

Analisis Pengaplikasian al-Quranul Karim Sebagai Neraca Kritikan Terhadap Riwayat *Al-Maghāzī* dan *Al-Siyar*

An Analysis of the Application of Quran as a Critical Yardstick in Evaluating Al-Maghāzī and Al-Siyar Narrations

*MUHAMAD ROZAIMI RAMLE¹

MOHD ASRI ZAINUL ABIDIN²

ROSHIMAH SHAMSUDIN³

¹Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris,
35900 Tanjong Malim, Perak, Malaysia

²Jabatan Mufti Perlis, Tingkat 1, Blok A, Bangunan Dato Mahmud Mat, 01000 Kangar,
Perlis, Malaysia

³Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia, 11800 USM,
Pulau Pinang, Malaysia

*Corresponding author: rozaimi@fsk.upsi.edu.my

Published online: 28 April 2022

To cite this article: Muhamad Rozaimi Ramle, Mohd Asri Zainul Abidin and Roshimah Shamsudin. 2022. Analisis pengaplikasian al-Quranul Karim sebagai neraca kritikan terhadap riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*. *KEMANUSIAAN the Asian Journal of Humanities* 29(1): 23–50. <https://doi.org/10.21315/kajh2022.29.1.2>

To link to this article: <https://doi.org/10.21315/kajh2022.29.1.2>

Abstract. *Al-Maghāzī (war) and al-Siyar (history) are historical narrations about military campaigns launched by Prophet Muhammad (PBUH) during his lifetime. Hadith scholars of the past were indubitably flexible in their authentication of al-Maghāzī and al-Siyar. Narrations which are of weak status (daʿīf) are accepted as long as they are not related to fundamental precepts and rules of Islam. However, narrations of al-Maghāzī and al-Siyar are not accepted if and when they are contrary to other religious authorities. While there are various ways of authentication in this regard, this research seeks to discern and investigate a methodology of evaluating the authenticity and acceptability of al-Maghāzī and al-Siyar by relying on the Quran as a benchmark. This research finds the method, which has been in practice since the days of the companions, may be used apparently in two scenarios. Firstly, hadith scholars shall reject the narrations of al-Maghāzī and al-Siyar when they unequivocally contradict verses of the Quran. Secondly, hadith scholars shall equally reject narrations of al-Maghāzī and al-Siyar when they are not in line with the context of verses of the Quran. This research also demonstrates that, in the course of the process, hadith scholars shall not summarily reject the impugned narrations of al-Maghāzī and al-Siyar unless the respective discrepancies cannot be ultimately resolved and adequately explained. Methodologically,*

apart from depending heavily on library research methodology, inductive and deductive methods are concurrently used in this research to analyse the data collated from various sources of reference, which were referred to by hadith scholars in their criticisms of al-Maghāzī and al-Siyar.

Keywords and phrases: *narration, al-Maghāzī, al-Siyar, Quran, criteria for evaluation, criticism*

Abstrak. *Al-Maghāzī* (peperangan) dan *al-Siyar* (sejarah) ialah riwayat yang berkaitan dengan kisah peperangan pada zaman Nabi Muhammad SAW. Tidak dinafikan bahawa ulama silam memberikan kelonggaran untuk menerima riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* yang daif selagi tidak berkaitan dengan akidah dan hukum. Namun begitu, ulama juga menetapkan bahawa riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* tidak diterima jika bercanggah dengan dalil lain. Antara kaedah yang mereka gunakan adalah menjadikan al-Quranul Karim sebagai neraca untuk menilai ketepatan riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*. Kajian ini menganalisis metodologi sarjana hadis dalam mengaplikasikan kaedah ini. Metodologi yang akan digunakan dalam kajian ini ialah metodologi perpustakaan. Metodologi deduktif dan induktif digunakan untuk menganalisis data yang diperolehi daripada rujukan hadis ketika melakukan kritikan terhadap riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*. Kajian mendapati bahawa kaedah menjadikan al-Quran sebagai neraca dalam mengkritik riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* telah pun digunakan oleh sarjana hadis sejak zaman sahabat lagi. Kaedah ini juga diaplikasikan dalam dua keadaan. Pertama, sarjana hadis menolak riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* yang bercanggah dengan ayat al-Quran secara jelas. Kedua, mereka menolak riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* yang tidak selari dengan konteks ayat al-Quran. Kajian ini juga membuktikan bahawa sarjana hadis tidak akan menolak riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* melainkan apabila percanggahan tersebut tidak dapat diharmonikan.

Kata kunci dan frasa: *riwayat, al-Maghāzī, al-Siyar, al-Quran, neraca, kriteria penilaian, kritikan*

Pendahuluan

Al-Quran ialah kalam Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dengan lafaz dan makna daripada-Nya melalui perantaraan wahyu (Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī 1971). Kebanyakan ahli ilmu berpandangan bahawa al-Quran ialah sumber primer dalam kajian *al-Maghāzī* (peperangan) dan *al-Siyar* (sejarah) kerana banyak ayat al-Quran yang mengandungi kejadian dan peristiwa bersejarah yang berlaku ketika hayat Nabi Muhammad SAW dan hal ini disepakati oleh mereka. Walaupun demikian, peranan al-Quran tidaklah hanya sekadar menyebutkan kejadian dan peristiwa yang bersejarah sahaja, bahkan sarjana hadis menjadikannya sebagai neraca atau kayu ukur untuk mengetahui status kesahihan riwayat-riwayat dalam *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*. Walaupun

ulama hadis memberikan kelonggaran dalam menerima riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* yang daif, mereka meletakkan syarat bahawa riwayat tersebut perlu memenuhi beberapa syarat, antaranya ialah riwayat tersebut dikategorikan sebagai daif ringan, tidak berkaitan dengan akidah dan hukum serta tidak menyanggahi dalil lain yang lebih sahih (al-‘Umarī 1994).

Pengaplikasian al-Quran sebagai neraca kritikan terhadap teks hadis telah bermula sejak zaman sahabat lagi. ‘Aishah telah mengaplikasikan metod ini untuk menilai ketepatan riwayat mayat akan diseksa dengan ratapan keluarganya yang dinukilkan kepadanya (al-Bukhārī, no. hadis: 3759). Umar bin al-Khaṭṭāb pula mengaplikasikan metod ini ketika menilai riwayat Fāṭimah binti Qays dalam isu idah dan nafkah isteri yang diceraikan dengan talak bain (Sahih Muslim, no. hadis: 3783).

Neraca ini terus diamalkan oleh mazhab Ḥanafī dan Mālikī untuk menilai kesahihan hadis *āḥād* (hadis yang bilangan perawinya tidak ramai) (Rif‘at Fawzī n.d.). Walaupun al-Shāfi‘ī (1990) mengkritik pandangan ulama mazhab Ḥanafī dalam isu ini, namun beliau juga mengaplikasikan neraca ini ketika menolak riwayat yang mengatakan Nabi Muhammad SAW merenjiskan kakinya dengan air sewaktu berwuduk. Menurut beliau, hadis yang memberi ancaman azab kepada mereka yang tidak menyempurnakan basuhan kaki disokong oleh zahir al-Quran yang memerintahkan orang berwuduk untuk membasuh kakinya, maka ia wajar diamalkan berbanding hadis yang membenarkan renjisan air di kaki sewaktu berwuduk (al-Shāfi‘ī 1990).

Hal ini membuktikan bahawa ulama silam bersepakat menggunakan neraca ini sebagai penentu kesahihan riwayat hadis. Perbezaan pandangan mereka dalam menerima atau menolak sesebuah hadis berdasarkan neraca ini tidak bermakna mereka tidak menerima keabsahan neraca ini. Hal ini kerana sekiranya ada ulama menolak kesahihan sebuah hadis disebabkan hadis tersebut bercanggah dengan al-Quran, pihak yang menerima hadis tersebut akan membuktikan bahawa hadis tersebut tidak bercanggah dengan al-Quran.

Fārūq Ḥamādah (2003) telah menyatakan kepentingan riwayat-riwayat tersebut tidak boleh bercanggah dengan al-Quran dalam penerimaannya. Beliau berkata:

فيجب أن يقدم على كل من عده (أي القرآن)، وفي حالة تعارضه مع أي مصدر آخر يرفض مخالفه، ويؤخذ به لأنه مصدر لا يتطرق إليه أدنى شك، ولا يناقش في وصوله إلينا بأدق الطرق العلمية إلا معاند أو مكابر ينكر الشمس في رابعة النهار.

Terjemahan: Al-Quran mestilah didahulukan daripada sumber-sumber yang lain. Ketika berlakunya percanggahan antara al-Quran dan mana-mana sumber lain, maka pendapat yang bercanggah dengannya mestilah ditolak dan al-Quran mestilah diambil kerana al-Quran ialah sumber yang tidak ada sebarang keraguan padanya serta tidak diperbincangkan lagi akan cara ia sampai kepada kita dengan kajian akademik yang terperinci kecuali orang yang degil atau sombong, yang mengingkari kewujudan matahari ketika waktu siang.

Menariknya, neraca ini juga diaplikasikan oleh golongan muktazilah untuk menilai kesahihan hadis *āḥād*. Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (2017) menjelaskan:

إن خبر الواحد لا يقبل إذا خالف الكتاب والسنة المقطوع بها.

Terjemahan: Sesungguhnya khabar *āḥād* tidak diterima jika ia bercanggah dengan al-Kitab dan Sunnah yang *qat’te* (tiada sebarang keraguan pada kesahihannya).

Justeru, kajian ini bertujuan menganalisis metodologi sarjana hadis ketika mengkritik riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*.

Metodologi Sarjana Hadis dalam Menggunakan al-Quranul Karim sebagai Neraca Kritikan terhadap Riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*

Perlu diingatkan di sini bahawa menjadikan al-Quran sebagai neraca atau kayu ukur untuk mengkritik teks riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* tidaklah bermakna menolak setiap kejadian yang tidak disebutkan dalam al-Quran. Hal ini akan menyebabkan penolakan sebahagian besar daripada riwayat-riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* yang tidak diceritakan dalam al-Quran sedangkan ayat-ayat al-Quran terhad, memandangkan tidak semua peristiwa bersejarah yang berlaku pada zaman Nabi Muhammad SAW terkandung dalamnya. Bahkan, yang dimaksudkan dengan menjadikan al-Quran sebagai neraca atau kayu ukur terhadap riwayat-riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* adalah dengan menolak riwayat hadis berkaitan sirah yang menyanggahi al-Quran. Berdasarkan analisis yang dibuat terhadap praktik para sarjana hadis dalam karya-karya mereka, dapat disimpulkan bahawa bahawa para sarjana hadis menggunakan al-Quran sebagai neraca atau kayu ukur untuk melakukan kritikan terhadap riwayat-riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* dalam dua bentuk utama.

Bentuk pertama: Menolak riwayat-riwayat yang bertentangan dengan ayat Al-Quran

Para sarjana hadis menolak sebahagian riwayat yang bertentangan dengan ayat al-Quran apabila ayat al-Quran dan teks hadis tidak boleh diharmonikan atau diselaraskan. Hal ini kerana al-Quran dinukilkan daripada satu generasi kepada satu generasi secara mutawatir, maka al-Quran adalah lebih kuat kerana bersifat *qat'īe* iaitu tiada sebarang keraguan pada kesahihannya berbanding riwayat-riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* yang bersifat *ẓannī* iaitu riwayat yang terdapat kebarangkalian kesilapan dalam nukilan walaupun peratusan kebarangkalian itu adalah sedikit. Oleh itu, al-Quran sepatutnya diutamakan daripada riwayat-riwayat tersebut. Contoh-contoh yang berkaitan akan dibincangkan selepas ini.

Pertama: Hadis berkenaan mayat kafir mendengar kata-kata Nabi Muhammad SAW di telaga Badar

Contoh ini dianggap sebagai antara praktik terawal untuk melakukan kritikan terhadap riwayat-riwayat dalam sirah dengan membandingkan satu-satu riwayat dengan nas al-Quran. ‘Aishah RA telah menjadikan al-Quran sebagai kayu ukur untuk mengkritik apa yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar RA tentang peristiwa orang-orang kafir yang telah mati mendengar ucapan Nabi Muhammad SAW di telaga Badar.

Yaḥya bin Abdul Raḥmān bin Ḥātib telah meriwayatkan daripada Ibn ‘Umar RA bahawa beliau berkata:

وقف رسول الله ﷺ على القليب يوم بدر، فقال: «يا فلان يا فلان، هل وجدت ما وعد ربكم حقاً؟ أما والله إنهم الآن ليسمعون كلامي»، قال يحيى: فقالت عائشة: غفر الله لأبي عبد الرحمن، إنه وهل، إنما قال رسول الله ﷺ: «والله إنهم ليعلمون الآن أن الذي كنت أقول لهم حقاً» وإن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الْدُعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ [النمل: 80] ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مِّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: 22]

Terjemahan: Rasulullah SAW berdiri di tepi sebuah telaga pada hari peperangan Badar, lalu baginda bersabda: “Wahai fulan, wahai fulan! Adakah kalian telah mendapati apa yang Tuhanku janjikan itu ialah benar? Adapun mereka ketika ini – demi Allah – mendengar kata-kataku ini”. Yaḥya berkata: ‘Aishah RA berkata: “Semoga Allah mengampunkan Abū ‘Abdul Raḥmān—iaitu Ibn ‘Umar RA Beliau

telah tersilap”. Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: “Demi Allah! Mereka mengetahui ketika ini akan apa yang aku katakan ini ialah benar”. Sesungguhnya Allah SWT berfirman: “Sesungguhnya engkau – wahai Muhammad – tidak dapat menjadikan orang yang telah mati mendengar kata-katamu dan tidak dapat menjadikan orang-orang yang tuli itu mendengar seruanmu apabila mereka berundur ke belakang (disebabkan keingkarannya)” (Surah al-Naml, ayat 80). Dan Allah SWT berfirman lagi: “Dan tidaklah sama orang-orang yang hidup dengan orang-orang yang mati. Sesungguhnya Allah SWT dapat menjadikan sesiapa yang dikehendaknya untuk mendengar (akan ajaran-ajaran daripada kitabnya), dan engkau – wahai Muhammad – tidak dapat menjadikan orang-orang di dalam kubur mendengar” (Surah Faṭir, ayat 22). (Aḥmad bin Ḥanbal n.d.)

Jelas daripada riwayat ini, ‘Aishah RA mengkritik riwayat Ibn ‘Umar RA Sekiranya kritikan beliau ini dianalisis, kita akan mendapati bahawa beliau menjadikan al-Quran sebagai neraca untuk mengkritik riwayat Ibn ‘Umar. ‘Aishah RA mendakwa bahawa Ibn ‘Umar RA telah tersilap ketika menukilkan perincian peristiwa tersebut sehinggalah kesilapan itu membawa kepada percanggahan riwayatnya dengan zahir nas al-Quran. Al-Quran menyatakan secara jelas bahawa mayat tidak mendengar kata-kata manusia yang hidup.

Hal ini membuktikan bahawa penggunaan nas al-Quran sebagai neraca untuk mengkritik kesahihan riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* telah bermula sejak zaman para sahabat lagi. Walaupun demikian, Ibn ‘Umar RA tidak bersendirian dalam meriwayatkan hadis ini. Bahkan terdapat riwayat dari sahabat lain yang menyokong riwayat beliau antaranya ialah riwayat Abū Ṭalḥah RA dan Ibn Mas‘ud RA (Ibn Hajar n.d.). Oleh itu, kritikan ‘Aishah RA ini tidak dipersetujui oleh beberapa ulama hadis antaranya al-Baihaqī dan al-‘Isma‘īlī (al-Baihaqī 1988; Ibn Hajar n.d.). Al-Baihaqī (1988) berkata ketika menjawab kritikan ‘Aishah RA tersebut:

وما روت لا يدفع ما روى ابن عمر، فإن العلم لا يمنع من السماع. وقد وافقه في روايته من شهد الواقعة أبو طلحة الأنصاري، واستدلها بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ فيه نظر، لأنه لم يسمعهم وهم موتى لكن الله تعالى أحياهم حتى أسمعهم كما قال قتادة توبيخاً لهم وتصغيراً وحسرة وندامة.

Terjemahan: Apa yang diriwayatkan oleh ‘Aishah RA tidak menolak apa yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar RA Sesungguhnya pengetahuan mereka (terhadap janji Allah itu) tidak menafikan daripada mereka itu mendengar (kata-kata Nabi Muhammad SAW). Riwayat Ibn ‘Umar RA ini telah bertepatan dengan riwayat sahabat yang menyaksikan kejadian

tersebut iaitu Abū Ṭalḥah al-Ansārī RA Manakala penghujahan ‘Aishah RA dengan firman Allah: “Sesungguhnya engkau – wahai Muḥammad – tidak dapat menjadikan orang yang mati itu mendengar” perlu diperhalusi semula. Hal ini kerana Allah SWT tidak menjadikan orang-orang kafir itu mendengar ketika mereka mati, tetapi Allah menghidupkan mereka kembali supaya Dia dapat menjadikan mereka mendengar, seperti mana kata Qatādah sebagai tanda ancaman, penghinaan dan penyesalan terhadap mereka semua.

Al-‘Isma‘īlī (dalam Ibn Ḥajar n.d.) pula berpandangan bahawa hadis riwayat Ibn ‘Umar ini tidak bercanggah dengan ayat al-Quran yang dinyatakan oleh ‘Aishah. Hal ini kerana ayat tersebut menyatakan bahawa Nabi tidak mampu menjadikan orang yang mati mendengar. Riwayat Ibn ‘Umar tidak bercanggah dengan ayat al-Quran kerana mayat Quraisy yang mendengar kata-kata Nabi Muhammad SAW itu adalah dengan kuasa Allah SWT (Ibn Ḥajar n.d.). Kesimpulan yang dapat dibuat di sini ialah al-Baihaqī dan al-‘Isma‘īlī tidak menolak keabsahan pengaplikasian al-Quran sebagai neraca kritikan terhadap teks hadis. Sebaliknya, mereka menolak pandangan ‘Aishah kerana mereka berpandangan hadis riwayat Ibn ‘Umar tidak bercanggah dengan al-Quran.

Kedua: Kritikan para sarjana hadis terhadap kisah al-Gharānīq

Antara kisah-kisah masyhur yang dikritik oleh sebahagian sarjana hadis ialah kisah *al-Gharānīq* (riwayat yang menceritakan Nabi SAW mengharap syafaat berhala). Diriwayatkan bahawa ketika Nabi Muhammad SAW berada di Mekah, baginda telah membaca surah al-Najm sehingga sampai firman Allah SWT:

﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنْوَةَ الْغَابِغَةِ ﴿٢٠﴾ الْأُخْرَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [النجم: 19–20]

Terjemahan: Maka adakah kalian nampak bahawa *al-Lāt* dan *al-‘Uzzā*. Dan juga *Manāt* yang ketiga (yang bertaraf hina dan rendah itu layak disembah dan dianggap sebagai anak-anak perempuan Allah?). (Surah al-Najm, ayat 19–20)

Tiba-tiba, secara spontan lidah Nabi Muhammad SAW mengucapkan:

تلك الغرائق العلى، الشفاعة منها ترتجى.

Terjemahan: Itulah patung-patung berhala yang tertinggi. Syafaat daripada merekalah yang diharapkan.

Perkara tersebut telah didengari oleh musyrikin Mekah, lalu mereka sangat bergembira dengan hal tersebut. Kejadian itu telah meresahkan Rasulullah SAW, lalu Allah SWT menurunkan firman-Nya:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَأْيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾﴾
[الحج: 52]

Terjemahan: Dan tidaklah Kami mengutuskan sebelum daripadamu – wahai Muḥammad – seorang rasul atau seorang nabi melainkan apabila dia bercita-cita (supaya kaumnya beriman kepada agama Allah yang dibawanya), maka syaitan pun melemparkan hasutannya (tentang usahanya itu) dalam mencapai cita-citanya. Lalu Allah SWT segera menghapuskan hasutan yang dimasukkan oleh syaitan itu, kemudian Allah SWT menetapkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (Surah al-Ḥajj, ayat 52)

Kisah ini telah diriwayatkan melalui sepuluh jalur sanad yang kesemuanya *mursal*, iaitu sanadnya terputus kerana tabiin meriwayatkan terus daripada Nabi SAW, kecuali satu jalan sahaja iaitu daripada riwayat Ibn ‘Abbās RA (al-Albānī 1996). Namun begitu, riwayat Ibn ‘Abbās RA itu mempunyai kecacatan kerana kebanyakan perawinya meriwayatkan kisah ini daripada Sa‘īd bin Jubair secara *mursal*, kecuali Umayyah bin Khālid. Beliau telah menyelisih mereka dengan meriwayatkan kisah ini daripada Sa‘īd bin Jubair daripada Ibn ‘Abbās RA secara *mawṣūl* iaitu sanadnya bersambung (Ibn Kathīr 1994).

Pendapat para ulama terhadap kisah ini

Para sarjana hadis telah berselisih pendapat terhadap kesahihan kisah ini. Terdapat empat pendapat seperti berikut:

Pendapat pertama: Sebahagian ulama berpandangan bahawa kisah ini diterima berdasarkan zahirnya tanpa sebarang takwilan. Namun begitu, mereka mengatakan bahawa sebutan ini telah dibatalkan oleh Allah SWT selepas ia berlaku (Ibn Qutaibah 1992).

Pendapat kedua: Sebahagian ulama berpendapat bahawa riwayat ini berlaku dan mereka mentakwilkan kisah ini. Pendapat ini dinyatakan oleh al-Zamakhsharī (n.d.), Abū al-Muzaffar al-Sam‘anī (1997), al-Nasafī (1998), Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (n.d.) dan Mullā ‘Alī al-Qārī (2001). Namun begitu, mereka semua berselisih pendapat ketika mentakwilkan kisah ini kepada beberapa takwilan:

1. Menurut al-Nasaḥī (1998) dan Mullā ‘Alī al-Qārī (2001), syaitan yang mengatakan perkara tersebut dengan seolah-olah meniru suara Nabi Muhammad SAW ketika antara jeda bacaannya.
2. Ada daripada mereka yang mentakwilkan bahawa orang-orang musyrikin yang mengucapkan perkara itu. Hal ini kerana mereka bimbang sekiranya Nabi Muhammad SAW membaca ayat al-Quran yang menghina tuhan sembah mereka, lalu mereka memuji sembah tersebut dengan ucapan berkenaan. Maka, yang dimaksudkan dengan syaitan dalam riwayat ini syaitan dalam kalangan manusia (Ibn Ḥajar n.d.).
3. Ada pula yang mengatakan bahawa Nabi Muhammad SAW mengucapkan perkara tersebut sebagai tanda ancaman kepada orang-orang kafir (Ibn Ḥajar n.d.).
4. Ada daripada mereka yang mentafsirkan bahawa *al-Gharaniq* itu ialah malaikat, bukannya berhala. Maka, ia tidak menjadi masalah kerana sememangnya syafaat malaikat wujud pada hari kiamat (Ibn Ḥajar n.d.).
5. Ada pula yang mentakwilkan bahawa ucapan tersebut diucapkan oleh Nabi Muhammad SAW dalam keadaan baginda lupa (al-Zamakhsharī n.d.).

Pendapat ketiga: Sebahagian ulama menolak kesahihan riwayat ini dan mereka cuba mentakwilkan kisah ini sekiranya benar-benar berlaku. Pendapat sedemikian adalah daripada al-Qāḍī Ibn al-‘Arabī (2003), al-Qāḍī ‘Iyāḍ (1988), al-Shawkānī (1993), al-Ṭāhir bin ‘Āshūr (2000) dan al-Albānī (1996). Sungguhpun begitu, mereka juga berselisih pendapat dalam menentukan takwilan kisah ini sekiranya kejadian tersebut benar-benar berlaku. Mereka menyebut bahawa lafaz ini ialah kalimah yang disebut oleh syaitan ketika jeda bacaan Nabi Muhammad SAW. Cuma, mereka tetap menolak kesahihan riwayat ini kerana menurut mereka, kesemua atau kebanyakan riwayat ini menyebutkan bahawa lafaz *al-Gharānīq* disebut oleh Nabi Muhammad SAW sendiri (al-Albānī 1996).

Pendapat keempat: Kebanyakan ulama berpendapat bahawa kisah dalam riwayat ini tidak wujud, maka perbincangan tentang takwilan-takwilannya tidak membawa apa-apa makna yang menunjukkan kisah ini berlaku. Pendapat ini dinyatakan oleh al-Māturīdī (2005), Ibn Khuzaymah, Ibn Ḥazm (n.d.), al-Suhaylī (2000), al-Qurtubī (1964), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (2000), Badr al-Dīn al-‘Ainī (n.d.), al-Ālūsī (1994) dan Muḥammad Abū Zahrah (n.d.).

Walaupun al-Qurtubī (1964) seakan cenderung dengan takwilan yang dikemukakan oleh al-Qādi Ibn al-‘Arabī yang dinyatakan sebelum ini, namun beliau menegaskan bahawa kedaifan riwayat ini sudah cukup untuk menolak kisah ini tanpa memerlukan takwilan.

Hujah mereka yang menolak kisah ini dan menilainya sebagai daif adalah kerana ia bertentangan dengan al-Quranul Karim. Terdapat banyak ayat al-Quran yang menunjukkan kepalsuan kisah ini, antaranya:

1. Firman Allah SWT:

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحاقة: 44–46]

Terjemahan: Dan kalaulah (Nabi Muhammad yang menyampaikan al-Quran itu) mengatakan di atas nama Kami secara dusta (sebarang kata-kata rekaan). Sudah tentu Kami akan menyentapnya dengan tangan kanan. Kemudian sudah tentu Kami akan memutuskan tali jantungnya (supaya dia mati dengan serta-merta). (Surah al-Ḥāqqah, ayat 44–46)

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (2000) menjelaskan bahawa kisah *al-Gharānīq* ini batil dan palsu kerana kisah tersebut bercanggah dengan ayat ini. Al-Māturīdī (2005) mengatakan bahawa sekiranya kisah ini diterima, sangkaan bahawa Nabi Muhammad SAW mereka-reka ayat al-Quran akan berlaku. Maka, hal yang demikian adalah tidak mungkin kerana terdapatnya percanggahan dengan ayat berkenaan.

2. Firman Allah SWT:

﴿وَإِذَا تَتَلَا عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَتْ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فَلَا مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي إِنَّ أَتْبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنَّ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: 15]

Terjemahan: Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang jelas nyata, maka orang-orang yang tidak berharap untuk menemui Kami (untuk menerima balasan) berkata: “Bawalah al-Quran yang lain daripada ini atau tukarkanlah ia!”. Katakanlah (wahai Muhammad): Aku tidak berhak menukarkannya dengan kemahuanku sendiri. Aku tidak menurut kecuali apa yang telah diwahyukan kepadaku sahaja. Sesungguhnya aku takut, sekiranya aku menderhaka kepada Tuhanku, akan azab hari yang besar (soal jawabnya). (Surah Yūnus, ayat 15)

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (2000) menjelaskan bahawa kisah *al-Gharānīq* ini batil dan palsu kerana kisah tersebut bercanggah dengan ayat ini. Ayat ini menjelaskan bahawa Nabi Muhammad SAW tidak mampu mengubah apa-apa dalam al-Quran dan juga hanya menyampaikan kepada umat apa-apa yang diwahyukan kepada baginda.

3. Firman Allah SWT:

﴿وَمَا يَتَّبِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]

Terjemahan: Dan Muhammad itu tidak bercakap mengikut hawa nafsunya. Segala yang diperkatakan itu tidak lain hanyalah wahyu yang diturunkan kepadanya. (Surah al-Najm, ayat 3-4)

Al-Ālūsī (1994) menjelaskan bahawa riwayat *al-Gharānīq* ini menyanggahi ayat berkenaan. Keadaan ini kerana zahir ayat tersebut menunjukkan apa-apa yang diucapkan oleh Nabi Muhammad SAW dalam urusan agama tidak didasari oleh nafsu. Secara tidak langsung, ayat ini menunjukkan bahawa apa yang diucapkan oleh Nabi Muhammad SAW dalam urusan agama bukan daripada ilham syaitan (Al-Ālūsī 1994).

4. Firman Allah SWT:

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۗ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]

Terjemahan: Yang tidak dapat didatangi sebarang kepalsuan dari mana-mana arah dan seginya; ia diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana, lagi Maha Terpuji. (Surah Fuṣṣilat, ayat 42)

Al-Ālūsī (1994) menegaskan bahawa ayat secara jelas bercanggah dengan riwayat *al-Gharānīq* ini. Lafaz *al-Gharānīq* ini batil dan tidak mungkin diucapkan oleh Nabi Muhammad SAW dalam apa-apa keadaan sekalipun.

Kesemua ayat ini jelas menerangkan bahawa setiap perkataan yang keluar daripada mulut Nabi Muhammad SAW adalah wahyu. Syaitan tidak mampu untuk memesongkan dan menukarkannya. Begitu juga dengan ayat terakhir yang menerangkan bahawa syaitan tidak mempunyai kuasa ke atas Nabi Muhammad SAW. Bertitik tolak daripada perkara ini, adalah suatu pendustaan terhadap Allah SWT sekiranya kisah ini dikatakan sah (Fakhr al-Dīn al-Rāzī 2000). Malah, keraguan terhadap kemurnian wahyu al-Quran dan Sunnah akan timbul di sisi masyarakat.

Penilaian

Setelah diteliti, dapat disimpulkan bahawa pendapat yang tepat berkenaan riwayat ini ialah pandangan yang mengatakan kisah *al-Gharānīq* tidak wujud. Keadaan ini disebabkan perkara berikut:

1. Terlalu banyak dalil syarak yang menunjukkan bahawa risalah kerasulan yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW terpelihara daripada sebarang penyelewengan dan pemesongan. Syaitan tidak mungkin dapat menguasai diri baginda sehingga baginda menyebutkan sesuatu yang batil.
2. Riwayat-riwayat yang lain terhadap kisah ini pula kesemuanya mempunyai kecacatan sama ada diriwayatkan secara *mursal*, *munqaṭi'* (terputus) atau *tafarrud* (bersendirian). Riwayat-riwayat *mursal* yang banyak tidak melazimkan kesahihan sesuatu hadis (al-Qaṣīr 2008).
3. Sekiranya kita menerima bahawa sanad-sanad riwayat kisah ini diperkuat dengan banyaknya jalur periwayatannya, namun teks hadis ini mempunyai kecacatan disebabkan percanggahannya dengan al-Quran. Kesahihan sanad hadis tidak melazimkan kesahihan teksnya.
4. Takwilan pertama dan kedua bagi golongan ulama yang menerima kesahihan kisah ini dianggap takwilan terkuat bagi riwayat ini. Sekiranya takwilan tersebut diteliti, keadaan ini menunjukkan bahawa mereka menolak riwayat ini tanpa mereka sedar. Hal ini kerana keseluruhan atau kebanyakan riwayat ini menyebutkan bahawa perkataan *al-Gharānīq* diucapkan oleh Nabi Muhammad SAW (al-Albānī 1996). Takwilan mereka mengatakan bahawa syaitan yang meniru suara baginda atau orang musyrik di Mekah yang mengucapkan perkataan tersebut sedangkan riwayat menyebut bahawa kalimah ini diucapkan oleh Nabi Muhammad SAW setelah kalimah tersebut dilemparkan oleh syaitan kepada lidah baginda lantas menunjukkan bahawa mereka sendiri menolak kesahihan riwayat ini secara tidak langsung.
5. Takwilan ketiga pula tidak selari dengan makna literal perkataan ini dan merupakan takwilan yang sangat jauh daripada makna zahir perkataan ini.
6. Takwilan keempat yang mengatakan *al-Gharānīq* adalah malaikat juga tidak dapat diterima. Hal ini kerana perkataan ini bermaksud “burung yang terbang”. Burung ini merujuk kepada nama-nama berhala *al-Lāt*, *al-'Uzza* dan *Manāt* yang disebut dalam ayat sebelumnya. Sekiranya takwilan ini diterima, ia bermaksud berhala-berhala ini semua adalah malaikat. Justeru, perkara ini adalah tidak masuk akal.

7. Takwilan kelima juga tidak dapat diterima kerana Nabi Muhammad SAW bersifat maksum daripada perkataan kufur dan syirik.
8. Sekiranya kisah ini benar, pastinya tokoh besar Quraisy akan menjadikan perkataan ini sebagai modal untuk menolak kredibiliti Nabi Muhammad SAW. Namun begitu, tiada sebarang riwayat daripada tokoh besar Quraisy yang menyebut kisah ini ketika melawan hujah Nabi Muhammad SAW (al-‘Ainī n.d.).

Semua kenyataan ini menunjukkan bahawa kisah ini tidak sahih. Ulama hadis yang menolak kesahihan kisah ini menggunakan al-Quran sebagai neraca untuk menolak kesahihannya. Teksnya secara jelas menunjukkan percanggahan dengan ayat al-Quran. Perlu ditegaskan di sini bahawa walaupun terdapat ulama yang menerima kisah *al-Gharānīq* ini, keadaan tersebut tidak bermakna mereka tidak menerima neraca ini untuk menilai kesahihan riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*. Mereka menerimanya tanpa sebarang takwilan kerana mereka melihat bahawa kisah ini tidak bercanggah dengan al-Quran, maka tiada sebab untuk mereka menolaknya. Begitu juga dengan ulama hadis yang menerimanya dengan takwilan. Mereka melihat bahawa percanggahan antara nas al-Quran dengan riwayat tersebut dapat dimurnikan dengan melakukan takwilan. Mereka beranggapan bahawa takwilan ini akan menghilangkan percanggahan antara riwayat ini dengan al-Quran.

Dengan ini, jelaslah bahawa para sarjana hadis telah menjadikan al-Quran sebagai neraca untuk melakukan kritikan terhadap riwayat-riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*. Oleh itu, setiap riwayat yang bercanggah dengan nas al-Quran dengan percanggahan yang tidak dapat dimurnikan lagi adalah tertolak.

Kedua: Bantahan Ibn Qayyim al-Jawziyyah terhadap riwayat yang mempunyai lafaz Rejab dalam riwayat Sariyyah (peperangan) Al-Khabt dan beliau menilainya sebagai waham (kesilapan)

Sebelum dijelaskan berkenaan pendirian Ibn Qayyim al-Jawziyyah terhadap riwayat ini, maka eloklah dijelaskan dahulu pandangan-pandangan para ulama terhadap hukum berperang dalam bulan-bulan haram. Para ulama berselisih pendapat tentang hukum berperang ketika bulan-bulan haram kepada dua pandangan:

Pandangan pertama: Majoriti ulama berpandangan bahawa larangan untuk berperang ketika bulan-bulan haram telah pun dimansuhkan (al-Ṭabarī 2000). Mereka berhujah dengan dalil-dalil berikut:

1. Firman Allah SWT:

﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقُتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 36]

Terjemahan: Sesungguhnya bilangan bulan-bulan di sisi (hukum) Allah ialah dua belas bulan, (yang telah ditetapkan) dalam Kitab Allah semasa Dia menciptakan langit dan bumi. Di antaranya empat bulan yang dihormati. Ketetapan yang demikian itu ialah agama yang betul lurus. Maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan-bulan yang dihormati itu (dengan melanggar larangan-Nya). Dan perangilah kaum kafir musyrik seluruhnya sebagaimana mereka memerangi kamu seluruhnya, dan ketahuilah sesungguhnya Allah SWT berserta orang-orang yang bertakwa. (Surah at-Tawbah, ayat 36)

Ayat ini umum dan merangkumi kesemua peperangan sama ada dalam bulan-bulan haram atau selain daripadanya, dan tidak terkecuali juga bulan haram (Ibn Kathīr 1994).

2. Firman Allah SWT:

﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضِرُوا لَهُمْ مَا أَقْعَدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَعَاءتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 5]

Terjemahan: Kemudian apabila tamat tempoh (masa) bulan-bulan yang dihormati itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana sahaja kamu menemuinya. Dan tawanlah mereka serta kepunglah mereka, dan tunggulah mereka di setiap tempat pengintipannya. Kemudian jika mereka bertaubat (dari kekufurannya) dan mendirikan solat serta menunaikan zakat, maka biarkanlah mereka (jangan diganggu). Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani. (Surah at-Tawbah, ayat 5)

Dalam ayat ini, Allah SWT memerintahkan Nabi Muḥammad SAW untuk memerangi orang-orang kafir setelah tamatnya tempoh bulan-bulan haram tersebut, sama ada di tanah halal atau tanah haram dan juga di sisi Kaabah sehinggalah mereka bersaksi bahawa tiada Tuhan yang layak disembah melainkan Allah dan Nabi Muḥammad itu ialah pesuruh Allah (al-Ṭabarī 2000). Bulan-bulan haram dalam ayat ini merujuk kepada empat bulan yang telah ditentukan iaitu Muḥarram, Rejab, Zulkaedah dan Zulhijjah. Ayat ini bersifat umum tanpa sebarang pengecualian terhadap bulan haram (Ibn Kathīr 1994).

Selain itu, riwayat-riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* telah menunjukkan bahawa Rasulullah SAW pernah memerangi kaum Hawāzin di Ḥunain dan kaum Thaḳīf di Ṭāif, serta baginda menghantar Abū ‘Āmir RA ke Awṭās memerangi orang-orang musyrikin yang tinggal di sana. Kejadian ini berlaku pada bulan Syawal dan sebahagian daripada bulan Zulkaedah yang merupakan antara bulan-bulan haram (Ibn Kathīr 1994).

Pandangan kedua: Sebahagian ulama seperti ‘Aṭā’ berpendapat bahawa larangan untuk berperang ketika bulan-bulan haram kekal dan tidak dimansuhkan (al-Qurṭubī 1964). Mereka berhujah dengan dalil-dalil berikut:

1. Firman Allah SWT:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَرَالُونَ يُقْبِلُونَكَ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا وَمَنْ يَزِدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾ [البقرة: 217]

Terjemahan: Mereka bertanya engkau – wahai Muḥammad – tentang berperang dalam bulan haram. Katakanlah (Muḥammad): “Berperang di dalam bulan itu berdosa besar. Perbuatan menghalang orang dari jalan Allah dan kufur kepada-Nya, (melarang orang masuk) ke Masjidilharam serta mengusir penduduknya adalah lebih besar dosanya di sisi Allah. Fitnah (syirik) lebih besar dosanya daripada pembunuhan. Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sehingga kamu berpaling daripada agama kamu sekiranya mereka mampu. Sesiapa yang murtad daripada agamanya dan mati, maka dia ialah kafir. Amalan-amalan (baik) mereka musnah di dunia dan akhirat. Mereka menjadi penghuni neraka yang kekal di dalamnya”. (Surah al-Baqarah, ayat 217)

Ayat ini jelas tentang larangan untuk berperang ketika bulan-bulan haram. Bagi peristiwa peperangan pada bulan itu pula, mereka mentafsirkan bahawa perintah untuk berperang ketika bulan-bulan haram itu adalah sekiranya orang-orang kafir yang memulakan perang terlebih dahulu dan juga berperang untuk mempertahankan diri, maka hukumnya dibolehkan secara sepakat oleh para ulama (Ibn Kathīr 1994).

2. Firman Allah SWT:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْلُوا شَعِيرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَئِدَ وَلَا ءَامِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2]

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah menghalalkan sesuka hati akan syiar-syiar agama Allah dan mengenai bulan-bulan yang dihormati, serta binatang-binatang yang dihadiahkan (ke Mekah untuk korban) dan mengenai kalung-kalung binatang hadiah itu dan mengenai orang-orang yang menuju ke Baitullah al-Haram, yang bertujuan mencari limpah kurnia dari Tuhan mereka (dengan jalan perniagaan) dan mencari keredaan-Nya (dengan mengerjakan ibadat haji di Tanah Suci). Dan apabila kalian telah selesai daripada ihram maka bolehlah kalian berburu. Dan jangan sekali-kali kebencian kalian kepada suatu kaum kerana mereka pernah menghalangi kalian dari Masjidilharam itu mendorong kalian menceroboh. Dan hendaklah kalian saling menolong untuk membuat kebajikan dan bertakwa dan janganlah kamu saling menolong dalam melakukan dosa (maksiat) dan pencerobohan serta bertakwalah kepada Allah SWT, kerana sesungguhnya Allah Maha Berat akan azab seksa-Nya (bagi sesiapa yang melanggar perintah-Nya). (Surah al-Mā'idah, ayat 2)

Ayat ini merupakan sebahagian daripada surah al-Mā'idah yang merupakan surah yang terakhir diturunkan dan tiada sebarang pemansuhan di dalamnya (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 1994). Ayat ini jelas menunjukkan larangan untuk melakukan peperangan di dalam bulan haram.

3. Berhubung dengan firman Allah SWT yang berikut:

﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَتْلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 36]

Terjemahan: Sesungguhnya bilangan bulan-bulan di sisi (hukum) Allah ialah dua belas bulan, (yang ditetapkan) dalam kitab Allah semasa Dia menciptakan langit dan bumi, antaranya empat bulan dihormati. Ketetapan demikian itu ialah agama yang betul lurus maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan-bulan yang dihormati itu (dengan melanggar larangan-Nya); dan perangilah kaum kafir musyrik seluruhnya sebagaimana mereka memerangi kamu seluruhnya; ketahuilah sesungguhnya Allah berserta orang-orang yang bertaqwa. (Surah at-Tawbah, ayat 36)

Walaupun ayat ini secara umumnya memerintahkan untuk berperang namun tidak menunjukkan berlaku pemansuhan terhadap larangan untuk berperang ketika bulan-bulan haram dengan jelas. Bahkan, ayat ini berbentuk umum dengan kemudiannya dikecualikan larangan berperang dalam bulan haram daripada ayat tersebut (Ibn al-‘Uthaymīn 2002).

Begitu juga dengan penghujahan mereka bahawa peperangan Ḥunain dan Tāif serta peristiwa *Bai‘ah al-Riḍwān* menunjukkan pemansuhan larangan tersebut perlu lebih diperhalusi. Hal ini kerana setiap peperangan tersebut telah dimulakan oleh orang-orang kafir. Maka, peperangan tersebut merupakan peperangan untuk mempertahankan diri yang dibolehkan secara sepakat oleh para ulama (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 1994).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah telah memilih pandangan yang kedua ini. Pada kesempatan ini, pendirian Ibn Qayyim al-Jawziyyah terhadap riwayat yang menyebutkan bahawa peristiwa *Sariyyah al-Khabt* berlaku ketika bulan Rejab akan dianalisis. Setelah diteliti, riwayat bagi kisah peperangan ini ada diriwayatkan dalam Sahih al-Bukhārī (no. hadis: 4103) dan Sahih Muslim (no. hadis: 5109).

Namun begitu, al-Wāqidī (1989) dan Ibn Sa‘ad (1968) telah menambah dalam riwayat mereka berdua bahawa peperangan ini berlaku ketika bulan Rejab, iaitu salah satu daripada bulan-bulan haram. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1994) telah mengkritik lafaz ini kerana bercanggah dengan ayat al-Quran yang menyebut bahawa peperangan ketika bulan-bulan haram adalah dilarang sama sekali.

Beliau berkata ketika menganalisis faedah-faedah yang didapati daripada peperangan ini:

ففيها جواز القتال في الشهر الحرام إن كان ذكر التاريخ فيها بربح محفوظا والظاهر - والله أعلم - أنه وهم غير محفوظ، إذ لم يحفظ عن النبي ﷺ أنه غزا في الشهر الحرام ولا أغار فيه ولا بعث فيه سرية. وقد عير المشركون المسلمين بقتالهم في أول رجب في قصة العلاء بن الحضرمي فقالوا: استحل محمد الشهر الحرام، وأنزل الله في ذلك: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: 217]

Terjemahan: Dalam riwayat ini menunjukkan keharusan untuk berperang ketika bulan haram sekiranya tarikh yang disebutkan di dalam riwayat ini iaitu Rejab ialah lafaz yang *mahfūz* (terpelihara). Dan secara zahirnya – dan Allah lebih mengetahui – bahawa lafaz ini *waham* (silap) dan tidak *mahfūz* (daif). Di mana tidak direkodkan daripada Nabi Muhammad SAW bahawa baginda berperang ketika bulan haram atau menyerang hendap atau pun menghantar gerombolan tentera untuk berperang. Orang-orang musyrikin telah mencela orang-orang Islam kerana mereka berperang pada awal bulan Rejab seperti mana yang terjadi di dalam kisah al-‘Alā’ bin al-Ḥaḍramī. Mereka berkata: “Muḥammad telah mencemari kehormatan bulan haram”. Lalu Allah SWT menurunkan firman-Nya: “Mereka bertanya engkau – wahai Muḥammad – tentang berperang dalam bulan haram. Katakanlah (wahai Muḥammad): ‘Berperang di dalam bulan itu berdosa besar...’” (Surah al-Baqarah, ayat 217).

Nukilan tersebut jelas menunjukkan bahawa Ibn Qayyim al-Jawziyyah menolak lafaz Rejab yang disebutkan oleh al-Wāqidī dan Ibn Sa‘ad. Hal ini kerana menurut beliau, penambahan lafaz ini bercanggah dengan al-Quran secara jelas. Nabi Muhammad SAW tidak mungkin melakukan perkara yang dilarang oleh al-Quran.

Bentuk kedua: Menolak riwayat-riwayat yang bertentangan dengan al-Siyāq (konteks) al-Quran

Pemahaman daripada nas agama berdasarkan *al-Siyāq* (konteks) merupakan suatu perkara penting yang tidak boleh diabaikan oleh orang-orang yang bergelumang dengan nas-nas syarak. Sebahagian ulama menitikberatkan pemahaman ayat al-Quran berdasarkan konteks dalam penulisan-penulisan mereka seperti Ibn Daqīq al-‘Eīd (n.d.), Ibn Taymiyyah (2005) dan al-Zarkashī (1994). Ibn Taymiyyah (2005) berkata ketika menerangkan kepentingan memahami nas agama berdasarkan konteksnya:

ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً.

Terjemahan: Setiap ayat dan hadis itu dilihat secara khusus dan konteksnya dan juga apa-apa yang menerangkan maknanya daripada al-Quran dan pemahaman-pemahaman yang lain. Perkara ini ialah suatu asas yang utama, penting dan bermanfaat dalam memahami al-Quran dan as-Sunnah dan juga penghujahan dengan kedua-dua sumber ini secara mutlak.

Oleh itu, setiap riwayat hadis mesti difahami dengan makna yang selari dengan konteks al-Quran. Berdasarkan pemerhatian, terdapat sebahagian riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* diriwayatkan dengan khabar yang tidak bercanggah dengan nas-nas al-Quran yang jelas, tetapi mengandungi makna bertentangan dengan konteks ayat al-Quran. Maka dalam keadaan ini, kandungan riwayat mesti ditolak kerana bercanggah dengan konteks ayat al-Quran. Contoh-contoh bagi isu tersebut adalah seperti berikut:

1. Kisah perasaan Nabi Muhammad SAW terhadap Zaynab binti Jahsh

Pernikahan antara Nabi Muhammad SAW dengan Zaynab binti Jahsh berlaku dengan arahan wahyu. Perkara ini disepakati oleh sarjana Islam. Allah SWT berfirman:

﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾ [الأحزاب: 37]

Terjemahan: Dan (ingatlah Wahai Muhammad) ketika engkau berkata kepada orang yang telah dikurniakan oleh Allah (dengan nikmat Islam) dan yang engkau juga telah berbuat baik kepadanya: “Jangan ceraikan isterimu itu dan bertaqwalah kepada Allah”, sambil engkau menyembunyikan dalam hatimu perkara yang Allah akan menyatakannya; dan engkau pula takut kepada (cacian) manusia padahal Allah jualah yang berhak engkau takuti (melanggar perintah-Nya). Kemudian setelah Zaid selesai habis kemahuannya terhadap isterinya (dengan menceraikannya), Kami kahwinkan engkau dengannya supaya tidak ada keberatan atas orang-orang yang beriman untuk berkahwin dengan isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah selesai habis kemahuannya terhadap isterinya (lalu menceraikannya). Dan sememangnya perkara yang dikehendaki Allah itu tetap berlaku. (Surah al-Aḥzāb, ayat 37)

Ayat ini jelas menunjukkan bahawa pernikahan Nabi Muhammad SAW dengan Zaynab binti Jahsh berlaku dengan perintah daripada Allah SWT. Sebelum Zaynab binti Jahsh diceraikan oleh Zaid bin Hārithah, Zaid telah bertemu Nabi Muhammad SAW meminta pandangan untuk menceraikannya.

Sarjana tafsir berbeza pendapat tentang perkara yang disembunyikan oleh Nabi Muhammad SAW dalam jiwa baginda ketika Zaid bertemu untuk mengadu tentang keadaan Zaynab. Terdapat beberapa riwayat yang menyebutkan bahawa Nabi Muhammad SAW mempunyai perasaan suka kepada Zaynab binti Jahsh sebelum beliau diceraikan oleh Zaid. Lalu, Nabi Muhammad SAW menyembunyikan perasaan baginda terhadap Zaynab dan meminta Zaid supaya jangan menceraikannya. Antara sarjana tafsir yang cenderung kepada tafsiran ini ialah al-Ṭabarī (2000), al-Mātūrīdī (2005) dan al-Baghawī (1997).

Sebahagian sarjana tafsir yang lain pula menyatakan bahawa riwayat yang mengatakan bahawa Nabi Muhammad SAW menyimpan perasaan suka kepada Zaynab binti Jahsh sebelum beliau diceraikan oleh Zaid adalah riwayat yang lemah. Pandangan ini merupakan pendapat Ibn al-‘Arabī (2003), al-Qurṭubī (1964), Ibn Kathīr (1994), Ibn ‘Āshūr (2000) dan al-Shanqīṭī (1995). Mereka berpandangan bahawa sanad riwayat yang menceritakan bahawa Nabi Muhammad SAW mempunyai perasaan suka kepada Zaynab ketika beliau menjadi isteri kepada Zaid adalah kisah yang daif (Ibn Kathīr 1994).

Tidak cukup dengan kritikan sanad, sebahagian sarjana mengkritik riwayat ini dari sudut teksnya. Ibn al-‘Arabī mengkritik hadis ini dari sudut percanggahannya dengan konteks ayat al-Quran. Hal ini kerana menurut riwayat tersebut, Nabi Muhammad SAW menyimpan perasaan dengan Zaynab ketika terlihat Zaynab di rumah Zaid sewaktu baginda ke rumahnya dan langsir rumahnya terselak. Keadaan ini amat pelik kerana baginda melihat Zaynab semenjak awal sebelum pensyariatan hijab lagi. Nabi Muhammad SAW selalu melihat wajah Zaynab dan beliau pernah menawarkan diri kepada baginda untuk dinikahi tetapi baginda memilih Zaid untuk menikahi Zaynab. Justeru, timbul persoalan bagaimana mungkin perasaan suka kepada Zaynab muncul setelah Zaynab menjadi isteri Zaid (Ibn al-‘Arabī 2003).

Al-Shanqīṭī (1995) pula berpandangan, tiada dalam ayat al-Quran ini yang menunjukkan bahawa Nabi Muhammad SAW menyembunyikan

perasaan kepada Zaynab seperti yang disebutkan oleh riwayat tersebut. Bahkan dalam ayat tersebut, Allah SWT menyatakan bahawa baginda menyembunyikan sesuatu dan Allah SWT akan menzahirkannya. Sekiranya dilihat dalam konteks ayat ini, ayat tersebut menceritakan tentang Nabi Muhammad SAW mengetahui bahawa Zaid akan menceraikan Zaynab dan baginda akan berkahwin dengan Zaynab setelah itu. Ayat ini tidak bercerita perasaan suka baginda kepada Zaynab sebelum Zaid menceraikannya. Maka yang baginda sembunyikan hanya akad yang bakal berlaku selepas Zaid menceraikan Zaynab dan bukannya perasaan suka Nabi Muhammad SAW kepada Zaynab sedangkan dia masih menjadi isteri Zaid.

2. Riwayat Ibn ‘Abbās terhadap ayat 8 daripada surah al-Najm

Berdasarkan kajian terhadap praktik para sarjana hadis, Ibn Qayyim al-Jawziyyah adalah antara sarjana hadis yang menggunakan konsep ini sebagai neraca untuk melakukan kritikan terhadap riwayat-riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*. Beliau menolak beberapa riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* ketika beliau melihat makna riwayat tersebut bertentangan dengan konteks ayat al-Quran. Beliau mengkritik dan membantah riwayat tersebut atas dasar bahawa maknanya bertentangan dengan konteks ayat al-Quran. Antara contoh tersebut ialah kritikan Ibn Qayyim al-Jawziyyah terhadap riwayat yang menyatakan bahawa Nabi Muhammad SAW melihat Tuhan-Nya pada malam ketika Israk (*al-Isrā’*). Pendapat ini dinyatakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1994) ketika mengkritik riwayat Ibn ‘Abbās tentang peristiwa Nabi Muhammad SAW melihat Allah SWT. Beliau berkata:

وأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ فهو غير الدنو والتدلي في قصة الإسراء. فإن الذي في سورة النجم هو دنو جبريل وتدليه، كما قالت عائشة وابن مسعود. والسياق يدل عليه، فإنه قال: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ وهو جبريل. ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ﴿١٠﴾. فالضمائر كلها راجعة إلى هذا المعلم الشديد القوي. فأما الدنو والتدلي الذي في حديث الإسراء فذلك صريح في أنه دنو الرب تبارك وتدليه، ولا تعرّض في سورة النجم لذلك، بل فيها أنه رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى وهذا هو جبريل.

Terjemahan: Adapun firman Allah SWT: “Kemudian dia mendekat lalu menurun sedikit demi sedikit”, ia bukanlah mendekat dan turunnya Allah SWT dalam kisah *al-Isrā’*. Yang dimaksudkan dalam Surah an-Najm itu ialah mendekat dan turunnya Jibrīl AS seperti mana yang disebut oleh ‘Aishah dan Ibn ‘Abbās. Konteks ayat menunjukkan

perkara tersebut. Allah SWT berfirman: “Wahyu itu diajarkan kepadanya oleh (malaiikat Jibrīl) yang gagah perkasa. Dan ianya ialah Jibrīl AS yang mempunyai kebijaksanaan, lalu dia memperlihatkan dirinya dengan rupa asalnya. Dan dia berada di tempat yang tinggi”. Kata ganti nama kesemuanya merujuk kepada pengajar yang gagah perkasa ini iaitu Jibrīl AS Adapun dekat dan turun yang dimaksudkan dalam hadis *al-Isrā’* itu jelas menunjukkan dekat dan turunnya Allah SWT (tidak seperti makhluk). Maka surah al-Najm tidak menyentuhnya. Bahkan dalam surah ini dijelaskan bahawa baginda telah melihatnya di Sidrat al-Muntahā, dan ini ialah Jibrīl AS

Riwayat Ibn ‘Abbas RA yang dikritik oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah telah diriwayatkan oleh Muslim ketika Ibn ‘Abbas RA berkata:

﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾ ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴾ ﴿ رَأَاهُ بِفَوَادِهِ مَرَّتَيْنِ .

Terjemahan: Jiwa (Nabi Muhammad SAW) tidak pernah mendustakan dengan apa yang dilihatnya. Dan baginda telah melihatnya sekali lagi (di Sidrat al-Muntahā). Ibn ‘Abbās RA mentafsirkannya bahawa baginda telah melihat-Nya (Allah) SWT dengan jiwanya sebanyak dua kali. (Sahih Muslim, no. hadis: 285)

Ketika melakukan kritikan, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1994) tidak menyatakan secara jelas riwayat yang menyatakan bahawa apa-apa yang dimaksudkan dengan mendekat dalam ayat tersebut ialah mendekatnya Allah SWT. Setelah diteliti, terdapat riwayat Ibn ‘Abbās RA dalam tafsir al-Ṭabarī (2000) dengan sanad yang hasan yang menyatakan makna firman Allah SWT:

﴿ نُمُّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴾

Terjemahan: Ialah Allah SWT mendekat lalu turun.

Makna riwayat ini menunjukkan bahawa Allah SWT yang mendekat lalu turun kepada Nabi Muhammad SAW pada malam *al-Isrā’* – sifat Allah tidak sama dengan makhluk. Berkemungkinan, riwayat inilah yang dikritik oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah kerana bertentangan dengan konteks ayat dalam surah al-Najm, iaitu yang dilihat oleh Nabi Muhammad SAW pada malam itu ialah Jibrīl AS (Ibn Qayyim al-Jawziyyah n.d.).

Neraca ini tidak digunakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah untuk menolak riwayat-riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* kecuali sekiranya berlaku percanggahan yang tidak dapat diselaraskan dan diharmonikan lagi.

Namun demikian, sekiranya percanggahan tersebut dapat diselaraskan tanpa sebarang masalah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah tidak akan menggunakan neraca ini. Beliau bahkan akan membantah kembali pandangan mereka yang menolak riwayat tersebut dengan berhujahkan bahawa riwayat berkenaan bertentangan dengan al-Quran. Contohnya, Ibn ‘Asākir (1998) dalam *Tārīkh Dimashq* menyatakan:

كان رسول الله ﷺ لا يأكل الهدية حتى يأكل منها من أهداها إليه بعدما أهدت إليه المرأة الشاة المسمومة بخير .

Terjemahan: Sesungguhnya Rasulullah SAW tidak akan makan makanan yang diberikan kepadanya hinggalah orang yang memberikannya makan hadiah itu terlebih dahulu selepas seorang perempuan telah menghadiahkannya akan daging kambing yang beracun di Khaibar.

Sanad riwayat ini terlalu daif kerana terdapat perawi bernama ‘Alī al-Ḥabībī. Al-Ḥākim mengatakan dia pendusta dan al-Dāraqutnī menyatakan bahawa dia meriwayatkan ḥadis-hadis *munkar* (riwayat yang ganjil atau mencanggahi riwayat yang lebih kuat daripadanya) (Ibn Ḥajar 2002). Terdapat sanad lain bagi riwayat ini seperti yang diriwayatkan oleh al-Baihaqī di dalam *Shu‘ab al-Īmān* (al-Baihaqī 2003). Ibn Ḥajar (n.d.) menilai sanad ini sebagai ḥasan manakala al-Haythamī (1994) menyatakan perawi sanadnya dipercayai. Namun setelah diteliti, sanad ini juga daif (al-Albānī 1992) kerana perawi bernama Ibn al-Ḥawtakiyyah merupakan perawi *majhūl* (tidak dikenali) (al-Zahabi 1963). Hal ini diakui sendiri oleh al-Haythamī (1994) dalam kitabnya *Majma‘ al-Zawāid* yang menyatakan bahawa terdapat perawi yang dia tidak kenali dalam sanad riwayat tersebut .

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1994) telah mengkritik sebahagian para ulama yang menolak riwayat ini dengan hujah bahawa riwayat ini bercanggah dengan firman Allah SWT:

﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 67]

Terjemahan: Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika engkau tidak melakukannya (dengan menyampaikan semuanya), bermakna engkau tidak menyampaikan risalah-Nya. Dan Allah jualah yang akan memeliharaku daripada

(kejahatan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir. (Surah al-Mā'idah, ayat 67)

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1994) mendakwa bahawa teks riwayat ini tidak bercanggah dengan al-Quran kerana jaminan pemeliharaan daripada Allah SWT tidak menafikan keperluan usaha Nabi Muhammad SAW untuk mengambil langkah-langkah pencegahan. Seperti juga jaminan Allah SWT terhadap agama ini, bahawa ia akan sentiasa terzahir dan menang, tidak menafikan pensyariatan perang dan persediaan fizikal dan juga kekuatan bala tentera berkuda. Maka, keengganan Nabi Muhammad SAW untuk makan makanan tersebut melainkan setelah pemberinya makan terlebih dahulu termasuk dalam konteks mengambil langkah pencegahan yang tidak menafikan perlindungan Allah SWT kepada baginda. Ibn Qayyim al-Jawziyyah berpandangan bahawa mengkritik riwayat ini dengan melemahkan sanadnya sahaja sudah memadai lantas membawakan dua faktor ulama menolak hadis ini. Faktor pertama ialah hadis ini daif dan faktor kedua pula ialah berlakunya kisah ini sebelum penurunan ayat al-Quran yang menyatakan Allah SWT sentiasa memelihara baginda. Beliau hanya menyatakan bahawa takwilan yang mengatakan keengganan Nabi Muhammad SAW untuk makan berlaku sebelum turunnya ayat al-Quran sebagai takwilan yang tidak tepat. Namun begitu, beliau tidak membantah alasan ulama yang menggunakan faktor kedaifan hadis untuk menolak kisah ini.

Perbincangan

Berdasarkan kepada analisis yang dijalankan terhadap praktikal sarjana hadis dalam karya mereka, penulis dapat menegaskan beberapa perkara penting yang boleh dijadikan perbincangan. Pengaplikasian al-Quran sebagai neraca kritikan terhadap riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* telah pun digunakan sejak zaman sahabat Nabi Muhammad SAW. Perkara ini tidak dapat dinafikan oleh sarjana Islam kerana hal ini dinukilkan dalam kitab-kitab hadis dengan sanad yang sahih. Analisis juga mendapati bahawa neraca ini diaplikasikan oleh sarjana hadis silam ketika tidak terdapat cara untuk mengharmonikan riwayat berkenaan dengan ayat al-Quran. Antara ulama yang terawal menggunakan neraca ini ialah al-Māturīdī dan setelahnya, ia diaplikasikan oleh ulama terkemudian. Namun begitu, sarjana hadis tidak akan menolak sesebuah riwayat menggunakan neraca ini sekiranya percanggahan antara riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* masih boleh diharmonikan. Pengaplikasian neraca ini dalam penilaian teks hadis membuktikan bahawa sarjana hadis tidak hanya menumpukan perhatian mereka kepada sanad semata-mata.

Melalui analisis penulis, dapat disimpulkan bahawa ulama hadis tetap menggunakan neraca ini untuk menolak sesebuah riwayat walaupun sanadnya telah dinilai sebagai daif. Hal ini kerana mereka ingin menguatkan faktor penolakan sesebuah riwayat. Seperti yang dimaklumi, riwayat daif ringan masih boleh diterima dalam bab *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* selagi ia tidak berkaitan dengan akidah dan hukum (Wan Muhd Usaid dan Muhammad Rozaimi 2021). Maka, kritikan terhadap teks sesebuah hadis menggunakan neraca ini bertujuan untuk membuktikan riwayat tersebut perlu ditolak kerana teksnya bercanggah dengan dalil yang lebih sahih maka ia termasuk dalam daif berat yang tidak boleh diterima dalam sirah. Keadaan ini disebabkan riwayat yang bertaraf daif berat dan palsu tidak boleh diterima dalam *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* (al-'Umarī 1994) .

Berdasarkan analisis, aplikasi sarjana hadis silam terhadap neraca ini merangkumi dua bentuk. Bentuk pertama ialah menolak riwayat yang bercanggah dengan al-Quran secara jelas. Bentuk kedua pula ialah menolak riwayat yang menyanggahi konteks ayat al-Quran. Kedua-dua bentuk ini diaplikasikan oleh sarjana hadis silam ketika percanggahan dengan ayat al-Quran tidak dapat diharmonikan. Selain itu, penulis mendapati terdapat sarjana hadis kontemporari yang menggunakan neraca ini dalam bentuk yang ketiga iaitu untuk memilih pandangan yang kuat (*tarjih*) sekiranya berlaku perbezaan pandangan dalam kalangan sarjana hadis silam. Sebagai contoh, al-Albānī (1992) menolak riwayat yang mengatakan Allah SWT menghantar labah-labah untuk membuat sarangnya di pintu Gua Thūr untuk membantu Nabi Muhammad SAW. Sekiranya diperhatikan, sarjana hadis sememangnya mempunyai pandangan yang berbeza mengenai status riwayat ini. Ibn Kathīr (1997) menilai riwayat ini dengan status ḥasan manakala Aḥmad Shākir (1995) menilainya sebagai daif. Al-Albānī menolak riwayat ini dan bersetuju dengan pandangan yang mendaiifkan riwayat ini. Beliau mengaplikasikan neraca ini untuk menolak kesahihan riwayat tersebut. Beliau menegaskan bahawa teks riwayat ini bercanggah dengan firman Allah SWT yang mengatakan bahawa tentera Allah SWT yang membantu Nabi Muhammad SAW ketika hijrah adalah tentera yang tidak dilihat oleh mata (al-Albānī 1992). Allah SWT berfirman:

﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا
وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: 26]

Terjemahan: Kemudian Allah menurunkan semangat tenang dan tenteram kepada Rasul-Nya dan kepada orang-orang yang beriman, dan Allah menurunkan tentera yang kamu tidak melihatnya, serta Ia menyeksa orang-orang kafir itu (dengan kekalahan yang membawa

kehancuran) dan yang demikian itu ialah balasan bagi orang-orang yang kafir. (Surah at-Tawbah, ayat 26)

Justeru, penulis melihat neraca ini diaplikasikan oleh al-Albānī untuk menerima pandangan Aḥmad Shākir dan menolak pendapat Ibn Kathīr.

Selain itu, tidak dinafikan terdapat sarjana yang menggunakan neraca ini untuk menolak riwayat yang dilihat bercanggah dengan al-Quran secara zahir sedangkan percanggahan tersebut secara hakikatnya boleh diharmonikan. Oleh itu, beberapa sarjana hadis kontemporari menolak pandangan Muḥammad ‘Abduh yang menolak riwayat Nabi Muhammad SAW pernah disihir kerana beliau mendakwa riwayat tersebut bercanggah dengan al-Quran. ‘Abd al-Karīm al-Khaṭīb menjelaskan bahawa kesan sihir ini hanya berkaitan dengan kudrat Nabi Muhammad SAW dalam perhubungan kelamin sahaja dan tidak memberi kesan kepada akal baginda secara total. Maka, tiada percanggahan antara riwayat ini dengan al-Quran seperti yang didakwa oleh Muḥammad ‘Abduh (al-Khaṭīb n.d.). Situasi ini menunjukkan bahawa neraca pengaplikasian al-Quran sebagai neraca kritikan terhadap riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* perlu dilakukan dengan disiplin yang ketat. Dakwaan sesebuah riwayat bercanggah dengan al-Quran tidak boleh ditolak jika percanggahan tersebut boleh diharmonikan.

Kesimpulan

Kesimpulan yang dapat ditonjolkan daripada analisis yang dilakukan terhadap metodologi ulama hadis dalam penggunaan al-Quran sebagai neraca kritikan bagi mengkritik riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar* ialah neraca ini sememangnya digunakan untuk mengenal pasti kesilapan dalam periwayatan hadis. Neraca ini sudah diaplikasikan semenjak zaman sahabat Nabi lagi. Aplikasi neraca ini diteruskan secara konsisten oleh ulama hadis terkemudian.

Kedaifan sanad sesebuah riwayat tidak menghalang ulama hadis untuk menilai teksnya menggunakan neraca ini. Penggunaan neraca ini terhadap teks riwayat yang sanadnya daif lebih menguatkan hujah kedaifannya. Walaupun ulama hadis menerima penggunaan neraca ini dalam mengkritik teks riwayat *al-Maghāzī* dan *al-Siyar*, mereka adakalanya berbeza pandangan dalam menentukan status sesebuah riwayat disebabkan sebahagian mereka melihat tiada percanggahan antara riwayat tersebut dengan al-Quran sewaktu takwilan dilakukan.

Rujukan

- ‘Abd al-Jabbār bin Aḥmad. 2017. *Faḍl al-i‘tizāl*. Beirut: Al-Ma‘had al-almānī Li al-Buḥūth al-Sharqīyyah.
- Abū al-Muzaffar al-Sam‘ānī, Maṣṣūr bin Muḥammad. 1997. *Tafsīr al-Quran*. Riyadh: Dār al-Waṭan.
- Abū Zahrah, Muḥammad bin Aḥmad. n.d. *Zahrah al-tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Aḥmad bin Ḥanbal. n.d. *Al-musnad*. Cairo: Mu‘assasah Qurtubah.
- Aḥmad Shākir. 1995. *Tahqīq al-musnad*. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Al-‘Ainī, Maḥmūd bin Aḥmad. n.d. *‘Umdah al-qārī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāsir al-Dīn. 1996. *Naṣb al-majānīq li naṣfi qiṣṣah al-gharānīq*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- _____. 1992. *Al-silsilah al-ḍa‘īfah*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Ālūsī, Maḥmūd bin Abdulah. 1994. *Rūḥ al-ma‘ānī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Baghawī, Al-Husayn bin Mas‘ūd. 1997. *Ma‘ālim al-tanzīl*. Riyadh: Dār Ṭaybah.
- Al-Baihaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn. 2003. *Shu‘ab al-īmān*. Riyadh: Maktabah al-Rushd.
- _____. 1988. *Dalāil al-nubuwwah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. 1987. *Al-ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Haythamī, ‘Ālī bin Abū Bakar. 1994. *Majma’ al-zawāid*. Cairo: Maktabah al-Qudsī.
- Al-Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm Yūnus. n.d. *Al-tafsīr al-Qur’ānī*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Al-Māturīdī, Muḥammad bin Muḥammad. 2005. *Ta’wīlāt ahl al-sunnah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Nasafī, ‘Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd. 1998. *Madārik al-tanzīl wa ḥaqāiq al-ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- Al-Qaṣīr, Aḥmad bin ‘Abd al-‘Azīz. 2008. *Al-aḥādīth al-mushkilah al-wāridah fī tafsīr al-Quran al-karīm*. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī.
- Al-Qurtubī, Muḥammad bin Aḥmad. 1964. *Al-jāmi’ li aḥkām al-Quran*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Shāfi‘ī, Muḥammad bin Idrīs. 1990. *Ikhtilāf al-ḥadīth*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār. 1995. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Shawkānī, Muḥammad bin ‘Alī. 1993. *Fath al-qadīr*. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- Al-Suhaylī, ‘Abd al-Raḥmān bin Abdullah. 2000. *Al-raud al-unf*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. 2000. *Jamī’ al-bayān*. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah.
- Al-‘Umarī, Akram Diyā’. 1994. *Al-sirah al-nabawiyyah al-ṣaḥīḥah*. Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam.
- Al-Wāqīdī, Muḥammad bin ‘Umar. 1989. *Al-maghāzī*. Beirut: Dār al-‘Alamī.
- Al-Zahabī, Muḥammad bin Aḥmad. 1963. *Mizān al-i‘tidāl*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin ‘Umar. n.d. *Tafsīr al-kasshāf*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Zarkashī, Muḥammad bin Abdullah. 1994. *Al-baḥr al-muḥīt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- ‘Iyād, ‘Iyād bin Musā. 1988. *Al-shifā*. Damascus: Dār al-Fikr.

- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muhammad bin ‘Umar. 2000. *Maḡāṭīḡ al-ghayb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Hamādah, Fārūq. n.d. *Maṣādir al-sīrah al-nabawiyyah*. Damascus: Dār al-Qalam.
- Ibn ‘Asākīr, ‘Alī bin al-Ḥasan. 1998. *Tārīkh dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥajar, Aḡmad bin ‘Alī. 2002. *Lisān al-mizān*. Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḡammad bin Abū Bakar. 1994. *Zād al-ma‘ād*. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah.
- _____. n.d. *Al-tibyān fī aqsām al-Quran*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī, ‘Alī bin ‘Alī. 1971. *Syarḡ al-‘aqīdah at-taḡāwiyyah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn al-‘Arabī, Muḡammad bin Abdullah. 2003. *Aḡkām al-Quran*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-‘Uthaymīn, Muḡammad bin Sāliḡ. 2002. *Tafsīr sūrah al-fāṭīḡah wa al-baqarah*. Dammam, Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī.
- Ibn ‘Āshūr, Muḡammad al-Ṭāḡir bin Muḡammad ‘Āshūr. 2000. *Al-taḡrīr wa al-tanwīr*. Beirut: Mu‘assasah al-Tārīkh al-‘Arabī.
- Ibn Daqīq al-‘Eīd, Muḡammad bin ‘Alī. n.d. *Iḡkām al-aḡkām*. Cairo: Maṭba‘ah al-Sunnah al-Nabawiyyah.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḡmad bin ‘Alī. n.d. *Faṡḡ al-bārī*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḡmad. n.d. *Al-fiṣal fī al-milal*. Cairo: Maktabah al-Khānījī.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl bin ‘Umar. 1997. *Al-bidāyah wa al-nihāyah*. Dammam, Saudi Arabia: Dār Hajr.
- _____. 1994. *Tafsīr al-Quran al-‘azīm*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Khuzaymah, Muḡammad bin Ishāq. n.d. *Al-saḡīḡ*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Qutaibah, Abdullah bin Muslim. 1992. *Ta‘wīl mukhtalif al-ḡadīth*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn Sa‘ad, Muḡammad bin Sa‘ad. 1968. *Al-ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār Ṣadīr.
- Ibn Taymiyyah, Aḡmad bin ‘Abd al-Ḥalīm. 2005. *Majmū‘ al-fatāwā*. Cairo: Dār al-Wafā‘.
- Mullā ‘Alī al-Qārī, ‘Alī bin Sulṭān Muḡammad. 2001. *Mirqāt al-maḡāṭīḡ*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muslim bin al-Ḥajjāj. n.d. *Al-ṣaḡīḡ*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Rif‘at bin Fawzī. n.d. *Tawṡīḡ al-sunnah*. Cairo: Maktabah al-Khānānjī.
- Wan Muḡd Usaid Wan Subki and Muhamad Rozaimi Ramle. 2021. Metodologi Ibn Ḥajar dalam berinteraksi dengan riwayat al-Wāqīdī untuk memperincikan kisah sirah. *HADIS* 11(21): 718–732. <https://doi.org/10.53840/hadis.v11i21.149>