



Diskursus Kritik Matan; Pendekatan *Taṣḥīḥ Mutūn* Terhadap Kontroversi Riwayat Rasulullah Saw Menyalatkan Ibn Ubay

Muhamad Ridwan Nurrohman¹ Engkos Kosasih²

¹ STAI Persis Garut, Indonesia; rnurrohman@gmail.com

² UIN Sunan Gunung Djati Bandung; engkoskosasih@uinsgd.ac.id

*Correspondence

Received: 2020-07-06; Accepted: 2020-09-02; Published: 2020-09-29

Abstract: This paper aims to resolve differences in the history of hadith relating to the Prophet Muhammad prayer for Ibn Ubay. After doing the research it was found the conclusion that the histories related to the controversial event could be solved by the thariqatul jam'i method. Both the narrations which states that the Prophet prayer for Ibn Ubay, as well as narrations that "allegedly" rejected the truth of the event. This resolved the differences of opinion among the Ulama since the *mutaqaddimin* to the *mutaakhirin*. Also "reconcile" the conflicts that occur between QS. Al-Taubah: 80, the Prophet's 'ishmah and also Ṣaḥīḥ traditions that are "difficult" (*mushkil*) to understand.

Keywords: Discussion; Matn criticism; Ṣaḥīḥ.

Abstrak: Tulisan ini bertujuan untuk menyelesaikan perbedaan matan hadis-hadis yang berkaitan dengan peristiwa Rasulullah Saw menyalatkan Ibn Ubay. Setelah dilakukan penelitian ditemukan kesimpulan bahwa riwayat-riwayat terkait peristiwa kontroversial tersebut dapat diselesaikan dengan metode thariqatul jam'i. Baik riwayat-riwayat yang menyatakan Rasulullah menyalatkan Ibn Ubay, maupun riwayat-riwayat yang "diduga" menolak kebenaran peristiwa tersebut. Hal ini menyelesaikan perbedaan pandangan di kalangan para Ulama sejak *mutaqaddimin* hingga *mutaakhirin*. Juga "mendamaikan" pertentangan yang terjadi antara QS. Al-Taubah: 80, ke-*ishmah*-an Rasul dan juga hadis-hadis ṣaḥīḥ yang "sulit" dipahami.

Kata kunci: Diskursus; Kritik matan; Ṣaḥīḥ.

1. Pendahuluan

Ke-*ishmah*-an Rasulullah Saw, selalu menjadi hal yang cukup menarik untuk diperbincangkan baik di kalangan ulama ahli hadis maupun di kalangan ulama ahli ushul. Perdebatan tersebut semakin meruncing ketika diperbincangkan oleh kalangan Sunni dan Syi'I (Nurrohman, 2018, hlm. 99–108). Salah satu contohnya adalah tentang riwayat Rasulullah Saw. menyalatkan Ibn Ubay, seorang tokoh munafik dari kalangan Khazraj, yang populer di kalangan muslim saat itu. Dari kalangan Ulama *mutaqaddimin* ada yang berkesimpulan bahwa meskipun secara sanad hadis ini sangat diakui keotentikannya; karena diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim (*Muttafaq 'alaih*), namun tercatat al-Thahawi (w. 321 H), al-Bāqilāny (w. 403 H), Imam Haramain (w. 478 H), al-Ghazali (w. 505 H) dan al-Dawudi (w. 402 H) menolak kandungan hadis ini. Ibn al-Munir bahkan sampai menyimpulkan bahwa pemahaman para ulama selama ini mengenai QS. Al-Taubah (9): 80 telah menyimpang, sampai datangnya Abu Bakar al-Bāqilāny yang mengingkari kesahihan hadis *muttafaq 'alaih* ini (Hajar, 1379, hlm. 338). Rasyid Ridha juga mengungkapkan bahwa hadis ini bertentangan dengan dua ayat, dan para ulama yang berpegang teguh pada asas agama dan dalil *qath'i* dibandingkan riwayat dan dalil

dzanni, tidak bisa mendamaikan kontradiksi ini selain harus berkesimpulan bahwa hadis ini tidak *ṣāḥiḥ*, atau dalam istilah dewasa ini dikatakan *ṣāḥiḥ sanal-ḍa'if matan* (Ridha 1990, 10, hlm. 500). Pandangan ini kemudian disepakati juga oleh al-Adlabi dalam kitabnya, *Manhaj an-Naqd al-Mutūn 'inda al-Ulama al-Hadīts an-Nabawī* (Al-Adlabi, 1983, hlm. 2023).

Riwayat ini seakan menggambarkan Rasulullah Saw. itu tidak memahami hukum menyalatkan orang kafir dan munafik. Seakan-akan pula beliau tidak memahami maksud QS. Al-Taubah: 80, dengan ungkapan beliau “*aku akan menambah istighfar lebih dari tujuh puluh kali untuknya*”. Dalam pandangan al-Adlabi, bahkan masih banyak riwayat-riwayat tafsir yang bentuknya seperti ini (*ṣāḥiḥ sanal-ḍa'if matan*) (Al-Adlabi, 1983, hlm. 264).

Pembahasan mengenai hal ini menjadi penting karena memang tema atau bahasan *naqd al-mutūn* yang melahirkan adanya istilah *ṣāḥiḥ sanal-ḍa'if matan* belum memiliki posisi yang jelas dalam pemahaman kaum muslimin. Karena bagi sebagian Ulama, ketika suatu hadis itu disampaikan oleh para perawi yang *tsiqat* (*ṣāḥiḥ sanad*), maka sudah dapat dipastikan bahwa hadis tersebut memang benar bersumber dari Rasulullah Saw. dengan terkadang melupakan adanya kajian 'ilal dan syadz hadis, yang mengambil porsi cukup besar dalam kajian *naqd al-mutūn* (Al-Adlabi, 1983, hlm. 21).

Di sisi lain, memahami hadis seperti ini memang tidak mudah. Terbukti para Ulama pada akhirnya menawarkan beberapa “opsi pemahaman”, dan salah satu tokoh yang memiliki peran penting dalam masalah ini adalah Ibn Hajar al-Asqalany (Hajar 1379, 8, hlm. 338). Dalam pandangan penulis, hal ini erat kaitannya dengan ragam persepsi para peneliti tentang “sempurna”-nya Rasulullah yang dikenal dengan istilah *'ishmah Rasul* atau *ma'shum*. Dari akar masalah yang sama ini, muncul pula berbagai masalah lain, seperti misalnya kasus tersihirnya Rasulullah Saw. Dalam kalangan Syi'ah, tersebar pula penolakan mereka terhadap peristiwa turun wahyu pertama. Sampai pada masalah ketika Rasulullah Saw. lupa rakaat dalam shalat pun, dianggap sebagai masalah oleh sebagian mereka (Rakhmat, 2008, hlm. 40–51).

Secara umum, tulisan ini akan membedah persoalan berikut: a) Rasulullah menyalatkan Ibn Ubay, b) Kedudukan hadis yang menegaskan Rasulullah menyalatkan Ibn Ubay dan posisinya terhadap hadis yang menentangnya. c) ke-*ma'shum*-an Rasulullah Saw hilang lantaran beliau “salah” seperti dikisahkan dalam hadis ini. Dengan demikian rumusan masalah dari penelitian ini adalah bagaimana Pendekatan Tashih Mutūn Terhadap Kontroversi Riwayat Rasulullah Saw Menyalatkan Ibn Ubay?

Untuk dapat menyelesaikan rentetan problematika di atas, penulis merasa perlu menguji kritik matan yang telah disampaikan oleh para Ulama terdahulu itu melalui pengkajian terhadap “makna sebenarnya” dari hadis yang tengah dikritisi tersebut, atau dalam istilah lainnya; *fiqhul-hadis*. Jadi, rentetan kerja yang akan dilakukan dalam makalah ini adalah pengujian dan pembuktian melalui cara kerja *fiqhul-hadis*, dengan berbagai pendekatan yang dibutuhkan, mulai dari pendekatan ilmu tafsir, hadis, *ushul-fiqh*, *fiqh*, sejarah dan juga beberapa pendekatan yang dirasa relevan untuk menyelesaikan kasus yang dimaksud, yaitu kontroversi hadis Rasulullah SAW menyalatkan Ibn Ubay (Al-Qardhawi, 2004, hlm.114).

Materi kritik matan, telah menjadi perhatian dari banyak peneliti, sejak masa-masa *mutaqaddimin* hingga para peneliti hari ini. Misalnya apa yang dilakukan oleh Said Aqil Husen al-Munawwar melalui tulisannya “Metode Kritik Matan Hadis Menurut Pandangan *Muhadditsin Mutaqaddimin*” dalam Jurnal Ushuluna, yang membahas secara umum fakta-fakta penggunaan metode kritik matan bahkan sejak masa kritik sanad pun belum muncul, yaitu pada masa para sahabat bahkan ketika Rasulullah SAW masih hidup di tengah-tengah mereka (Al-Munawwar, 2016). Banyak juga yang mengupasnya sebagai bagian dari pemikiran tokoh, katakan saja Muhammad al-Ghazali (Abdillah & Mampa, 2019) (Kasban, 2017), Jamal al-Banna, Musthafa al-Siba'I (Juriono, 2017), Salahuddin al-Adlabi (Qayyum, 2015), Muhammad Tāhir Al-Jawābī (Qomarullah, 2018), ada juga yang melakukan pendekatan kepada kasus seperti tulisan Atiyatul Ulya “Kritik Kualitas Matan Hadis Perempuan Lemah Akalnya Perspektif Salahudin Ibn Ahmad Al-Adlabi” dalam Jurnal Ushuluddin (Ulya, 2018). Namun dari sekian banyak tulisan tersebut, belum ada satupun tulisan yang membahas materi yang penulis ajukan dalam makalah ini. Maka dari itu, penulis merasa penting untuk menghadirkan makalah ini ke hadapan pembaca sekalian.

2. Diskursus Matan

Secara umum, perbedaan riwayat terkait peristiwa ini, yang telah penulis bahas dalam tulisan “Diskursus Kritik Matan; Pendekatan Tashih Isnad terhadap Kontroversi Riwayat Rasulullah SAW Menyalatkan Ibn Ubay” (Nurrohman, 2019). menurunkan dua sikap di kalangan para Ulama. *Pertama*, mereka yang melakukan tarjih dan memenangkan riwayat yang tidak menyalatkan. *Kedua*, mereka yang melakukan jama’ dan menilai kedua hadis yang bertentangan tersebut sama-sama menjelaskan keadaan yang bersambung.

Golongan yang men-dhaif-kan

Ulama yang mengingkari kandungan hadis Rasulullah menyalatkan Ibn Ubay tidak sedikit. Tercatat nama seperti Imam al-Thahawi (w. 321 H), al-Bāqilāny (w. 403 H), Imam Haramain (w. 478 H), al-Ghazali (w. 505 H), al-Dawudi (w. 402 H), Rasyid Ridha (w. 1354 H), dan al-Adlabi menolak kandungan hadis ini.

Namun analisis al-Thahawi jelas berbeda dengan sederet nama Ulama lainnya. Karena al-Thahawi mengkritisi hadis ini dengan cara men-takhrij hadis *ṣāḥiḥ* lain yang kandungan matan-nya “kontradiktif”, sehingga menghasilkan kesimpulan bahwa hadis tersebut dengan status *ḍa’if marjūh* (Nurrohman, 2019, hlm. 105–114). Terkait kesimpulan tersebut, beliau mengajukan beberapa argumen Tentang riwayat shalat Rasul adalah cahaya dan rahmat bagi yang disalati: Apabila dengan shalat beliau, bagi orang yang disalatinya adalah cahaya dan rahmat, maka jelas Ibn Ubay tidak termasuk golongan orang yang dikategorikan kedua hadis tersebut di atas (Al-Thahawi 1994, 1, hlm. 76–77).

Tentang riwayat Rasul tidak menyalati orang yang korupsi *ghanimah*: Suatu hal yang mustahil jika kepada orang yang korupsi harta *ghanimah* (rampasan perang) padahal ia berperang bersama beliau untuk melawan musuh-musuh Islam, beliau tidak berkenan menyalatinya. Akan tetapi kepada orang munafik, yang bahkan tidak pernah ikut berperang sama sekali beliau sudi menyalatinya. Ini adalah hal yang mustahil (Al-Thahawi 1994,1, hlm. 77). Beliau juga menambahkan, jika bagian dari *sunnah* (kebiasaan) beliau tidak menyalati orang yang berkhianat dari kalangan orang mukmin, karena pengkhianatannya itu telah menjadikan ia tidak berhak untuk dishalati, Rasulullah berlepas diri dari orang yang seperti itu. Maka bagaimana kondisinya orang munafik, yang telah Allah jelaskan tentang kekufuran mereka yang lebih parah. Maka mereka lebih tidak pantas untuk disalati (Al-Thahawi 1994,1, hlm. 78).

Tentang riwayat Rasul tidak menyalati “mujahid” bunuh diri: Jika kepada laki-laki tersebut saja Rasulullah tidak sudi menyalati, padahal ia adalah seorang yang benar keislamannya (bukan orang munafik), hanya karena ia bunuh diri saja. Maka apalagi menyalati mereka yang telah Allah haramkan kepada Rasul-Nya bahkan seluruh kaum muslimin. Maka tidak menyalati bagi Rasulullah itu jauh lebih pantas, tegas Imam al-Thahawi (Al-Thahawi 1994,1, hlm. 79). Tentang riwayat Rasul tidak menyalati orang yang terlilit utang: Jika beliau tidak menyalati orang meninggal yang terlilit utang padahal ia adalah seorang mukmin. Lantaran mereka tertahan dari masuk surga disebabkan utangnya. Maka lebih layak lagi bagi beliau untuk tidak menyalatkan seorang yang jelas-jelas munafik *i’tiqadi*, seperti Ibn Ubay (Al-Thahawi 1994,1, hlm. 80).

Sedangkan al-Bāqilāny, Imam Haramain, al-Ghazali, al-Dawudi, dan al-Adlabi mengkritik hadis ini dari sisi *‘ishmah Rasulullah*, yang secara logika mustahil beliau tidak paham terhadap kandungan ayat QS. Al-Taubah (9): 80. Ucapan Rasulullah yang dijadikan sorotan adalah ungkapan “لَأَيِّدَنَّ عَلَيَّ” *لَأَيِّدَنَّ عَلَيَّ*, seakan-akan Rasulullah ingin mengatakan bahwa jika Rasulullah memintakan ampunan lebih dari 70 kali, maka Allah akan mengampuninya. Hal ini jelas sangat mengherankan bila keluar dari lisan seorang Rasul, seorang yang paling *faqih* dan paham terhadap makna kalimat. Padahal jelas makna yang ingin Allah sampaikan dalam penyebutan angka 70 tersebut adalah *lil mubālagoh* dalam menegaskan keputus-asaan mereka dan memutuskan harapan mereka dari mendapatkan magfirah Allah. Maksudnya adalah meski berapa kali pun ia dimintakan ampunan, Allah tetap tidak akan mengampuninya. Hal itu adalah mustahil adanya tidak diketahui oleh Rasulullah. (Abu Hamid, 1993, hlm. 266–267) Ibn al-Munir bahkan sampai menyimpulkan bahwa pemahaman para ulama selama ini

mengenai QS. Al-Taubah (9): 80 telah menyimpang, sampai datangnya al-Qadhi Abu Bakar al-Bāqilāny yang mengingkari ke-*ṣāḥiḥ*-an hadis *muttafaq ‘alaih* ini (Hajar 1379, 8, hlm, 338).

Rasyid Ridha menghukumi *da’if* hadis ṣini dengan *dhawābit musykil wal mudtharib*, pertimbangannya adalah: *pertama*, Menjadikan menyalati Ibn Ubay sebagai sebab turunnya QS. Al-Taubah: 84, padahal *siyāq* (susunan) al-Quran secara *sharih* (jelas) menyebutkan bahwa ayat tersebut turun dalam perjalanan perang Tabuk tahun 8 H, sedangkan Ibn Ubay meninggal pada tahun setelahnya. *Kedua*, Ucapan ‘Umar kepada Rasulullah, “dan Allah telah melarang engkau untuk menyalatinya” menunjukkan bahwa larangan menyalati orang munafik sebelum meninggalnya Ibn Ubay. Selain itu ucapan setelahnya, “maka Rasulullah menyalatinya, lalu turunlah ayat ‘Janganlah kalian shalat seorang pun dari kalangan mereka.” secara *sharih* menunjukkan ayat itu turun setelah kematian Ibn Ubay dan Rasulullah menyalatinya. *Ketiga*, Sabda Rasulullah yang menegaskan bahwa QS. Al-Taubah: 80 tersebut hanyalah sebagai *takhyīr* (opsi yang bebas dipilih) untuk memintakan ampunan atau pun tidak. Padahal ayat tersebut secara *zhahir* menegaskan bahwa hendak dimintakan ampunan maupun tidak, hakikatnya sama saja, sama-sama tidak akan mendapatkan ampunan, sebagaimana dipahami oleh sahabat ‘Umar. Maka dari itu mustahil kiranya, jika pemahaman ‘Umar lebih tepat dibandingkan pemahaman Rasulullah terhadap ayat-ayat Allah. *Keempat*, Kontradiksi antara riwayat “فَلَوْ أَعْلَمْتُ أَنَّي لَوْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ عُفْرَ لَهُ لَرِدْتُ عَلَيْهَا” dengan riwayat “وَسَأَزِيدُ عَلَى السَّبْعِينَ”. *Kelima*, Kontradiksi antara riwayat yang menjelaskan Rasulullah memberikan gamisnya kepada ‘Abdullah, putranya Ibn Ubay (riwayat Bukhari), dengan riwayat Rasulullah memakaikan gamisnya saat Ibn Ubay telah dimasukan ke liang lahad (riwayat Muslim). *Keenam*, Jika mungkin kejadian ini adalah sebelum turunnya larangan menyalati orang munafik (QS. Al-Taubah: 84), maka tidak ragu lagi hal ini terjadi setelah turunnya QS. Al-Munafiqun: 6 dan QS. Al-Taubah: 80 (Ridha 1990, 10, hlm, 496).

Pada akhirnya Rasyid Ridha menyimpulkan bahwa hadis ini bertentangan dengan dua ayat (baca: QS. Al-Munafiqun: 6 dan QS. Al-Taubah: 80), dan para ulama yang berpegang teguh pada asas agama dan *dalil qath’i* dibandingkan riwayat dan *dalil dzanni*, tidak bisa mendamaikan kontradiksi ini selain harus berkesimpulan bahwa hadis ini tidak *ṣāḥiḥ*, atau dalam istilah dewasa ini dikatakan *ṣāḥiḥ sanad-da’if matn*. Karena meski bagaimana pun, ketika al-Quran dan Hadis bertentangan yang tidak mungkin untuk dikompromikan, maka al-Quran harus lebih didahulukan daripada Hadis. Namun hal yang menarik adalah apa yang Rasyid Ridha simpulkan dalam akhir pembahasannya, mengatakan:

فَمَنْ اطْمَأَنَّ قَلْبُهُ لِمَا ذَكَرُوا مِنَ الْجَمْعِ أَوْ لَوَجْهِ آخَرَ ظَهَرَ لَهُ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ مِنْ زِدِّ الْحَدِيثِ، وَمَنْ لَمْ يَظْهَرْ لَهُ ذَلِكَ
فَلَا مَنُودِحَةَ لَهُ عَنِ الْحَرْمِ بِتَرْجِيحِ الْقُرْآنِ...

“Maka bagi siapa yang hatinya lebih tenang dengan ta’wil baik dengan cara men-jama’ atau cara lainnya (seperti telah dikumpulkan oleh al-Hafidz Ibn Hajar dalam Fath al-Bārī-nya), yang ia rasa lebih jelas. Maka itu lebih baik bagi orang tersebut daripada menolak (baca: men-*da’if*-kan) hadis ini. Lalu bagi orang yang tidak mendapatkan ta’wil yang menentramkan, maka ia memiliki alternatif pemahaman lain, dengan cara men-*tarjih* hadis ini dengan al-Quran” (Ridha 1990, 10, hlm. 501).

Kemudian al-Adlabi dalam kitabnya, *Manhaj al-Naqd al-Mutūn ‘inda al-Ulama al-Hadits al-Nabawi* mengulang kembali pendapat-pendapat di atas dengan cara meringkasnya (Al-Adlabi, 1983, hlm. 20–23). Al-Adlabi tidak sepenuhnya mengutip seluruh ucapan al-Bāqilāny. Padahal al-Bāqilāny memberikan opsi lain saat menyanggah orang yang mengatakan bahwa “hukum yang disebutkan dengan sifatnya, menunjukkan boleh menyalahinya”. Maksudnya adalah, ketika suatu hukum, dalam kasus ini haramnya menyalati dan memintakan ampunan kepada orang munafik, hal tersebut bisa menjadi boleh dengan alasan *naṣ* yang datang mengenai hal ini membatasi hukumnya dengan sifat “70 kali”. Maka jika lebih dari 70 kali, hukum tersebut pun terangkat dan orang munafik itu akan diampuni. (al-Bāqilāny 1998, 3, hlm. 338). Salah satu dalil pendukung yang digunakan kelompok mereka adalah dengan hadis yang dibahas dalam karya tulis ini. Maka dalam konteks ini, ungkapan Ibn Munir yang mengatakan “pemahaman terhadap QS. Al-Taubah: 80 ini telah keliru sehingga datang

al-Bāqilāny.” bisa dipahami. Karena ayat dan hadis ini pada mulanya memang digunakan untuk membenarkan hal tersebut. Hal ini juga menjadi serasi, karena pembahasan hadis ini terkait dengan tema mafhum dalam kitab *Ushūl Fiqh*. Maka dapat dipahami faktor pendorong utama al-Bāqilāny, Imam Haramain, dan Imam al-Ghazali, men-*da’if*-kan hadis ini berkaitan dengan menyanggah pemahaman tersebut.

Selain itu al-Bāqilāny juga menjelaskan, bahwa kondisi Rasulullah saat itu tidak dapat diartikan memahami ayat tersebut dengan cara demikian. Akan tetapi saat itu beliau benar-benar meyakini ayat tersebut Allah turunkan untuk membuat orang-orang munafik putus asa, karena mereka tidak akan bisa menerima syafa’at sekalipun itu dimintakan oleh Rasulullah Saw. Maka apa yang Rasulullah lakukan saat itu bermotif politis, hanya untuk menunjukkan kepedulian beliau kepada orang-orang munafik dan para pengikut Ibn Ubay, tujuannya adalah mengambil hati mereka yang saat itu masih hidup agar kelak mengikuti ajaran Rasulullah secara benar (al-Bāqilāny 1998,3, hlm. 344).

Maka dari ucapan Imam al-Ghazali “أَنَّ هَذَا خَيْرٌ وَأَجِدُ لَا تُقَوْمُ بِهِ الْحُجَّةُ فِي إِبْنَاتِ اللَّعْنَةِ” dapat dipahami pula maksud dari sanggahan al-Bāqilāny yang menjelaskan bahwa “hadis ini adalah hadis ahad yang tidak diketahui secara pasti kebenarannya” (al-Bāqilāny 1998,3, hlm. 344). maksudnya adalah, “tidak dapat dijadikan pegangan untuk menetapkan standar bahasa”. (Abu Hamid, 1993, hlm. 266–267). Ucapan al-Ghazali ini setidaknya menjelaskan satu hal penting pertimbangan di balik pen-*da’if*-an hadis ini oleh beliau, dan guru-guru beliau, yaitu agar tidak dijadikan patokan *Ushūli* dalam memahami *naṣ-naṣ* yang datang dengan *siyāq* (gaya bahasa) serupa.

Dari aspek pembahasan lainnya, datang Sayyid Ja’far Murtadha al-Amili. Seorang tokoh Syi’ah kontemporer. Ia menyanggah kebenaran hadis ini dengan pertimbangan: *Pertama*, *Siyāq* riwayat ini patut dicurigai, karena ia menggambarkan seakan-akan al-Quran turun untuk menyepakati ‘Umar dan sebaliknya menyalahi Rasulullah. Maka tidak ragu lagi ini adalah omong kosong dan kebatilan yang sangat berani. Ini salah satu upaya pencitraan palsu, demi mengangkat nama ‘Umar dengan cara menurunkan wibawa kenabian. *Kedua*, Jelas dalam hal ini ‘Umar telah menyalahkan pemahaman Rasulullah terhadap kitab Allah. Sikap tersebut secara akidah telah salah besar, karena ia menganggap bahwa Rasulullah bisa salah dalam memahami ayat al-Quran. *Ketiga*, Terlihat jelas pula dalam hadis ini bagaimana ‘Umar telah lancang dengan menentang perintah Rasulullah demi hasil pemikirannya sendiri. Apakah ia menyangka bahwa Allah telah salah mengangkat Rasul-Nya. Bahkan berani mendahului Rasul-Nya dengan cara menghukumi “tidak bolehnya menyalati orang munafik” padahal Rasul sendiri belum pernah mendapatkan larangan demikian. Hal ini bukti bahwa ‘Umar telah melanggar QS. Al-Hujurat (49): 1-2. Ataukah ia menyangka bahwa Rasulullah hendak melakukan dosa dan kemungkaran, sehingga ‘Umar “lancang” mencegah Rasulullah. *Keempat*, Selain itu, maksud ayat “اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً” bukan bermaksud untuk benar-benar melarang memintakan ampunan, akan tetapi yang dimaksud ayat ini adalah semua bentuk istigfar tidak akan bermanfaat bagi orang munafik. Dalam artian istigfar tersebut tidak mewajibkan datangnya ampunan bagi mereka di akhirat. Tidak mesti dimaknai lain, selain makna ini. *Kelima*: Larangan menyalati orang munafik turun setelah kejadian Rasulullah menyalati Ibn Ubay secara ijma’. Maka mengapa Rasul harus dituduh ingin melanggar syariat tersebut? *Keenam*: Dalam hadis tersebut para sahabat berkata bahwa Rasulullah mendapatkan kebaikan (jasa) dari Ibn Ubay, sehingga Rasulullah ingin sekali membalasnya. Padahal telah ditegaskan terlebih dahulu bahwa Rasulullah meminta kepada Allah agar tidak berhutang budi dari orang-orang kafir dan musyrik, sehingga beliau harus bersyukur dan balas budi kepada mereka. Sedangkan orang munafik itu adalah bagian dari orang musyrik. Maka bagaimana mungkin Rasulullah berhutang budi kepadanya (al-Amili, 2007, hlm. 115–118).

Selesai al-Amili mengkritik ‘Umar bin al-Khattab radiyallahu ‘anhu, kemudian ia mencoba “membela” Rasulullah SAW, dengan cara memberikan beberapa alasan: *Pertama*: Menghormati putra Ibn Ubay, ‘Abdullah bin ‘Abdullah, dan mencegah sebagian orang yang hendak menyakitinya, dan perlakuan juga pandangan ahl al-iman yang menghinakannya melalui gunjingan mereka terhadap perilaku ayahnya. *Kedua*; Dalam salah satu riwayat, dijelaskan juga bahwa sejak saat itu Ibn Ubay dikenal dengan gelar al-Qamis (sang baju gamis). Maka Rasulullah menjawab, “Apakah tidak cukup gamis dan shalat ku? Demi Allah, aku lebih mengharapkan masuk Islamnya dia dibandingkan masuk

Islamnya 1000 orang Khazraj” Dari ungkapan Rasulullah tersebut dapat dipahami bahwa hingga saat tersebut, orang Khazraj belum seluruhnya masuk Islam.

Lalu terdapat dalam riwayat (Syi’ah), bahwasanya Nabi SAW mendoakan kejelekan kepada Ibn Ubay, bukan mendoakan kebaikan. Namun jika ada orang yang membantah dengan pertimbangan di poin-poin sebelumnya tentu jadi tidak ada artinya. Maka jawaban bagi mereka adalah, karena hal tersebut (mendoakan kejelekan) tidak harus dalam doa yang didengar oleh masyarakat secara umum. Namun bisa saja doa itu dipanjatkan dalam shalat maupun dalam doa khusus untuk dirinya pribadi saja (baca: taqiyyah) (al-Amili, 2007, hlm. 119–120).

Golongan yang men-shahih-kan

Kubu yang men-*da’if*-kan diisi oleh sederet nama besar, ternyata sama sekali tidak menyurutkan pembelaan para Ulama terhadap ke-*ṣahih*-an hadis tersebut. Para pen-*syarah* kitab Matan hadis terkemuka, tercatat memberikan pandangan-pandangan lain, demi “membela” status *ṣahih* terhadap hadis ini. Namun sebagaimana dicatat oleh Rasyid Ridha dalam al-Manār-nya, penjelasan dan penelitian Ibn Hajar al-Asqalāny adalah satu yang terbaik di antara penelitian para muhaqqiq lainnya (Ridha, 1990, hlm.500). Maka tidak mengherankan jika penjelasan *syarah* kitab lainnya ditemukan juga dalam kitab Fath al-Bāry-nya. Dari kalangan ulama kontemporer yang menjelaskan masalah ini dengan cukup menarik adalah Abd al-‘Aziz ‘Abdullah al-Humaidi, dalam kitabnya al-Munāfiqūn fī al-Qur’an.

Imam an-Nawawi mencoba menjelaskan kejadian tersebut dengan mengambil beberapa pendapat. Sebagian Ulama menjelaskan, bahwa apa yang Rasulullah SAW lakukan saat itu, dengan memberikan gamis dan menyalatinya, adalah untuk menghibur hati ‘Abdullah, putra Ibn Ubay. Karena ‘Abdullah adalah seorang sahabat yang shalih, sedangkan ia mengajukan permintaan tersebut kepada Rasulullah. Maka Rasulullah pun memenuhi permintaannya. Ulama lainnya menjelaskan, hal tersebut Rasulullah lakukan sebagai balas jasa, karena Ibn Ubay pernah memakaikan gamisnya kepada al-Abbas, paman Rasulullah saat ia ditawan selepas perang badar di Madinah. Hadis ini menunjukkan keagungan akhlak Rasulullah SAW Padahal beliau tahu benar orang munafik ini telah menyerang Islam dan kaum muslimin, tapi beliau menghadapinya dengan baik, memakaikannya gamis beliau sebagai kain kafannya, beliau menyalatinya, bahkan memintakan ampunan untuknya. Hal ini sesuai dengan firman Allah ta’ala, “إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٌ” (Al-Nawawi, 1392, hlm. 167).

Ibn Hajar mengutip beberapa riwayat lain yang menegaskan bahwa Rasulullah saat itu benar-benar menyalati Ibn Ubay, bahkan shalat yang dilakukan Rasulullah kepada Ibn Ubay adalah shalat jenazah terlama yang pernah Rasulullah laksanakan. Akan tetapi meski Ibn Hajar meyakini demikian, tidak lantas membuat beliau menyalahkan ‘Umar bin al-Khattab, seperti al-Amili lakukan. Beliau menjelaskan bahwa ‘Umar pada saat itu memahami QS. Al-Taubah: 80 ini bukan bersifat *takhyir*, tetapi bersifat *mubālagah*, sebagaimana firman Allah ta’ala “سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ” (QS. Al-Munafiqun [63]: 6). Akan tetapi memang ayat yang turun setelahnya (yaitu QS. Al-Taubah: 84) itu lebih jelas lagi menyampaikan pesan ini. Maksudnya adalah, sebanyak apapun hal itu dilakukan, akan tetap saja tidak diampuni, bukan dalam artian jumlah tertentu itu menjadi *taqyid*. Pemahaman ‘Umar tersebut memang bentuk pemahaman yang umum dalam bahasa Arab. Maka berangkat dari pemahaman tersebut, selanjutnya ‘Umar memahami bahwa ayat tersebut merupakan larangan untuk memintakan ampunan secara mutlak. ‘Umar juga memahami maksud utama ayat *istagfirlahum* tersebut sebagai larangan menyalati juga, karena memang maksud utama dari shalat jenazah sendiri adalah memintakan ampunan bagi jenazah. Atas dasar inilah mengapa ‘Umar begitu keras menentang Rasulullah yang hendak menyalatinya. Hal ini juga dipengaruhi oleh sifat dasar ‘Umar yang keras, ditambah juga pengalaman beliau berhadapan melawan orang kafir dan munafik. Hal itu sebagaimana dalam kejadian sebelum *Fath al-Makkah*, ketika Rasulullah hendak membuat perjanjian dengan orang Makkah, ‘Umar mengatakan, “Biarkanlah mereka, biar aku tumpas mereka semua, sungguh mereka adalah orang munafik.” (Abu ‘Abdullah Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, 1987, hlm.154) Namun meski begitu, apa yang ‘Umar sampaikan kepada Rasulullah ketika itu hanya bersifat nasehat, bukan paksaan. Perkara itu tidak dianggap salah oleh Rasulullah, karena hal tersebut adalah ijtihad ‘Umar

yang bersandar pada *naş* yang jelas. Sebagaimana Rasulullah pun tidak menyalahkan sekelompok orang yang membolehkan menyalati Ibn Ubay. Hal ini menunjukkan bahwa ternyata perkara-perkara tadi hanya nampak bagi 'Umar saja. Maka tidak heran mengapa Imam Muslim berkesimpulan untuk meletakkan hadis ini dalam bab *Fadhail 'Umar bin al-Khatthab*. Ini juga alasan mengapa Rasulullah menanggapi sikap 'Umar ini dengan senyuman. Adapun ketika 'Umar mengatakan bahwa Ibn Ubay adalah seorang munafik, itu adalah hasil pertimbangannya atas berbagai kondisi Ibn Ubay yang mencerminkan seorang munafik. Namun bukan hal itu yang Rasulullah perhatikan, akan tetapi Rasulullah SAW menghukumi Ibn Ubay berdasarkan *zhahir*-nya ia dalam Islam, sesuai dengan kaidah *ushul* (bukan hadis) dalam Islam “أُمِرْتُ أَنْ أَحْكُمَ بِالظَّاهِرِ، وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ” (Aku diperintah untuk menghukumi dengan yang *zhahir*, dan biar Allah yang mengurus hatinya) (Al-Nawawi, 1392, hlm.335).

As-Sindi menjelaskan dalam hasiyah Ibn Majah, yang jelas dari makna QS. Al-Taubah: 80 itu adalah *al-man'u* (larangan). Meskipun Rasulullah SAW saat itu lebih memahami sebagai *takhyir* (pilihan), sehingga hal tersebut mendatangkan larangan secara utuh dan tegas setelahnya. Namun hal tersebut tidak terjadi pada diri 'Umar radiyallahu 'anhu. 'Umar secara baik dapat memahami ayat tersebut. Namun bagaimana pun sebenarnya makna ayat tersebut, entah itu larangan atau bukan. Hal yang terlintas pada diri 'Umar saat itu hanya untuk mengingatkan, jika sekiranya Rasulullah lupa. Akan tetapi sekali lagi Rasulullah menegaskan bahwa apa yang 'Umar sangka sebagai larangan tersebut bukanlah larangan (Al-Sindi, 1996, hlm. 231–232). Kelak akan lebih jelas hikmahnya jika dikaitkan dengan bagaimana Rasulullah menyikapi orang-orang munafik dalam sudut pandang Fiqh al-Islam.

Ibn Hajar dalam *Fath al-Bārī*-nya menjelaskan, pendapat yang benar dalam masalah ini bukanlah orang yang memahami bahwa Rasulullah menyalatkan Ibn Ubay sebagai pura-pura saja, tidak untuk memohonkan magfirah dan rahmat kepadanya. Jawaban yang tepat menurut al-Mubarakfury adalah larangan dari memintakan ampunan kepada orang yang jelas mati dalam kekafiran tidak mencakup kasus kematian orang yang meninggal dalam keadaan *Zahir*-nya muslim, karena tidak menutup kemungkinan apa yang di-*Zahir*-kannya itu benar. Namun yang perlu dicermati adalah bahwa ayat ini (QS. Al-Taubah: 80), tidak turun secara langsung satu ayat penuh. Mulanya ayat ini turun dengan kalimat “سَتَعْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَعْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَعْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ” saja, sedangkan kalimat “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ” turun beberapa saat setelahnya (Hajar, 1379, hlm. 339).

Maka dari itu tidak heran mengapa Rasulullah berkesimpulan dengan “sederhana” bahwa ayat tersebut adalah *takhyir*, bukan *mubālagah*. Meskipun pada saat itu Rasulullah membenarkan kedua kemungkinan tersebut. Karena menurut beliau, keduanya tidak harus saling menafikan. Sehingga saat itu Rasulullah berpendapat bisa saja (mudah-mudahan) dengan memintakan istigfar lebih dari 70 kali akan mendatangkan ampunan Allah, bukan meyakini dengan tegas demikian (Hajar, 1379, hlm. 338).

Mereka yang mengingkari hadis ini, disebabkan mereka menyangka bahwa ayat ini turun secara sekaligus. Sehingga jika kondisinya telah jelas seperti ini, maka ber-hujjah dengan berpegangan kepada *mafhum 'adad* itu dapat dibenarkan. Dari hadis ini juga dapat ditegaskan bahwa Rasulullah mencontohkan untuk senantiasa menghukumi sesuatu sesuai dengan *zhahir*-nya suatu perkara, sehingga ada argumen tegas yang memalingkan dari kondisi tersebut (Hajar, 1379, hlm.339).

Terakhir penulis kutipkan pendapat Abd al-'Aziz 'Abdullah al-Humaidi dalam kitabnya *al-Munāfiqūn fī al-Qur'an* mencoba memberikan jawaban terhadap poin-poin yang diajukan oleh Rasyid Ridha dalam *Tafsīr al-Manār*-nya. Pembelaan ini mayoritas beliau ambil pula dari hasil penelitian Ibn Hajar, maka dalam pembahasan sebelumnya penulis hanya menggambarkan secara umum argumen-argumen Ibn Hajar terkait masalah ini. Jawaban-jawaban ini, dalam beberapa poinnya menjawab pula sebagian “kebingungan” Imam al-Thahawi.

Untuk menjawab argumen Rasyid Ridha terkait *Asbāb al-nuzul* QS. Al-Taubah: 84, yang menyatakan bahwa *siyāq al-Qur'an* menunjukkan bahwa ayat ini turun dalam perjalanan perang Tabuk tahun 8 H, sedangkan Ibn Ubay meninggal pada tahun setelahnya. Padahal sebenarnya teori *siyāq* itu sendiri tidak relevan dalam masalah ini. Karena tidak semua “*ayat munafiqin*” yang turun dalam *siyāq*

perang Tabuk, turun pada saat tersebut. Ada juga ayat dalam cakupan tema tersebut, turun sepuluh bulan sebelum perang Tabuk, yaitu QS. Al-Taubah: 58 “وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ”.

Ayat ini secara jelas turun setelah Rasulullah membagikan *ghanimah* pasca perang Hunain yang pecah pada bulan *Dzulqadāh* tahun 8 H (Ibn Hisyam, 1955, hlm.496). ‘Abdullah bin Dzul Khuwaishirah al-Tamimi, atau dalam kitab-kitab sirah lebih sering dikenal dengan nama Dzul Khuwaishirah yang memprotes kebijakan Rasulullah dalam pembagian *ghanimah* (Ibn Hisyam, 1955, hlm.496). Sedangkan perang Tabuk terjadi pada bulan Rajab tahun 9 H (Ibn Hisyam, 1955, hlm. 515). Maka dari itu penerapan teori *siyāq* al-Quran Rasyid Ridha ini tidak dapat digunakan untuk menentukan waktu *nuzul*, terlebih dalam kasus ini. Selain itu, teori *siyāq al-Qur’an* ini tidak bisa digunakan saat ada keterangan *sabāb al-nuzul*, *ṣaḥiḥ* terlebih *shāriḥ* (al-Zarqani, 1995, hlm. 95–96). Apalagi jika diketahui bagaimana *kaiḥiyah tadwin al-Qur’an* itu adalah saat beliau menerima wahyu, lalu Rasulullah memerintahkan penulis al-Quran untuk menempatkannya dalam surat apa, dan ayat berapa. Intinya al-Quran tidak (seluruhnya) disusun ‘*ala tartib al-nuzul*. Itu yang pertama.

Alasan kedua, Rasyid Ridha pun keliru ketika menyebutkan perang Tabuk terjadi pada tahun 8 H, karena yang masyhur adalah terjadi pada bulan Rajab tahun 9 H. Sedangkan meninggalnya Ibn Ubay itu yang benar adalah pada bulan Dzul Qa’dah tahun 9 H. Setelah Rasulullah dan para sahabatnya kembali dari perang Tabuk. Lama sakitnya kira-kira 10 hari, yang bermula ketika tersisa hanya beberapa malam dari bulan Syawwal. Ibn Ubay dan para pengikutnya juga sudah sengaja untuk tidak ikut berperang ke Tabuk. Sehingga Allah menurunkan QS. Al-Taubah: 47, sebagai sindiran kepada orang-orang munafik (Al-Thahawi, 1994, hlm.70). Maka dari itu, sebenarnya antara perang Tabuk dan kematian Ibn Ubay itu tidaklah berjauhan (hanya berjarak sekitar empat bulan saja), sebagaimana dipahami oleh Rasyid Ridha (al-Humaidi, 1989, hlm. 434).

Kekeliruan Rasyid Ridha dalam memahami ucapan ‘Umar menjadi sebab beliau memandang ucapan ‘Umar itu bertentangan dengan *ẓāhir* hadis tentang larangan menyalati orang munafik (baca: kontradiktif). Padahal, jika beliau memperhatikan versi matan lain dari hadis ini, seperti yang bersumber dari Ibn ‘Umar, saat itu ‘Umar bertanya kepada Rasulullah dengan ucapan, “*تُصَلِّي عَلَيَّ وَقَدْ نَهَاكَ*” “اللَّهُ أَنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ؟”. Maka maksud dari ungkapan “shalat” yang disampaikan ‘Umar adalah “istigfar” yang dijelaskan dalam QS. Al-Taubah: 80 itu sendiri, sebagaimana penjelasannya telah lebih dahulu penulis paparkan di atas. Maka dari itu jelas larangan menyalati Ibn Ubay secara khusus dan orang munafik secara umum baru turun setelah Rasulullah menyalati Ibn Ubay. Maka dari segi tersebut pun hadis ini tidak bermasalah (al-Humaidi, 1989, hlm. 434–435).

Sebagaimana telah penulis paparkan pula dari Syekh al-Mubarakafury, dari apa yang beliau kutip dari Ibn Hajar, terkait masalah pemahaman Rasulullah mengenai QS. Al-Taubah: 80 adalah sebagai *takhyīr*, bukan *mubālagoh*. Jelasnya adalah hal ini dibangun di atas kesalah-pahaman sebagian *muḥaqqiq* karena mengira bahwa ayat tersebut langsung turun secara utuh, sehingga mustahil Rasulullah tidak memahami makna *mubālagoh* ayat tersebut. Sedangkan Allah menegaskan di akhir ayat dengan kalimat “*ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ*”. Padahal sudah jelas bahwa akhir ayat ini turun terpisah dari bagian awal ayat, beberapa saat (baca: tidak lama) setelah Rasulullah menyalati Ibn Ubay.

Maka kesimpulan Ibn Hajar ini memungkinkan untuk mengangkat ke-*musykil*-an dari hadis ini. Saat dari *siyāq* hadis ini dipahami sebagai ketidak-pahaman Rasulullah akan tidak bolehnya menyalati Ibn Ubay, sedangkan Allah telah dengan tegas menyatakan kekafirannya dalam bagian akhir ayat tersebut. Padahal memang secara *ẓāhir*, potongan ayat “*اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ*” benar dapat dipahami sebagai *takhyīr*. Juga tidaklah Rasulullah memutuskan untuk memilih salah satu dari dua perkara, kecuali apa yang manfaatnya bagi umat Islam lebih besar dan ke-*madharat*-annya lebih kecil (al-Humaidi, 1989, hlm. 435).

Rasyid Ridha memahami bahwa antara riwayat “*فَلَوْ أَعْلَمْتُ أَنِّي لَوْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ غُفِرَ لَهُ لَزِدْتُ عَلَيْهِ*” dengan riwayat “*وَسَأَزِيدُ عَلَى السَّبْعِينَ*” itu terjadi pertentangan. Padahal sebenarnya kedua riwayat tersebut sama sekali tidak bertentangan. Justru riwayat yang pertama, menjadi penjelas dari riwayat yang kedua. Hal itu menjelaskan bahwa Nabi SAW tidak dapat memastikan bahwa istigfar beliau akan bermanfaat

untuk Ibn Ubay. Akan tetapi Rasulullah melakukan hal tersebut karena memang beliau belum mendapatkan wahyu tentang hal tersebut. Sehingga Rasulullah akhirnya ber-ijtihad memilih yang dalam pandangan beliau lebih bermanfaat untuk masyarakat secara umum dari sudut pandang dakwah. Datangnya hadis ini dengan beberapa variasi matan (makna) yang satu sama lain berbeda, tidak menjadikan ia mesti ditolak. Karena jika hal tersebut dilakukan, pasti akan banyak hadis nabawi yang harus ditolak. Penyebab mengapa matan hadis ini berbeda-beda, karena hadis ini diriwayatkan *bil ma'na*. Karena setiap perawi menangkap sebagian, dan rawi lainnya menangkap sebagian lainnya. Sehingga semua versi matan itu saling melengkapi untuk menyebutkan cerita yang sama (al-Humaidi, 1989, hlm. 435).

Rasyid Ridha menolak hadis ini dengan beralasan bahwa terjadi kontradiksi antara riwayat yang menjelaskan Rasulullah memberikan gamisnya kepada 'Abdullah, putranya Ibn Ubay, dengan riwayat Rasulullah memakaikan gamisnya saat Ibn Ubay telah dimasukan ke liang lahad. (Al-Thahawi, 1994, hlm. 74-75) Padahal kenyataannya kedua riwayat tersebut tidak bertentangan. Riwayat kedua justru merupakan *bayan al-waqt wa al-makan* bagi riwayat pertama (al-Humaidi, 1989, hlm. 436). Untuk jelasnya, penulis sampaikan terjemahan hadis "gabungan" tersebut.

Ketika Ibn Ubay meninggal, datanglah 'Abdullah, putranya, kepada Rasulullah. 'Abdullah memohon kepada Rasulullah untuk memberikan gamisnya, juga sudi untuk menyalati jenazah ayahnya. Rasulullah pun setuju dengan permintaan 'Abdullah. Namun 'Umar yang juga hadir saat itu bersama Rasulullah, beliau mempertanyakan keputusan Rasulullah, dan sekedar mengingatkan jika saja Rasulullah lupa tentang kondisi Ibn Ubay. Namun Rasulullah menegaskan bahwa tidak ada larangan yang tegas, bahkan Allah memberikan kebebasan pilihan kepada beliau untuk menyalatinya ataupun tidak. 'Umar pun mengikuti penjelasan Rasulullah. Rasulullah pun berangkat menuju tempat penguburan Ibn Ubay, namun ternyata saat itu Ibn Ubay sudah dimasukkan ke dalam liang lahad. Maka saat itu Rasulullah meminta kepada para sahabat agar mengangkat kembali jenazahnya, lalu beliau meletakkan jenazah Ibn Ubay di pangkuannya lalu memakaikan gamis yang tadi Rasulullah janjikan kepada putranya, lalu meludahi Ibn Ubay (untuk memberi berkah) kemudian menyalatinya. Tidak lama berlalu, sehingga Allah menurunkan ayat yang secara tegas melarang kepada Rasulullah untuk menyalati orang munafik. Sejak saat itu Rasulullah tidak pernah lagi menyalati orang munafik dengan alasan apapun (Ridha, 1990, hlm. 494).

Al-Humaidi meringkas sanggahan Rasyid Ridha menjadi satu kalimat, jika Allah telah menjelaskan bahwa istigfar Rasulullah itu tidak akan bermanfaat bagi orang munafik sejak sebelum beliau menyalatinya. Maka apa manfaat bagi Rasulullah dari menyalatinya? Maka al-Humaidi menyanggahnya dengan mengungkapkan, bahwa shalat-nya Rasulullah itu bukan untuk menghasilkan ampunan, akan tetapi untuk kemaslahatan dakwah Islam (al-Zamakhshari, 1407, hlm. 296). Melalui shalat tersebut juga Rasulullah ingin mengambil simpati kaumnya, baik secara umum baik para pembesarnya, selain juga memulihkan perasaan anaknya 'Abdullah.

Selain itu juga Rasulullah pada mulanya sama sekali tidak dilarang untuk menyalatinya, maka Rasulullah lebih memilih menyalatinya dengan kemaslahatan yang disebutkan sebelumnya. Hal ini tidak ada bedanya dengan saat Rasulullah SAW lebih memilih untuk tidak memerangi Ibn Ubay semasa hidupnya, untuk kemaslahatan umat Islam. Mengapa hal ini sampai terjadi? Karena Ibn Ubay secara zahir menampakkan keislaman (beriman), maka jika Rasulullah tidak menyalati Ibn Ubay akan tersebar fitnah bahwa Muhammad tidak menyalati sahabatnya. Selain itu juga karena Ibn Ubay masih memiliki pengikut setia, yang senantiasa menghormatinya bahkan sampai ia meninggal. Keterangan yang menunjukkan maksud Rasulullah tersebut adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Jarir at-Thabari, dari jalur Ibn Abi Arubah, dari Qatadah, ia berkata setelah menyampaikan khabar istigfar Rasulullah kepada Ibn Ubay dan mengkafaninya dengan gamis beliau. Kami diberitahu bahwasanya Rasulullah bersabda terkait hal tersebut:

وَمَا يُعْنِي عَنْهُ فَمِصْبِي مِنَ اللَّهِ أَوْ رَبِّي وَصَلَاتِي عَلَيْهِ وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يُسَلِّمَ بِهِ أَلْفٌ مِنْ قَوْمِهِ

“Tidaklah cukup bagi Allah gamis dan shalatku ini untuk mendatangkan ampunannya, tapi aku sungguh berharap dengan shalatku ini akan masuk Islam 100 orang dari kaumnya.” (al-Humaidi, 1989, hlm. 436)

Hadis yang disampaikan oleh at-Thabari di akhir ini sedikit banyak mirip dengan apa yang diungkap oleh al-Amili. Namun jika diperhatikan ada poin yang berbeda secara identik. Jika al-Amili menitik-beratkan pada kritikan Rasulullah kepada para sahabat yang malah menghina ‘Abdullah bin ‘Abdullah bin Ubay dengan sebutan al-Qamis. Sedangkan apa yang disampaikan oleh at-Thabari dari Rasulullah menitik-beratkan pada penjelasan motivasi lain Rasulullah, dengan menyalati Ibn Ubay, seperti dijelaskan di atas. Hal ini tentu dipengaruhi dengan motif dan kepentingan yang berbeda dari keduanya. Sebagai seorang tokoh Syi’ah, al-Amili memiliki kepentingan untuk menjatuhkan posisi ‘Umar bin al-Khattab dan para sahabat secara umum. Maka kesan yang ditunjukkan adalah “membela” Rasulullah dengan cara “menjelekkkan” para sahabat.

Terakhir, berkaitan dengan sikap Rasulullah yang tidak mau menyalati seorang muslim yang korupsi *ghanimah*, “mujahid” yang bunuh diri, dan seorang muslim yang banyak utang. *Pertama*, sebagian karena dosa yang mereka lakukan adalah sesuatu yang secara *zahir* nampak, bukan dosa kemunafikan dalam hati. Kedua, sebenarnya apa yang Rasulullah lakukan adalah sebagai peringatan kepada para sahabat yang bersifat tasydid (peringatan keras). Hal tersebut beliau lakukan di hadapan para sahabat. Supaya para sahabat tidak melakukan hal yang serupa dengannya (Ibn Abd al-Barr, 2000, hlm. 85). Bukan sedang berhadapan dengan seorang tokoh besar yang begitu menjadi sorotan dan panutan kaumnya seperti Ibn Ubay. Sehingga memiliki efek yang berbeda dari kedua sikap Rasulullah tersebut. Kalaupun muncul keheranan dalam diri para sahabat, mereka akan mencari tahu kebenaran dari masalah tersebut. Sehingga tidak akan menyisakan fitnah terhadap beliau khususnya, bahkan kepada Islam secara umum. Berbeda halnya dengan orang-orang yang secara kedekatan tidak memiliki hubungan yang erat layaknya para sahabat, seperti orang-orang Khazraj, kaum Ibn Ubay ini. Alih-alih menjadi pelajaran dan peringatan, justru menjadi fitnah bagi Rasulullah SAW.

3. Kesimpulan

Kritik matan yang disampaikan semua pihak tersebut ternyata mampu mendapat jawaban dari Ibn Hajar al-Asqalāny dan al-Humaidi. Kritik at-Thahawi dan Rasyid Ridha dengan mengedepankan argumen kontradiksi antara riwayat hadis Rasulullah menyalatkan Ibn Ubay dengan hadis dari Jabir yang menyatakan Rasulullah datang setelah Ibn Ubay dikuburkan. Pada kenyataannya justru tidak bertentangan. Begitu pula dengan argumen yang mengedepankan QS. Al-Taubah: 80.

Amalan yang dilakukan oleh Rasulullah dengan menyikapi Ibn Ubay sebagai orang yang tidak diperangi bahkan beliau sudi menyalatinya adalah hal yang dibenarkan dari sudut pandang fikih. Karena secara tegas dalam hadis dijelaskan bagaimana kecintaan para pengikut Ibn Ubay masih begitu sangat menghormatinya sebagai seorang muslim dan sahabat Rasulullah. Sehingga tidak heran mengapa Rasulullah lebih memilih untuk memperlakukan Ibn Ubay sebagai seorang mukmin, bukan sebagai orang kafir.

Hadis ini *ṣahih* baik secara sanad maupun matan. Adapun kesalah-pahaman terhadap hadis ini bersumber dari beberapa aspek. Aspek pertama, pandangan yang berbeda tentang hakikat ma’shum. Kedua, kesalah-pemahaman ini disebabkan pandangan yang berbeda terhadap QS. Al-Taubah: 80 yang pada nyatanya tidak langsung turun secara utuh satu ayat. Namun turun dalam dua tahap, yaitu bagian akhir ayat tersebut turun bersamaan dengan turunnya QS. Al-Taubah: 84 seperti digambarkan dari kalimat hadis “حَتَّى نَزَلَتِ الْآيَاتَانِ مِنْ بَرَاءَةٍ”. Ketiga, berbedanya pemahaman mengenai alasan Rasulullah menyalati Ibn Ubay. Terakhir, yaitu disebabkan pemahaman tentang sikap Rasulullah menghadapi orang munafik secara *fiqhi*.

Daftar pustaka

- Abdillah, A., & Mampa, R. A. (2019). Kritik Matan Hadis dengan Pendekatan Al-Qur’an: Studi Pemahaman Muḥammad Al-Ghazālī dan Jamāl Al-Bannā. *Refleksi 18, No. 2, 18 no. 2 (November 28)*, 223–248.
- Abu ‘Abdullah Muhammad bin Isma’il al-Bukhari. (1987). *Al-Jami’ al-Sahih, Juz II* (M. Dib, Ed.). Beirut: Darr Ibnu

Katsir.

- Abu Hamid, al-G. (1993). *Al-Mustashfa. Tahqiq: Muhammad Abdussalam Abdussyafi*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Al-Amili, S. J. M. (2007). *Al-Ṣaḥiḥ Min Sirah al-Nabi al-A'zham* (5th ed., Vol. 26). al-Markaz al-Islami li Dirasah.
- Al-Bāqilāny, A. B. (1998). *Al-Taqrīb wa al-Irsyād al-Shagīr Tahqiq: 'Abdul Humaid bin 'Ali Abu Zunaid*. Beirut: Muassasat Al-Risalah.
- Al-Humaidi, A. al-'Aziz 'Abdullah. (1989). *Al-Munaftiqun fī al-Quran*. Jeddah: Dar al-Ijtima.
- Al-Juwaini, 'Abdul Malik bin 'Abdullah. (t.t.). *Al-Burhān fī Ushūl Fiqh* (A. 'Adzim al-Dib, Ed.). Dar al-Anṣar.
- Al-Adlabi, S. bin A. (1983). *Manhaj an-Naqd al-Mutūn 'inda al-Ulama al-Hadīts an-Nabawi*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Al-Munawar, S. A. H. (2016). Metode Kritik Matan Hadis Menurut Pandangan Muhadditsin Mutaqaddimin. *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 2, no 1, 148–165.
- Al-Nawawi, A. Z. Y. M. bin S. (1392). *al-Minhāj: Syarah Ṣaḥiḥ Muslim* (Vol. 15). Beirut: dar Ihya al-Turats al-Arabi.
- Al-Qardhawi, Y. (2004). *Kaifa Nata'āmal Ma'a Sunnah an-Nabawiyah*. Kairo: Dār al-Syuruq.
- Al-Sindi, A. al-Hasan al-Hanafi. (1996). *Sunan Ibn Majah bi Syarh (Hasiyah) as-Sindi* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Thahawi, A. J. (1994). *Syarah Musykil al-Asār. Tahqiq: Syu'aib al-Arna'uth* (Vol. 1). Beirut: Mu'assasah Risalah.
- Al-Zamakhsyari, M. bin 'Amr. (1407). *Al-Kasyaf 'an Haqaiq Ghawamid at-Tanzil* (3rd ed., Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Zarqani, M. 'Abd al-'Adzim. (1995). *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Quran* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Hajar, I. (1379). *Fathu al-Bari*. Beirut: Daru al-Ma'rifah.
- Ibn Abd al-Barr. (2000). *Al-Istidzkar. Tahqiq: Muhammad 'Ali Mu'awwad* (Vol. 5). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Ibn Hisyam, A. M. (1955). *Sirah Nabawiyah. Tahqiq: Mustafa as-Saqa* (Vol. 2). Qahirah: Mustafa Bab al-Halaby.
- Juriono, J. (2017). Metode Kritik Matan Mushthafa As-Siba'i Dalam Kitab as-Sunnah Wa Makanatuhā Fi at-Tasyri' Al-Islami. *AT-TAHDIS: Journal of Hadith Studies*, 1, no. 1 (March 31). Retrieved from <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/attahdits/article/view/650>
- Kasban, K. (2017). Kritik Matan Syaikh Muhammad Al-Ghazali. *AT-TAHDIS: Journal of Hadith Studies*, 1, no. 1 (May 31). Retrieved from <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/attahdits/article/view/64>
- Nurrohman, M. R. (2018). Genealogi Konsep 'Ishmah dalam Tradisi Sunni-Syi'i serta Pengaruhnya dalam Kajian Kritik Matan Hadis. *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis, Volume 2 No. 2*, 99–108.
- Nurrohman, M. R. (2019). Diskursus Kritik Matan; Pendekatan Tashih Isnad terhadap Kontroversi Riwayat Rasulullah SAW Menyalatkan Ibn Ubay. *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis, volume 3 No. 2*, 105–114.
- Qayyum, A. R. (2015). Membincang Pemikiran Salahuddin Al-Adlabi (Analisis Metodologi Kritik Matan Hadis). *Jurnal Al-Qadaw: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam*, 2, no. 1, 31–40.
- Qomarullah, M. (2018). Metode Kritik Matan Hadis Muhammad Tāhir Al-Jawābī dalam Kitab: Juhūd al-Muḥaddiṣīn Fi Naqd Matan al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf. *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, 2(1), 51–64. <https://doi.org/10.29240/alquds.v2i1.390>
- Rakhmat, J. (2008). *Al-Musthafa: Manusia Pilihan yang Disucikan*. Bandung: Simbiosia Rekatama Media.
- Ridha, R. (1990). *Tafsir al-Manār*. Qahirah: Maktabah al-Hai-ah al-Misriyyah al-'Ammah lil Kitab.
- Ulya, A. (2018). Kritik Kualitas Matan Hadis Perempuan Lemah Akalnya Perspektif Salahudin Ibn Ahmad Al-Adlabi. *Jurnal Ushuluddin*, 26(1), 57. <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4269>



© 2020 by the authors. It was submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).