

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Memahami Teks dari Realitas Sosial”

WACANA

Muhammad Zain

Menakar Nalar Sahabat Nabi SAW: Sebuah Tinjauan Sosio-Antropologis

Ida Rosyidah

Agama dan Pluralisme: Perspektif R.A. Kartini

Rosmaria Syafariyah Widjanti

Sumbangan Fundamentalisme pada Tindak Terorisme

Gunawan Adnan

The True Nature of Tauhid and Its Relation to The Problem of the Muslim in the World

TULISAN LEPAS

Ridha Ahida

The Paradigm of Knowledge in Search of Alternative Science

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. IX, No. 3, 2007

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Amsal Bakhtiar
M. Amin Nurdin

Pemimpin Redaksi

Hamid Nasuhi

Anggota Redaksi

Ida Rosyidah
Rifqi Muhammad Fatkhi

Sekretariat

Uus Qudsiyah

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

- ~ Memahami Teks dari Realitas Sosial

Articles

- 275-296 Menakar Nalar Sahabat Nabi SAW: Sebuah Tinjauan Sosio-Antropologis
Muhammad Zain
- 297-316 Kontribusi Pemikiran Hadis Rashīd Ridhā
Abustani Ilyas
- 317-328 Agama dan Pluralisme: Perspektif R.A. Kartini
Ida Rosyidah
- 329-348 Sumbangan Fundamentalisme pada Tindak Terorisme
Rosmaria Syafariyah Widjajanti
- 349-376 Demokrasi di Negara Muslim: Akomodasi Unsur-unsur Kesamaan
Sirojuddin Aly
- 377-390 The True Nature of Tauhid and Its Relation to The Problem of the Muslim in the World
Gunawan Adnan

Document

- 391-408 Karakteristik Kaum Yahudi dalam Surat Al-Baqarah
Muslih
- 409-424 The Paradigm of Knowledge in Search of Alternative Science
Ridha Ahida

MEMAHAMI TEKS DARI REALITAS SOSIAL

Melanjutkan tema edisi yang lalu tentang pergulatan antara teks dan konteks, **Refleksi** kali ini mencoba menurunkan tulisan-tulisan yang lebih mengerucut yang mengangkat pembahasan tentang keduanya dengan mengusung tema “Memahami Teks Melalui Realitas Sosial.” Edisi kali ini di samping menampilkan tulisan-tulisan dengan tema tersebut, juga menghadirkan dua artikel lepas yang ditulis oleh Ridha Ahida dan Muslih.

Wacana dalam jurnal Refleksi kali ini diawali oleh sebuah tulisan Muhammad Zain yang mencoba mengelaborasi keragaman paradigma pemikiran tentang teks-teks keagamaan (baca: wahyu) pada masa awal Islam melalui pendekatan sosio-antropologis. Menurut Zain, keragaman pemahaman terhadap teks-teks keagamaan telah dimulai sejak zaman Rasulullah. Para sahabat sebagai generasi awal Islam yang menyaksikan langsung turunnya wahyu dan juga berinteraksi langsung dengan Rasulullah, ternyata memiliki keragaman dan tentunya beberapa perbedaan pemahaman yang menurut Zain lebih disebabkan karena faktor kompleksitas situasi dan kondisi yang mereka hadapi pada saat itu. Penyebaran sahabat ke berbagai wilayah yang kemudian bertemu dengan realitas sosial setempat, turut andil dalam membentuk keragaman pemahaman para sahabat. Karena itu, di zaman yang lebih memiliki tingkat dan kadar kompleksitas situasi dan kondisi yang dihadapi oleh umat Islam sekarang, pluralitas makna (pemahaman keagamaan) adalah sebuah keniscayaan.

Tulisan selanjutnya yang diangkat oleh Abustani Ilyas juga melihat fenomena pluralitas makna -seperti yang ada pada masa Sahabat dengan memperhatikan situasi dan kondisi belakangan diusung oleh Rasyid Ridha. Menurutnya, Rasyid Ridha tidak hanya mengharuskan para pembaca teks untuk tetap memberikan perhatian yang serius kepada realitas sosial pada masanya (pembaca), ia juga melakukan penafsiran teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadis) secara intertekstual. Dalam salah satu bahasannya Abustani mengangkat pandangan Rasyid Ridha yang

menolak hadis hukum bunuh bagi orang yang keluar dari Islam (murtad) yang menurutnya bertentangan dengan hak kebebasan beragama sebagaimana ditetapkan dalam al-Qur'an. Penolakan ini selain didasari oleh kontradiksinya dengan al-Qur'an, juga lebih didorong oleh semangat membaca perbedaan antara realitas sosial pada saat hadis itu disabdakan dengan sekarang.

Senada dengan Rasyid Ridha, R.A. Kartini juga ternyata memiliki gagasan tentang pluralitas agama yang merupakan salah bentuk realitas sosial, dan belakangan banyak menjadi tema-tema diskusi di berbagai kalangan dan tempat. Kartini menolak upaya kristenisasi yang dilakukan oleh Zending. Tulisan Ida Rosyidah mencoba memotret persoalan tersebut melalui perspektif R.A. Kartini. Menurut Ida, studi tentang pemikiran Kartini banyak membicarakan tentang peranannya dalam memperjuangkan kesetaraan gender dalam bidang pendidikan. Padahal, selain itu, Kartini juga di dalam surat-suratnya menulis pandangan personalnya tentang sosialisme, kapitalisme, dan Islam. Karena itu, tulisan Ida mencoba mengkaji gagasan Kartini di bidang lain yang jarang diungkap, yakni gagasannya tentang agama dan pluralisme yang mencakup pandangan dan kritiknya terhadap Islam.

Salah satu bentuk fenomena sosial yang marak belakangan ini adalah fundamentalisme. Tulisan Rosmaria Syafariyah Widjayanti mengungkap bentuk lain dari fundamentalisme yang melahirkan radikalisme, bahkan terorisme, yang selama ini dianggap berasal dari agama, sehingga disebut fundamentalisme agama. Dalam Islam, fundamentalisme bukan merupakan fenomena keagamaan tetapi lebih merupakan fenomena sosial yang mengambil bentuk keagamaan. Fundamentalisme menunjuk pada gerakan keagamaan yang bertindak secara radikal dalam mewujudkan tujuan dengan bertolak pada klaim keaslian ajaran agama. Tudingan terhadap kaum fundamentalis sebagai biang dari kekerasan tidak adil kalau hanya mendakwa fundamentalisme agama saja, modernitas juga ikut andil dalam kekerasan di dunia selama ini. Fundamentalisme agama dan modernitas ikut berperan dalam menyuburkan tindak kekerasan. Sebab utama yang menimbulkan fundamentalisme, menurut Rosmaria, adalah perubahan sosial.

Keragaman dan perbedaan yang ada dalam realitas sosial tentunya dapat melahirkan pemahaman, konsep, atau teori yang berbeda. Sirojuddin Aly mencoba untuk mengungkap titik temu dari dua realitas

sosial yang berbeda, yaitu mengungkap titik temu Barat dan Islam dalam satu konsep yang dimiliki masing-masing, yaitu demokrasi dan syura. Keduanya, jelas Sirojuddin, adalah konsep kenegaraan yang berbeda, karena demokrasi berasal dari tradisi Barat yang sudah menjadi ideologi yang nilai-nilai kebenarannya bersifat relatif karena tidak didasarkan pada wahyu, maka ciri terbesar dari demokrasi adalah keputusan yang didukung suara terbanyak, sedangkan syura bersumber dari wahyu (al-Qur'an dan Hadis), maka nilai-nilai kebenarannya pun mutlak (sepanjang menyangkut hal-hal yang prinsip). Menurutnya, titik temu antara keduanya adalah sama-sama menekankan pada musyawarah dalam menyelesaikan hal-hal yang melibatkan orang banyak.

Menghadapi berat dan rumitnya kompleksitas situasi dan kondisi yang merupakan realitas sosial pada saat sekarang, Gunawan Adnan mencoba mencarikan solusi melalui tulisannya tentang tauhid. Menurutnya, tauhid merupakan unsur penting dalam bangunan keislaman seorang Muslim. Tauhid adalah Alpha sekaligus Omeganya Islam. Segala sesuatu yang terlahir atas nama dan dikaitkan dengan Islam haruslah merefleksikan *iradah* Tuhan. Konsekuensinya, doktrin dan praktik (ibadah) dalam Islam harus dapat mempresentasikan sekaligus merepresentasikan makna fundamental ini. Syariah sejatinya merupakan aspek operasional dari konsep tauhid, sehingga tidak boleh dipertentangkan antara tauhid dengan syariah. Tulisan ini mengkaji beberapa bentuk dan level pemahaman konsep tauhid yang dikaitkan dengan persoalan umat Islam sebagai upaya mencari solusi yang tepat guna menjawab persoalan umat di tengah persaingan global.

Sebagai tulisan lepas, Refleksi edisi kali ini menurunkan tulisan Muslih tentang berbagai kekacauan dan ketimpangan akibat tangan-tangan zionis Yahudi sepanjang sejarahnya melalui analisa terhadap karakteristik kaum Yahudi dalam Surat al-Baqarah, dan tulisan Ridha Ahida dengan bahasan tentang perlunya paradigma pengetahuan yang akan mengarahkan pengembangan ilmu pengetahuan yang tetap konstruktif dalam kehidupan manusia. Di satu sisi, ilmu pengetahuan memiliki peranan yang penting dalam setiap aspek kehidupan manusia, eksplorasi ilmu pengetahuan dan teknologi telah memberikan serangkaian kemudahan dalam aktivitas manusia. Namun, di sisi lain perkembangan ilmu pengetahuan dan peranan yang dimainkannya ternyata menghancurkan

eksistensi manusia sendiri. Hasilnya, ilmu pengetahuan telah mengancam eksistensi manusia. Selamat membaca!

Redaksi

MENAKAR NALAR SAHABAT NABI SAW: SEBUAH TINJAUAN SOSIO-ANTROPOLOGIS

Muhammad Zain

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
afikrizain72@gmail.com

Abstract: *The companions were the ones who witnessed the revelation, but they did not share a uniform perspective in understanding the text of the revelation. This phenomenon indicates that the complex situations and conditions during their time led to differences in the interpretation of the text. Therefore, the diversity of religious paradigms is inevitable. The main issue is that Islam, as understood by the companions, was an open Islam, not a rigid one. Islam was open to accommodating local ethnic values that were undoubtedly in line with Islamic law. This article attempts to elaborate on the various religious paradigms of the companions through a socio-anthropological approach.*

Keywords: *Islam, Hadith, Quranic Revelation, Companions of the Prophet, Socio-Anthropological*

Abstrak: *Para sahabat adalah orang-orang yang menyaksikan turunnya wahyu, tetapi mereka tidak memiliki kesamaan cara pandang dalam memahami teks wahyu. Fenomena ini menunjukkan bahwa situasi dan kondisi yang kompleks pada saat mereka hidup mendorong adanya perbedaan makna teks. Oleh karenanya, keragaman paradigma beragama adalah sesuatu yang tidak terelakkan. Persoalan utamanya adalah, Islam yang dipahami oleh para sahabat adalah Islam yang terbuka, bukan Islam yang kaku. Islam terbuka untuk mengakomodasi nilai-nilai etnis lokal yang pastinya sejalan dengan syariah Islam. Tulisan ini mencoba mengelaborasi berbagai paradigma keagamaan para sahabat melalui pendekatan sosio-antropologis.*

Kata Kunci: *Islam, Hadis, Wahyu Al-Qur'an, Sahabat Nabi, Sosio-Antropologis*

Pendahuluan

Awal Kata Studi tentang sahabat Nabi SAW adalah sebuah fenomena yang telah lama mewacana di kalangan penggiat studi hadis. Sedari awal terbentuknya disiplin ilmu hadis, uraian tentang sahabat menempati posisi strategis karena menjadi salah satu mata rantai periwayatan. Secara doktrinal, reputasi sahabat juga memperoleh legitimasi sebagaimana tersebut dalam beberapa hadis semisal “istimewanya masa sepeninggal Nabi saw” dan selainnya.

Seiring perkembangan studi hadis dengan pendekatan yang bervariasi, asumsi tentang absolutnya keistimewaan sahabat secara umum diterpa kesangsian oleh sejumlah kalangan penggiat dan penggiat studi tersebut, baik dari kalangan ilmuwan Muslim maupun ilmuwan non-Muslim. Adilnya seluruh sahabat yang telah menjadi semacam aksioma turut terugat dengan sejumlah data yang terbuka untuk diuji validitasnya. Paparan berikut ini tidaklah berpretensi mengukuhkan gugatan yang disebutkan, tetapi akan mengelaborasi perilaku sahabat dengan pendekatan sosio-antropologis yang didukung oleh data dari sejumlah referensi muktabar di bidang ilmu hadis. Paling tidak, tulisan sederhana ini akan menyingkap sebuah tirai yang terbentang tentang atraktifnya kajian hadis, terutama jika lebih mengedepankan semangat akademik-ilmiah.

Beberapa Studi Sebelumnya

Lebih awal penulis akan menjelaskan sejumlah karya yang mendiskusikan persoalan kredibilitas sahabat dengan kecenderungan kajian yang beragam, sebagai berikut:

1. Kecenderungan Sosio-Politik

Fu'ad Jabali menulis disertasi yang berjudul: *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* telah memaparkan banyak hal, yakni: (a) makna *al-Sahabah* sepanjang sejarahnya ternyata tidaklah stabil, tetapi labil. Salah satu penyebabnya adalah kala itu Muktazilah sedang gencar-gencarnya melancarkan kritik terhadap dominasi hadis sebagai sumber otoritas ajaran agama. Sahabat Nabi pun tidak terlepas dari kritik mereka; (b) hubungan pusat dan daerah, yaitu hubungan antar sahabat yang menetap di Madinah sebagai pusat ibukota negara waktu itu dengan mereka yang tetap betah tinggal di daerah, seperti Basrah, Kufah, Syria, Damaskus, Mesir, Hims, dan Palestina. Pertanyaan sentralnya adalah mengapa mereka memilih wilayah-wilayah tersebut dan tidak ke pusat saja? Adakah motivasi-motivasi yang lain selain maksud penyebaran dakwah Islam?; dan (c) “carut-marut” tragedi Siffin. Pertanyaan yang diajukan adalah “siapa memihak siapa” dan atas dasar apa?¹ Karya ini sangat inspiratif dan sangat penting artinya bagi pengembangan kajian Islam, terutama sahabat. Meskipun demikian, disertasi ini belum membahas corak keberagaman sahabat yang menetap di berbagai wilayah dan penyebaran periwayatan hadis Nabi.²

Artikel Maya Yazigi yang berjudul “*Commentaries Hadith al-'Asharah or Political Uses of a Tradition*”, juga menarik ditelaah lebih lanjut. Hadis *al-'Asharah* ini di samping prediktif juga bermuatan politis. Hadis ini sangat populer di kalangan Sunni sebagai *counter* terhadap dominasi Syiah. Lalu, kapan hadis tersebut populer dan dipopulerkan? Menurut Yazigi, hadis yang dikaji terkenal pada awal abad ke-9 M yang tersebar dalam kitab-kitab *al-sunan* dan *al-tabaqat*, meskipun belum tampak pemihakan dari para penulisnya. Lambat laun, informasi yang moderat itu diformulasi sedemikian rupa terutama pada abad ke-11 M, sehingga pada sejumlah kitab *al-tabaqat*, sahabat yang termasuk kelompok sepuluh tersebut dibahas secara khusus. Abad ke-12 M, lebih tegas lagi bermunculan sejumlah karya yang mencatat keutamaan kelompok sepuluh itu (*fada'il al-Sahabah*). Bahkan, di era modern ini, kalangan Sunni menerbitkan karya-karya pemihakan yang serupa.³ Dari sini dapat dilihat bahwa khusus hadis-hadis prediktif dan bermuatan politis patut dikritik, termasuk sahabat yang paling bertanggung jawab dalam penyebarannya.

Wilferd Madelung juga menulis buku yang cukup menarik dengan judul *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (1997).⁴ Buku ini memuat studi yang lebih komprehensif tentang akar-akar sejarah awal Islam. Ia menulis konflik-konflik internal umat Islam sejak wafatnya Nabi saw., antara keluarganya, Bani Hasyim dan suku-suku Quraisy lainnya. Ia juga mengelaborasi pertentangan yang terjadi antara suku-suku Quraisy sendiri.

2. Kecenderungan Sosio-Historis dan Doktrinal

Karya-karya yang tergolong dalam kelompok ini memaparkan sejarah dan pembelaan sahabat. Sahabat dalam pandangan mereka adalah generasi terbaik (*khayr ummah*), dituntun oleh wahyu, dan dibimbing langsung oleh Nabi.

Muhammad A. Mahzun lewat karyanya yang berjudul *Tahqiq Mawāqif al-Ṣahābah fī al-Fitnah*, (1994) telah banyak mendeskripsikan posisi sahabat dalam menyikapi pergolakan politik. Bagi A. Mahzun, apa saja yang menimpa sahabat sudah merupakan “suratan takdir” dan mesti terjadi. Semua peristiwa tersebut telah termuat dalam sejumlah hadis Nabi SAW, tandas A. Mahzun.⁵ Pesona dan daya tarik buku ini adalah kemampuan penulisnya dalam meneliti hadis-hadis prediktif dan politis. Sedang kelemahannya adalah penulisnya tidak menyajikan analisis historis yang memadai.

Muslim A. Kadir telah mengkaji tahap perkembangan perilaku iman sahabat yang dapat menumbuhkan perubahan sosial dan bentuk konfigurasi iman sahabat tersebut sebagai potensi perubahan sosial untuk mencapai tujuan risalah, yakni menampilkan “Islam sebagai *rahmatan li al-‘ālamīn*”. Dalam kajiannya ini, ia juga menyimpulkan bahwa masyarakat Muhajirin dan Anshar dapat mencapai tujuan risalah sebagaimana yang termaktub dalam al-Qur’an dan Sunnah. Di antara faktor pendukung tercapainya hal tersebut adalah; (a) mereka dapat menghayati turunnya wahyu sehingga mereka dapat menyelesaikan persoalan sosial yang sedang dihadapinya yang notabene juga berdasar dari jawaban wahyu, dan (b) mereka juga mendapat bimbingan langsung dari Nabi SAW.⁶ Arti penting karya ini yakni dapat dijadikan sebagai referensi dalam menelaah lebih lanjut tipologi dan karakteristik masyarakat Arab masa awal.

Fathullah Gulen juga menulis buku yang berjudul *Prophet Muhammad Aspects of His Life (Versi Teladan Kehidupan Rasul Allah Muhammad saw.)*, terj. Triwibowo Budi Santoso). Hal-hal yang dikap dalam buku ini, antara lain: (a) tidak benar bahwa Aisyah mengkritik sahabat Nabi lainnya; (b) faktor-faktor kebesaran sahabat, yakni hubungan langsung dengan kerasulan, kejujuran mereka yang masuk Islam secara murni, suasana yang diciptakan wahyu (QS. 48:29, QS. 33:23), syuhada Perang Uhud, seperti Hamzah, Anas ibn Nadar, dan ‘Abdullāh ibn Jahsy, QS. 33:35 (kasus pernikahan Zaid ibn Haritsah); dan (c) mereka dibesarkan dalam bimbingan wahyu dan mengalami perubahan mendasar dalam hidupnya.

Suasana sulit dan kegetiran hidup yang dialami sahabat Nabi juga diuraikan dalam buku ini. Gulen juga banyak mengutip pendapat para ulama yang mengagungkan sahabat, seperti pandangan Ibn Ḥazm yang menyatakan bahwa “semua sahabat masuk surga”. Ayat-ayat yang dijadikan pijakan argumentasi oleh Ibn Ḥazm, antara lain: QS. 59:9, QS. 48:18, 29, QS. 9:100, QS. 33: 23.⁷

Di samping itu, Gulen juga melansir riwayat yang memuat keterangan tentang posisi penting sahabat, seperti riwayat Abū Sa’id al-Khudri bahwa Nabi SAW pernah bersabda *lā tasubbu ashābī*, “jangan memaki sahabat”.⁸

3. Kecenderungan Penulisan Biografi

Ada juga kecenderungan penulis sejarah sahabat Nabi saw. secara biografis, baik kolektif maupun individual. Beberapa contoh penulis sejarah sahabat yang dapat dikemukakan di sini adalah Ibn Sa’d (w. 230 H) dengan *Tabaqat al-Kubra*-nya, al-Dzahābī (194-256/ 810-870)⁹ dengan *Tadhkirah al-Ḥuffāz*-nya, dan Ibn Hajar al-Asqalānī (773-852/1372-1449) dengan *Tahdhīb al-Tahdhīb*-nya. Mereka ini menulis sejarah sahabat untuk kategori sejarah sahabat secara kolektif.

Ada lagi penulis lainnya yang khusus mengkaji aspek tertentu yang menarik bagi sahabat tertentu. Sebagai contoh, Imam al-Zarkasyī menulis kitab *al-ljābah li Irad man Istadrakathu A’syah ‘alā al-Ṣahābah* (Koreksi Aisyah terhadap Sahabat). Buku ini menjelaskan tentang; (a) kedalaman ilmu fikih Aisyah sesuai dengan hadis Nabi “Ambillah (separuh) ilmu dari Humaira’ [Aisyah]; (b) berbagai pandangan yang brilian dari Aisyah; (c) berbagai koreksi Aisyah terhadap para sahabat, seperti ‘Umar ibn al-Khattāb, ‘Alī ibn Abī Thālib, dan Ibn ‘Umar. Teguran Aisyah terhadap

Abū Hurairah yang dinilainya memiliki pendengaran yang buruk menyebabkan Abū Hurairah tidak akurat dalam periwayanan.

A. Sayyid Kamal Fagih Imani menulis *A Bundle of Flowers from — Garden of Traditions of the Prophet & Ahl al-Bait (a.s) Amīr al-Mukminīn* (2001). Buku ini memuat hadis Nabi yang menjelaskan keutamaan *ahl al-bayt*-nya, terutama keutamaan ‘Alī ibn Abī Thālib.¹⁰

Nabia Abbott menulis sebuah karya yang sangat menarik tentang Aisyah. Dalam karyanya tersebut, Abbott menunjukkan ketokohan Aisyah yang bukan hanya sebagai seorang istri (Nabi saw.), melainkan lebih sebagai tokoh perempuan yang juga sebagai pemimpin yang cerdas. Buku ini agak berbeda dengan karya-karya Abbott lainnya. Untuk yang satu ini, Abbott lebih menekankan pada tulisan yang mencitrakan Aisyah sebagai seorang tokoh dalam karya novel. Tulisan ini cukup memukau dan bahasanya mengalir. Sudah dapat ditebak bahwa Abbott menulis bukan hanya ditujukan kepada masyarakat akademik, melainkan untuk masyarakat umum sekaligus.¹¹

4. Kecenderungan Membahas ‘*Adālah al-Ṣaḥābah*

Terdapat beberapa karya ulama hadis yang membincangkan keadilan (*adālah*) sahabat, baik klasik maupun modern. Di antara karya-karya tersebut ditulis oleh Ibn al-Shalāḥ (643 H),¹² Jalāl al-Dīn al-Suyūthī (w. 911 H),¹³ Mustāfā al-Sibā’ī,¹⁴ Muḥammad ‘Ajjāj al-Khatīb,¹⁵ Muḥammad Mustāfā Azamī,¹⁶ Muḥammad Muḥammad Abū Zahw,¹⁷ Aḥmad Amīn,¹⁸ Maḥmūd Abū Rayyah,¹⁹ dan Fazlur Rahman.²⁰ Di antara mereka tidak ada kata sepakat mengenai ‘*adālah al-Ṣaḥābah* (keadilan sahabat Nabi). Aḥmad Amīn dan Maḥmūd Abū Rayyah mengkritik dan mempertanyakan keadilan sahabat Nabi. Sahabat Nabi adalah manusia biasa seperti kita. Di antara mereka juga terjadi saling memfitnah antara satu dengan yang lainnya. Jadi, sahabat Nabi sekalipun harus dikritik.

5. Kecenderungan Membahas Sejarah Sosial Sahabat

Khalīl ‘Abd al-Karīm adalah orang yang telah banyak menulis sejarah sosial sahabat, baik terkait sosio-politik maupun sosio-ekonominya. Bahkan, Khalīl pun menyoroti perilaku seks sahabat. Karya-karya Khalīl semakin menarik karena ia banyak merujuk pada kitab-kitab klasik.

Dalam *Muḥtama’ Yathrib* (1997), ia mendeskripsikan perilaku seks masyarakat Yatsrib (yang belakangan diubah oleh Nabi saw. dengan nama

Madīnah al-Nabīy atau *al-Madīnah al-Munawwarah*). Dalam buku ini, Khalil banyak menggambarkan “kebobrokan” moral masyarakat Madinah yang sangat vulgar dalam hal perilaku seksual. Bahkan, dalam buku tersebut diceritakan pula bahwa ada seorang pemuda yang terpaksa diasingkan ke luar kota hanya karena tidak sanggup menahan hasrat seksualnya. Pada pembahasan ini, Khalil secara provokatif membahas *al-mughayyabāt* (selingkuh para istri ketika suami mereka bertempur di medan perang),²¹ dan banyak kisah memilukan lainnya.

Dalam karya Khalil lainnya, seperti *al-Ṣaḥābah wa al-Ṣaḥābah* (1997) dideskripsikan peristiwa pertentangan politik antar sahabat, “keserakahan” terhadap penguasaan harta, perilaku hedonistik, dan perilaku poligami mereka. Perlakuan kasar sahabat Anshar terhadap istri mereka sampai pada tingkat memukul pasangannya juga tak luput dari uraian Khalil.²² Singkat kata, karya-karya Khalil ini memang tergolong provokatif, tetapi dapat merangsang pembacanya untuk mengkaji ulang sejarah Islam awal.

Keragaman Pemahaman Keagamaan Sahabat

Setelah wafatnya Nabi SAW, para sahabat menyebar ke berbagai daerah. Penduduk setempat masing-masing mengambil ilmu (ajaran) Islam dari sahabat yang berdomisili di daerah mereka. Dalam kaitan ini, Ibn Ḥazm berkomentar sebagai berikut:

“...Orang-orang Madinah mengetahui apa yang tidak diketahui oleh orang Basrah, orang Bashrah tahu apa yang tidak dipahami oleh orang Syiria, Orang Syiria paham sesuatu yang tidak dikenal oleh orang Kufah. Orang-orang Kufah tidak memahami sesuatu yang dikenal oleh orang Madinah. Semua ini ditemukan dalam hadis (*riwayat al-athār*). Seperti telah dimaklumi bahwa di antara mereka (sahabat) terkadang tidak menghadiri majelis (*ta’līm*) Nabi saw., dan pada kesempatan lain, mereka yang semula tidak hadir justru menghadiri majelis Nabi. Sehingga pengetahuan tentang tayamum dipahami oleh Ammr ibn Yasir dan yang lainnya (beberapa sahabat lainnya); sedang Ibn Mas’ūd, keduanya berpendapat, *lā tayammamu al-junūb wa-law lam yajid al-ma’ syahrayn*, orang yang junub tidak boleh bertayamum, meskipun ia tidak memperoleh air selama dua bulan. Maksudnya, tidak ada jalan bagi orang yang sedang junub untuk bertayamum sebagai ganti dari mandi junub.”²³

Pengetahuan tentang menyapu sepatu (*mash al-khūff*) dipahami oleh ‘Alī ibn Abī Thālib dan Huzaifah, sedang ‘Aisyah, Ibn ‘Umar dan Abū Hurairah (yang kesemuanya tinggal di Madinah) tidak paham duduk

perkara persoalan ini. Sedang pengetahuan tentang hak waris bagi seorang kemenakan perempuan dengan anak perempuan (*wa kanat turithu bint al-ibn ma'a al-bint*) dipahami dengan jelas oleh Ibn Mas'ūd, sedang Abū Mūsā al-Asy'arī tidak memahaminya.²⁴

Contoh-contoh lain yang dapat dirujuk tentang beragamnya pandangan keagamaan dan pemahaman para sahabat, sebagai berikut:

- a) Riwayat tentang 'Umar ibn al-Khattāb.
...Bahwasanya 'Umar ibn Khattāb pernah menyuruh pada wanita, jika mereka mandi (*janābah*) hendaknya.....kepala biasanya. Kemudian aku mendengar Aisyah juga berbicara tentang hal tersebut, ia berkata, "Aneh, bagi Ibn 'Umar tentang masalah ini menyuruh para wanita jika mereka mandi (*janābah*) agar membasuh kepalanya. Apakah ia tidak menyuruh mereka untuk sekalian menggunduli kepalanya. Sungguh aku (Aisyah) mandi (*janābah*) bersama Rasulullah SAW dalam wadah yang satu dan saya tidak menambah kecuali tiga kali.
- b) Kasus Hindun tidak sampai berita dispensasi kepadanya tentang darah penyakit (setelah haid). Oleh karena itu, ia sampai menangis karena lama tidak melaksanakan shalat. Padahal, bagi mereka yang kebetulan kena *istihādah* sudah wajib melaksanakan shalat.
- c) Riwayat bersumber dari Rifā'ah ibn Rafī'.
Ia berkata, "Kami di sisi 'Umar ibn al-Khattāb". Seseorang (lelaki) menghadap beliau dan berkata, "Wahai Amirul mukminin, Zaid ibn Tsabit ini berfatwa di masjid tentang mandi *janābah* dengan akalunya." 'Umar berkata, "Suruh dia menghadap kepadaku." Datanglah Zaid. Ketika 'Umar melihatnya, ia berkata, "Apa sudah sampai beritamu bahwa engkau telah berfatwa di masjid dengan akalmu?" Zaid menimpalinya dengan berkata, "Wahai Amirul Mukminin, demi Allah, aku tidaklah melakukannya. Akan tetapi, aku telah mendengar sebuah hadis dari pamanku, lalu aku menerimanya dari Abū Ayyūb, dari Ubay ibn Ka'b, dari Rifā'ah ibn Rafī'." 'Umar berkata, "Apakah kalian akan berbuat demikian jika telah bergaul dengan istri-istrimu?" Lalu, bagaimana kalau ia malas mandi? Mereka menjawab, "Kami telah berbuat demikian semasa hidup Rasulullah saw., dan tidak pernah ada larangan dan atau larangan dari Allah swt." Rasulullah saw. juga tidak pernah melarangnya. 'Umar berkata lagi, "Apakah Rasulullah saw. mengetahui hal itu?" Ia menjawab, "Saya tidak tahu." 'Umar lalu mengumpulkan kaum Muhajirin dan kaum Anshar untuk

mendiskusikan masalah ini. Lalu mereka menyepakati bahwa tidak mesti mandi *janābah* (*fa shara al-nās an-la ghusl*), kecuali dari pandangan Mu'az dan 'Ali ibn Abī Thālib yang mengharuskan mereka mandi setelah berjima' / berhubungan suami-istri. Kedua sahabat ini berpendapat bahwa jika dua alat kelamin bertemu, maka wajiblah mandi *janābah*. 'Umar berkata, kalian ini adalah ahlu Badar, lalu kalian sudah berbeda pendapat dalam masalah ini. Bagaimana halnya orang-orang setelah kalian, pasti lebih besar lagi perbedaannya. Ali berkata, "Wahai Amirul Mukminin, di antara kita ini tidak ada yang lebih tahu perilaku Nabi saw. kecuali para istrinya." Lalu mereka menghadap Ḥafṣah. Ḥafṣah berkata, "Saya tidak memiliki pengetahuan tentangnya." Kemudian mereka menghadap lagi ke Aisyah, dan berkata, "Jika kedua alat kelamin bertemu, maka wajib mandi *janābah*." Lalu, 'Umar berkata lagi, "Tak seorang pun saya dengar berbuat demikian —yakni malas mandi setelah berjima'— kecuali aku akan menghukumnya (dengan cara memukulnya).²⁵

- d) Contoh lain yang agak tipikal gender adalah kasus 'Umar ibn al-Khattāb. Sahabat hidup dalam konteks masyarakat yang patriarki, suatu tatanan sosial yang didominasi oleh kaum lelaki. 'Umar ibn Khattāb, umpamanya, terkenal biasa berlaku kasar kepada istrinya. Hal ini sebagaimana yang dituturkan oleh Asy'ats, salah seorang sahabat Nabi SAW. Ketika suatu hari ia mengunjungi 'Umar ibn al-Khattāb, ia mendapati 'Umar sedang bertengkar dengan istrinya dan sampai memukuli istrinya. 'Umar dengan enteng berkata kepada Asy'ats, "Ada tiga hal yang pernah aku dengar dari Nabi SAW, salah satunya adalah jangan pernah bertanya kepada laki-laki mengapa dia sampai memukuli istrinya."²⁶ Tentu, kasus-kasus kekerasan domestik (kekerasan dalam rumah tangga) dan kekerasan publik (pemeriksaan, dan sebagainya) ini bertentangan dan tidak bersesuaian dengan idealitas dan cita-cita/spirit al-Qur'an.
- e) Terdapat perbedaan pemahaman keagamaan di antara sahabat mengenai kandungan ayat QS. al-Mā'idah [5]: 105, "Wahai orang yang beriman, jagalah dirimu, tiadalah yang sesatitu akan memberi mudarat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk." Sebagian sahabat berpendapat bahwa dengan ayat ini, kita boleh saja tidak lagi ber-*amar ma'rūf* dan ber-*nahy munkar*. Kemudian Abū Bakar mengoreksi pendapat tersebut. Lalu beliau mengingatkan mereka dengan sabda Nabi SAW, "Sesungguhnya manusia ini

apabila melihat suatu kemungkaran dan tidak berusaha mencegahnya, maka aku khawatir kalau Allah SWT akan menurunkan siksa secara merata kepada mereka (tanpa membedakan siapa yang salah dan pihak mana yang benar). Hadis lain yang senada, “Tiadalah suatu kaum yang berbuat suatu kemungkaran, lalu sebagian di antara mereka sanggup untuk mencegahnya, tetapi tidak melakukannya, maka aku khawatir jika Allah SWT akan menurunkan siksa kepada mereka secara merata.”²⁷

- f) Perbedaan pendapat antara ‘Umar ibn al-Khattāb dan Abū Ubaidah dalam hal takdir. Abū Ubaidah bersama pasukannya sedang dilanda kolera yang amat ganas di Amwas. ‘Umar melihat gejala ini akan membahayakan nyawa panglimanya. Maka ‘Umar memanggil Abū Ubaidah untuk segera ke ibukota (Madinah) untuk membantu ‘Umar memecahkan persoalan. Namun, setelah Abū Ubaidah membaca surat tersebut, beliau berkata, “Semoga Allah mengampuni Amirul Mukminin.” Mengetahui maksud ‘Umar yang hanya ingin menjauhkan dirinya dari penyakit kolera tersebut, kemudian Abū Ubaidah menjawab surat ‘Umar, “Bebaskanlah kami dari keinginan Amirul Mukminin dan berikanlah kami kesempatan untuk tetap bersama pasukan kami.”²⁸

Persoalan lainnya yang cukup menarik untuk dicermati adalah perbedaan pemahaman sahabat tentang relasi harta. Ada beberapa contoh yang dapat dikemukakan di sini. Ada perbedaan yang mencolok antara kebijakan Abū Bakar dengan ‘Umar ibn Khattāb, dan dua khalifah berikutnya.

- a) Abū Bakar memberikan tunjangan kepada veteran perang dengan ketentuan “bagi rata”. Sedang ‘Umar tidak demikian halnya. Ia tetap memprioritaskan orang-orang yang lebih awal masuk Islam (*al-sabiqūn al-awwalūn*) dan seberapa banyak pengorbanan mereka dalam jihad membela Islam dan mencintai serta dicintai oleh Rasulullah SAW.
- b) Pada akhir hayatnya, ‘Umar menyadari akan kekurangan pendapatnya ini serta kelemahan kebijakannya. Ternyata, kebijakannya itu menyebabkan jurang pemisah antara si kaya dan si fakir semakin ‘menganga’. Sehingga, ia berjanji akan mengubah kebijakannya tersebut dan mengikuti pandangan Abū Bakar.

Kebijakan ‘Umar tersebut juga didasarkan pada pertimbangan supaya para sahabat senior tetap betah tinggal di Madinah, dan tidak terpengaruh ke dunia bisnis dan keluar kota ke wilayah-wilayah baru Islam.

- c) Belakangan datanglah ‘Uthmān ibn ‘Affān yang lebih memperparah kesenjangan sosial ini. Ia tetap menerapkan kebijakan ‘Umar, dan pada saat yang sama ia juga memberi kesempatan yang sangat luas kepada kaum Muhajirin untuk mengembangkan bisnisnya di luar kota. Kesenjangan sosial ini pulalah yang menyebabkan lahirnya fitnah di kalangan Islam sendiri dan berakhir dengan peristiwa “terbunuhnya ‘Uthmān” (*maqtal Uthmān*).
- d) Sepeninggal ‘Uthmān, ‘Alī ibn Abī Thālib tampil untuk menetralsir keadaan. Ia kembali menerapkan kebijakan “keadilan sosial” ala Abū Bakar, dan berupaya sekuat tenaga untuk melanjutkan citacita ‘Umar tersebut. Tetapi, usaha Ali tersebut dikatakan gagal, sebab ia menentang arus yang deras. Sehingga, fitnah pun tidak bisa terhindarkan dan berakhir dengan dilengserkannya Ali dari kursi khalifah.

Demikianlah gambaran keragaman pemahaman keagamaan sahabat. Mereka terbuka menerima dan mengakomodasi unsur-unsur etnisitas dan lokalitas yang bersesuaian dengan syariat Islam. Mereka terbuka terhadap pandangan dan pemikiran baru sepanjang masih dalam konteks pemaknaan teks atau *nash*.

Historisitas Sahabat

Berikut akan dikemukakan beberapa kasus sahabat yang terkait dengan jihad, hijrah dan beberapa peristiwa menarik lainnya.

Suatu hari, al-Nadir ibn al-Ḥarīth ibn ‘Alqamah ibn Kildah ibn Manāf ibn ‘Abd al-Dār bertanya kepada Nabi SAW, “Wahai Rasulullah, amal ibadah mana yang lebih dicintai Allah?” Nabi menjawab, “Berjihad dan menafkahkan harta di jalan Allah”.

Mendengar pernyataan Nabi di atas, al-Nadir pun bergegas keluar ke Syria untuk angkat senjata (berperang). Ia lalu terlibat dalam peperangan Yarmuk. Ia gugur di medan perang (Yarmuk) sebagai syuhada.²⁹

Dari keterangan di atas, dapat dipahami bahwa makna *al-jihād* yang dipahami oleh sahabat Nabi adalah berperang menegakkan agama Islam.

Jika ditilik dari latar belakang lahirnya hadis ini, tentu sangat terkait dengan pertanyaan al-Nadir di atas.

Shafwān ibn ‘Umayyah ibn Khalāf ibn Wahāb ketika mendengar hadis, *innahū man lam yuhājir faqad halaka, wa lā islāma liman lā hijrah lahū* (sesungguhnya orang yang belum berhijrah, pasti hancur, dan tidaklah dianggap masuk Islam bagi orang yang tidak (mau) berhijrah), ia langsung berhijrah ke Madinah dan menemui Nabi SAW. Nabi bertanya, “Ada apa engkau sampai ke sini, wahai Abū ‘Umayyah?” Ia pun menjelaskan bahwa mereka menyampaikan berita kepadaku tentang pernyataan Nabi, *Man lam yuhājir fa qad halaka*. Nabi bersabda, *lā hijrah ba’da al-fath* (Tidak ada hijrah setelah penaklukan Mekkah). Kembalilah engkau ke Mekkah. Ia lalu ke Mekkah, dan wafat di sana pada tahun 42 H (masa pemerintahan Muawiyah ibn Abū Sufyān).³⁰

Dari peristiwa ini dapat dipahami bahwa betapa sahabat Nabi tidak seragam pemahamannya terhadap hadis Nabi saw. Jadi, terjadi keragaman pemahaman keagamaan.

Abū Zār al-Ghifārī (w. 31/32 H) terkenal sebagai pejuang kaum *mustad’afīn* (kaum yang tertindas). Sahabat yang satu ini terkenal hidup sangat sederhana dan jauh dari kemewahan dunia. Ia terkenal sering melontarkan kritik kepada khalifah yang sedang berkuasa. Ia sering mengkritik Muawiyah ibn Abī Sufyān yang dianggapnya telah memerintah keluar dari tuntunan Islam. Bahkan, Abū Zār pun mengkritik ‘Uthmān ibn ‘Affān, sehingga ‘Uthmān pun memerintahkan untuk “mencambuknya”. Lebih dari itu, ‘Uthmān juga memerintahkan untuk membuang Abū Zār di Rabzah (Yaman?). Abū Zār hidup dalam penderitaan dan kegetiran hidup, hingga menemui ajalnya di sana dalam kesendiriannya. Menurut riwayat, Abū Zār wafat dengan satu pakaian, yang itu juga menjadi kain kafan yang membalut tubuhnya.³¹

Adapun latar belakang ‘Uthmān memukul Abū Zār, karena persoalan perdebatan harta ‘Abd Raḥmān ibn ‘Awf. Menurut Abū Zār, ‘Abd Raḥmān ibn ‘Awf akan ‘disiksa’ karena banyaknya harta. ‘Uthmān pun membantah Abū Zār. Ka’b menyokong pendapat ‘Uthmān. Akhirnya, ‘Uthmān memberi hukuman cambuk kepada Abū Zār.³² ‘Uthmān tetap menganggap harta ‘Abd Raḥmān sebagai ‘kekayaan’. Hal ini disebabkan karena sepanjang hidupnya, ‘Abd Raḥmān ibn ‘Awf tetap menafkahkan sebagian hartanya di jalan Allah.³³

Pada informasi yang lain ditemukan keterangan bahwa ketika ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Awf wafat, para sahabat ramai membicarakan harta kekayaan yang ditinggalkannya. Ka’b adalah salah seorang yang hadir pada saat itu, dan kelihatan tidak mempermasalahkan harta kekayaan Ibn ‘Awf. Alasan Ka’b adalah karena Ibn ‘Awf bukan hanya seorang konglomerat, melainkan ia juga dikenal sebagai hartawan yang dermawan. Mendengar pengakuan dan sokongan Ka b, Abū Zār pun marah. Lalu mengejar Ka b. Ia pun lari ke rumah ‘Uthmān ibn ‘Affān dan berlindung di belakang beliau. Abū Zār menghardik Ka’b dengan perkataannya, “Wahai anak Yahudi, apakah engkau tidak mendengar Rasulullah pernah bersabda bahwa “Orang-orang yang banyak hartanya akan menjadi orang-orang miskin di akhirat kelak, kecuali orang yang berkata dengan hartanya, begini dan begitu, dan ke arah kiri dan kanan, depan dan belakang (maksudnya, orang kaya yang mau mendermakan kekayaannya). Namun, orang yang seperti ini sangat sedikit jumlahnya.”³⁴

Aisyah sendiri menanggapi perbincangan sahabat tersebut dengan melansir sebuah hadis Nabi SAW, *“Sesungguhnya, Aku telah melihat surga. Aku menyaksikan orang-orang fakir dari kalangan Muhajirin dan kaum Muslimin masuk surga dengan berjalan kaki. Aku tidak melihat seorang kaya-raya kecuali memasukinya dengan merangkak.”*³⁵

Hadis lain yang sedikit berbeda redaksinya adalah *“Hamba Allah yang paling pertama masuk surga adalah golongan fuqara’ dan kaum Muhajirin.”*³⁶ Hadis ini tentu saja semakin memperkuat argumentasi bahwa perilaku “menumpuk harta kekayaan” tanpa mendermakan kepada yang lebih berhak adalah sesuatu yang berseberangan dengan ajaran Islam.

Kasus lain adalah perseteruan ‘Umar ibn al-Khattāb dengan Khalīd ibn al-Walīd. Ada yang berpendapat, marga Khalīd lebih tinggi dari ‘Umar. Khalīd dari Quraisy Bani Makhzūmī, sedang ‘Umar dari Bani ‘Adi. Khalīd lebih kaya dari ‘Umar. Khalīd adalah seorang panglima perang yang gagah berani. ‘Umar khawatir, dengan melihat kualitas Khalīd, jangan sampai ia menggulingkan ‘Umar.³⁷

Riwayat Ibn ‘Asakir dan Ibn Sirin melaporkan bahwa suatu ketika Khalīd menghadap ‘Umar. Lalu ‘Umar menegur Khalīd karena pakaian sutera yang dikenakannya. Khalīd menimpalinya, Memangnya kenapa? ‘Abd al-Rahmān ibn Awf juga memakai sutera. ‘Umar berkata, “Apakah

Anda sama dengan ‘Abd al-Raḥmān?’ ‘Umar lalu merobek-robek pakaian sutera Khalīd.³⁸

Kasus Ḥabīb ibn Maslamah ibn Mālīk yang diutus oleh ‘Uthmān ibn ‘Affān –ke Azerbaijan—dan Salman ibn Rabī’ah, keduanya memperebutkan harta rampasan perang (*al-fā’i*). Kedua orang ini adalah sahabat. Ḥabīb adalah seorang Quraisy yang dipekerjakan ‘Umar di Armenia dan Azerbaijan. Salman ibn Rabī’ah diangkat oleh ‘Umar sebagai hakim sebelum Syuraih di Azerbaijan.³⁹

Perdebatan yang serius juga terjadi antara ‘Umar ibn al-Khattāb dengan beberapa sahabat senior yang menentang kebijakannya yang menghentikan pembagian tanah pertanian di Sawad (Irak) dan Syam. Para sahabat yang ikut menaklukkan kedua wilayah subur tersebut menuduh ‘Umar telah menyalahi tradisi Nabi SAW yang membagikan tanah Khaibar bagi pejuang yang ikut ekspedisi tersebut. Tersebutlah nama Zubair ibn al-Awām, Bilāl ibn Rabah dan ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf yang sangat keras menentang ‘Umar.

Pertentangan ini semakin memanas. Begitu tegangnya, sampai ‘Umar berdoa, Ya Allah, tolonglah kami dalam menghadapi Bilāl dan para pendukungnya (*Allāhumma akfiniy Bilālan wa Aṣḥāba-hu*).⁴⁰

Adapun alasan ‘Umar mempertahankan tanah tersebut untuk para petani setempat adalah:

- a) QS. al-Ḥasyr [59]: 6-10. Harta (termasuk harta rampasan perang/*al-fa’l*) jangan hanya beredar dan dinikmati oleh orang-orang kaya atau bagi mereka yang hidup berkecukupan. Tetapi, justru orang-orang miskinlah yang paling berhak mendapatkan dan menikmati harta tersebut (ayat 7).
- b) Tanah Sawad tersebut jauh lebih produktif dan berdaya guna jika tetap dibiarkan digarap oleh para petani setempat.⁴¹ Setidaknya, inilah dua alasan pokok ‘Umar ibn Khattāb untuk tetap tidak membagi-bagikan tanah baru tersebut.

Kasus Khalīd ibn al-Walīd lainnya yang terkait dengan penumpasan *ahl al-riddah* yang dituduh telah keluar dari Islam karena mereka enggan membayar zakat. Mereka berpendapat bahwa membayar zakat hanya sebagai upeti (kewajiban) kepada Nabi SAW. Oleh karena Nabi sudah wafat, maka dengan sendirinya kewajiban zakat sudah tidak ada lagi.

Dalam sejarahnya, Khalīd dengan tega membunuh Mālīk ibn Nuwairah al-Yarbū’iy, ketika ia sedang memimpin penumpasan *ahl al-*

riddah. Mengapa Khalīd demikian bersemangatnya membunuh sahabat lainnya yang notabene juga masih Muslim itu? Padahal sebelumnya, Mālik telah memperingatkan Khalīd bahwa ia tetap saja seorang Muslim. Ia tidak pernah berpindah agama. Ia tidak pernah mengubah agamanya (*anā min al-Islām, mā taghayyartu, wa mā abdaltu*), Aku tetap sebagai seorang muslim, Aku tidak pernah mengubah agamaku, dan aku juga tidak pernah bertukar agama, tandas Mālik). Abū Qatadah dan Ibn ‘Umar menyaksikan pengakuan Mālik tersebut.

Setelah membunuh Mālik, Khalīd pun menawan istrinya, lalu mempersuntingnya. Istri Mālik yang bernama Ummu Mutammim langsung dinikahi oleh Khalīd, tanpa peduli terhadap ketentuan syariat Islam tentang ketentuan dan batasan masa *‘iddah* bagi seorang istri yang ditinggal wafat oleh suaminya (yaitu empat bulan sepuluh hari yang hikmahnya untuk memastikan kesucian seorang perempuan waktu itu).

Peristiwa Khalīd ini terdengar oleh ‘Umar ibn Khattāb di Madinah. Langsung saja beliau menghadap kepada Abū Bakar kiranya segera menjatuhkan hukuman yang setimpal kepada Khalīd, yaitu rajam. Pasalnya, ‘Umar menilai Khalīd telah melanggar syariat. Ia telah berzina, tegas ‘Umar. Tetapi, Abū Bakar tetap membela Khalīd, dan berkata, “Aku tidak akan merajam seseorang yang telah berjihad, meskipun ijtihadnya salah.”

‘Umar berkata lagi, Ia telah membunuh seorang Muslim. Abū Bakar tetap saja tidak peduli dengan tuntutan ‘Umar. Walhasil, ketika Khalīd tiba di Madinah, ‘Umar mendahuluinya ke rumah Abū Bakar dan menunggunya. Sebelum Khalīd melaporkan segala sesuatunya, ‘Umar menghardiknya dan berkata, “Hai musuh Allah, engkau telah membunuh seorang Muslim, lalu engkau menikahi istrinya, suatu waktu, pasti aku akan merajammu/(*Yā ‘adūww Allāh, qad qatalta imra’an musliman, thumma tazawwajta imra’ata-hu, lārjumannaka*).⁴²

Satu hal lagi yang menarik, yakni status dan posisi wali dalam pernikahan sebagaimana hadis Nabi sebagai berikut: (riwayat bersumber dari Abū Mūsā al-Asy’arī), bahwasanya Rasulullah telah bersabda, “Tidak sah nikah tanpa wali.”⁴³

Riwayat yang diwartakan oleh Abū Mūsā al-Asy’arī di atas, dapat dipahami bahwa hadis tersebut terkait dengan profesinya sebagai seorang gubernur dan seorang yang berdomisili di wilayah Basrah. Kota Basrah dikenal sebagai sebuah wilayah yang tidak metropolis sebagaimana halnya

dengan Baghdad dan Syria. Mungkin itulah sebabnya sehingga Abū Mūsā al-Asy'arī masih berkepentingan untuk mewartakan hadis yang bersesuaian dengan wilayah yang dipimpinnya. Hadis tentang pentingnya perwalian dalam pernikahan, umpamanya. Bagi masyarakat yang paternalistis dan kehidupannya masih bersahaja, para wanitanya cenderung memiliki ketergantungan pada keluarganya. Akan tetapi, bagi masyarakat metropolis, seperti masyarakat di Baghdad, Syria, dan Mesir, tentu otoritas seorang perempuan demikian tinggi, sehingga tidak terlalu bergantung pada keluarganya. Mereka lebih memiliki "power" ketimbang masyarakat yang tinggal di wilayah pedesaan yang tertutup oleh budaya luar yang lebih maju. Status wali dalam pernikahan masih sangat penting bagi perlindungan terhadap seorang wanita yang akan melangsungkan pernikahan.

Lebih lanjut, di kalangan ulama Syāfi'iyah, posisi wali sangat penting, bahkan merupakan syarat sahnya perkawinan berdasarkan hadis *Lā nikāh illā bi-waliyyin wa-syahiday 'adl-in* (Suatu pernikahan tidak sah kecuali dengan persetujuan seorang wali dan dua orang saksi yang adil). Adapun hadis lainnya yang senada adalah *Ayyumā imra'at-in nakaḥat bi-ghayri idhni waliyyi-hā, fa-nikāḥu-hā bātil-un* (Siapa saja wanita yang menikah dan tanpa persetujuan atau restu walinya, maka nikahnya tidak sah).

Sementara di kalangan ulama Hanafiyah, wali nikah bukanlah syarat sah nikah. Jadi, nikah tanpa wali tidak masalah, sepanjang perempuan yang bersangkutan sudah dewasa dalam arti luas. Al-Sarkhasī, ulama Hanafiyah yang wafat pada tahun 490 H, berpendapat bahwa hadis yang dikutip di atas adalah tidak sah menurut pendapat al-Zuhri.⁴⁴

Dalam sejarah sosial umat Islam, orang Baghdad berbeda dengan orang Hijaz tentang status wali dalam nikah. Wali pada masyarakat Hijaz lebih besar perannya dan bahkan terkesan lebih otoriter (*wali mujbir*) dibanding status wali pada masyarakat Baghdad. Hal 'ini-dilatari oleh perbedaan karakter kedua masyarakat tersebut. Masyarakat Hijaz lebih dikenal sebagai masyarakat agraris yang bersahaja dan tertutup, sedangkan Baghdad lebih metropolis dan lebih terbuka dan maju. Sebagai konsekuensinya, gadis dan perempuan Baghdad lebih mandiri dan memiliki wawasan luas. Dengan sendirinya, mereka tidak memiliki ketergantungan yang kuat pada keluarganya. Jadi, walaupun hadis tentang otoritas wali itu sah, maka sebaiknya dipahami secara kontekstual. Oleh sebab itu, dalam kenyataannya, jika ada seorang gadis yang berpendidikan

tinggi, berpengalaman dan memiliki pergaulan luas, tentu dia lebih berhak atas dirinya ketimbang seorang janda muda yang kurang berpendidikan dan kurang pergaulan dalam menentukan calon pendampingnya. Meskipun ditemukan sejumlah tradisi yang disinyalir sebagai sabda Nabi, yakni seorang janda dapat menentukan dirinya sendiri dalam hal menentukan calon suaminya. Sedang seorang gadis tidak perlu dimintai izin sebelumnya. Jika diam, pertanda bahwa dia setuju dengan pilihan walinya. Riwayat ini terkait dengan seseorang yang menanyakan perihal izin seorang perempuan (gadis). Nabi menjawab, “...*sukūtahā idhnuha*” (diamnya adalah pertanda setuju).

Bahasan ini menjadi penting untuk menunjukkan upaya keras Nabi saw., dan sahabatnya untuk berubah dan terus berubah. Kajian ini juga untuk menunjukkan kejujuran dan sikap memosisikan sejarah Islam yang tidak boleh dibungkus dan ditutupi “borok-borok sejarah”-nya yang selama ini tidak terungkap ke permukaan.

Penutup

Sahabat yang dalam kehidupan kesehariannya bersama dengan Nabi SAW menyaksikan turunnya wahyu, tetapi terlihat bahwa mereka sendiri tidak memiliki pemahaman yang sama terhadap teks. Hal ini menunjukkan bahwa kompleksitas situasi dan kondisi yang mereka hadapi melahirkan perbedaan pemaknaan terhadap teks, sehingga pluralitas makna adalah sebuah keniscayaan. *Truth claim* (klaim kebenaran) dan monopoli kebenaran adalah sesuatu yang tidak memiliki pijakan historis yang kuat. Pasalnya, ternyata ajaran agama yang dipahami oleh sahabat adalah Islam yang sangat “terbuka” dalam arti yang luas.

Jadi, Islam yang ditampilkan oleh para sahabat adalah Islam yang “superior”, Islam yang “kuat” dan bukan Islam yang “inferior”, tidak percaya diri dan *rigid* menghadapi perubahan dan budaya luar. Islam pada masa sahabat adalah Islam yang melihat unsur luar sebagai sebuah kekuatan baru, dan bukan ancaman baru. Oleh karena itu, para sahabat berupaya keras untuk mewujudkan Islam *kaffah* seperti yang telah digambarkan tadi.

Catatan Kaki

1. Untuk ini, Fu'ad Jabali telah meneliti sebanyak 1.649 sahabat Nabi. Khusus untuk pembahasan tragedi Siffin, Fu'ad Jabali telah mendata 185 sahabat yang terlibat langsung dalam tragedi tersebut, berikut kepada siapa mereka berafiliasi; 128 di antaranya adalah pro-'Alī ibn Abī Thālib; dan 16 orang gugur di medan perang dengan perincian: 2 orang dari suku Quraisy, 4 orang dari kaum Anshar, 2 orang suku Aus, 2 orang suku Khazraj, 3 orang dari suku Bali, 1 orang dari suku Khawlan, dan 2 orang dari suku Khuza'ah. Sedang Muawiyah ibn Abi Sufyān didukung oleh 35 orang, 1 di antaranya yang gugur berasal dari suku Khazraj. 7 orang terlibat dalam perang yang tidak diketahui identitasnya. 2 orang yang gugur tanpa identitas yang jelas. Lihat Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Canada: Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, 1999), 252-3; dan telah diterbitkan oleh E.J. Brill, dengan judul yang sama tahun 2003, 156-82.
2. Sesuai dengan hasil wawancara penulis dengan Fu'ad Jabali di Jakarta, pada tanggal 13 November 1999.
3. Maya Yazigi, "Commentaries Hadith al-'Asharah or Political Uses of a Tradition", dalam *Studia Islamica*, No. 2, 1997.
4. Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge University Press, 1997).
5. Muhammad A. Mahzun, *Tahqiq Mawāqif al-Ṣaḥabah fī al-Fitnah*, (Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1994).
6. Muslim A. Kadir, *Konfigurasi Iman Sahabat Mubajirin dan Anshar* (Yogyakarta: Disertasi yang diajukan kepada IAIN Sunan Kalijaga, 1998).
7. Lihat ibn Hajar al-Asqalānī, *Muqaddimah Faṭḥ al-Bari* (t.tp.: Dār al-Fikr wa Maktabah al-Salāfiyyah, t.th.), Jilid I, 10.
8. Imām al-Bukhārī, *Saḥīḥ — Kitāb Fada'il al-Ṣaḥabah*, 221.
9. Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dzahābī, *Siyār A'lām al-Nubalā'* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990).
10. A. Sayyid Kamal Faqih Imani, *A Bundle of Flowers from Garden of Traditions of the Prophet & Ahl al-Bait (as.) Amir al-Mukminin*, (Iran: Librarty Isfahan, Islamic Republic of Iran, 2001).
11. Lihat Nabia Abbott, *Aishah: the Beloved of Mohammed* (Chicago: University of Chicago, 1942).
12. Lihat karya monumental Ibn al-Salah, '*Ulūm al-Salāḥ* atau lebih populer dikenal dengan *Muqaddimah ibn al-Salāḥ* (Madinah: al-Maktabah al-Ilmiyah bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972).
13. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *Tadrib al-Rāwīy fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwīy* (Beirut: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawiyah, 1979 M).
14. Karya Mustāfā al-Sibā'ī adalah *al-Sunnah wa Makanatuha fī al-Tashri' al-Islāmīy*, (Mesir: al-Dār al-Qawmiyah, 1966).
15. Karya Muḥammad 'Ajāj al-Khatīb adalah *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963); Abū Hurayrah Rawiyat al-Islām (Mesir: al-Hai'at al-Mishriyah, 1987); dan *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulumuh wa Mustalāḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1975).
16. M. Mustāfā Azamī telah banyak mendiskusikan kredibilitas sahabat. Halhal yang dibahasnya, antara lain: (a) sekitar definisi al-'adalah ("keadilan") yang dimaknainya sebagai *al-rida* (yang diridai). Maksudnya adalah semua sahabat pasti diridai oleh Allah swt., *al-Ṣaḥabah kulluhum mardīyyun 'ind Allāh subḥānahu wa ta'alā* (b) penjelasan dan pembelaan terhadap pandangan ulama hadis yang menilai seluruh sahabat bersifat 'adil

- dalam periwayatan hadis, dan (c) ia juga mengemukakan dalil-dalil tentang keadilan sahabat. Lihat M. M. Azami, *Manhaj al-Nagd 'ind al-Muhaddithin: Nash'atuh wa Tarikhub* (Riyadh: al-Taba'ah al-Arabiyyah al-Sa'udiyah al-Mahdudah, 1982/1402 H.), 23-42 & 103-13.
17. Karya M. Muḥammad Abū Zahw adalah *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithun* (Mesir: Mathba'ah Misr, t.th.).
 18. Karya Aḥmad Amin adalah *Fajr al-Islām* (Singapura: Sulaiman Mar'ie, 1965).
 19. Karya Abū Rayyah adalah *Adwa' alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah aw Difa' an al-Ḥadīth* (Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1964).
 20. Karya Fazlur Rahman yang terpenting adalah *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1985).
 21. Lihat Khalil 'Abd al-Karim, *Mujtama' Yathrib: al-'Alāgh bain al-Rajūl wa al-Mar'ah fi al-'Abdain al-Muḥammady wa al-Khalīfay*, (Kairo: Sina li al-Nasyar, 1997), 79-90.
 22. Lihat Khalil 'Abd al-Karim, *Shadwa al-Rababah bi-Aḥwāl Mujtama' al-Ṣaḥabah: al-Ṣaḥabah wa al-Ṣaḥabah*, (Kairo: Sina li al-Nasyar, 1997), 407-413.
 23. Lihat Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, diberi notasi oleh Maḥmūd Hamid 'Uthmān (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005 M.), Juz II, 126.
 24. Lihat Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, Juz II, 127.
 25. Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dār al-Jil, 1973), Jilid I, 63-4; dan Syekh Muḥammad Muhammad al-Madīni, "Asbab al-Ikhtilāf bayna A'imma al-Madhahib al-Islāmiyyah" dalam *Ḥawl al-Waḥdah al-Islāmiyyah: Afkār wa Dirāsah*, (t.tp.: Munazzamat al-'Alam al-Islāmī, t.th.), 228-29.
 26. Lihat Ashgar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modern Society*, terj. Agus Nuryatno, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 79.
 27. Hadis riwayat al-Tirmidzī dan Abū Dāwud. Sayyid Quthub, *al-'Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islām*, terj. Afif Muhammad, *Keadilan Sosial dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1994), 91-2.
 28. *Ibid.*, 222-23.
 29. Lihat *ibid.*, 247-48, dan Ibn Hajar al-Asqalānī, *al-Isabah fi Tamyiz al-Ṣaḥabah* (Mesir: Maktabah al-Tijjariyyah, 1358 M.), nomor 8714.
 30. Lihat Ibn Qudamah, *Tabyin*, 453-545.
 31. Lihat al-Ya'qubi, *Tarikh al-Ya'qubiy*, Juz II, 172; dan Ibn 'Abd al-Bārr, *al-Isti'ab*, Jilid I, nomor 255.
 32. Lihat Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd Kalām al-Shi'ah al-Qadariyyah* (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz III, 198.
 33. Lihat Khalil 'Abd al-Karim, *Shadwa al-Rababah*, 44-45.
 34. Lihat al-Muhasibi, *al-Wasaya*, terj. Wawan Djunaidi Soffandi, *Renungan Suci Bekal Menuju Takwa* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), 72-73.
 35. Lihat Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal* (Kairo: Dār al-Kutūb, 1949), Jilid VI, 115. Namun al-'Irāqī menilai hadis ini sebagai hadis yang berkualitas *da'if* (lemah) oleh jumhur ulama. Lihat Takhrij al-'Irāqī tentang hadis ini dalam *al-Ghazālī, Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Jilid III, 260.
 36. Lihat Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad*, Jilid II, 168.
 37. Khalil 'Abd al-Karim, *Shadwa al-Rababah*, 45.
 38. *Ibid.*, 46; dan al-Kandahlawiy, *Ḥayah al-Ṣaḥabah*, Juz II, 227. Keterangan selanjutnya, adapun 'Abd Raḥmān ibn 'Awf dibenarkan oleh Nabi SAW untuk memakai sutera karena penyakit gatal bagi kulitnya. Sedangkan Khalid tidak memiliki penyakit apa-apa.

39. Lihat Ibn al-Athir, *Uṣd al-Ghabab*, jilid I, 449; dan Khalil 'Abd al-Karīm, *Shadwa al-Rabābah*, 50-51.
40. Lihat Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, 28.
41. Khalil 'Abd al-Karīm, *Shadwa al-Rabābah*, 52; dan Muhammad Firdaus, *Kesan Perubahan Sosial terhadap Hukum Islam: Suatu Kajian tentang Metodologi Syariah dan Pelaksanaannya* (Malaysia: Thinker's Library SDN, BHD, 2002 M.), 165-166.
42. Lihat Ibn al-Athir, *Uṣd al-Ghabab*, Jilid V, 53; lihat juga Khalil 'Abd al-Karīm, *Shadwa al-Rabābah*, 58-60.
43. Lihat Imam Aḥmad, *Musnad*, hadis nomor 19.247.
44. Lihat Abū Bakar Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal al-Sarkhasiy (w.490 H), *Uṣūl al-Sarkhasiy*, telah diedit oleh Rafiq al-'Ajam, (Beirut: Dār al-Ma'rifah: 1997), Jilid II, 5-6.

Daftar Pustaka

- Abbott, Nabia. *Aishah: the Beloved of Mohammed*, Chicago: University of Chicago, 1942.
- Amīn, Aḥmad, *Fajr al-Islām*, Singapura: Sulaiman Mar'ie, 1965.
- al-Asqalānī, ibn Hajar. *Muqaddimah Faḥ al-Bari*, t.tp.: Dār al-Fikr wa Maktabah al-Salāfiyyah, t.th.
- , *al-Isabah fī Tamyiz al-Ṣaḥabah*, Mesir: Maktabah al-Tijjariyah, 1358 M.
- Azamī, M. Mustāfā. *Manhaj al-Nagd 'ind al-Muḥaddithīn: Nash'atuh wa Tarikhuh*, Riyadh: al-Taba'ah al-Arābiyah al-Sa'ūdiyah al-Mahdudah, 1982/1402 H.
- al-Dzahābī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān. *Siyār A'lām al-Nubalā'*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990.
- Engineer, Ashgar Ali. *The Qur'an Women and Modern Society*, terj. Agus Nuryatno, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Firdaus, Muhammad. *Kesan Perubahan Sosial terhadap Hukum Islam: Suatu Kajian tentang Metodologi Syariah dan Pelaksanaannya*, Malaysia: Thinker's Library SDN, BHD, 2002 M.
- Ḥanbal, Aḥmad ibn. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, Kairo: Dār al-Kutūb, 1949.
- Ḥazm, Ibn. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, taḥqīq. Maḥmūd Hamid 'Uthmān, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005 M.
- Imani, A. Sayyid Kamal Faqih. *A Bundle of Flowers from Garden of Traditions of the Prophet & Ahl al-Bait (as.) Amīr al-Mukminīn*, Iran: Librarty Isfahan, Islamic Republic of Iran, 2001.

- Jabali, Fu'ad. *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*, Canada: Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, 1999.
- al-Jauziyah, Ibn Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dār al-Jil, 1973.
- Kadir, Muslim A. *Konfigurasi Iman Sahabat Muhajirin dan Anshar*, Yogyakarta: Disertasi yang diajukan kepada IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- al-Karīm, Khalīl 'Abd. *Muġtama' Yathrib: al-'Alāgh bain al-Rajūl wa al-Mar'ah fī al-'Abdain al-Muġammady wa al-Khalifay*, Kairo: Sina li al-Nasyar, 1997.
- , *Shadwa al-Rababah bi-Aḥwāl Muġtama' al-Ṣaḥabah: al-Ṣaḥabah wa al-Ṣaḥabah*, Kairo: Sina li al-Nasyar, 1997.
- al-Khatīb, Muḥammad 'Ajjāj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwin*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- , *Abū Hurayrah Rawiyat al-Islām*, Mesir: al-Hai'at al-Mishriyah, 1987.
- , *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulumuh wa Mustalāḥuh*, Beirut: Dār al-Fikr, 1975.
- al-Madinī, Syekh Muḥammad Muḥammad. "Asbab al-Ikhtilāf bayna A'immah al-Madhahib al-Islāmiyyah" dalam *Ḥawl al-Waḥdah al-Islāmiyyah: Afkār wa Dirāsah*, t.tp.: Munazzamat al-A'lam al-Islāmī, t.th.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge University Press, 1997.
- Mahzun, Muhammad A. *Taḥqīq Mawāqif al-Ṣaḥabah fī al-Fitnah*, Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1994.
- al-Muhasibi, *al-Wasaya*, terj. Wawan Djunaidi Soffandi, *Renungan Suci Bekal Menuju Takwa*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Quthub, Sayyid. *al-'Adalah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām*, terj. Afif Muhammad, *Keadilan Sosial dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1985.
- Rayyah, Abū. *Adwa' alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah aw Difā' an al-Ḥadīth*, Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1964.
- al-Salah, Ibn, *'Ulūm al-Salāḥ - Muqaddimah ibn al-Salāḥ*, Madinah: al-Maktabah al-Ilmiyah bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972.

- al-Sarkhasīy, Abū Bakar Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal, *Uṣūl al-Sarkhasy*, telah diedit oleh Rafīq al-‘Ajam, Beirut: Dār al-Ma’rifah: 1997.
- al-Suyūthī, Jalāl al-Dīn. *Tadrib al-Rāwīy fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwīy*, Beirut: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawiyah, 1979 M.
- al-Sibā’ī, Mustāfā, *al-Sunnah wa Makanatuha fī al-Tashri’ al-Islāmīy*, Mesir: al-Dār al-Qawmiyah, 1966.
- Taimiyah, Ibn. *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawīyyah fī Naqd Kalām al-Shi’ah al-Qadariyah*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah, t.th.
- Yazigi, Maya. “Commentaries Hadith al-‘Asharah or Political Uses of a Tradition”, dalam *Studia Islamika*, Vol. 4, No. 2, 1997.
- Zahw, M. Muḥammad Abū, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithun*, Mesir: Mathba’ah Misr, t.th.

