saksi primer

*Mahasiswa Studi Qur’an dan Hadith, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta dan pegiat forum diskusi INREAL (Institute of Reading English and Arabic Literatures).

**Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Dalam tulisan ini, pengertian *sunnah* yang digunakan adalah versi Fazlur Rahman dalam arti suatu “tradisi yang hidup” yang berasal dari teladan Nabi yang dipraktikkan para sahabat dengan berbagai resepsinya yang beragam yang kemudian pada gilirannya menjadi sebuah opini umum (*opinio generais*) dan opini publik (*opinio publica*) yang berkembang dalam suatu komunitas tertentu sebelum akhirnya diverbalisasi dalam kitab-kitab hadith.

atas praktik Nabi, meskipun kesaksian tersebut juga seringkali berbeda satu sama lain.²

Memasuki masa *tabi’in*, beberapa kemusykilan mulai muncul ke permukaan. Atas beberapa alasan, termasuk pemalsuan (*al-waḍ’u*) yang semakin marak, kaum muslimin mulai melakukan verbalisasi dan formalisasi *sunnah* dalam kitab hadith. Momen terpenting dalam hal ini adalah ketika dimulainya masa kodifikasi pada abad ke-2 H/8 M. Hal ini juga yang kemudian mendorong para ulama hadith untuk mengembangkan suatu tradisi kritis (*al-naqd*) dalam menyeleksi hadith berikut para

²Dalam beberapa hal, sebenarnya anggapan ini bisa dikatakan sebagai sebuah simplifikasi. Pada kenyataannya, “batu pertama” kemusykilan justru diletakan oleh para sahabat. Hanya saja doktrin “*adālat al-sahabat*” seakan memendam paradoks tersebut. Kasus semacam kritik Aisyah terhadap Abu Hurairah (Sahih Muslim no. 4548, Musnad Ahmad no. 10.727, 25.095, dll.) dan beberapa perbedaan antara Umar dan Ammar bin Yassir dalam hal shalatnya orang yang junub (Sahih Bukhari: 338), merupakan cikal bakal ikhtilaf kaum muslimin generasi berikutnya.

perwayatnya. Meski tradisi ini telah dimulai sejak awal abad ke-2 H. Al-Ramāhurmuzy (w. 360 H.) dengan kitabnya *al-Muḥaddiṣ al-Fāṣil bayna al-Rāwy wa al-Wā'i*,³ merupakan orang pertama yang menyusun tradisi kritik tersebut dalam suatu disiplin keilmuan yang sistematis yang dalam perkembangan selanjutnya dikenal dengan *'ulūm al-hadīth*.

Dalam perjalanannya, seiring bertambah kompleksnya wilayah kajian, disiplin ilmu ini juga kemudian menuai banyak konfrontasi sampai anomali. Salah satu titik penting dalam wacana *'ulūm al-hadīth* adalah persinggungan polemisnya dengan kelompok *ahl al-ra'yi*, yang diwakili oleh kaum teolog, terutama muktazilah, dan fuqaha ahli qiyas.⁴ Hal ini kemudian turut andil dalam pembentukan wacana dan narasi besar dalam disiplin *ulūm al-hadīth*. Kelompok ahli hadith terpaksa membangun wacana protektif untuk membentengi studi hadith dari kontra-narasi yang berasal dari kelompok lain yang notabene non-*muhaddiṣin*.

Fase penting lainnya juga dimulai sejak keruntuhan dinasti 'Abbāsiyah di tangan bangsa Mongol pada tahun 656 H/1258 M. Pusat studi hadith perlahan bergeser ke Mesir dan belakangan ke kawasan India. Ketika itu, terjadi beberapa pergeseran paradigma. Kepentingan kepada sanad hanya sebatas motif "*tabarruk*" dan aktivitas transmisi hadith secara oral murni (*al-riwāyat al-syafāhiyyah*) mulai bergeser kepada aktivitas yang dokumentatif (*ijzāh* dan *mukātabah*).⁵ Dalam rentang fase ini, hidup seorang komentator al-Bukhari yang paling populer, Ibnu Hajar al-'Asqalāni (773-852 H./1372-1449 M). Ketika itu studi hadith telah mencapai salah satu titik kulminasinya. Aktivitas kodifikasi, baik dalam kompilasi hadith atau *'ulūm al-hadīth* memasuki suatu fase yang menuntut para ulama untuk menyajikan kemasan praktis;

³Hasan bin 'Abdurrahman al-Ramāhurmuzy, *al-Muḥaddiṣ al-Fāṣil bayna al-Rāwy wa al-Wā'i*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1971).

⁴Untuk penjelasan lanjutan terkait polemik ketiga kelompok tersebut, lihat Ahmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, tth.), juz. 2, hlm. 134-136.

⁵Lihat Abu Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muhaddiṣūn*, (Riyād: Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 1983), hlm. 437-438.

sanad hadith dipenggal dan banyak kitab *'ulūm al-hadīth* yang disajikan secara ringkas. Dua kitab Ibnu Hajar, *Bulūg al-Marām* dan *Nukhbat al-Fikr*, merepresentasikan perkembangan fase tersebut. Ibnu Hajar sendiri merupakan salah satu tokoh kunci dalam wacana studi hadith pada masa awal pasca serangan mongol.

Tulisan singkat ini mencoba menampilkan suatu unit wacana yang mempertemukan antara *'ulūm al-hadīth*, terutama disiplin *jarḥ wa ta'dīl*, dengan isu-isu sektarianisme dalam Islam dalam kasus Ibnu Hajar. Ia mendiskusikan beberapa pengantar awal terkait konsep *bid'ah* dan *riwāyat al-mubtadi'* dalam konteks *jarḥ wa ta'dīl*. Selanjutnya akan diuraikan bagaimana Ibnu Hajar melihat adanya beberapa anomali dalam beberapa tema tertentu dalam *'ulūm al-hadīth*. Di saat persentuhan antara *'ulūm al-hadīth* dengan isu sektarianisme menjadi kian akut, ia mulai gelisah dengan salah satu unit pembahasan dalam *'ulūm al-hadīth* yang merupakan pintu masuk utama bagi isu sektarianisme itu sendiri; yakni konsep *bid'ah* dan riwayat yang berasal dari pelakunya (*riwāyat al-mubtadi'*).

B. Profil Singkat Ibn Hajar al-'Asqalāny

Nama lengkapnya adalah Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Ali bin Muhammad bin Muhammad bin 'Ali bin Mahmud bin Ahmad bin Hajar al-Kināny al-'Asqalāny al-Miṣry. Al-Kināny merupakan nisbat kepada klan Kinanah. Adapun al-'Asqalāny merupakan nisbat kepada daerah 'Asqalān (*Aschelon*), sebuah kota yang berada di negara Palestina.⁶ Ia dilahirkan di Mesir, pada bulan Sya'ban tahun 773 H. (sekitar 1372 M.) di dekat pesisir sungai Nil. Sejak kecil ia tumbuh sebagai anak yatim, kedua orangtuanya meninggal ketika ia masih balita.⁷ Nenek moyang Ibnu Hajar berasal

⁶Lihat Abdullah al-Rāḥily "Muqaddimah al-Taḥqīq" dalam Ibnu Hajar al-'Asqalāny, *Nuzhat al-Naẓr fī Tauḍīḥi Nukhbat al-Fikr*, (Riyād: Maktabah Safir, 2001), hlm. 45. Bandingkan dengan Syamsuddīn Muhammad al-Sakhāwi, *al-Jawāhir wa al-Durar fī Tarjamati Syaikh al-Islām Ibn Hajar*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999), hlm. 103-104

⁷Ayah Ibnu Hajar meninggal ketika ia berusia 5 tahun (777 H.), sedangkan ibunya meninggal lebih dahulu ketika Ibnu Hajar masih berusia balita. Lihat Syamsuddīn Muhammad al-Sakhāwi, *al-Jawāhir wa al-Durar ...*, hlm. 103.

dari 'Asqalān sebelum akhirnya diungsikan ke Mesir oleh Salāhūddīn al-Ayyūbi sekitar tahun 580 H. sehubungan dengan berkecamuknya perang Salib.⁸ Di dunia Islam ia dikenal dengan nama Ibnu Hajar al-'Asqalāni.

Sejak usia dini, ia terkenal memiliki tingkat kecerdasan di atas rata-rata. Di usia 5 tahun, ia mulai memasuki pendidikan formalnya. Di usianya yang masih 9 tahun ia telah hafal al-Qur'an. Ia meneruskan pengembaraan intelektualnya ke Mekkah. Di sana mulai tumbuh kecintaannya kepada ilmu hadith dan belajar kepada beberapa guru terkemuka di daerah Hijaz. Guru hadith pertamanya adalah Syekh 'Afifuddin al-Nasyāwiry. Pada tahun 786 H. ia kembali ke kampung halamannya di Mesir dan mulai menghafal beberapa kitab dengan corak keilmuan yang beragam, di antaranya: *al-'Umdah*, *al-Hāwi al-Ṣagīr*, *Mukhtaṣar Ibn Ḥājib*, dan kitab lainnya.⁹ Tidak hanya di Hijaz dan Mesir, ia juga mengembara ke daerah San'a, Palestina dan Syiria dalam rangka mempelajari hadith.

Dalam fase ini, dia berguru kepada beberapa tokoh hadith terkemuka seperti al-Hāfiz al-'Irāqy. Selain itu, ia juga belajar fiqh kepada Sirājuddīn al-Bulqiny dan Ibn al-Mulaqqin dan guru lainnya. Tokoh-tokoh inilah yang memberikan izin kepada Ibnu Hajar untuk mengajar dan berfatwa. Selain itu, ia belajar ilmu bahasa kepada al-Majd Fairūz Ābādy, belajar ilmu *Qira'at* kepada al-Tanūkhī. Setelah mencapai kematangan intelektual, ia mengabdikan diri untuk mengajar beberapa murid dan menulis karya. Di antara muridnya yang terkenal antara lain al-Sakhawī, al-Biqā'i, Zakariya al-Anṣāry, dan yang lainnya.¹⁰ Ia wafat pada tahun 1449 M.

Ibnu Hajar hidup pada masa akhir Dinasti Mamluk (1250-1517 M.) di Mesir. Dinasti ini melanjutkan kemajuan pengetahuan sebelumnya. Ketika itu para ulama sangat

dihormati baik oleh rakyat maupun penguasa kerajaan. Mereka hidup dalam hubungan yang mutualis. Para sultan Mamluk diceritakan memiliki kecintaan besar akan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, didirikanlah berbagai pusat lembaga keilmuan. Hal tersebut kemudian menyebabkan banyaknya para ilmuwan yang berdatangan ke Mesir dikarenakan kondisinya yang sangat kondusif.¹¹ Selain itu, ia juga hidup pada masa di mana studi hadith telah mencapai puncaknya. Ketika itu, aktivitas kodifikasi *hadith* maupun *'ulūm al-hadith* telah mencapai kematangan.

Selama hidupnya, Ibnu Hajar banyak menghasilkan banyak karya. Beberapa sumber menyebutkan bahwa Ibnu Hajar merupakan seorang penulis yang prolific yang memiliki lebih dari 150 karya. Di antara karyanya yang terkenal antara lain;¹² *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābat*, *Tahzīb al-Tahzīb*, *Taqrīb al-Tahzīb*, *Nukhbat al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Aṣar*, *Nuzhat al-Nazar fī Tauḍīhi Nukhbat al-Fikr*, *Bulūgul Marām min Adillat al-Aḥkām*, *Faṭḥ al-Bāri bi Syarḥi Ṣaḥīh al-Bukhāri*, dan banyak kitab lainnya.

C. Status Ahli Bid'ah dan Riwāyat al-Mubtadi' Dalam Wacana 'Ulūm al-Hadīth

1. Konsep Bid'ah dalam Konteks Jarḥ wa Ta'dīl

Pada gilirannya, wilayah kajian *'ulūm al-hadīth* juga jatuh kepada polemik sektarianisme.¹³ Dalam artian bahwa dalam beberapa hal, beberapa unit kajian dalam *'ulūm al-hadīth* juga menjadi berbau polemis seiring dengan berkembangnya sektarianisme dalam Islam. Dalam hal ini, sektarianisme dalam kajian *'ulūm al-hadīth* bisa dipetakan menjadi dua macam; internal dan eksternal. Tiga kategorisasi yang berkembang di antara kritikus hadith; *mutasāhil*, *mutawassīṭ*, dan *mutasyaddid* merupakan salah satu representasi

⁸Lihat Syamsuddīn Muhammad al-Sakhāwī, *al-Jawāhir wa al-Durar ...*, hlm. 103-104.

⁹Syamsuddīn Muhammad al-Sakhāwī, *al-Jawāhir wa al-Durar ...*, hlm. 106.

¹⁰Syamsuddīn Muhammad al-Sakhāwī, *al-Jawāhir wa al-Durar ...*, hlm. 108.

¹¹Lihat Abu Zahw, *Al-Hadīṣ wa al-Muḥaddīṣūn...*, hlm. 439.

¹²Abdullah al-Rāhily, "*Muqaddimah al-Tahqīq*", hlm. 44.

¹³Secara elementer, sektarianisme di sini dimaknai dalam kerangka umum yang berarti suatu *ikhtilāf* atau perbedaan ideologi yang terjadi di kalangan pengkaji *'ulūm al-hadīth* yang kemudian menjadikan mereka terbelah menjadi beberapa sekte/kelompok.

sektarianisme internal dalam kajian *'ulūm al-hadīth*.¹⁴ Sedangkan sektarianisme eksternal terjadi ketika kelompok yang notabene non-*muhaddisīn*, seperti kaum *mutakallimūn* dan *fuqahā*, mencoba masuk ke dalam kajian *'ulūm al-hadīth* dan berkonfrontasi dengan narasi besar yang digagas kelompok *muhaddisīn*.¹⁵

Salah satu hal yang menarik dalam penelusuran sektarianisme dalam disiplin *'ulūm al-hadīth*, khususnya dalam kajian *jarḥ wa ta'dīl* adalah istilah *bid'ah*.¹⁶ Dalam hal ini, salah satu kriteria periwayat yang tertolak adalah mereka yang melakukan perbuatan *bid'ah*,

¹⁴Semua kritikus periwayat hadith tidak selalu berada dalam level yang sama. Di antara mereka ada kelompok kritikus yang ketat (*mutasyaddid*), kritikus moderat (*mutawassit*) dan kritikus yang longgar (*mutasāhil*). Di antara kritikus yang tergolong *mutasyaddid* adalah Ibn Ma'in, Yahya bin Sa'id al-Qaṭṭān, Ibnu Ḥibbān, Abū Ḥātim al-Rāzy. Di antara kritikus hadith yang notabene *mutasāhil* adalah al-Tirmidzy, al-Ḥakīm, dan Ibnu Mahdi. Adapun perwakilan kritikus hadith yang cenderung moderat (*mutawassit wa mu'tadil*) adalah Ahmad bin Ḥanbal, al-Bukhari dan Muslim. Lihat Mustafa al-Sibā'i, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī' al-Islāmy*, (Beirut: Dār-al-Warrāq, tth.), hlm. 130-132.

¹⁵Di antara pertarungan wacana yang cukup kontras misalnya ditunjukkan dalam "perebutan" definisi sahabat antara ulama hadith yang "memperluas" dan mu'tazilah yang cenderung "menyempitkan" pengertiannya. Polemik tersebut sangat dipengaruhi oleh latar politis. (Lihat Fuad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana dan Bagaimana?*, (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 44-53). Dalam perjalanannya, *Ahl al-Hadith/Muhaddisin* memiliki sejarah konfrontasi dengan *Ahl Ra'yi*. Kelompok *muhaddisin* diwakili oleh mereka yang fokus dalam menjaga hadith dan mengembangkan keilmuannya. Sedangkan *Ahl Ra'yi* diwakili kelompok teolog, khususnya Mu'tazilah. Al-Ramahurmuzi sendiri mengatakan bahwa motif utamanya dalam mengarang kitab *al-Muhaddis al-Fāsīl* adalah "membela" kelompok *muhaddisin* yang ketika itu banyak mendapatkan hujatan (hlm. 59). Pada masa Khalifah Al-Makmūn, polemik kaum *muhaddisīn* mencapai puncaknya melalui peristiwa *miḥnah*. Ketika itu mereka berusaha mati-matian menangkis serangan Mu'tazilah yang merupakan ideologi resmi negara. Lihat Muhammad Abu Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muhaddisūn*, .. hlm. 316-330.

¹⁶Secara bahasa, *bid'ah* berarti sesuatu yang "baru" tanpa contoh sebelumnya. Definisi ini dikemukakan oleh banyak ahli leksikologi, Ibnu Fāris misalnya mendefinisikan *bid'ah* secara bahasa dengan memulai dalam mengerjakan atau mengucapkan sesuatu dengan tidak berdasarkan contoh sebelumnya. Pelakunya disebut *al-mubtadi'* atau *ahl al-bid'ah*. (Lihat Abu Ḥasan Ahmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), juz. 1, hlm. 209), penjelasan terminologis akan diuraikan selanjutnya dalam versi ulama hadith, terutama Ibn Hajar.

atau yang dikenal dengan istilah *ahl al-bid'ah* atau *al-mubtadi'*. Ketika memulai berbincang tentang kritik periwayat hadith, Al-Ḥākīm (w. 405 H.) misalnya dalam kitab *Ma'rifatu 'ulūm al-hadīth*, salah satu literatur *'ulūm al-hadīth* periode awal, menegaskan bahwa pada dasarnya, arti penting kredibilitas seorang ahli hadith (*aṣālatu 'adālat al-muhaddis*) tercermin pada seorang muslim yang terbebas dari "*bid'ah*" dan "maksiat."¹⁷ *Bid'ah*, tegas al-Ḥākīm, merupakan salah satu tolok ukur pertama dan utama dalam menentukan keadilan (*'adālah*) seorang periwayat.

Persoalan inilah yang turut mengusik Ibnu Hajar. Apa yang dimaksud dengan *bid'ah* tersebut? siapasaja yang termasuk di dalamnya? apakah implikasinya dalam aktivitas transmisi hadith? Beberapa pertanyaan inilah yang pertama kali harus dijelaskan.

Meski substansi maknanya adalah "sesuatu yang baru tanpa contoh sebelumnya", istilah *bid'ah* memang diresepsi secara beragam dalam beberapa wacana keilmuan Islam. Secara prinsipil, esensi pengertian *bid'ah* dalam konteks keagamaan, terletak dalam dua kata kunci; "sesuatu yang baru" dan "menyalahi syari'at",¹⁸ oleh karenanya ia cenderung berlabel negatif. Sebutan *fulānun mubtadi'* (pelaku *bid'ah*) memiliki konotasi negatif sebagai orang yang berbuat hal baru yang tidak berdasar teladan nabi dan meyalahi syari'at. Selanjutnya, berdasarkan kerangka ini, timbul pemahaman bahwa "setiap *bid'ah* (dengan sendirinya) pasti sesat". Hal ini sebagaimana dinyatakan Nabi; *kullu bid'atin ḍalālah* (Sahih Muslim: 2042). Meski demikian, ada keyakinan bahwa sesuatu yang baru tidak seluruhnya negatif, karena ada di antaranya yang bersesuaian dengan syari'at. Nabi menyebutnya dengan *sunnah ḥasanah* (Sahih Muslim: 6975). Atas dasar ini, sebagian ulama menjelaskan bahwa *bid'ah* tidak selamanya sesat. Dari pemahaman ini muncul istilah *bid'ah*

¹⁷Al-Ḥākīm Abi 'Abdillāh al-Naisābūri, *Ma'rifatu 'ulūm al-hadīth*, (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1977), hlm 53.

¹⁸Pengertian ini biasanya diekstrak dari beberapa hadith semisal Sahih Muslim no. 2042

mahmūdah atau *hasanah*.¹⁹ Pada perkembangan selanjutnya, sebagian ulama menjelaskan *bid'ah* dalam titik tekan hukum yang lima (wajib, mandub, haram, makruh, mubah).²⁰ Kelompok pertama yang melihat *bid'ah* – secara *by nature* – adalah sesat, menolak istilah tersebut. Akar debat kusir ini sebenarnya berkutat pada perbedaan persepsi dan epistemologi.²¹ Dengan demikian, penelusuran makna *bid'ah* secara relasional sangat penting untuk dilakukan.

Adapun dalam konteks *jarḥ wa ta'dīl*, pertama-tama, *bid'ah* berkaitan erat dengan kapabilitas spiritual seorang periwayat hadith. Ia berkaitan dengan status keadilan (*'adālah*) seorang periwayat hadith, sebagaimana dinyatakan Al-Ḥākim sebelumnya. Dalam wacana *'ulum al-hadīth*, ada dua aspek utama yang harus tercermin dalam diri seorang periwayat hadith yang kemudian akan menjadi tolok ukur statusnya. Kedua aspek tersebut adalah *al-'adālah* yang mewakili aspek spiritual dan *al-ḍabt* sebagai tolok ukur kualitas intelektual.

Selanjutnya, beberapa literatur pra-Ibnu Hajar menjelaskan pengertian *bid'ah* dalam

¹⁹Jika dirunut, istilah tersebut sering dinisbatkan kepada suatu riwayat yang berasal dari Imam al-Syāfi'i yang membagi *muhdaṣāt* menjadi dua. Lihat Syamsuddin al-Zahaby, *Siyar A'lām al-Nubalā*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, tth.), juz. 10, hlm. 71.

²⁰Lihat misalnya Abu Zakariya Muhyiddin al-Nawawy, *al-Minhāj Syarḥ Sahīḥ Muslim bin Hajjāj*, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāṡ al-'Araby, 1392 H.), juz. 6, hlm. 154.

²¹Apa yang dilakukan oleh para fuqaha dan ulama ushul yang menggagas lima ragam *bid'ah* misalnya, adalah menjelaskan *bid'ah* dalam makna etimologis pertamanya sebagai “sesuatu yang baru” sebelum menjadi makna terminologis yang kemudian menjadi berlabel “sesat” berdasarkan hadith muslim no. 2042. Hal ini tentu saja berbeda dengan apa yang dilakukan kelompok penentangannya yang melihat *bid'ah* dalam makna terminologisnya yang sudah memiliki penambahan unsur makna. Bagi mereka tidak ada *bid'ah hasanah*, yang ada hanya *sunnah hasanah*. Hal ini juga terjadi karena intensitas masing-masing kelompok yang berbeda dalam hal tekstualitas. Imam Nawawi misalnya, sebelum membagi *bid'ah* menjadi lima, menjelaskan pengertian terminologis *bid'ah* tanpa label “sesat”. Dalam hal ini ia menyamakan antara makna terminologis dengan etimologis. Ia beranggapan bahwa hadith *kullu bid'ah ḍalālah* merupakan hadith umum yang berlaku proses *takhsis* di dalamnya, berdasarkan perkataan 'Umar bin Khaṭṭāb (*ni'mat al-bid'atu*). Lihat Abu Zakariya Muhyiddin al-Nawawy, *al-Minhāj Syarḥ Sahīḥ Muslim bin Hajjāj*, ..., juz. 6, hlm. 154.

beberapa variasi makna, terutama dalam kecenderungan sektarianisme *kalām*. Pada mulanya ia digunakan untuk kelompok yang dianggap menyelewengkan *sunnah*. Mengutip Ibn Sīrīn (w. 110 H.), al-Ramāhurmuzy (w. 360 H.) menyebut *Ahl Bid'ah* sebagai kebalikan dari *Ahl Sunnah*.²² Ibn Mubārak (w. 118 H.) menyebutkan adanya “dua *bid'ah*” (*bid'atāni*) ketika mengomentari 'Auf bin Abi Jamilah, yaitu *qadariyyah* dan *syi'ah*.²³ Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.), juga menyebut kelompok ini dengan sebutan *Ahl al-Hawā*.²⁴ Dalam perkembangannya ia juga digunakan untuk menyebut beberapa sekte yang bertolak belakang dengan *Ahl al-Ḥadīth Al-Ḥākim* (w. 405 H.) menyebut orang yang menuruti hawa nafsunya untuk tidak menjalankan syari'at dan keta'atan kepada Allah dan Rasulnya sebagai *Ahl al-Bid'ah*.²⁵ Lebih merinci, Khatīb al-Baghdadī (w. 463 H.), menyebutkan beberapa nama sekte yang termasuk *Ahl al-Bida'* yaitu: Qadariyyah, Khawārij dan Syi'ah Rāfiḍah.²⁶

Berdasarkan beberapa penjelasan ini, konsep *ahl al-bid'ah* dalam konteks *jarḥ ta'dīl* – yang sebelumnya juga disebut *ahl al-Hawā* – terlihat mengikuti dua perkembangan yang ada; sektarianisme *kalam* dan intensitas polemik Ahli Hadith dengan kelompok lainnya. *Ahl al-Hawā* disematkan kepada kelompok yang dianggap mengikuti hawa nafsu dan meninggalkan syari'at yang digariskan al-Qur'an dan Hadith. Hal ini terutama berkaitan dengan polemik *kalām*. Tak heran jika nuansa polemis sunni-syi'ah jelas terlihat dalam uraian Al-Zahaby (w. 748) ketika menyebutkan

²²Ibnu Sīrīn (110 H.) mengatakan bahwa ketika berkecamuk fitnah (pemalsuan hadith), para ulama mulai menyadari pentingnya pencarian sanad untuk membedakan mana merupakan hadith yang berasal dari *Ahl Sunnah* dan mana yang berasal dari rekayasa *Ahl al-Bid'ah*. Lihat Hasan al-Ramāhurmuzy, *al-Muhaddīṡ al-Fāṡil bayna al-Rāwy wa al-Wā'i*, ..., hlm. 209.

²³Syamsuddin al-Zahaby, *Siyar A'lām al-Nubalā*, ..., juz. 6, hlm. 385.

²⁴Ahmad al-Khaṭīb al-Bagdādy, *al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyat*, (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tth.), hlm. 120.

²⁵Ḥākim Abi 'Abdillah al-Naisābūrī, *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, ..., hlm. 52.

²⁶Ahmad al-Khaṭīb al-Bagdādy, *al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyat*, ..., hlm. 120.

contoh kelompok ahli bid'ah. Ia membagi *bid'ah* menjadi dua; *bid'ah* kecil seperti faham syi'ah yang tidak ekstrim (*tasyayyu' siwā al-gulāt*) dan *bid'ah* besar seperti faham syi'ah yang ekstrim (*al-rafq al-kāmil*).²⁷ Selain itu ia juga menyebut Bargūs Muhammad bin 'Isa yang menganut aliran Jahmiyyah sebagai “pemuka bid'ah” (*ra's al-bid'ah*).²⁸ Kategorisasi *bid'ah* al-Zahaby, belakangan disadur oleh al-Sakhāwi (w. 906 H.), salah satu murid terbaik Ibn Hajar dengan contoh yang sama persis.²⁹

Dengan demikian, pada masa Ibn Hajar, wacana ini juga terlihat telah mendapat satu titik aksentuasi dalam polarisasi sunni-syi'ah. Hal ini dikarenakan polemik kedua sekte tersebut adalah yang paling mengemuka di antara polemik lainnya. Singkat kata, berdasarkan uraian kronologis di atas, konsep *bid'ah* dalam konteks *jarh wa ta'dil* lebih dimaknai dalam bingkai sektarianisme *kalām*. Jika *bid'ah* adalah hal yang baru dan menyalahi syari'at, maka dalam konteks *jarh wa ta'dil*, penggunaan istilah tersebut lebih berkonotasi pada persoalan akidah. Dalam artian bahwa *bid'ah* yang dimaksud dimaknai sebagai suatu ajaran atau faham teologis yang oleh ahli hadith bertentangan dengan keyakinan mereka. Hal ini sangat wajar mengingat para kritikus hadith memiliki suatu faham teologis tersendiri, sehingga mereka juga harus ikut serta dalam percaturan teologis.

2. Kontroversi Terkait Status *Riwāyat al-Mubtadi'*

Salah satu permasalahan yang kemudian menjadi semakin krusial adalah bahwa predikat *bid'ah*, pada gilirannya, berujung dengan klaim “fasik” sampai “kafir”. Hal ini kemudian berimplikasi kepada penolakan untuk mengambil riwayat dari ahli bid'ah dan berhujjah dengannya. Sampai pada masa Ibnu Ṣalāh (w. 763 H.) di abad ke-8 H., telah dikenal

²⁷Syamsuddin Muhammad al-Zahaby, *Mizān al-'itidāl fī Naqd al-Rijāl*, (Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyah, 1995), Juz 1, hlm. 118.

²⁸Syamsuddin Muhammad al-Zahaby, *Siyar A'lām al-Nubalā*, ..., juz. 10, hlm. 555.

²⁹Syamsuddin al-Sakhāwy, *Fath al-Mugīṣ*, (Riyād: Maktabah Dār al-Minhāj, 1426 H.), juz. 1, hlm. 330.

luas adanya dua status terkait periwayat ahli bid'ah; ahli bid'ah yang menjadi kafir karena perbuatan bid'ahnya (*yakfuru bihā*) dan yang tidak menjadi kafir (*fāsiq*).³⁰

Secara lebih rinci, Khatīb al-Bagdādi menjelaskan 4 kelompok ulama dalam menyikapi riwayat dari *Ahl al-Bid'ah*:³¹

- Kelompok yang secara mutlak menolak untuk mengambil riwayat dan berhujjah dengan riwayat ahli bid'ah. Alasannya adalah karena mereka telah berpredikat “kafir”, bagi mereka yang mengkafirkan kelompok *al-muta'awwilin* (penakwil), dan “fasik” bagi mereka yang tidak mengkafirkan. Kelompok ini misalnya diwakili oleh Mālik bin Anas.
- Kelompok yang membatasi diri dengan hanya menerima riwayat dari kelompok tertentu Ahli Bid'ah. Al-Syafi'i misalnya dikabarkan telah membolehkan untuk menerima riwayat dari kelompok *Ahl al-Bid'ah* kecuali kelompok al-Khaṭṭābiyyah dan Rāfiḍah yang memiliki doktrin kebolehan berbohong dalam rangka memasarkan keyakinan mereka.
- Kelompok yang menerima riwayat *ahl al-bid'ah* yang tidak propagandis (*ghair al-du'āt*). Adapun *ahl bid'ah* yang gencar mengajak orang lain untuk berbuat hal yang sama, maka riwayatnya tidak bisa dijadikan *hujjah*. Di antara perwakilan kelompok ini adalah Ahmad bin Hanbal.
- Kelompok yang menerima riwayat *ahl bid'ah* secara keseluruhan, baik yang berpredikat fasik atau kafir karena termasuk golongan penakwil. Kelompok ini terutama merupakan mazhab para teolog. (*mutakallimūn*).

Dalam latar percaturan pemikiran inilah kemudian Ibnu Hajar mencoba mencari posisi pemikirannya. Dalam beberapa penjelasan berikutnya akan diuraikan bagaimana Ibnu Hajar, ketika itu, menemukan beberapa

³⁰Abū 'Amr 'Uṣmān al-Syahrāzuri, *Muqaddimah Ibn Ṣalāh*, (Maktabah al-Fārāby, 1984), hlm. 61.

³¹Ahmad al-Khaṭīb al-Bagdādy, *al-Kifāyah fī 'ilm al-Riwāyat*, ..., hlm. 120.

anomali terkait beberapa permasalahan di atas, sehingga ia merasa perlu untuk melakukan sedikit evaluasi atas wacana yang ada.

D. Ibnu Hajar dan Persoalan *Riwāyat al-Mubtadi'*

Dalam salah satu kitabnya yang populer, *Nuzhat al-Nazar fī Tauḍīhi Nukhbat al-Fikr*, Ibnu Hajar menyebutkan ada sepuluh penyebab kecacatan pada seorang periwayat hadith (*asbāb ṭa'n al-rāwy*), lima di antaranya berkaitan dengan kapasitas spiritual/keadilan (*adālah*) dan lima yang lainnya berkaitan dengan kapasitas intelektual (*ḍabt*). Salah satu penyebab tersebut adalah adanya periwayat hadith yang suka mengerjakan perbuatan *bid'ah (al-mubtadi')*.³² Konsep Ibnu Hajar terkait *riwāyat al-mubtadi'* ini pertama-tama harus dilihat berdasarkan beberapa polemik yang melatarinya.

1. Latar Wacana: “*al-Rafḍ al-Kāmil*” dan Perkembangan Polemik Ahli Hadith Abad 8-9 H./14-15 M.

Mulai abad ke-8 H., wacana *ulūm al-hadīth* memperlihatkan suatu potret perkembangan polemik yang baru. Pada masa Ibnu Hajar (abad ke-9 H./15 M.) persinggungan antara wacana *ulūm al-hadīth*, terutama *jarḥ wa ta'dil*, dengan isu sektarian menjadi kian akut. Anggapan ini didasarkan pada beberapa hal. Salah satu indikator utama dalam hal ini adalah perkembangan sekte syi'ah ekstrim (*al-syi'i al-ghāly*) yang dianggap menjadi semakin menjadi-jadi oleh Ahli Hadith. Informasi ini bisa dilacak ketika al-Zahabi (w. 748 H./1374) yang hidup tepat satu generasi sebelum Ibnu Hajar membagi *bid'ah* menjadi dua macam sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Ketika itu al-Zahaby menyadari gejala tersebut dan terdorong untuk membuat dua divisi *bid'ah*; *ṣugrā* dan *kubrā*. *Bid'ah ṣugrā* dialamatkan kepada kelompok syi'ah ekstrim terdahulu (*zaman al-salaf*) yang hanya sebatas mencaci

sahabat atau syi'ah yang tidak ekstrim (siwa *al-gulāt*). Sedangkan *bid'ah kubrā* dialamatkan al-Zahabi kepada kelompok syi'ah ekstrim yang berkembang di masanya (abad ke-8 H.) yang ia sebut dengan “*al-rafḍ al-kāmil*”³³ yang sampai mengkafirkan para sahabat. Simaklah pernyataan al-Zahaby berikut ini:³⁴

... ثم بدعة كبرى كإلرافض الكامل والغلو فيه والحط على أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - والدعاء إلى ذلك فهذا النوع لا يحتاج بهم ولا كرامة... فالشيعي الغالي في زمان السلف وعرفهم هو من تكلم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفة ممن حارب عليا - رضي الله عنه وتعرض لسبهم والغالي في زماننا وعرفنا هو الذي يكفر هؤلاء السادة ويتبرأ من الشيخين أيضا فهذا ضال

Ketika itu, dapat dipastikan bahwa polemik antara ahli hadith dengan sekte syi'ah khususnya mengalami peningkatan. Hal tersebut, pada gilirannya, berimplikasi pada sebuah sentimen yang juga meningkat dalam wacana *tasyayyu'* (status syi'ah) dalam *jarḥ wa ta'dil*. Nuansa yang sama masih berlanjut sampai masa Ibnu Hajar. Ibnu Hajar menyatakan adanya pergeseran dalam konsep *tasyayyu'* antara konsep *mutaqaddimīn* dan *muta'akhhirīn*. Dalam kerangka yang sama dengan al-Zahabi, Ibnu Hajar menyebut sekte yang sedang dibicarakan dengan *al-rafḍ al-mahḍ*. Hal tersebut terlihat dalam pernyataan Ibn Hajar berikut ini:³⁵

فالتشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل علي على عثمان وأن عليا كان مصيبا في حروبه وأن مخالفه مخطئ مع تقديم الشيخين وتفضيلهما... وأما التشيع في عرف المتأخرين فهو الرفض المحض فلا تقبل رواية الرفض الغالي ولا كرامة

Oleh karenanya, al-Zahabi dan belakangan juga Ibnu Hajar mencoba memperjelas wacana sektarian ini. Al-Zahaby misalnya menegaskan

³³Karena keterbatasan ruang, di sini penulis membatasi untuk mengutip informasi dari kubu ahli hadith. Penjelasan lebih lanjut terkait siapa yang dimaksud al-Zahaby dengan (*al-rafḍ al-kāmil*) ketika itu, memerlukan penelitian lebih lanjut terutama dengan melihat dalam sumber-sumber sejarah perkembangan sekte syi'ah.

³⁴Ṣyamsuddin Muhammad al-Zahaby, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, ..., Juz 1, hlm. 118

³⁵Lihat Ibn Hajar al-Asqalāni, *Tahzīb al-Tahzīb*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), juz. 1, hlm. 81.

³²Lihat Ibn Hajar al-Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar fī Tauḍīhi Nukhbat al-Fikr*, hlm. 209. Kitab ini ditulis pada tahun 818 H. dan merupakan syarah dari kitab *Nukhbat al-Fikr* karangan Ibnu Hajar sendiri yang selesai ditulis pada tahun 812 H.

agar para kritikus tidak melakukan generalisasi terhadap kaum syi'ah, mengingat bahwa ada riwayat syi'ah terdahulu (*salaf*) terutama pada masa tabi'in, yang memang kredibel dan tidak ekstrim dalam kesyi'ahan-nya. Adalah sebuah kesalahan besar, kata al-Zahaby, andaikata sepenuhnya meninggalkan hadith yang berasal dari kelompok tersebut.³⁶ Apa yang disadari oleh al-Zahaby juga dirasakan selanjutnya oleh Ibnu Hajar dalam membangun wacana 'ulūm al-hadīth pada periode selanjutnya.

2. Dua Macam Status Bid'ah

Dalam latar polemis tersebut, Ibnu Hajar mencoba merumuskan konsep bid'ah dan *riwāyat al-mubtadi'*. Berbeda dengan kecenderungan pendahulunya yang berkuat pada jenis *bid'ah* yang dilakukan dan kualitas riwayatnya, persoalan yang menarik perhatian Ibnu Hajar adalah dua status yang dialamatkan kepada mereka; "kafir" dan "fasik" sebagai titik tolak dan basis aksentuasi. Hal ini merupakan indikator yang menunjukkan semakin berkecamuknya fenomena *tafsiq* dan *takfir* antar kelompok. Dengan demikian ia membuat kategorisasi validitas riwayat *al-mubtadi'* berdasarkan dua status tersebut.

Dalam hal ini Ibnu Hajar dalam *Nuzhat al-Nazar*, pertama tama menyebutkan dua macam *bid'ah*:³⁷

- a. Bid'ah yang menyebabkan pelakunya menjadi kafir (*mukaffir*)
- b. Bid'ah yang menyebabkan pelakunya menjadi fasiq (*mufassiq*).

Dalam kerangka Ibnu Hajar, istilah *bid'ah* sendiri didefinisikan secara lebih mengerucut dalam konteks *jarh wa ta'dil* kepada aspek keyakinan (*i'tiqād*). Hal ini menguatkan tesis sebelumnya terkait konsep *bid'ah* dalam kerangka *jarh wa ta'dil*. Ketika membahas sebab-sebab kecacatan seorang periwayat hadith, Ibnu Hajar mendefinisikan *bid'ah* sebagai berikut:³⁸

اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه وسلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة

Dalam definisi di atas, Ibnu Hajar menggunakan suatu redaksi "*i'tiqād*" yang menunjukkan spesifikasi tertentu. Selanjutnya Ibnu Hajar menjelaskan bahwa secara konsekuensial, *bid'ah* bisa menyebabkan pelakunya terjerumus kepada dua status di atas. Ketika mencontohkan *bid'ah* yang menyebabkan kekafiran, ia menyebutkan seseorang yang dalam hatinya meyakini sesuatu yang menyebabkan kekafiran.³⁹ Terkait tolok ukur "sesuatu yang menyebabkan kekafiran", akan dijelaskan dalam uraian selanjutnya.

3. Konsep Bid'ah dan Beberapa Anomali

Menyikapi beberapa polemik di atas, Ibnu Hajar menemukan adanya sebuah kegelisahan. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, ketika itu, Ibnu Hajar dihadapkan dengan suatu fenomena sektarianisme yang semakin meningkat sejak masa al-Zahabi di abad ke-8 H. Hal ini tampak jelas dengan beberapa pernyataan yang ia sampaikan dalam *Nuzhat al-Nazar*,⁴⁰ bahwa ketika itu perbedaan faham semakin memuncak pada fanatisme buta (*mubālaghah*). Pada gilirannya hal tersebut kemudian menjadikan setiap kelompok menjadi semakin mudah untuk membid'ahkan kelompok lainnya, dan dalam beberapa hal juga mengkafirkannya. Dengan demikian, fenomena *takfir* sudah mulai meluas pada masa Ibnu Hajar, sampai kepada wilayah studi hadith.

Pada titik inilah Ibnu Hajar menemukan suatu anomali. Bahwa konsep *bid'ah* yang selama ini dikenal dalam konteks *jarh wa ta'dil* telah mengalami distorsi dan deviasi akibat semakin maraknya fenomena *takfir* yang juga ikut masuk ke dalam studi hadith. Awal mula kegelisahannya adalah ketika mayoritas kritikus ketika itu (*jumhūr*), meski sebagian yang lain berpendapat yang lain, sepakat menolak seluruh riwayat *ahl bid'ah* yang telah dianggap "kafir".

³⁶Syamsuddin Muhammad al-Zahaby, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, ..., Juz 1, hlm. 118.

³⁷Ibnu Hajar al-'Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar*, hlm. 232.

³⁸Ibnu Hajar al-'Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar*, hlm. 223.

³⁹Ibnu Hajar al-'Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar*, hlm. 232.

⁴⁰Ibnu Hajar al-'Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar*, hlm. 209-233.

Hal tersebut tercermin dalam pernyataan di bawah ini:⁴¹

فالأول: لا يُقْبَلُ صَاحِبُهَا الْجُمْهُورُ. وقيل: يُقْبَلُ مطلقاً. وقيل: إن كان لا يَعْتَقِدُ جِلَّ الكَذِبِ لِنَصْرَةِ مَقَالَتِهِ قُبُلًا.

Hal yang disayangkan Ibnu Hajar adalah tidak adanya batasan yang jelas bagi ukuran “kafir” bagi pelaku *bid’ah* tersebut di tengah maraknya fanatisme golongan dan fenomena *takfir*. Dalam hal ini, ia menyatakan pendiriannya sendiri. Ia menegaskan bahwa periwayat yang dianggap “kafir” karena melakukan *bid’ah* (*mukaffar*) tidak selamanya ditolak. Hal ini dikarenakan klaim “kafir” itu sendiri telah mengalami distorsi sektarian. Ketika itu klaim tersebut telah marak digunakan sebagai instrumen alternatif yang ampuh dalam rangka melegalkan pandangan suatu kelompok dan menyerang kelompok Islam yang lain. Dalam hal ini, ia telah menjadi semacam “senjata teologis”. Meneruskan pernyataan sebelumnya, ia mengatakan:⁴²

والتحقيق أنه لا يُرَدُّ كُلُّ مُكَفِّرٍ ببدعة؛ لأن كل طائفة تدعي أن مخالفها مبتدعة، وقد تُبالغ فتكفر مخالفها، فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف.

Demikianlah, Ibnu Hajar menyadari bahwa konsep *riwayat al-mubtadi’* memiliki krusialitas tersendiri. Redaksi “*wa al-tahqīqu*” (yang benar adalah ...) memberitahu kita bahwa Ibnu Hajar telah melalui berbagai evaluasi atas wacana yang ada, sampai ia menyatakan kesimpulannya sendiri. Bahwa klaim “kafir” terkadang muncul dari fanatisme golongan yang memuncak. Pada awalnya hanya menganggap *bid’ah*, namun dalam level fanatisme tertentu, klaim “kafir” muncul sebagai instrumen alternatif dalam polemik sektarisme. Jika seluruh klaim tersebut dibenarkan, kata Ibnu Hajar, maka yang terjadi adalah “*takfir*”, misal bahwa semua golongan akan menjadi kafir.

Lantas apakah Ibnu Hajar sepenuhnya menentang klaim “kafir” dalam konteks polemik sektarianisme *jarh-ta’dil*? Selanjutnya ia menegaskan pandangannya terkait

⁴¹Ibnu Hajar al-‘Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar*, hlm. 232.

⁴²Ibnu Hajar al-‘Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar*, hlm. 232.

standarisasi klaim “kafir”. Menurutnya klaim “kafir” dalam konteks *jarh wa ta’dil* tidak boleh dilakukan secara serampangan, ia harus berdasarkan beberapa kaidah yang telah disepakati oleh “konsensus” ulama (*qawā’id jami al-a’immah*). Ia mencontohkan beberapa kelompok *rāfiḍah* yang telah dipastikan meyakini ketuhanan ‘Ali sebagai kelompok yang kafir.⁴³ Di tempat lain, ia juga memberikan standar lain dalam klaim kafir tersebut, yaitu seseorang yang mengingkari syari’at Islam yang telah diterima secara mutawatir.⁴⁴

Pandangan tersebut kemudian juga berimplikasi kepada standar diterima atau ditolaknya sebuah riwayat dari Ahli Bid’ah:⁴⁵

فالمعتمد أن الذي ثرَّدُ روايته من أنكر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة، وكذا من اعتقد عكسه، فأما من لم يكن بهذه الصفة وانضم إلى ذلك ضَبْطُهُ لِمَا يرويه، مع ورعه وتقواه، فلا مانع من قبوله.

Periwayat ahli bid’ah yang tidak diterima (*mardūd*), kata Ibnu Hajar adalah mereka yang mengingkari syari’at Islam yang diterima secara mutawatir yang dikenal luas dalam agama Islam. Dalam pandangan Ibnu Hajar, betapapun bid’ah-nya seorang perawi, selama ia memenuhi persyaratan; teruji kapabilitas intelektual dan tidak mengingkari syari’at Islam yang mutawatir, maka riwayatnya tetap bisa diterima. Dengan demikian, yang ditekankan Ibnu Hajar adalah validitas dalam aspek transmisional dan berusaha menghindari campur tangan sektarianisme yang merasuk ke dalam wacana studi hadith.

4. Ibnu Hajar Tentang “Tasyayyu” Dalam *Jarḥ wa Ta’dil*

Salah satu konsep yang secara langsung menghadapkan wacana *jarh wa ta’dil* dengan isu sektarian secara lebih partikular adalah istilah *tasyayyu’*, sebagai salah satu label negatif dalam kredibilitas seorang perawi. Ia dirasa perlu untuk dibicarakan di sini mengingat

⁴³Ibnu Hajar al-‘Asqalāni, *Fath al-Bāri*, (Beirut: Dār al-Ma’rifat, 1379), juz. 1, hlm. 385.

⁴⁴Ibnu Hajar al-‘Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar*, hlm. 232.

⁴⁵Ibnu Hajar al-‘Asqalāni, *Nuzhat al-Nazar*, hlm. 232-233.

beberapa sekte *syi'ah* – untuk tidak menyatakan keseluruhan – oleh beberapa kritikus yang notabene sunni, dianggap sebagai *ahl al-bid'ah*. *Tasyayyu'* berarti pekerjaan yang menunjukkan seseorang itu *syi'ah*, seperti halnya *tasannun* untuk mengidentifikasi bahwa seseorang menganut aliran sunni. Awal mula *tasyayyu'* menjadi sebab cacat pada periwayat memang perlu penelusuran lebih lanjut. Namun tidak bisa dipungkiri bahwa *tasyayyu'* dalam banyak hal dianggap sebagai sebab kecacatan seorang periwayat yang terkadang hanya bermotif sektarian semata.

Hal tersebut juga disadari Ibnu Hajar. Evaluasi dan revisi wacana yang dilakukan oleh Ibnu Hajar tentunya juga akan berimplikasi pada penilaiannya terhadap seorang perawi yang dianggap bermazhab *syi'ah*. Ketika dihadapkan di antara hal yang cukup krusial; seorang periwayat yang *syi'ah* yang secara kredibilitasnya memenuhi syarat sebagai seorang yang *tsiqah* dan *dlabiṭ*, Ibnu Hajar terlihat lebih mementingkan aspek transmisional ketimbang terjebak dalam polemik sektarian. Hal ini terlihat jelas ketika ia mengomentari Khāid bin Makhlad al-Qaṭawāny al-Kūfī (w. 213 H.), salah seorang periwayat *syi'ah* yang merupakan guru dari al-Bukhari:⁴⁶

خالد بن مخلد القطواني الكوفي أبو الهيثم من كبار شيوخ البخاري روى عنه وروى عن واحد عنه قال العجلي ثقة فيه تشيع وقال بن سعد كان متشيعا مفرطا وقال صالح جزرة ثقة إلا أنه كان متهما بالغلو في التشيع ... قلت أما التشيع فقد قدمنا أنه إذا كان ثبت الأخذ والأداء لا يضره

Dengan demikian, dalam perspektif Ibnu Hajar, meski seorang periwayat hadith bermazhab *syi'ah*, asalkan ia memenuhi syarat transmisional (*tsabata al-akhz wa al-adā*), memiliki kredibilitas intelektual, dan tidak keluar dari patron syari'at Islam universal, maka status tersebut tidak akan berpengaruh apa-apa pada kualitas riwayatnya, dalam artian riwayatnya tetap diterima.

⁴⁶Ibn Hajar al-'Asqalāny, *Fath al-Bāri*, ..., juz. 1, hlm. 100.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Ibnu Hajar telah memetakan pergeseran dalam konsep *tasyayyu'*. Pada masa ulama *mutaqaddimīn*, ia hanya sebatas keyakinan akan keutamaan 'Ali di atas sahabat lainnya. Pada masa *muta'akhhirīn*, ia berkembang menjadi lebih ekstrim. Dengan demikian, sebagaimana al-Zahaby, Ibnu Hajar, bersikap lebih longgar terhadap periwayat *syi'ah* terdahulu dan agak bersikap ketat terhadap periwayat *syi'ah* pada masanya. Setelah menjelaskah *tasyayyu'* pada periode *muta'akhhirīn*, ia mengatakan:⁴⁷

... وإذا كان معتقد ذلك ورعا دينا صادقا مجتهدا فلا ترد روايته بهذا لا سيما إن كان غير داعية وأما التشيع في عرف المتأخرين فهو الرفض المحض فلا تقبل رواية الرافضي الغالي ولا كرامة

Demikianlah uraian singkat bagaimana Ibnu Hajar mencoba menerobos masuk ke dalam lorong lorong zona merah wacana sektarianisme *jarh wa ta'dil*.

E. Kesimpulan

Penelusuran terhadap gagasan Ibnu Hajar terkait, membawa kita kepada beberapa kesimpulan bahwa seluruh wacana pengetahuan, termasuk studi hadith, akan senantiasa mengalami pergeseran. Hal tersebut terlihat pada gagasan Ibnu Hajar dengan berbagai latar belakang polemik ketika itu yang semakin meningkat. Ibnu Hajar mencoba melakukan evaluasi terhadap konsep *bid'ah* dan status *riwāyat al-mubtadi'*. Melihat fenomena dua status “kafir” dan “fasik” yang dialamatkan kepada ahli *bid'ah*, ia mendapati beberapa anomali. Bahwa klaim tersebut telah banyak mengalami distorsi karena fanatisme golongan dan polemik sektarian yang kian berkecamuk. Ia menawarkan beberapa rekomendasi agar lebih berhati hati dalam menilai seorang periwayat ahli *bid'ah*.

Penelitian terkait koneksi antara wacana *'ulūm al-hadīth*, terutama *jarh wa ta'dil*, dengan isu isu sektarianisma Islam masih memiliki ruang untuk dieksplorasi lebih lanjut. Beberapa konsep semacam *tasyayyu'* dalam *jarh wa ta'dil*,

⁴⁷Ibn Hajar al-'Asqalāni, *Tahzīb al-Tahzīb*, ..., juz. 1, hlm. 81.

perbedaan mazhab dalam kritik *rawi* hadith, *hadith muwaṣṣaq* dalam perspektif syi'ah, dan beberapa tema lainnya masih menunggu untuk diteliti lebih lanjut. Tulisan ini merupakan stimulan sederhana yang masih jauh dari sempurna dalam penelitian terkait koneksi antara wacana *'ulūm al-hadīth* dan polemik sektarianisme Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abi 'Abdillah al-Naisābūri, Al-Ḥākim. *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīs*. Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1977.
- Abu Zahw, Muhammad. *al-Ḥadīs wa al-Muhaddiṣūn*, Beirut: Mamlakah al-'Arabiyyah, 1984.
- Amīn, Ahmad. *Ḍuḥa al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, tth.
- al-'Asqalāny, Ibn Ḥajar. *Fath al-Bāri*, Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1379 H.
- . *Nuzhat al-Naẓr fī Tauḍīḥi Nukhbat al-Fikr*, Riyāḍ: Maktabah Safīr, 2001.
- . *Nukhbat al-Fikri fī Muṣṭalaḥ Ahl Aṣar*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2006.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
- al-Bagdādy, Ahmad al-Khaṭīb. *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyat*, Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tth.
- Ibn Fāris, Abu Ḥasan Ahmad. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Jabali, Fuad. *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana dan Bagaimana?*, Bandung: Mizan, 2010.
- al-Nawawy, Abu Zakariya Muhyiddin. *al-Minhāj Syarḥ Sahīh Muslim bin Hajjāj*, Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-'Araby, 1392 H.
- al-Ramāhurmuzy, Hasan bin 'Abdurrahmān. *al-Muhaddiṣ al-Fāṣil bayna al-Rāwy wa al-Wā'i*, Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- al-Sakhāwi, Syamsuddin Muhammad. *al-Jawāhir wa al-Durar fī Tarjamati Syaikh al-Islām Ibn Ḥajar*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- al-Sakhāwy, Syamsuddin Muhammad. *Fath al-Mugīṣ*, Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, 1426 H.
- al-Sibā'i, Muṣṭafā. *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyri' al-Islāmy*, Beirut: Dār-al-Warrāq, tth.
- al-Syahrāzuri, Abū 'Amr 'Uṣmān. *Muqaddimah Ibn Ṣalāh*. Maktabah al-Fārāby, 1984.
- al-Zahaby, Syamsuddin Muhammad. *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- . *Siyar A'lām al Nubalā*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, tth.