

BAB III

FAZLUR RAHMAN DAN TEORI *DOUBLE MOVEMENT*

A. Biografi Fazlur Rahman.

1. *Latar belakang sosio kultural Fazlur Rahman*

Fazlur rahman dilahirkan pada 21 September 1919 di distrik Hazara, Punjab.⁷⁷ Fazlur Rahman dibesarkan dalam suatu keluarga dengan tradisi keagamaan mazhab Hanafi yang cukup kuat, oleh karena itu sebagaimana diakuinya sendiri, Rahman telah biasa menjalankan ritual-ritual agama seperti salat dan puasa secara teratur sejak masa kecilnya.⁷⁸

Ayah dan ibunya sangat berpengaruh dalam membentuk watak dan keyakinan-keyakinan awal religious Fazlur Rahman. Ibunya mengajarkan tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, ketabahan, dan cinta, sedang ayah Fazlur Rahman, meskipun terdidik dalam pola pemikiran Islam tradisional, Rahman berkeyakinan bahwa Islam melihat modernitas sebagai tantangan-tantangan dan kesempatan yang harus dihadapi.⁷⁹ Ayah Fazlur Rahman bernama Maulana Syahab al-Din adalah seorang ulama tradisional yang tidak seperti mayoritas ulama pada zaman itu yang menentang dan menganggap pendidikan modern dapat meracuni keimanan dan moral.⁸⁰

Semasa kecil, ayah Fazlur Rahman sering memberikan pelajaran hadis dan ilmu syariah, Rahman juga tampaknya begitu terkesan dengan

⁷⁷ Suatu daerah di Anak benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di barat laut Pakistan.

⁷⁸ A'la, *Dari Neomodernisme...*, 33

⁷⁹ Ibid..., 33

⁸⁰ Mawardi, "Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman", dalam *Hermeneutika Alquran & Hadis*, ed. Sahiron Syamsudin, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 61

pendidikan ayahnya sehingga selalu menyebut ayahnya dalam banyak tulisan.⁸¹ Pada usia sepuluh tahun, Rahman sudah menghafal Alquran di luar kepala. Ketika berusia empat belas tahun, Rahman mulai belajar Filsafat, Bahasa Arab, serta menguasai bahasa Persia, Urdu, Inggris, Perancis dan Jerman. Rahman mempunyai pengetahuan yang *workable* tentang bahasa-bahasa Eropa kuno, seperti Latin dan Yunani.⁸²

2. *Latar belakang pendidikan dan pengembaraan intelektual Fazlur Rahman*

Pasca menamatkan pendidikan tingkat menengah, Rahman melanjutkan studinya di departemen Ketimuran Universitas Punjab, Lahore dan berhasil memperoleh gelar M.A pada 1942 di bidang sastra Arab. Rendahnya mutu pendidikan India saat itu membuat Rahman memutuskan untuk mengambil program doctor di Universitas Oxford⁸³, Inggris dalam bidang Filsafat Islam dan memperoleh gelar Ph. D. pada 1949 dengan disertasi Ibnu Sina. Rahman menetap sementara waktu di Barat setelah menyelesaikan studinya dan menjadi dosen dalam bidang kajian Persia dan Filsafat Islam dari tahun 1950 hingga 1958, di Universitas Durham, Inggris dan menjabat associate professor di Institute of Islamic Studies, McGill

⁸¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 88. Lihat pula Erle H. Waugh dan Frederick M Denny (eds.), *The Shaping of An American Islamic Discourse; A Memorial to Fazlur Rahman*, (Georgia: Scholar Press Atlanta, 1998), 38

⁸² A'la, *Dari Neomodernisme...*, 34

⁸³ gelar yang diperoleh dari perguruan tinggi di Anak Benua India itu tampaknya lebih bersifat formalitas-akademik dibandingkan dengan aspeknya yang bersifat intelektual. Hal itu terbukti dari pernyataan Rahman bahwa Pakistan tidak dapat menciptakan suatu dasar intelektual. Tentunya yang dimaksudkan dengan pernyataan itu ialah dalam pengertian dasar intelektual yang memadai. Lihat A'la, *Dari Neomodernisme...*, 34

University.⁸⁴

Selama tiga tahun mengajar di McGill University, akhirnya pada awal tahun 1960 Fazlur Rahman kembali ke Pakistan atas permintaan Ayyub Khan (Presiden Pakistan, 1958 - 1969) untuk membangun negeri asalnya, Pakistan. Permintaan Ayyub Khan kepada Fazlur Rahman bertujuan untuk merumuskan ideology Islam bagi Negara Pakistan. Selanjutnya pada tahun 1962, Fazlur Rahman diminta oleh Ayyub Khan untuk memimpin Lembaga Riset Islam (*Islamic Research Institute*) dan menjadi anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam (*The Advisory Council of Islamic Ideology*) pemerintah Pakistan tahun 1964.⁸⁵ Lembaga riset Islam yang dikelola Rahman bertugas menafsirkan Islam dalam terma-terma rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan suatu masyarakat modern yang progresif, sementara dewan Penasehat Ideologi Islam yang dibentuk tahun 1962 bertugas untuk meninjau seluruh hukum, baik yang telah ada ataupun yang akan dibuat dengan tujuan menyelaraskan dengan Alquran dan Sunnah, serta mengajukan rekomendasi-rekomendasi kepada pemerintah pusat dan propinsi tentang cara menjadi seorang Muslim yang baik. Kedua lembaga ini memiliki hubungan kerja yang erat, karena dewan penasehat dapat meminta lembaga riset untuk mengumpulkan bahan-bahan dan mengajukan saran tentang suatu rancangan undang-undang yang telah diajukan.⁸⁶

⁸⁴ Ali Masrur, "Ahli Kitab Dalam Alquran (Model Penafsiran Fazlur Rahman)", dalam *Studi Alquran Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta : PT Tiara Wacana, 2002), 45

⁸⁵Fazlur Rahman, *Islam* . Ter. Senoaji Saleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 30-31.

⁸⁶ Rahman, *Metode dan Alternatif...*, 14

Rahman terlibat secara intens dalam usaha-usaha untuk menafsirkan kembali Islam guna menjawab tantangan dan kebutuhan masa kini.⁸⁷ Fazlur Rahman berpendapat, bahwa kesenjangan antara Islam yang terdapat dalam Alquran dan Islam dalam realitas sejarah telah melebur terlalu jauh sehingga perlu digabung kembali dan dijalin dengan erat melalui suatu usaha yang sistematis dan menyeluruh. Dengan orientasi dan visi itu, Rahman mencoba mengaktualisasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Alquran ke dalam kehidupan yang kongkrit. Pesan-pesan moral Alquran untuk mengangkat segmen-segmen masyarakat yang tertindas, orang yang tidak punya, yatim piatu, wanita, dan budak, serta sikap Alquran yang tidak mentolerir adanya pembedaan yang didasarkan pada etnis, warna kulit, dan semacamnya oleh Fazlur Rahman dikontekstualisasikan ke dalam persoalan-persoalan yang sedang dihadapi Pakistan saat itu.⁸⁸

Gagasan-gagasan Fazlur Rahman selaku Direktur Lembaga Riset Islam ataupun sebagai anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam selalu mendapat tantangan keras dari kalangan ulama tradisional dan fundamentalis di Pakistan. Ide-ide Fazlur Rahman tentang Sunnah dan hadis, riba dan bunga bank, zakat, fatwa tentang kehalalan binatang yang disembelih secara mekanis, serta lainnya telah menimbulkan kontroversi-kontroversi berkepanjangan serta berskala nasional di Pakistan.⁸⁹

Penentangan terhadap Fazlur Rahman mencapai puncaknya ketika

⁸⁷ Ibid

⁸⁸ A'la, *Dari Neomodernisme...*, 36

⁸⁹ Rahman, *Metode dan Alternatif...*, 14; Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, ed. Donald P. Little, (Leiden: E. J. Brill, 1976), 286

jurnal *Fikr al-Nazar* pada bulan September 1967 menerbitkan dua bab pertama dari karyanya yang berjudul *Islam* yang membahas tentang Muhammad dan Alquran. Di dalam bab itu ia menyatakan bahwa Alquran secara keseluruhan adalah Kalam Allah. Namun dalam pengertian biasa, Alquran juga seluruhnya perkataan Muhammad. Akibat pernyataannya itu, *al-Bayyinah* dan jurnal-jurnal konservatif yang lain menuduh Fazlur Rahman sebagai *munkir al-Quran* (orang yang tidak percaya kepada Alquran). Tahun berikutnya kerusuhan dan pemogokan terjadi di mana-mana, mengungkapkan keberatan terhadap pandangan Fazlur Rahman yang terdapat dalam buku *Islam* tersebut. Menanggapi hal itu, pada bulan September 1968 intelektual lulusan Oxford itu mengundurkan diri dari jabatannya sebagai Direktur Lembaga Riset Islam yang selama itu dipegangnya, dan pada tahun 1969 ia juga melepaskan keanggotaannya dari Dewan Penasihat Ideologi Islam.⁹⁰

Fazlur Rahman memutuskan untuk hijrah ke Chicago, dan sejak 1970 menjabat sebagai Guru Besar Kajian Islam dalam berbagai aspek pada Departement of Near Eastern Languages and Civilization University of Chicago. Rahman berpikir bahwa negeri asalnya dan negara-negara muslim lainnya belum siap menyediakan lingkungan kebebasan intelektual yang bertanggung jawab.⁹¹

Selain memberi kuliah dan kajian keislaman, di Chicago Rahman aktif dalam berbagai kegiatan intelektual seperti memimpin proyek penelitian universitas, mengikuti berbagai seminar internasional, serta memberikan

⁹⁰ A'la, *Dari Neomodernisme...*, 36-37

⁹¹ Rahman, *Metode dan Alternatif...*, 16

ceramah di berbagai pusat studi terkemuka. Rahman juga aktif menulis buku-buku keislaman dan menyumbangkan artikel-artikelnya ke berbagai jurnal internasional. Karya-karya intelektual Fazlur Rahman telah mencakup hampir keseluruhan studi-studi Islam normatif maupun historis.⁹²

3. *Karya-karya Fazlur Rahman*

Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodox, Islamic Methodology in History, Islam diterbitkan pertama kali pada tahun 1975 oleh State University of New York, *Major Themes of the Quran* diterbitkan dalam edisi pertama pada tahun 1980 oleh Bibliotheca Islamica, Minneapolis, Chicago.⁹³ *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* diterbitkan oleh The University of Chicago Press pada tahun 1982.⁹⁴ *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* diterbitkan pertama kali oleh Crossroad, New York pada tahun 1987. Karya Rahman juga tersebar dalam bentuk jurnal, baik jurnal lokal (Pakistan) ataupun internasional. Jurnal-jurnal yang memuat tulisannya adalah, *Islamic Studies*, *The Muslim Word*, dan *Studia Islamica*.⁹⁵ Pemikiran Fazlur Rahman dalam bidang hukum dan perundang-undangan ditulisnya dalam buku yang berjudul *Implementation of Islamic Concept of State in the Pakistan Milleu*, dalam bidang persamaan kedudukan manusia Rahman menulis buku tentang *Status Women in Islam*, *Controversy Over the Muslim Family Law*, sedangkan masalah tentang

⁹² Ibid..., 17

⁹³ A'la, *Dari Neomodernisme...*, 45-51

⁹⁴ merupakan hasil riset besar "Islam dan Perubahan Sosial" dari Universitas Chicago yang dibiayai oleh Ford Foundation. Proyek ini melibatkan dua belas sarjana berusia muda yang dipimpin oleh Fazlur Rahman dan Leonard Binder.

⁹⁵ Mawardi, *Hermeneutika Alquran...*, 64-65

ekonomi dan bunga bank riba ditulis dalam *Riba, Interest and Islamic Modernism, Its Scope, Methods and Alternative (International Journal of Middle Eastern Studies vol I, 1970)*.⁹⁶

B. Teori *Double Movement* Akar Metodologis Pemikiran Fazlur Rahman.

Kehadiran Rahman dalam daftar nama-nama pemikiran Islam membawa sesuatu yang baru terhadap pemikiran Islam, meskipun sebenarnya pembaharuan dalam Islam telah dilakukan oleh beberapa pemikir sebelum Islam.⁹⁷ Konsep ijtihad dalam memahami sebuah agama khususnya sebuah teks keagamaan merupakan hal yang sering diucapkan oleh Rahman. Ijtihad dalam perspektif Rahman dimaknai sebagai kebebasan berpikir yang bertanggung jawab lebih baik daripada pendapat yang berdasarkan analogis semata-mata, dengan anggapan, bahwa untuk masalah-masalah yang tidak terdapat dalam Alquran dan Hadis maka pintu terbuka untuk kemampuan-kemampuan yang lebih luas dalam menafsirkan naskah tertulis.⁹⁸

Rahman tidak pernah mempermasalahkan otentisitas Alquran, karena bagi Rahman, Alquran mutlak merupakan wahyu dari Allah yang dianugerahkan kepada Nabi sebagai petunjuk umat.⁹⁹ Menurut Rahman Alquran adalah moral yang memancarkan titik beratnya pada monoteisme dan keadilan sosial. Hukum moral tidak dapat diubah, Alquran merupakan perintah Tuhan dan manusia tidak dapat membuat hukum moral. Manusia diharuskan tunduk pada Alquran,

⁹⁶ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 207

⁹⁷ Mawardi, "Hermeneutika Alquran...", 65

⁹⁸ Rahman, *Islam...*, 315

⁹⁹ *Ibid...*, 47

ketundukan itulah yang disebut “Islam”, perwujudan dalam kehidupan adalah ibadah atau pengabdian kepada Allah. Hal ini disebabkan karena titik utama Alquran terletak pada moral.¹⁰⁰ Pasca Nabi wafat, para sahabat enggan menafsirkan Alquran, menurut Rahman hal ini membuka peluang lebar bagi umat muslim untuk mengembangkan catatan terhadap pengertian teks yang terang dan memiliki watak bebas dengan pendapat bebas (tafsir bi ra’yi). Perkembangan beberapa perangkat ilmu pengetahuan untuk kemajuan ilmu tafsir Alquran merupakan kebutuhan yang urgensinya harus dilaksanakan. Syarat pertama yang harus dipenuhi untuk kemajuan ilmu tafsir Alquran adalah pengetahuan yang menyangkut bukan saja bahasa Arab, melainkan juga kebiasaan-kebiasaan bangsa Arab pada masa Nabi, yang diperlukan untuk memahami Alquran secara layak. Latar belakang turunnya wahyu Alquran dianggap Rahman sebagai suatu penunjang yang penting untuk mengerti Firman Tuhan secara benar merupakan syarat kedua yang harus dipenuhi. Syarat yang ketiga adalah hadis kesejarahan yang memuat laporan-laporan mengenai cara orang-orang memahami perintah-perintah dan pernyataan Alquran ketika pertama kali diturunkan, ketika persyaratan-persyaratan itu terpenuhi, maka proses selanjutnya adalah memainkan peranan bebas berdasarkan pemikiran manusia.¹⁰¹

Rahman memandang Alquran dan asal usul komunitas Islam muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio historis. Alquran adalah respon kepada situasi tersebut, dan untuk sebagian besar terdiri dari pernyataan-pernyataan moral, religious dan sosial yang menanggapi problem

¹⁰⁰Ibid..., 49

¹⁰¹Rahman, *Islam ...*, 62-63

spesifik yang dihadapkan kepadanya dalam situasi-situasi yang kongkrit. Kadang-kadang Alquran hanya memberikan suatu jawaban bagi sebuah pertanyaan atau suatu masalah, tetapi biasanya jawaban ini dinyatakan dalam batasan-batasan suatu *ratio legis* yang eksplisit atau semi eksplisit, sementara terdapat pula hukum-hukum umum tertentu yang dipermaklumkan dari waktu ke waktu. Alquran hanya memberikan jawaban-jawaban yang sederhana, oleh karena itu suatu kemungkinan untuk memahami alasan-alasan dan menyimpulkan hukum-hukum umum dengan mengkaji materi-materi latar belakang, yang untuk sebagian besar telah disuguhkan secara cukup jelas oleh para penafsir Alquran.¹⁰²

Mengenai hadis, Rahman berpendapat bahwa keberadaannya dapat diterima sebagai sumber otoritatif ajaran Islam di samping Alquran, dengan tetap merujuk pada pengertian hadis pada umumnya, Rahman memperluas makna hadis yang berarti suatu cerita yang biasanya sangat pendek dalam rangka memberikan informasi tentang apa yang dikatakan, dilakukan, disetujui atau yang tidak disetujui Nabi atau informasi serupa mengenai sahabat-sahabat, khususnya para sahabat senior terutama empat khalifah yang pertama. Pada masa Nabi, hadis berkembang sebagai sebuah tradisi informal di kalangan umat muslim, namun pasca wafatnya Nabi hadis bergeser kepada kedudukan semi formal.¹⁰³ Karena itu pada masa-masa awal hadis secara bebas ditafsirkan oleh umat Islam sesuai

¹⁰² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago & London: The university of Chicago Press, 1982), 6

¹⁰³ Rahman berpendapat bahwa semasa hidup Nabi orang membicarakan apa yang diucapkan atau yang dikerjakan sebagai suatu sasaran yaitu bahan pembicaraan yang umum disampaikan secara luas kepada seluruh umat muslim ketika salah seorang sahabat mendengar pernyataan yang diungkapkan atau yang dikerjakan oleh Nabi, maka setelah wafat Nabi pembicaraan ini menjadi suatu gejala berhati-hati dan kesadaran sejak muncul suatu generasi baru yang mempertanyakan tindakan Nabi. Rahman, *Islam ...*, 84-85

dengan situasi yang sedang dihadapi, dan dinamakan sebagai "Sunnah yang hidup". Maka, pada fase ketiga dan keempat dari abad pertama melalui proses penafsiran secara bebas demi praktik yang aktual, "sunnah yang hidup" berkembang dengan pesat di kalangan umat Muslimin dan karena perbedaan di dalam praktik "sunnah yang hidup", maka hadis pun berkembang menjadi sebuah disiplin yang formal. Pada generasi setelah wafatnya Nabi, hadis menjadi sebuah pembicaraan yang resmi dan pandangan dogmatis.¹⁰⁴

Fazlur Rahman menyatakan bahwa sunnah adalah sebuah konsep perilaku, baik yang diterapkan kepada aksi-aksi fisik maupun kepada aksi-aksi mental. Dengan perkataan lain Sunnah adalah sebuah hukum tingkah laku juga merupakan hukum moral yang bersifat normatif, baik terjadi sekali saja maupun yang terjadi berulang kali.

Keharusan moral adalah sebuah unsur yang tak dapat dipisahkan dari pengertian konsep Sunnah. Sunnah adalah sebuah konsep perilaku maka sesuatu yang secara aktual dipraktekkan masyarakat untuk waktu yang cukup lama tidak hanya dipandang sebagai praktek aktual tetapi juga sebagai "praktek yang normatif" dari masyarakat tersebut. Fazlur Rahman menyatakan bahwa dari konsep "tingkah laku normatif" atau teladan tersebut lahirlah konsep tingkah laku standar atau benar sebagai sebuah pelengkap yang perlu. Maka menurutnya unsur yang ada dalam pengertian yang melengkapi "sunnah" tersebut termasuk unsur "kelurusan" dan "kebenaran". Menurut Fazlur Rahman, pada dasarnya sunnah berarti tingkah laku yang merupakan teladan dan bahwa kepatuhan yang aktual

¹⁰⁴ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Islamabad: Islamic Research Institute Press, 1946), 32-34

kepada teladan tersebut bukanlah bagian integral daripada arti sunnah, walaupun untuk menyempurnakan sunnah tersebut perlu dipatuhi. Tetapi bahwa sunnah sesungguhnya berarti memberikan sebuah teladan agar teladan tersebut akan atau harus diikuti oleh orang-orang lain.¹⁰⁵

Fazlur Rahman membedakan antara Sunnah dan hadis yaitu apabila secara garis besar Sunah merupakan fenomena praktis yang ditujukan kepada norma-norma behavioral, maka hadis tidak hanya menyampaikan norma-norma hukum tetapi juga keyakinan-keyakinan dan prinsip religius¹⁰⁶

Kandungan aktual sunnah dari generasi-generasi Muslim di masa lampau secara garis besarnya adalah produk ijtihad apabila ijtihad ini, melalui interaksi pendapat secara terus menerus, akhirnya dapat diterima oleh semua ummat atau disetujui secara konsensus (ijma'). Karena sebagian besar kandungan dari keseluruhan hadits adalah tidak lain dari Sunnah ijtihad

dari generasi pertama kaum muslimin. Dari temuan tersebut, Fazlur Rahman berusaha membangun kembali mekanisme "Sunnah - Ijtihad – Ijma'". Sunnah diinterpretasikan dengan Ijtihad, karena ijtihad merupakan sarana untuk meninterpretasi sunnah, sedangkan ijma' merupakan produk ijtihad. Menurut Fazlur Rahman, Ijma' merupakan produk antipasi atau proyeksi kemasa depan, dengan demikian kreatifitas dan originalitas umat berkembang.¹⁰⁷

Terkait konsep ijtihad dalam sunnah, Fazlur Rahman menganggap bahwa pintu ijtihad belum benar-benar tertutup. Pernyataan yang menggema di dunia dan

¹⁰⁵Ibid..., 1-2

¹⁰⁶ Hujair AH. Sanaky. 2006. "Al-Mawarid" Edisi XVI. Yogyakarta, 263

¹⁰⁷ Rahman, *Islamic Methodology*..., 15-16

kependidikan Islam bahwa pintu ijtihad telah tertutup, menurut Rahman telah memutuskan hubungan erat antara sunnah dan ijma dengan ijtihad. Hal ini menyebabkan *kemandegan* berpikir kritis umat Islam dalam menghadapi problema masa kini. Rahman juga tidak menginginkan territorial kebebasan ijtihad menjadi tempat persemaian dan pertumbuhan ijtihad yang sewenang-wenang dan tidak bertanggung jawab, oleh karena itu Rahman mengajukan rumusan metodologi untuk memahami Alquran¹⁰⁸ dan hadis pada cakupan luasnya. Rahman menamai metodologi ini dengan *Double Movement* (teori gerakan ganda). Teori ini dirumuskan ketika Rahman menetap di Chicago sebagai puncak pemikiran atas gagasan-gagasan yang telah dikemukakan Rahman pada dekade 1960-an.¹⁰⁹ Teori ini digunakan Fazlur Rahman karena terilhami dari teori hermeneutika yang biasa digunakan untuk memaknai bible, latar belakang pendidikan dan kehidupannya yang banyak menetap di Barat berpengaruh pada rumusan konsep ini. Rahman memang sealiran dengan Emilio Betti¹¹⁰ yang masih percaya pada makna otentik. Perbedaan konsep antara Betti dan Rahman terletak pada proses pemahaman teks yang melibatkan pencipta teks tersebut. Jika Betti beranggapan bahwa makna asli suatu teks terletak pada akal pengarang, maka Rahman berpendapat makna asli teks tidak dapat dipahami melalui konteks sejarah ketika teks tersebut ditulis dan diturunkan karena seorang mufassir tidak mungkin masuk dalam “pikiran” Tuhan, yang paling mungkin dilakukan adalah

¹⁰⁸ Ibid..., 149-

¹⁰⁹ Rahman, *Metode dan Alternatif...*, 22

¹¹⁰ Terdapat paling tidak dua aliran utama dalam hermeneutika yaitu aliran objektif dan aliran subjektif, dalam hal ini Rahman dapat dikategorikan sebagai pemikir aliran objektif. Pemikiran Rahman terpengaruh oleh hermeneutika model Emilio Betti yang mengakui originalitas meaning (makna otentik) daripada hermeneutika Hans George Gadamer yang tidak mengakui makna otentik. Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*, 175-176

memahami konteks saat Alquran diturunkan.¹¹¹

Langkah pertama dari gerakan tersebut adalah seseorang harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan tertentu dengan mempelajari situasi atau problem historis yang selanjutnya akan mengaji secara umum mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, pranata-pranata, bahkan tentang kehidupan secara menyeluruh di Arabia.¹¹² Dengan kata lain langkah pertama dari gerakan ganda adalah upaya sungguh-sungguh memahami konteks mikro dan makro saat Alquran diturunkan, setelah itu itu mufassir berusaha menangkap makna asli dari ayat Alquran dalam konteks sosio historis kenabian, dari hal itulah maka ditemukan ajaran universal Alquran yang melandasi berbagai perintah normatif Alquran.¹¹³

Langkah kedua dari gerakan ini adalah melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik dan meyakinkannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial yang disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan.¹¹⁴ Gerakan kedua ini berusaha menemukan ideal moral setelah adanya kajian sosio historis kemudian ideal moral tersebut menemukan eksistensinya dan menjadi sebuah teks yang hidup dalam pranata umat Islam. Selama proses ini, perhatian harus diberikan kepada arah ajaran Alquran¹¹⁵ sebagai suatu keseluruhan sehingga

¹¹¹ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*, 179

¹¹² Rahman, *Islam and Modernity...*, 7

¹¹³ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*, 180

¹¹⁴ Rahman, *Islam and Modernity...*, 7

¹¹⁵ Teori ini memang dirumuskan Rahman untuk memaknai Alquran yang berbasis pada anggapannya akan kegagalan dalam memahami Alquran sebagai kesatuan. Teori ini erat kaitannya dengan *asbāb al-nuzūl* dalam Alquran, atau Rahman sering menyebutnya dengan kajian sosio historis, namun Rahman juga sering

setiap arti tentu dipahami serta setiap hukum dan tujuan yang dirumuskan harus koheren dengan lainnya.

Metode hermeneutika *Double Movement* ini sejalan dengan kaidah Alquran yakni *al'ibrah bi umūm al-lafḍ lā bi khushūṣ al-sabab* ialah mengambil pelajaran atau hukum dari keumuman lafzh, bukan dari kekhususan sebab. Lebih jelasnya yakni bila sebuah ayat turun karena suatu sebab yang khusus sedangkan lafazhnya umum (general), maka hukum yang terkandung dalam ayat tersebut mencakup sebabnya tersebut dan setiap hal yang dicakup oleh makna lafazhnya, karena al-Qur'an turun sebagai syari'at umum yang menyentuh seluruh umat sehingga yang menjadi tolok ukur/standar adalah keumuman lafazhnya tersebut, bukan kekhususan sebabnya.¹¹⁶

Bukan berarti seseorang mengabaikan pendekatan linguistik ketika memaknai dengan metode ini, seperti nahwu sharaf, filologis, dan balaghah. Menurut Rahman, pendekatan linguistik tetap penting digunakan, namun harus menduduki tempat kedua dan ayat-ayat Alquran tetap harus dinilai dengan pemahaman dari Alquran itu sendiri.¹¹⁷

Aplikasi pemaknaan Alquran dengan metode *Double Movement* ini dikemukakan Rahman pada sebuah jurnal *Islamic Studies* yang membahas tentang riba dan bunga bank.

Di Pakistan, masalah riba dan bunga bank merupakan masalah

menyebut teori ini untuk mendekati dan memahami teks secara utuh. Konsep ijtihad yang dirumuskan Rahman untuk memahami hadis sebenarnya juga tidak jauh dari konsep sosio historis ini, karena pada akhirnya nanti konsep ijtihad yang diusung Rahman akan bermuara pada kajian sosio historisnya. Rahman, *Islam and Modernity ...*, 7

¹¹⁶ Ramli Abdul Wahid, MA., *Ulumul Qur'an, Ed. Rev.* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 81

¹¹⁷ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*, 183

kontroversial, terutama pada tahun 1962, ketika pemerintah Pakistan mengajukan anggaran belanja kepada Majelis Nasional namun ditolak karena dianggap tidak konstitusional dan dinilai tidak Islami. Fazlur Rahman yang saat itu dianggap sebagai pakar diminta pemerintah untuk mengkaji hal terkait. Dari hasil penelitian, Rahman menyimpulkan bahwa suatu system ekonomi sebenarnya dapat disusun dengan menghapuskan bunga bank, akan tetapi keadaan masyarakat Pakistan saat itu tidak memungkinkan bagi konstruksi idealis tersebut. Rahman menyatakan, selama masyarakat Pakistan belum direkonstruksi berdasarkan pola Islam, maka pelarangan terhadap bunga bank merupakan langkah “bunuh diri” sebagai upaya untuk mewujudkan kesejahteraan ekonomi masyarakat dan system financial negara.¹¹⁸ Secara kronologis, ayat yang membahas tentang riba adalah QS. Ar-rum 30: 39

وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا
 آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾

Dan sesuatu Riba (tambahan) yang kamu berikan agar Dia bertambah pada harta manusia, Maka Riba itu tidak menambah pada sisi Allah. dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, Maka (yang berbuat demikian) Itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).¹¹⁹

Ayat tersebut menurut Rahman diturunkan pada sekitar tahun keempat atau kelima setelah kerasulan Muhammad (615 M), dengan demikian ayat tersebut masuk kategori ayat Makkiyah awal. Ayat tersebut secara tegas mempertentangkan antara riba dengan zakat. Pada ayat tersebut tersirat bahwa

¹¹⁸ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*,283. Lihat pula. Fazlur Rahman, *Riba and Interest*, dalam *Islamic Studies*, Vol 3, No 1, 1984, 40-41

¹¹⁹ Alquran, 30: 39.

karakter riba yang diungkap adalah riba yang berlipat ganda (*muda'afah*) yang tercermin dalam kata *mudiffin* yang diterapkan kepada orang-orang yang menunaikan zakat.

Praktek riba tersebut merujuk pada system hutang piutang dengan memberikan tambahan lebih kepada pihak piutang, apabila terjadi penundaan pembayaran hutang. Tetapi, masyarakat Arab waktu itu belum sepenuhnya menghentikan praktik riba, dan bahkan praktek tersebut tetap berjalan di kalangan sahabat Nabi hingga Nabi hijrah ke madinah. Kondisi seperti inilah yang akhirnya turun sebuah ayat yang lebih tegas melarang praktek riba berlipat ganda.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan Riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.¹²⁰

Bagi Fazlur Rahman, larangan riba tersebut harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika ayat itu turun. Pada waktu itu terdapat kelompok masyarakat yang secara ekonomi sangat tertekan sehingga menjadi korban eksploitasi orang kaya yang meminjamkan uangnya, dengan kata lain, ideal moraldari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah, maka selama bank tidak menarik bunga yang berlipat ganda hal itu dapat dibenarkan.¹²¹

¹²⁰ Alquran, 3: 130

¹²¹ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*,284

C. Hadis Tentang Melukis.

1. Ragam variasi sanad hadis tentang melukis

Menurut A.J. Wensink dalam *Mu'jam al-Mufahras Li al-fādh al-hadīts*, hadis-hadis tentang melukis dapat ditemukan dalam berbagai kitab hadis, diantaranya, Kitab Shahih Bukhari, Kitab Shahih Muslim, Kitab Sunan al-Nasā'I, dan Kitab Sunan Ahmad ibn Hanbal.¹²²

Berikut adalah beberapa data hadis tentang melukis yang telah dihimpun oleh A.J. Wensink

a. Hadis Riwayat Muslim

1. Muslim bab *Libās* nomor hadis 98

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، ح وَحَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجِيُّ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ¹²³

Menceritakan kepada kami Utsmān bin Abī Syaībah, menceritakan kepada kami Jarīr dari 'Amasy. Menceritakan kepada kami Abū Sa'īd al-Asyaj, menceritakan kepada kami Wakī', menceritakan kepada kami A'masy dari Abī al-Duhā dari Masrūq dari Abdillah berkata, Nabi SAW bersabda: Sesungguhnya manusia yang paling berat siksaannya di hari kiamat adalah pembuat gambar.

2. Muslim bab *Libās* nomor hadis 97

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ، حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ صَبِيحٍ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ مَسْرُوقٍ، فِي بَيْتٍ فِيهِ تَمَاثِيلُ مَرِيَمَ فَقَالَ مَسْرُوقٌ: هَذَا تَمَاثِيلُ كِسْرَى فَقُلْتُ: لَأ، هَذَا تَمَاثِيلُ مَرِيَمَ، فَقَالَ مَسْرُوقٌ، أَمَا إِنِّي سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ

¹²² A.J. Wensink, *Mu'jam al-Mufahras Li al-fādh al-hadīts*, Juz (Leiden: E.j. Briil, 1965), 437

¹²³ Imam Abi al-Huscīn Muslim bin Hajjaj al-Qusyāirī al-Naisaburi, *Sahīh Muslim*, Jilid

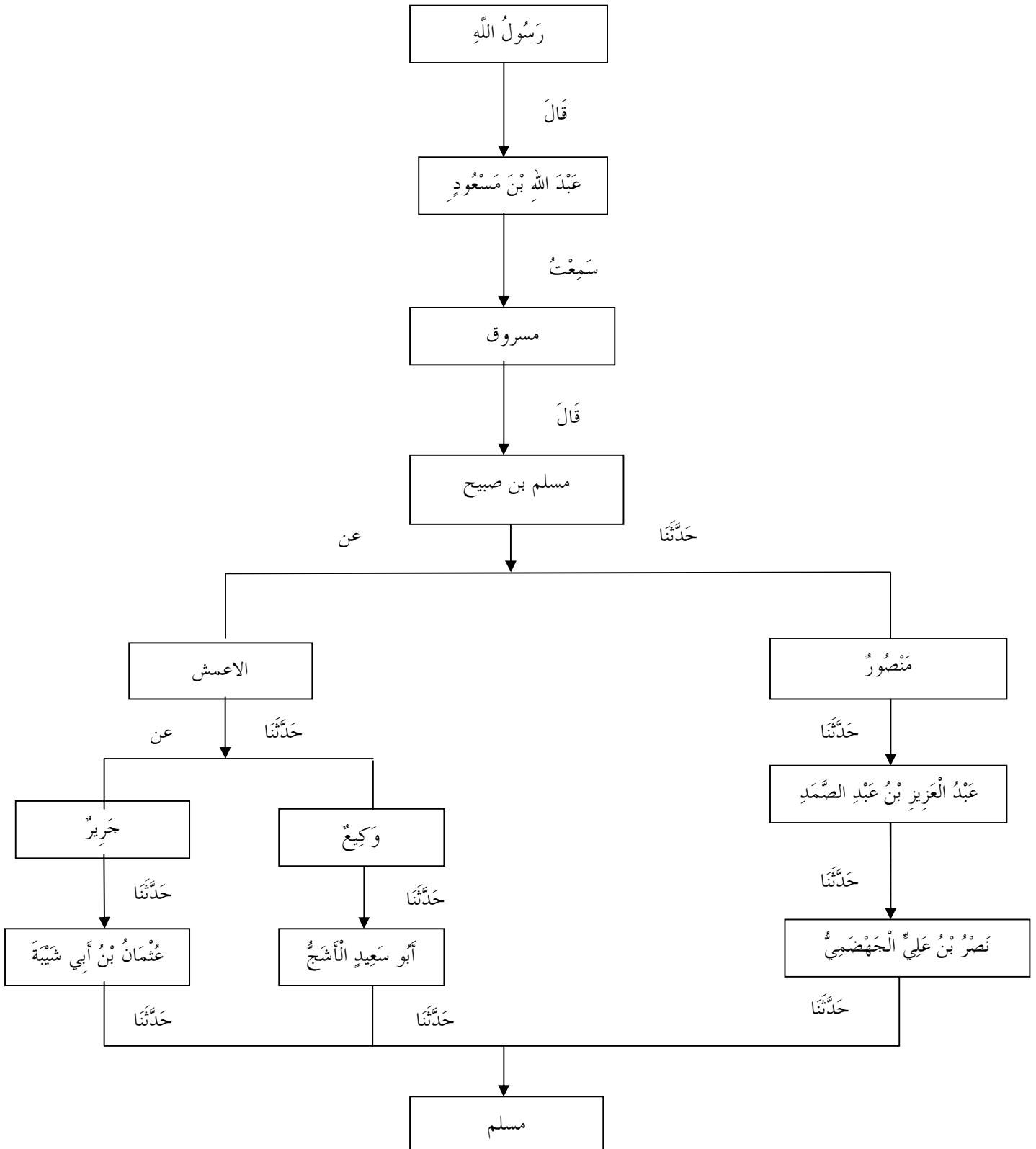
الْقِيَامَةُ الْمَصُورُونَ^{١٢٤}

Menceritakan kepada kami Nasr Ali al-Juhdmīy, menceritakan kepada kami Abdul Azīz bin Abd al-Shamad, menceritakan kepada kami Mansūr dari Muslim bin Shubāih berkata: kami bersama Masrūq di dalam rumahnya gambar maryam, maka Masrūq berkata: ini gambar Kisrā, saya berkata, tidak ini gambar Maryam, maka Masruq berkata: sesungguhnya saya mendengar Abdullah bin Mas'ūd berkata: Rasulullah SAW bersabda: Manusia yang paling berat siksaannya di hari kiamat adalah para penggambar (pelukis).

¹²⁴ Ibid..., 78.

2. Skema Rawi Hadis tentang Melukis

I. Jalur Muslim



3. *Krtitik sanad hadis tentang melukis*

Hadis tentang melukis ini akan dikaji keotentikan sanadnya dari periwayatan jalur Muslim. adapun biografi kredibilitas para rāwī hadisnya, dapat dilihat dari penilaian para kritikus, yaitu ulama ahl al-jarh wa al-ta'dīl. Di sini penulis mengutip dari CD Digital *Maktabah Shāmilah*.

1. 'Abdullah ibn mas'ūd

Nama lengkapnya 'Abdullah ibn Mas'ūd ibn 'Āfil ibn Ḥabīb ibn Shamḥ ibn Maḥzūm adalah golongan sahabat.¹²⁵ Tidak ada riwayat yang menyebutkan lahirnya. Abu na'im berkata bahwa Abdullah ibn Mas'ūd wafat pada tahun 32 H, sedangkan Yahya ibn Bakīr mengatakan pada tahun 33 H. penilaian ulama terhadapnya adalah seorang yang dapat diterima periwayatannya.

Gurunya adalah **Rasulullah SAW**, Ṣafwān ibn 'Aṣal al-Murrādy, 'Umar ibn al-Khāṭṭ Sa'id ibn Mu'adh al-Anṣarī. Sedangkan muridnya **Masrūq ibn Ajda'**, al-Aswad ibn Yazīd, al-Ḥajjāj ibn Mālik, Zayd ibn Wahab al-Juhaniy, Abū Hurairah.¹²⁶

2. Masrūq ibn ajda'

Nama lengkapnya adalah Masrūq ibn Ajda' ibn Mālik ibn Umayyah ibn 'Abdullah ibn Murra ibn Salmān. adalah tabi'in kalangan

¹²⁵ Masuk Islam saat di Makkah dan menjadi mujahid saat perang badar bersama Rasul, juga ikut serta dalam rombongan hijrah ke madinah. Jamāl al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā' al-Rijāl*, Juz 16 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 121

¹²⁶ Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl...*, 121-126

tua, kunyahnya Abu ‘Aisyah¹²⁷.berbagai riwayat yang ditelusuri tidak ada yang menyebutkan lahirnya, bertempat tinggal di Kufah. Harun ibn Hatim berkata bahwa Masruq wafat pada 63 H. Muhammad bin Sa’id berkata *tsiqah*, al-Ijiliy *tsiqah* dan Ibn Hajjar *tsiqah*.

Selama hidupnya, Masrūq berguru kepada Abī ibn Ka’ab, Zayd ibn Thabīt, ‘Abdullāh ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ, Uthmān ibn ‘Affān, Umm Salamah (istri Nabi), ‘**Abdullah ibn mas’ūd**. Muridnya ‘Umārah ibn ‘Umayr, **Abū Ḍuḥā Muslim ibn Ṣubayḥ**, Muhammad ibn Nashr al-Ḥamdanī, Anas ibn Sīrīn, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abdullāh ibn Mas’ūd.¹²⁸

3. Abū Ḍuḥā Muslim ibn Ṣubayḥ

Nama lengkapnya Muslim ibn Ṣubayḥ al-Ḥamdanī, Abū Ḍuḥā al-Kūfī al-‘Aṭṭār Mawlā Ḥamdanī merupakan tabi’in kalangan biasa, kunyahnya Abū Ḍuḥā tinggal di kota Kufah.¹²⁹ Muhammad ibn Sa’id berkata bahwa ia wafat pada masa kekhalifahan Umar ibn Abdul Aziz yaitu tahun 100 H, namun tidak diketahui kapan lahirnya. Penilaian ulama adalah Ishaq ibn Mansur berkata *tsiqah*. Abū Zur’ah, *tsiqah*; Nasā’i, *tsiqah*; Ibnu Sa’id, *tsiqah*.

Berguru kepada **Masrūq ibn ajda’**, Jarīr ibn ‘Abdullāh al-Jalī, Huraikh al-Qāḍī, ‘Alī ibn Abi Ṭālib, al-Nu’mān ibn Bashīr. Beberapa muridnya adalah al-Ḥasan ibn ‘Ubaydillah, Abū Ya’fūr al-Ṣaghīr, jābir al-

¹²⁷ Jamāl al-Ḍīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Maẓī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā’ al-Rijāl*, Juz 27 (Bairut: Dar al-Fikr, 1994), 451

¹²⁸ Yusūf al-Maẓī, *Tahzīb al-Kamāl...*, 451-453

¹²⁹ Ibid..., 520

Ju'fi, **Manṣūr ibn al-Mu'tamar**, dan **Sulayman al-A'mash**.¹³⁰

4. Manṣūr ibn al-Mu'tamar

Mempunyai nama lengkap Manṣūr ibn al-Mu'tamar ibn 'Abdullāh Rubayyi'ah al-Salamī atau Abū 'Attāb al-Kūfi. Berasal dari kalangan tabi'in namun tidak jumpa sahabat. Memiliki kunyah Abu 'ittab tinggal di Kufah.¹³¹ Meninggal pada 132 H dan tidak terdapat riwayat yang menyebutkan tahun lahirnya. al-'Ajli berkata tsiqah, 'Abdur Rahman ibn Abi Ḥātim tsiqah. Abu Hatim berkata tsiqah, al' Ajli juga berpendapat tsiqah tsabat.

Gurunya 'Abdullāh ibn Murrah, Kurayb Mawlā ibn 'Abbās, **Abū Ḍuḥā Muslim ibn Ṣubayḥ**, al-Minhāl ibn 'Amrū, al-Musayyab ibn Rāfi'. Murid-muridnya adalah **Sulayman al-A'mash**, Abū Mālik al-Nakhī, Jarīr ibn 'Abd al-Ḥamīd, Zāidah ibn Qudāmah, **Abdu al-'Azīz ibn 'Abdi al-Ṣamad**.¹³²

5. Sulayman al-A'mash

Sulayman ibn Mihrān al-Asadī al-Kāhili Mawlāhum Abū Muhammad al-Kūfi al-A'mash adalah nama lengkap dari al-A'mash berasal dari tabi'in kalangan biasa. Kunyahnya Abu Muhammad dari kota Kufah.¹³³ Lahir pada Kata Abu Na'im meninggal pada 148 H. Ibnu Ma'in berkata tsiqah, Nasa'I berkata tsiqah.

¹³⁰ Ibid..., 520

¹³¹ Jamāl al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā' al-Rijāl*, Juz 28 (Bairut: Dar al-Fikr, 1994), 546

¹³² Ibid..., 547-549

¹³³ Jamāl al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā' al-Rijāl*, Juz 12 (Bairut: Dar al-Fikr, 1994), 76

Menimba ilmu dari Abān ibn Abī ‘Ayyash, Ismā‘īl ibn Abī Khālid, Salmah ibn Kuhayl, al-Muḥṭār ibn Ṣayfī, **Manṣūr ibn al-Mu’tamar**. Sedangkan yang berguru padanya Isrāīl ibn Yūnus, Ja’far ibn ‘Awn, al-Ḥākim ibn ‘Uṭaybah, **Wakī’ ibn al-Jarrāḥ ibn Malīḥ al-Ru-usī**, dan **Wakī’ ibn al-Jarrāḥ ibn Malīḥ al-Ru-usī**.¹³⁴

6. Wakī’

Mempunyai nama lengkap Wakī’ ibn al-Jarrāḥ ibn Malīḥ al-Ru-usī atau juga dengan sebutan Abū Sufyān al-Kūfi.¹³⁵ Wafat pada tahun 118 H dan tidak ditemukan tahun kelahirannya. Ibn Hanbal ketika ditanya oleh Ibrahim ibn Ishaq bahwa Wakī’ adalah orang yang menghafalkan hadis dengan sungguh-sungguh, sedangkan ulama lain mengatakan tasbit.

Para gurunya adalah **Sulayman al-A’mash**, Mūsā ibn ‘Umayr al-‘Anīrī, Mubārak ibn Faḍālah, ‘Isā ibn Ṭahmān, al-Faḍl ibn Dalham. Muridnya adalah al-Qāsim ibn Yazīd al-Warāq, Jarīr ibn ‘Abdullāh al-Ḥamīd ibn Qarṭ al-Ḍabniyy, ‘Alī ibn al-Mādīnī. Abū Bakr ‘Adullāh ibn Muhammad ibn Abī Shaybah.¹³⁶

7. Jarīr

Jarīr ibn ‘Abdullāh al-Ḥamīd ibn Qarṭ al-Ḍabniyy atau dikenal pula dengan Abū ‘Abdullāh al-Rāzī al-Qāḍī adalah tabi’ al-Tabi’in.

¹³⁴ Ibid..., 77-83

¹³⁵ Jamāl al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā’ al-Rijāl*, Juz 30 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 462

¹³⁶ Ibid..., 462-471

Kunyahnya Abu ‘Abdullah tinggal di Kufah.¹³⁷ lahir pada tahun 107 H dan meninggal 188 H. Ibnu Hibban mengatakan dalam tsiqahnya, Abu Hatim ar-Razy berkata tsiqah, sedangkan an-Nasa’I juga berpendapat sama.

Menuntut ilmu dari Sulaymān al-Taymiy, Sufyān al-Thawrī, Ismā’īl ibn Abī Khālid, Ruqbah ibn Masqalah, dan **Wakī’ ibn al-Jarrāh ibn Mafih al-Ru-usī** atau juga dengan sebutan **Abū Sufyān al-Kūfī**. Muridnya Ishāq ibn Mūsā al-Anṣarī, Sa’id ibn Manṣūr, Sulaymān ibn Ḥarb, Muhammad ibn Salām al-Bīkandī, **‘Uthmān ibn Abī Shaybah**, dan **Abū sa’id al-Ashajju**.¹³⁸

8. ‘Abdu al-‘Azīz ibn ‘Abdi al-Ṣamad

Bernama lengkap ‘Abdu al-‘Azīz ibn ‘Abdi al-Ṣamad al-‘Ammī atau Abū ‘Abd al- Ṣamad al-Baṣarī berasal dari tabi’ al-Tabi’in kalangan biasa. Kunyahnya Abu ‘Abdi al-Ṣamad tinggal di Basrah.¹³⁹ Meninggal pada 167 H. Ahmad berkata: tsiqah, Abu Zur’ah, Abu Dāwud dan al-Nasa’I berkata tsiqah.

Gurunya adalah **Manṣūr ibn al-Mu’tamar**, Jamīl ibn Murrah, Yahya al-Bakkāl, Abī ‘Imrān al-Ḥūnī, Maṭr al-Warrōq. muridnya Ahmad ibn Ḥanbal, Bashir ibn al-Ḥakam al-Naysabūrī, Naṣru ibn ‘Alī al-Jahdamī, Yahya ibn Ḥakīm al-Muqawwim, Musaddad ibn Masruhad,

¹³⁷ Jamāl al-Ḍīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā’ al-Rijāl*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994),

¹³⁸ Ibid....,

¹³⁹ Jamāl al-Ḍīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā’ al-Rijāl*, Juz 17(Bairut: Dar al-Fikr, 1994), 165

Naşru ibn ‘Alī al-Jahḍamī.¹⁴⁰

9. Abū saʿīd al-Ashajju

Nama lainnya adalah Abū Saʿīd ‘Abdullāh. tidak ditemukan tahun lahir dan wafatnya dalam berbagai literatur.

Gurunya **Wakī’ ibn al-Jarrāh ibn Mafih al-Ru-usī**, Abī Ḥālid al-Aḥmar, sedangkan muridnya dalam kitab *Tahdhīb al-Kamal* disebutkan al-Jamā’ah yang berarti Bukhari, **Muslim**, Abu Daud, Tirmidhi, An-Nasai, dan Ahman ibn Ḥanbal.¹⁴¹

10. ‘Uthmān ibn Abī Shaybah

Nama lengkapnya Uthmān ibn Muhammad ibn Ibrāhim ibn Uthmān ibn Khawāsafī al-Absi Abu Ḥasan ibn abi Shaibah al-Kūfi. kunyahnya adalah Sa’id ibn abi Waqqaş dalam riwayat lain dikatakan Abu al-Hasan, dari tabi’ul atba’ kalangan tua. Tinggal di Kufah, dikatakan bahwa Uthmān ibn abi Shaybah wafat pada 239 H.¹⁴²

Meriwayatkan hadis dari Aḥmad ibn Mufaḍḍol al Ḥafarī, Bishr ibn Mufaḍḍol, **Jarīr ibn ‘Abd Ḥumayd**, Ḥusayn ibn Isa al-Hanafī, dan Yūnus ibn Muhammad al-Mu’addab. Sedangkan muridnya adalah Bukhari, **Muslim**, Abu Daud, Ibn Majah, dan Ibrāhim ibn Abi Ṭālib Al-Naysaburī.¹⁴³

11. Naşru ibn ‘Alī al-Jahḍamī

¹⁴⁰Ibid..., 165-166

¹⁴¹ Jamāl al-Ḍīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā’ al-Rijāl*, Juz 33 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 352

¹⁴² Jamāl al-Ḍīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā’ al-Rijāl*, Juz 19 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994). 356.

¹⁴³ Ibid...,

Nama lengkapnya Naşru ibn Naşr ibn ‘Alī ibn Şuhbān ibn Abī al-Azdī al-Jahdamī.¹⁴⁴ Berasal dari Tabi’ al-Tabi’in kalangan tua. Kunyahnya Abu ‘Amru. Wafat di Başrah dan tidak ditemukan tahun lahirnya.

Berguru kepada ‘Abdu al-‘Azīz ibn ‘Abdi al-Şamad, Isma‘īl ibn ‘Aliyah, Khāzim Abī Muhammad, Khālid ibn Ḥārith, Abī Ahmad al-Zubayrī. Muridnya adalah al-Jamā’ah (Bukhari, **Muslim**, Abu Daud, Tirmidhi, An-Nasai, dan Ahman ibn Ḥanbal), Ahmad ibn Zayd ibn al-Ḥarīsh, Abū Ḥātim.¹⁴⁵

12. Muslim

Nama lengkapnya adalah Abu al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjaj al-Qushairi al-Naysaburi. Lahir di Naisabur Iran pada tahun 204 H/820 M, dan wafat pada 261 H.

Gurunya adalah Naşru ibn ‘Alī al-Jahdamī, ‘Uthmān ibn Abī Shaybah, Abū sa‘īd al-Ashajju, Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, Işhaq ibn Manshur al-Kūsaji, ‘Uthman ibn Muhammad.

¹⁴⁴ Jamāl al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusūf al-Mazī, *Tahzīb al-Kamāl fi al-Asmā’ al-Rijāl*, Juz 29 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 455

¹⁴⁵ Ibid..., 455-458