

RAUSYAN FIKR

Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat

Volume 19 No. 1 Juni 2023

DOI: <https://doi.org/10.24239/rsy.v19i1.1354>

P-ISSN: 1978-7812, E-ISSN: 2580-7773

PERSETERUAN IDEOLOGI DALAM DINAMIKA KRITIK HADIS ANTARA MUHAMMAD NASHIRUDDIN AL- ALBANI DAN ABDULLAH AL-GHUMARIY

Muhamad rezi

Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek, Bukittinggi

Email: rezineddin@gmail.com

Muhammad Taufik

Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek, Bukittinggi

Email: taufikm413@gmail.com

Adlan Sanur Tarihoran

Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek, Bukittinggi

Email: adlansanur@uinbukittinggi.ac.id

Penmardianto

Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek, Bukittinggi

Email: penmardianto@uinbukittinggi.ac.id

Abstrak

Salah satu aktivis takhrij Hadis yang fenomenal abad ini adalah Muhammad Nashiruddin al-Albani. Namun, koreksian ulang terhadap periwayat dengan narasi jarh yang terkesan impolite dan terhadap sanad, yang diyakini para Ulama, sudah mapan, menjadi titik kontroversi bagi praktisi Hadis lainnya. Ada banyak tokoh Muhadditsin yang men-jarh al-Albani perihal mengutak-atik kembali sanad. Salah satunya adalah praktisi Hadis Maroko, Abdullah al-Ghumariy yang juga dikenal dengan Kesufiannya. Melihat sekilas latar belakang ideologi dan teologi al-Ghumariy dan al-Albaniy, jelas berbeda. al-Ghumariy dengan Kesufian dan Tarekatnya berbanding terbalik dengan al-Albani yang menjadi tokoh

panutan Salafiy, yang gencar menyuarakan kesesatan dan ke-bid'ah-an Sufisme. Dalam kritiknya terhadap al-Albani, khususnya dalam Rasâ'il al-Ghumâriyyah, al-Ghumariy dapat dikatakan lebih terfokus kepada pemaparan kritikan sanad yang dilakukan al-Albaniy dan tidak terdapat redaksi terkait kritikan terhadap ideologi dan teologi al-Albaniy. Fokus pembahasan tulisan ini adalah bagaimana bentuk silang pendapat dalam mengoreksi Hadis yang terbalut perbedaan ideologi dan teologi antara al-Albaniy dan Abdullah al-Ghumariy. Metode yang digunakan adalah penjelasan komparatif (syarh muqâran) dengan pendekatan studi tokoh.

Kata Kunci: *al-Albani, Abdullah al-Ghumariy, Hadis, Sanad, Matan.*

Abstract

One of the Takhrij Hadith activists who are phenomenal this century is Muhammad Nashiruddin al-Albani. However, the re-correction of the history with the narrative of the jarh that seemed impolite and against sanad, which was believed to be the ulama, was established and became the point of controversy for other hadith practitioners. There are many Muhadditsin figures who marked al-Albani regarding fiddling with Sanad again. One of them is a Moroccan hadith practitioner, Abdullah al-Ghumariy who is also known for his sauce. At first glance, the ideology and theology of al-Ghumariy and al-Albaniy, are clearly different. al-Ghumariy with his daughter and Tarekat is inversely proportional to al-Albani, a role model of Salafiy, who is aggressively voicing the error and bid'ah of Sufism. In his criticism of al-Albani, especially in Rasâ'il al-Ghumâriyyah, al-Ghumariy can be said to be more focused on the presentation of Sanad criticism carried out by al-Albaniy and there is no editor related to criticism of al-Albaniy's ideology and theology. The focus of the discussion of this paper is how a cross-opinion form correcting the hadith wrapped in ideological and theological differences between al-Albaniy and Abdullah al-Ghumariy. The method used is the comparative explanation (syarh muqaran) with a character study approach.

Keywords: *al-Albani, Abdullah al-Ghumariy, Hadith, Sanad, Matan.*

PENDAHULUAN

Dinamika pengajaran Hadis yang diawali dengan transfer antar lisan yang kemudian berkembang dengan tulisan dan kodifikasi membuat diskursus pengkajian Hadis mengalami

perkembangan dan perluasan pembahasaan bahkan melahirkan entitas keilmuan yang terbaru. Transfer Hadis antar lisan misalnya, melahirkan kajian-kajian tentang periwayat Hadis dan kepastian koneksifitas antar periwayat dalam jalur periwayatan (sanad)¹ yang kemudian melahirkan disiplin ilmu di dalam lingkup kajian ilmu Hadis seperti *Jarh wa Ta'dîl*, *Tarâjum wa Thabaqât*, dan lainnya. Begitu juga dengan kritik *matan*, melahirkan ilmu *'Ilal al-Hadîts* yang tersarikan dari berbagai pendekatan seperti historis, linguistik, sosio-linguistik, psiko-linguistik, dan lainnya.²

Hadis, sebagai sumber agama dan keagamaan utama kedua dalam Islam,³ Posisi hadis, selain menjadi penjelas bagi Alquran (*bayan taqrîr* dan *bayan tafsîr*), juga menjadi sumber mandiri dalam syariat (*bayan tasyrî'*)⁴ ketika suatu hukum tidak termaktub secara eksplisit di dalam Alquran.⁵ Dalam diskursus keislaman, Hadis adalah ungkapan aspirasi (*qawol*), aksi (*fi'l*), dan konfirmasi (*taqrîr*) kenabian dari Nabi Muhammad yang kemudian menjadi argumentasi di dalam pengkajian Islam baik yang bersifat hukum atau sekedar informasi.⁶ Dalam tradisi pengajarannya, Hadis

¹ Wely Dozan dan Rohimi, "Konsep Sunnah dan Hadits: Studi Kritis Terhadap Pemikiran Fazlur Rahman," *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat*, Vol. 16 No. 1 Juni (2020), 93-110.

² Kusroni Kusroni, "Mengenal Tuntas Seluk Beluk Periwayatan Hadis," *Riwayah 2*, no. 2 (2016): 273-86.

³ Morteza Maddahi, "The Role of the Four Deputies of Imam Mahdi (a) in Shiite Hadith Literature," *Journal of Al-Mustafa International University* 3, no. 1 (2020): 55-82.

⁴ Muhammad Patri Arifin, "Obat Penawar dan Penyakit di Sayap Lalat (Integrasi-Interkonektif Hadis Dengan Ilmu Pengetahuan)," *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu AlQur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2, (2020), 93 - 110.

⁵ Ary Saparullah, "Urgensi Kedudukan Hadist Terhadap Al-Qur'an: Bayan Al-Ta'kid, Bayan Al-Tafsir, Dan Bayan Al-Tasyri," *Jurnal Tana Mana* 2, no. 1 (2021): 57-64.

⁶ Leni Andariati, "Hadis Dan Sejarah Perkembangannya," *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 4, no. 2 (2020): 153-166.

diajarkan secara hierarkis keilmuan, atau biasa dikenal dengan istilah Riwayat. Dalam periwayatan Hadis, mengandung unsur sanad (ranji) yang betumpu pada kajian periwayat (*râwiy*), dan matan yang merupakan kajian terait redaksi tekstual Hadis.⁷

Hingga hari ini, kajian ilmu Hadis selalu dirawat, baik dalam bentuk kritik kajian sanad maupun matan.⁸ Terlebih, di era digital ini, aksesibilitas kepada sumber-sumber utama Hadis seperti buku-buku *Mutun* seperti; *Kutub al-Tis'ah*, *al-Mustakhrajât*, *al-Mustadrakât*, atau buku-buku *Tarâjum* seperti; *Tahdzîb al-Kamâl*, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, *Lisân al-Mîzân*, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*⁹, dan kitab-kitab Hadis lainnya yang senantiasa menjadi rujukan. Apalagi, untuk kategori *Kutub al-Mutun*, baik yang bebentuk dokumen digital maupun berbentuk perangkat lunak, sudah banyak dan sangat mudah diakses. Sehingga semestinya, penyebaran Hadis-hadis palsu (*ma'udhû'*) atau sekedar mengetahui kualitas Hadis apakah *Dha'if* atau *Hasan* atau *Shahih*, dapat dilakukan kapanpun dan dimanapun. Meskipun tidak mendalam, namun paling tidak, mengakses keterangan-keterangan Hadis dapat membantu pendakwah dalam menyampaikan kepastian Hadis.

Buku-buku Hadis yang bersifat *kutub al-mutun*, sudah lebih dahulu dibukukan, dikodifikasi, dan dicetak sehingga disebarluaskan sebelum adanya buku-buku yang bersifat *Tarâjum wa Tabaqhât* yang biasa digunakan untuk mengoreksi (*takhrîj*)

⁷ Burhanuddin Abd. Gani, "Periwayatan Hadis Dengan Makna Menurut Muhadditsin," *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an Dan Al-Hadits Multi Perspektif* 16, no. 1 (2019): 32–44.

⁸ Ermawati, Paradigma Pemahaman Hadis (Studi Pemahaman Hadis Berdasarkan Bentuk Matan)," *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat*, Vol. 17 No. 1 Januari (2021), 119-143.

⁹ Syamsuddin Al-Dzahabiy, *Siyar A'lam Al-Nubala'* (Kairo: Dar al-Hadits, 2006).

Riwayat atau sanad Hadis. Misal, buku *al-Jarh wa al-Ta'dîl* karya Ibn Abî Hâtim al-Râzi (240-327 H)¹⁰, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl* yang disusun oleh al-Mizzi (654-742 H)¹¹, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'* karya al-Dzahabiy (673-748 H), *Lisân al-Mîzan* karya, Ibn Hajar al-'Asqalâniy (773-852 H)¹², dan kitab-kitab serupa lainnya. Notabene, buku-buku tersebut hadir relatif jauh setelah kodifikasi *kutub al-mutun* seperti Kitab *Shahih* dan *Sunan* yang disusun oleh al-Bukhâriy (194-256 H)¹³, Muslim (204-261 H)¹⁴, al-Tirmidziy (209-279 H)¹⁵, Abû Dâwud (202-275 H)¹⁶, Ibn Mâjah (209-273 H)¹⁷, al-Nasâ'iy (215-303 H)¹⁸, al-Hâkim (321-405 H)¹⁹, dan Ahmad bin Hanbal (164-241 H) yang selain memiliki *al-Musnad*²⁰, juga memiliki buku *Tarâjum* seperti *al-'Ilal wa Ma'rifat al-Rijâl*²¹ yang disusun oleh

¹⁰ Ibn Abi Hatim Al-Raziy, *Al-Jarh Wa Al-Ta'dil* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1952).

¹¹ Yusuf Al-Mizziy, *Tahdzib Al-Kamal Fi Asma' Al-Rijal*, ed. Basyar Awad Ma'ruf (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1980).

¹² Ibn Hajar Al-'Asqalaniy, *Lisan Al-Mizan* (Beirut: Muassasah al-'Alamiy, 1971).

¹³ Muhammad bin Ismail Al-Bukhariy, *Shahih Al-Bukhariy*, ed. Musthafa Dayb Al-Bigha (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993).

¹⁴ Muslim bin Hajjaj Al-Naysaburiy, *Shahih Muslim*, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi (Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Baby al-Halaby, 1955).

¹⁵ Muhammad bin Isa Al-Tirmidziy, *Al-Jami' Al-Kabir (Sunan Al-Tirmidziy)*, ed. Basyar Awad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996).

¹⁶ Sulayman bin Al-Asy'ats, *Sunan Abi Dawud*, ed. Syu'ayb Al-Arnauth, Dar al-Ris, 2009.

¹⁷ Muhammad bin Yazid bin Majah, *Sunan Ibn Majah*, ed. Syu'ayb Al-Arnauth (Dar al-Risalah al-Alimiyyah, 2009).

¹⁸ Ahmad bin Syu'ayb Al-Nasa'iy, *Al-Sunan Al-Kubra*, ed. Syu'ayb Al-Arnauth (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001).

¹⁹ Muhammad bin Abdillah Al-Hakim, *Al-Mustadrak 'ala Al-Shahihayn*, ed. Musthafa Abdul Qoadir 'Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990).

²⁰ Ahmad bin Hanbal, *Ahadits Min Al-Musnid Al-Shahih*, ed. Amir Hasan Shabriy (Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2006).

²¹ Ahmad bin Hanbal, *Al-'Ilal Wa Ma'rifat Al-Rijal*, ed. Washiyullah bin Muhammad Abbas (Riyadh: Dar al-Khaniy, 2001).

anaknya Abdullah.

Buku-buku kategori *Mutun*, disusun oleh para Ulama sekaliber al-Bukhari, Muslim, Ahmad, dan lainnya, dengan standar seleksi yang ketat baik secara konektifitas sanad, penilaian intelektualitas dan etika perawi, hingga validasi redaksi antar jalur periwayatan yang benar-benar bukan pekerjaan mudah. Lantas, adanya buku-buku kategori *Tarâjum* yang hadir jauh setelah penyusunan buku-buku *Mutun*, apakah dimaksudkan untuk memvalidasi ulang jalur-jalur periwayatan yang ada pada buku-buku *Mutun* sehingga mengesankan bahwa buku *Tarâjum* adalah referensi utama dalam memvalidasi ulang priwayatan dan derajatnya lebih tinggi dari buku-buku *Mutun*. Atau, adanya buku-buku *Tarâjum* adalah sarana pengenalan terhadap setiap personal perawi dalam semua jalur periwayatan Hadis dan walaupun ada *error* data antara *Tarâjum* dan *Mutun*, yang bahkan marginnya sangat kecil, bukan untuk dibenturkan atau didahulukan *Tarâjum*. Tetapi, untuk dicarikan solusinya baik melalui *syawâhid*, *tawâbi'* atau ada baiknya didahulukan kesimpulan sementara pada *Mutun*, mengingat ketat dan rigidnya proses seleksi input data Hadis-hadis ke dalam buku-buku tersebut.

Lalu, apakah aktifitas *Takhrij* Hadis berhenti setelah adanya kodifikasi dalam kitab *Mutun*? Atau perlu adanya koreksi validitasi Hadis baik secara *sanad* maupun *matan*? Sebagai upaya pelestarian keilmuan dan menjaga tradisi pengajaran keilmuan, esensi *Takhrij* Hadis seharusnya tetap ada dan dijaga eksistensinya. Namun, bagi sebagian kalangan pemerhati dan praktisi Hadis, mengoreksi ulang kitab *Mutun* dengan mengandalkan kitab *Tarâjum*, juga diperlukan yang dalam pandangan mereka adalah upaya pembaharuan (*tajdîd*) dalam bidang Hadis.

Hal ini yang dilakukan oleh Muhammad Nashiruddin Al-

Albani. Meninjau kembali sanad-sanad dan periwayatan dengan merujuk kepada buku-buku *Tarâjum*. Bentuk konkrit hasil kerja Al-Albani adalah terbitnya buku-buku hasil koreksiannya seperti *Silsilah al-Ahâdîts al-Shahîhah*²², *Silsilah al-Ahâdîts al-Dha'îfah*²³, dan bahkan, pencantuman hasil validasinya yang biasanya berlabel "*shahhahahu al-Albani*" dan lain sebagainya. Pekerjaan yang dilakukan Al-Albani, menimbulkan banyak kontroversi di banyak kalangan, khususnya *Muhadditsîn*. Memang, bukan hanya koreksi ulang periwayatan yang dilakukan Al-Albani. Menghimpun Hadis-hadis secara tematis seperti Sifat Shalat Nabi juga dapat dikatakan di antara hasil kerja al-Albani yang dinikmati dan dimanfaatkan banyak umat Islam. Namun, koreksian ulang terhadap periwayat dengan narasi *jarh* yang terkesan *impolite* dan terhadap sanad,²⁴ yang diyakini para Ulama, sudah mapan, menjadi titik kontroversi bagi praktisi Hadis lainnya.

Ada banyak tokoh *Muhadditsin* yang men-*jarh* al-Albani perihal mengutak-atik kembali sanad yang bahkan sudah dikodifikasi oleh Ulama terdahulu, yang bahkan zamannya jauh sebelum al-Albani. Seperti; Abdullah bin Muhammad al-Harariy dari Libanon²⁵; Habiburrahman al-A'zhamiy dari India²⁶; dua

²² Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Silsilah Al-Ahadits Al-Shahihah Wa Syay'un Min Fiqhiha Wa Fawa'iduha* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2002).

²³ Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Silsilah Al-Ahadits Al-Dha'ifah Wa Al-Mawdu'ah Wa Atsruha Al-Sayyi' Fi Al-Ummah* (Riyadh: Dar al-Ma'arif, 1992).

²⁴ Hasan bin Ali Al-Saqqaf, *Qamus Syata'im Al-Albani* (Beirut: Dar al-Imam al-Nawawi, 2010).

²⁵ Lihat Abdullah Al-Harariy, *Al-Ta'aqqub Al-Hatsîts 'Ala Man Tha'Ana Fiyâmâ Shahha Min Al-Hadîts* (Syirkah Dar al-Masyari', 2011).

²⁶ Lihat Habiburrahman Al-A'zhamiy, *Al-Albâniy Syudzûdzuhu Wa Akhtâ'uhu* (Kuwait: Dar al-'Urubah, 1984).

saudara kandung dari Maroko, Abdullah dan Abdul Aziz²⁷ al-Ghumariy; Mahmud Said Mamduh²⁸; Ismail bin Muhammad al-Anshariy dari Riyadh, Arab Saudi²⁹; Muhammad bin Ahmad al-Khazrajy³⁰ dari Uni Emirat Arab; Badruddin Hasan Diyab dari Syiria³¹; dan Ulama-ulama lainnya.

Dari yang disebutkan sebelumnya, salah satu yang mengoreksi pekerjaan al-Albani adalah praktisi Hadis Maroko, Abdullah al-Ghumariy yang juga dikenal dengan Kesufiannya. Melihat sekilas latar belakang ideologi dan teologi al-Ghumariy dan al-Albaniy, jelas berbeda. al-Ghumariy dengan Kesufian dan Tarekatnya berbanding terbalik dengan al-Albani yang menjadi tokoh panutan Salafiy, yang gencar menyuarakan kesesatan dan ke-*bid'ah*-an Sufisme. Dalam kritiknya terhadap al-Albani, khususnya dalam *Rasâ'il al-Ghumâriyyah*, al-Ghumariy dapat dikatakan lebih terfokus kepada pemaparan kritikan sanad yang dilakukan al-Albaniy dan tidak terdapat redaksi terkait kritikan terhadap ideologi dan teologi al-Albaniy. Meskipun, pada buku *Rasâ'il al-Ghumâriyyah* yang dicetak oleh Dar al-Masyari', pada setiap halamannya disematkan tulisan "*al-maktabah al-takhshishiyyah li al-radd 'ala al-Wahhabiyyah*" (Pustaka Spesialis Menentang

²⁷ Lihat Abdul Aziz Al-Ghumariy, *Bayân Nakts Al-Nâkits Al-Mut'addiy Bitadh'if Al-Hârîts* (Kairo: Maktabah al-Qahirah, 2006).

²⁸ Lihat Mahmud Said Mamduh, *Tanbîh Al-Muslim Ila Ta'addiy Al-Albâniy 'ala Shahîh Muslim* (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah al-Mujallad al-'Arabiy, 2011).

²⁹ Lihat Ismail bin Muhammad Al-Anshariy, *Tash-Hîh Hadîts Shalât Al-Tarâwîh 'Isyrîna Rak'at Wa Al-Radd 'Ala Al-Albâniy Fî Tadh'îfîhi* (Riyadh: Maktabah al-Imam al-Syafi'iy, 1988).

³⁰ Lihat Muhammad bin Ahmad Al-Khazrajy, "Al-Albâniy Tatharrufâtuhu," *Jaridah Al-Ittihâd Al-Shâdirah*, 1986.

³¹ Lihat Badruddin Hasan Diyab, *Anwâr Al-Mashâbîh 'ala Zhulumât Al-Albâniy Fi Shalat Al-Tarâwîh* (Beirut: Dar al-Ghad, n.d.).

Wahhabiyyah).³² Tetap saja, unsur, perseteruan ideologi dan teologi menjadi media diskusi tersebut. Tulisan ini tidak memuat saling tuding-menuding di antara keduanya, namun lebih kepada analisis persepsi Abdullah al-Ghumariy terkait keilmuan al-Albani. Sangat terbuka untuk diberikan bantahan dan masukan dari semua pihak terhadap tulisan ringan dari penulis ini.

Fokus pembahasan tulisan ini adalah bagaimana bentuk silang pendapat dalam mengoreksi Hadis yang terbalut perbedaan ideologi dan teologi antara al-Albaniy dan Abdullah al-Ghumariy. Tulisan ini memaparkan secara deskriptif dan analitis terkait diskusi dan perdebatan yang terjadi pada pakar Hadis, dalam hal ini al-Ghumariy dan al-Albaniy, guna membuka cakrawala berpikir bahwa Ahli Hadis, tidak hanya satu orang, tidak hanya dalam satu *manhaj* dan mazhab keislaman, tidak hanya satu negara, dan tidak cukup satu Institusi yang menjadi kiblatnya. Sumber utama dalam artikel ini adalah tulisan Abdullah al-Ghumariy dalam *Rasâ'il al-Ghumâriyyah; Juz'un fihî al-Radd 'ala al-Albâniy*.

SEKILAS TENTANG AL-ALBANI DAN AL-GHUMARIY

Kedua tokoh ini, al-Albani dan al-Ghumariy, hidup sezaman namun berbeda negara dan institusi, selain berbeda ideologi dan teologi. Keduanya lebih dikenal diskusinya (atau saling *jarh* dan tuduh-menuduh) melalui tulisannya masing-masing. Seperti dalam buku *al-Qawlul Muqni' fi al-Raddi 'ala al-Albani al-Mubtadi'*, Abdullah memvonis al-Albani sebagai *Ahli Bid'ah Mujassimah* dan tektualis.³³ Lantas, al-Albani menimpali vonis tersebut dalam bukunya *Silsalah*

³² Abdullah Al-Ghumariy, *Al-Rasa'il Al-Ghumariyyah Juz'un Fihî Al-Radd 'ala Al-Albani*, Cet.2 (Dar al-Masyari', 2004).

³³ Abdullah Al-Ghumariy, *Al-Qawlul Muqni' Fi Al-Raddi 'Ala Al-Albani Al-Mubtadi'*, n.d. 19

al-Da'ifah dengan tudingan yang sama kepada Abdullah al-Ghumariy, *Ahli Bid'ah* (dengan) pemahaman Tarekatnya.³⁴

Muhammad Nashiruddin Al-Albani

Namanya adalah Muhammad Nashiruddin bin Nuh Najati bin Adam al Albani al-Aranuth. Beliau dikenal juga dengan *kun-yah* Abu Abdirrahman. al-Albani lahir pada tahun 1914 di kota Shkoder, Albania, dari keluarga sederhana secara finansial, Muslim yang taat, namun tetap mengutamakan Pendidikan. Nuh Najati, Ayah Nashiruddin al-Albani dikenal juga sebagai salah satu tokoh agama Islam di Albania. Nuh Najati adalah luusan salah satu Pendidikan khusus Ilmu Syari'ah di Istanbul (masa itu dikenal dengan Constantinopel), Turki.

Keyakinan findemaentalisme Islam yang dianut Nuh Najati, membuat dia memboyong keluarganya keluar dari Albania dan pindah ke Damaskus Syiria. Hijrahnya keluarga al-Albani tersebut karena ayahnya sudah merasa tidak kondusif dengan kebijakan pemerintah Albania ketika itu, yang dipimpin Ahmed Zogu (Skanderberg III) yang diklaim hendak menggeser hegemoni Islam fundamental dengan paham sekulerisme yang diadopsi dari barat. Di antara bentuk konkrit pergeseran ke arah sekulerisme yang dirasakan oleh Nuh Najati adalah menjadi minoritasnya jilbab atau tidak lagi berjilbab Panjang seperti kebanyakan di Arab dan penampilan pria pun cenderung berkiblat dengan gaya Eropa kebanyakan. Perubahan pola bermasyarakat di Albania, yang tidak sesuai dengan apa yang diyakininya, menginspirasi Ayah al-Albani meninggalkan kampung halamannya.³⁵

³⁴ Al-Albani, *Silsilah Al-Ahadits Al-Dha'ifah Wa Al-Mawduhu'ah Wa Atsruha Al-Sayyi' Fi Al-Ummah*. 3/8-9

³⁵ Ishom Musa Hadi, *Muhaddits Al-'Ashr Muhammad Nashiruddin Al-Albani Kama 'Araftuhu* (Dar al-Shiddiq, n.d.). 23

Di Damaskus, al-Albani memulai Pendidikan formalnya, dari Sekolah Dasar di al-Buzuriya. Sayangnya, di penghujung masa studinya, Sekolah Dasar tempat belajar al-Albani hangus terbakar akibat perang Suriah dan Prancis pada masa Revolusi Suriah. Setelah itu, al-Albani melanjutkan sekolahnya di Madrasah al-Nizhamiyyah, sekolah yang didirikan Nizham al-Mulk.

Lagi-lagi, Nuh Najati tidak sepaham dengan pemikiran sesama Muslim lainnya. Ketidaksepahaman dengan Madrasah al-Nizhamiyah membuat anaknya harus pindah sekolah lagi. Kali ini pindah ke pengajian (*halaqah*) mazhab Hanafi yang fokus pendidikannya adalah Alquran dan Bahasa Arab. Selain ke halaqah tersebut, Nuh Najati juga meminta beberapa rekannya untuk mengajarkan anaknya seperti Said al-Burhani, pengajar Bahasa Arab. Selain itu, al-Albani juga belajar dari Raghīb Altabakh, salah satu ulama Hadis di Aleppo, Suriah, dan mendapatkan ijazah keilmuan Hadis darinya.³⁶

Meskipun ayahnya, Nuh Najati berafiliasi kepada mazhab Hanafi, namun tidak membuat al-Albani menganut mazhab yang sama dengan ayahnya. Perbedaan ideologi mazhab fikih ini juga yang kemudian sempat membuat hubungan antara ayah dan anak tersebut merenggang. Namun, al-Albani sangat mengapresiasi peran ayahnya dalam meletakkan dasar-dasar Pendidikan agama bagi dirinya yang menurutnya sangat mempengaruhi karir dan pencapaiannya. Selain itu, al-Albani juga menilai bahwa perbedaan mazhab dengan ayahnya membuka cakrawala pemikirannya terhadap mazhab-mazhab lain sehingga al-Albani bisa bermazhab seperti yang dikenal orang hari ini.

³⁶ Ibrahim Muhammad Al-'Aliy, *Muhammad Nashiruddin Al-Albani Muhaddits Al-'Ashr Wa Nashir Al-Sunnah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2001). 31

Sejak kecil, al-Albani memang suka membaca, baik buku cerita maupun pelajaran-pelajaran umum dan keagamaan. Saat beranjak dewasa, sekitar usia 20 tahun-an, al-Albani mulai menggandrungi studi Hadis. Salah satu sosok yang menginspirasi al-Albani dalam studi Hadis adalah Rasyid Ridha yang pernah menulis kritik Hadis-hadis dalam buku *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazaliy, khususnya terkait penetapan derajat Hadisnya. Menurut pengakuannya, tulisan Rasyid Ridha itulah hasil kritikan Hadis pertama yang dibacanya. Dari sinilah, al-Albani tertarik untuk mempelajari *Takhrij* Hadis dan mencoba mempraktekannya ke buku-buku Hadis seperti *Shahih al-Bukhari*, *Shahih Muslim*, dan lainnya.³⁷

Sembari bekerja paruh dengan membuka usaha reparasai jam guna memenuhi kebutuhan hidupnya, al-Albani banyak menghabiskan waktunya di perpustakaan al-Zhahiriyyah di Damaskus untuk mengakses literatur-literatur Hadis. Memang al-Albani mendapatkan pendidikan dasar terkait Hadis, namun dalam mempelajari kritik Hadis, al-Albani dapat dikatakan belajar secara otodidai, yaitu dengan mencerna berbagai literatur Hadis. Keotodidai al-Albani dalam kritik Hadis, khususnya pada aspek *sanad* kerap disorot para Ulama lain bahkan dinilai sebagai salah satu titik kelemahan al-Albani. Selain itu, dalam meninjau kemabli *sanad-sanad* Hadis, al-Albani juga mengakui bahwa sumber *Tarâjum* yang digunakannya adalah buku sekelas *Taqrîb wa al-Dhu'afâ'* bukan buku *Tarâjum* selevel *Tahdzîb al-Kamâl* atau *Lisân al-Mîzân*.³⁸

³⁷ Umar Abu Bakar, *Syaikh Muhammad Nashiruddin Al-Albaniy Dalam Kenangan*, ed. Abu Ihsan Al-Atsariy, Terjemahan (Solo: At-Tibyan, n.d.). 23

³⁸ Al-Albani, *Silsilah Al-Ahadits Al-Shahihah Wa Syay'un Min Fiqhiha Wa Fawa'iduha*.

Ketekunan dalam mengkaji ulang Hadis-hadis, membuat al-Albani mengakui bahwa beliau tidak terikat dengan mazhab apapun atau agnostik dalam bermazhab. Baik agnostik dalam mengkritik Ulama ataupun pendapat para Ulama. Namun, pada praktek dan kenyataannya, al-Albani tidak bisa terlepas dari kedekatan ideologi dan teologinya dengan Muhammad bin Abdul Wahab, yang kemudian al-Albani masuk ke dalam jajaran elit pengajar di Universitas Islam Madinah yang notabene didominasi oleh teologi Muhammad bin Abdul Wahab. Sebagian ulama yang tidak sepaham dengan teologi tersebut, biasan menyebutnya dengan *Wahhabiyyah*. Di Indonesia, al-Albani dikenal sebagai salah satu tokoh panutan Salafi.

Abdullah al-Ghumariy

Namanya adalah Abdullah bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Qâsim bin Muhammad bin Muhammad bin Abdul Mu'min al-Ghumariy al-Thanjij bin Muhammad bin Abdul Mu'min bin Ali bin al-Hasan bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmas bin Abdullah bin Isa bin Sa'id bin Mas'ud bin al-Fudhayl bin Ali bin Umar bin al-'Arabiy 'Alâl bin Musa bin Ahmad bin Dawud bin Idris bin Idris al-Akbar bin Abdullah bin al-Hasan al-Mutsanna bin al-Hasan bin Ali bin Abi Thalib. Dengan kata lain, Abdullah al-Ghumariy, dan saudara kandungnya Abdul Aziz al-Ghumariy, berasal dari kalangan *dzurriyat* (keturunan) Nabi Muhammad. Dikenal juga dengan istilah '*Alawiyin* atau di Indonesia dengan sebutan *Habib*.

Abdullah al-Ghumariy lahir di Tonja, Maroko, pada bulan Jumadil Akhir tahun 1328 H atau 1910 M. Sejak kecil, Abdullah dididik oleh Ayahnya untuk menjadi Ulama dengan melestarikan jalur periwayatan atau sanad. Sejak kecil Abdullah diarahkan untuk menghafal Alquran dan hafal Alquran dengan Riwayat Warasy

kemudian Hafsh. Abdullah juga telah menghafal sebagian besar *matan* buku-buku seperti *Mawrid al-Zham'ân*, *Alfiyyah*, *al-Arba'în al-Nawawiyyah*, *al-Âjurumiyah*, dan *Bulûgh al-Marâm*. Selain itu, pengajaran literasi Hadis dan ilmu-ilmu lainnya yang didapatkan Abdullah juga masih kental bernuansa periwayatan. Seperti literasi buku *Syarh al-Azhariy a'la al-Âjurumiyah* di bawah pengawasan saidaranya Abu al-Faydh.

Atas perintah ayahnya, Abdullah mengenyam Pendidikan tinggi di Universitas al-Qarawiyyin, Fez, Maroko. Salah satu Universitas tertua di dunia. Di al-Qarawiyyin, Abdullah melanjutkan rihlah literasi keilmuannya dengan belajar kepada para Ulama seperti Syaikh Habib al-Mahajiy, Syaikh Muhammad al-Mahasyi, Syaikh Ahmad al-Qâdiriy, Syaikh Ahmad al-Jîylâniy, dan ulama-ulama Maroko lainnya. Begitu juga dalam bidang Hadis, Abdullah mendapatkan sanad *Syarh al-Bukhâriy li al-Qasthalâniy* dari Syaikh Muhammad bin al-Hâj di Universitas Maula Idris. Abdullah juga menjadi murid Syaikh al-Husayn al-'Irâqiy di Universitas Abdurrahman Al-Maliliy dan ulama-ulama lainnya. Ketika di Fez, Abdullah mendapatkan *ijazah* dari Syaikh Mahdiy al-Ghazwaziy yang merupakan murid dari Syaikh Murtadha al-Zubaydiy.

Sepulang dari Fez ke Tonja, Abdullah melanjutkan *rihlah* literasinya di beberapa kitab, salah satunya literasi di bawah bimbingan ayahnya pada kitab *Shahih al-Bukhariy*, *al-Asybah wa al-Nazha'ir al-Nahwiyah li al-Suyûthiy*, dan lainnya. Pada masa itu juga Abdullah menulis karya pertamanya yang berupa penjeasan komprehensif terhadap *al-Âjurumiyah* yang diberi judul oleh saudaranya Abu Al-Fadhl dengan *Tasy-yîd al-Mabâniy litawdhîh mâ Hûtahu al-Muqaddimah al-Âjurumiyah mi al-Haqâiq wa al-Ma'âniy*.

Pada tahun 1349 H atau 1930 M. Abdullah melanjutkan *rihlah* keilmuannya ke Universitas al-Azhar di Mesir. Di al-Azhar, Abdullah belajar dari banyak Guru dan mempelajari banyak literatur *turats* seperti *Syarh al-Malawiy*, *Hâsyiyah al-Shabuniy*, *Jam' al-Jawâmi'*, *al-Risalah al-Samarqandiyyah fi Âdâb al-Bahts wa al-Munâzharah 'alayhi*, dan lainnya. Meskipun Maroko adalah negara dengan Mazhab tunggal, Malikiyyah, di Mesir, Abdullah belajar Fikih al-Syafi'iy, atas perintah dari ayahnya, dengan belajar di antaranya *al-Manhaj* dan *Syarh al-Khathîb 'ala Abî Syujâ'*. Selain itu, Abdullah juga belajar *al-Tafsir wa al-Hidayah fi al-Fiqh al-Hanafiyy*. Abdullah juga mendapatkan *ijazah Sunan al-Tirmidziy* dari Syaikh Muhammad al-Samâlûthiy. Pada tahun 1350 H atau 1931 M, Abdullah mengikuti Ujian Umum di al-Azhar dengan 12 materi ujian berbeda dan berhasil lulus.

Abdullah al-Ghumariy meninggal pada tahun 1413 H atau 1993 M di kampung halamannya Tonja dan dimakamkan di dekat makam ayahnya. Hingga akhir hayatnya, Abdullah dikenal sebagai tokoh Sufi dan Tarekat Syadziliyyah Shiddiqiyyah.³⁹

PERTIKAIAN SANAD BERNUANSA IDEOLOGI-TEOLOGI ANTARA AL-ALBANI DAN AL-GHUMARIY

Seperti yang dijelaskan sebelumnya, sumber utama yang menjadi acuan kajian tulisan ini adalah buku *Rasâ'il al-Ghumâriyyah* yang ditulis oleh Abdullah al-Ghumariy. Judul asli tulisan *Rasâ'il al-Ghumâriyyah*; *Juz'un fihi al-Radd 'ala al-Albâniy* yang diangkat dalam tulisan ini adalah *Juz'un fihi al-Radd 'ala al-Albâniy fi Bayâni ba'dhi Tadrîsihi wa Khiyânatihî*. Ini tertulis dalam buku tersebut yang masih berbentuk tulisan tangan dari Abdullah al-Ghumariy. Nampaknya, buku tersebut merupakan tulisan tangan dari Abdullah al-

³⁹ Al-Ghumariy, *Al-Rasa'il Al-Ghumariyyah Juz'un Fihi Al-Radd 'ala Al-Albani*. 23-40

Ghumariy yang kemudian dituliskan Kembali untuk dicetak. Pernyataan awal Abdullah al-Ghumariy baru terlihat pada halaman 44. Pada halaman-halaman sebelumnya, buku tersebut memuat banyak informasi terkait Pengantar dari Penerbit, keilmuan al-Albani, para pembantah al-Albani, dan biografi singkat Abdullah al-Ghumariy. Khusus pada bagian keilmuan al-Albani yang diberi judul *Al-Albâniy wa Mablagh 'Ilmuhu*, sebenarnya berisi pendapat-pendapat tentang epistemologi keilmuan al-Albani. Namun, karena tidak ada keterangan tentang siapa penyusun pendapat tersebut, Penulis berasumsi bahwa sub-bahasan tersebut merupakan bagian dari pendapat Abdullah al-Ghumariy. Kalaupun bukan tulisan langsung dari Abdullah al-Ghumariy, bisa saja himpunan dari pemikiran dan perkataannya yang kemudian dinisbatkan kepadanya oleh editor.

Abdullah al-Ghumariy menjelaskan bahwa Syaikh al-Albani, menggunakan kata Syaikh, adalah orang yang ambisius dan subjektif. Menurut Abdullah, ketika al-Albani menemukan Hadis atau *Atsar* yang tidak disepakatinya secara subjektif, dengan mudah al-Albani memvonisnya sebagai Hadis *Dha'îf* dengan mekanisme yang mengandung manipulasi (*tadlîs*) dan kecurangan (*ghassya*) sehingga membuat rancu para pembacanya sehingga mengesankan al-Albani benar, padahal salah bahkan salah dan curang. Menurut Abdullah al-Ghumariy, mekanisme validitas Hadis yang digunakan al-Albani telah menyesatkan banyak orang yang mempercayainya dan menyangkan bahawa al-Albani benar padahal sebaliknya. Ini menunjukkan bagaimana *statement jarh* Abdullah al-Ghumariy terhadap al-Albani.⁴⁰

⁴⁰ Al-Ghumariy. 45

Abdullah al-Ghumariy juga mencontohkan pengaruh al-Albani terhadap salah satu muridnya, Hamdi al-Salafiy. Abdullah mencapnya sebagai penipu (*makhdû'*) ketika Hamdi men-*tahqîq* buku *al-Mu'jam al-Kabîr* karya al-Thabrâniy (w. 360 H). Menurut Abdullah, Hamdi men-*dha'if*-kan derajat sebagian Hadis berderajat *Shahih* yang tidak sesuai dengan subjektifitasnya (*hawâ*) dan gurunya, al-Albani. Bagi Abdullah, mekanisme penilaian Hamdi serupa dengan mekanisme gurunya yaitu al-Albani, maka menurut Abdullah, pendapat Hamdi sebenarnya adalah pendapat al-Albani.

Pendapat Hamdi yang mengutip al-Albani-lah yang menjadi objek kritikan oleh Abdullah dalam bukunya *Rasâ'il al-Ghumâriyyah; Juz'un fihî al-Radd 'ala al-Albâniy*. Fokus kritikkannya adalah salah satu Hadis yang di-*tahqîq* Hamdi tentang *tawassul* (perantara doa). Hadis yang diriwayatkan dari al-Thabrâniy dari Wahb, dari Syubayb, dari Rawh bin al-Qâsim, dari Abu Ja'far al-Khathmis al-Madaniy, dari Abi Umâmah bin Sahl bin Hanif, dari (pamannya) Utsman bin Hanif.⁴¹ Dalam Hadis tersebut diceritakan bahwa ada seseorang yang hendak mengadukan masalahnya kepada 'Utsman bin 'Affan, namun 'Utsman tidak menggubrisnya. Lalu orang tersebut mengadu kepada 'Utsman bin Hanif. Lantas Utsman bin Hanif menyuruh orang tersebut untuk berwudhu kemudian sholat dua raka'at (di masjid) dan berdoa dengan *template* doa;

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ, يَا مُحَمَّدُ إِنِّي أَتَوَجَّهُ بِكَ إِلَى رَبِّي فَتَقْضِي لِي حَاجَتِي وَتَذَكِّرُ حَاجَتَكَ ...

"Ya Allah, sesungguhnya aku meminta kepada-Mu dan menghadap kepada-Mu dengan (melalui) Nabi kami Muhammad SAW, Nabi yang pemurah. Wahai Muhammad, sesungguhnya

⁴¹ Sulaymân Al-Thabraniy, *Al-Mu'jam Al-Kabir*, Cet.2 (Kairo: Maktabah Ibn al-Tamiyah, n.d.). 9/30

aku menghadap bersamamu kepada Rabb-ku maka kabulkanlah keperluanku... (sebutkan keperluan/permintaan)”

Utsman bin Hanif kemudian meminta orang tersebut mendatanginya setelah shalat dan bedoa seperti yang disarankan olehnya untuk menemani orang tersebut. Kemudian mereka berdua pergi menemui ‘Utsman bin ‘Affan namun hanya orang tersebut yang masuk menemui ‘Utsman bin ‘Affan. Dikisahkan bahwa ‘Utsman bin ‘Affan menerimanya dan mengormatinya sebagai tamu dan mempersilahkan untuk mengadu. Setelah selesai urusan dengan ‘Utsman bin ‘Affan, orang tersebut keluar dan menemui ‘Utsman bin Hanif dan berterima kasih kepadanya. Lalu ‘Utsman bin Hanif, seraya bersumpah, menceritakan bahwa dia pernah menyaksikan langsung seseorang yang memiliki gangguan pengelihatan mengadukannya kepada Nabi, dan awalnya Nabi menyarankannya untuk bersabar. Namun orang tersebut mengaku sulit untuk bersabar dengan cobaannya tersebut. Lantas menurut Utsman bin Hanif, Nabi berkata, *“pergi ke tempat wudhu, lalu berwudhulah kemudian shalat dua rakaat kemudian berdoalah (seperti doa yang disebutkan tadi)”*. Utsman bin Hanif pun bersumpah bahwa setelah itu, orang tersebut tidak terlihat seperti mengalami gangguan penglihatan (*dharîr*).⁴²

Mengomentari Riwayat Hadis yang sudah dikategorikan al-Thabraniy sebagai Hadis Sahih ini, Hamdi berpendapat bahwa validitas dan ketersambungan (*marfû’*) Hadis ini tidak perlu diragukan lagi. Namun menurut Hamdi, keraguan terletak pada cerita yang mengarah kepada *tawassul* yang *bid’ah* (sesat). Dalam hal ini, keyakinan Hamdi, begitu juga al-Albani, bahwa tidak boleh berdo’a atau meminta perantara doa kepada selain Allah, bahkan

⁴² Al-Ghumariy, *Al-Rasa’il Al-Ghumariyyah Juz’un Fihî Al-Radd ‘ala Al-Albani*.

melalui Nabi Muhammad terlarang. Hamdi mendasari keraguannya terhadap *matan* melalui kritik sanad. Hamdi meragukan kredibilitas salah satu periwayat dari sanad tersebut yaitu Syubayb. Hamdi mengutip al-Thabrani bahwa pada dasarnya, Syubayb berkategori “*lâ ba’sa bihi*”, namun dengan dua ketentuan; anaknya Ahmad yang meriwayatkan dari Syubayb dan/atau Syubayb meriwayatkan dari Yunus bin Zayd. Sedangkan pada sanad tersebut, Syubayb yang dimaksud, tidak memenuhi kriteria tersebut bahkan ada yang menilai dengan “*lâ yu’rof*” (*unidentified*). Hamdi menambahkan bahwa al-Hâkim juga meriwayatkan Hadis yang bermuatan serupa namun tidak disebutkan kisah detilnya (‘Utsman bin Hanif) dari jalur periwayatan ‘Awn bin ‘Ammârah al-Bashriy dari Rawḥ bin al-Qâsim. Hamdi mengutip langsung pernyataan gurunya, al-Albani, bahwa jika sanad Hadis ini *dha’if*, bahwa ‘Awn (bin ‘Ammârah), walaupun dinilai *dha’if*, namun lebih diterima periwayatannya dari pada Syubayb karena jalur periwayatan ‘Awn sesuai dengan jalur Riwayat Syu’bah dan Hammâd bin Salamah, dari Abi Ja’far al-Kahathmiy al-Madaniy.⁴³

Penyataan *tahqîr* Hamdi ini lah yang kemudian dinilai oleh Abdullah al-Ghumariy mengandung manipulasi (*tadlîs* dan *tahrîf*). Abdullah menjelaskan dengan membarikan penguat dalam periwayatan Hadis tersebut, bahwa kisah tersebut diriwayatkan juga oleh al-Bayhaqiy dalam bukunya *Dalâ’il al-Nubuwwah*. al-Bayhaqiy meriwayatkan dari jalur Ya’qûb bin Sufyân, dari Ahmad bin Syubayb bin Sa’îd, dari (ayahnya Ahmad) Syubayb, dari Rawḥ bin al-Qâsim, dari Abi Ja’far al-Khathmiy, dari Abi Umâmah bin Sahl bin Hanif, dari (pamannya) Utsman bin Hanif. Menurut Abdullah al-Ghumariy sanad ini sahih dan Ya’qûb bin Sufyân

⁴³ Sulaymân Al-Thabraniy, *Al-Mu’jam Al-Kabir*, ed. Hamdi bin Abdul Majid Al-Salafiy, Cet.1 (Riyadh: Dar al-Shami’iy, 1994).

sangat *tsiqah*. Abdullah menambahkan bahwa kisah tersebut sangat sahih dan disepakati kesahihannya oleh al-Mundziriy dalam bukunya *al-Targhîb wa al-Tarhîb*⁴⁴ dan oleh al-Haytsamiy dalam bukunya *Majma' al-Zawâ'id*⁴⁵. Abdullah al-Ghumariy merincikan masing-masing periwayat tersebut dan memberikan penilaian bahwa semuanya adalah periwayat yang dapat dipercaya dan diterima. Apalagi, beberapa dikategorikan sebagai periwayat al-Bukhariy (*rijâl al-Bukhâriy*) seperti Ahmad bin Syubayb dan juga ayahnya Syubayb bin Sa'id al-Tamimi. Terkait Syubayb, Abdullah al-Ghumariy juga memaparkan banyak pendapat para Ulama tentang ke-*tsiqah*-annya dan bahkan tidak didapati yang mempersyaratkan seperti syarat yang dijelaskan Hamdi. Hal ini menjadi salah satu indikator Abdullah memvonis al-Albani telah melakukan manipulasi data (*tadlîs wa khiyânah*).

Abdullah menambahkan, bahwa Hadis tentang (kisah) *dharîr* ini disahihkan oleh para Ulama dari jalur Syubayb dari Rawh bin al-Qasim bukan dari Syubayb dari Yunus dari al-Zuhriy. Lebih lanjut, Abdullah menilai bahwa pelemahan (*tadh'îf*) Hadis tersebut oleh Hamdi (dan al-Albani) dengan alasan tidak disebutkannya Riwayat lain dari Ibn al-Sunniy dan al-Hakim adalah bentuk (*lawn*) lain dari *tadlîs*. Menurut Abdullah, kealpaan dalam penyebutan berbagai periwayatan secara utuh bukan karena kebodohan melainkan hal yang lumrah dilakukan sesuai kebutuhan dan kondisi. Seperti halnya yang dilakukan oleh al-Bukhariy dan para Ulama lain. Begitu juga dengan al-Hakim, menurut Abdullah, dia menyebutkan jalur periwayatan secara ringkas (*mukhtashar*) dan

⁴⁴ Ismail Al-Ashbahaniy, *Al-Targhib Wa Al-Tarhib*, ed. Ayman bin Shalih bin Sya'ban (Kairo: Dar al-Hadits, 1993). 1/474-476.

⁴⁵ Nuruddin Al-Haytsamiy, *Majma' Al-Zawa'id Wa Manba' Al-Fawa'id*, ed. Hisamuddin Al-Qudsiy (Kairo: Maktabah Al-Qudsiy, 1994). 2/279

jalur Syubayb bin Sa'id dari Rawh bin al-Qâsim, meskipun ada penambahan pada *matan* (redaksi) dan sanad, namun masih tergolong dapat diterima. Abdullah menambahkan, sayangnya, al-Albani padahal sudah mengetahui pendapat al-Hakim terkait Hadis tersebut, namun dia tidak menngindahkannya dan tetap pada pendiriannya bahwa riwayat 'Awn adalah lemah.⁴⁶

Perdebatan terkait Hadis *dharîr* tersebut, antara al-Albani dan Abdullah al-Ghumariy, secara tersurat adalah silang pendapat dalam penetapan keabsahan sanad dan masing-masing periwayatnya. Namun, latar belakang ideologis dan teologis kedua belah pihak, sukar untuk diabaikan. al-Albani sebagai tokoh Salafi dan Abdullah al-Ghumariy sebagai tokoh Sufi Tarekat. Menjadi hal yang maklum, bahwa ideologi Salafi, atau bagi Sufi biasa disebut dengan Wahhabi, adalah memerangi keyakinan dan aktifitas yang menurut mereka berbau *khurafat* dan melenceng dari akidah yang mereka yakini. Di sisi lain, Sufisme, merasa ideologi dan teologi, yang bagi sebagian kalangan bernuansa metafisik atau mistis, yang mereka yakini adalah pemahaman hierarkis dari para Ulama terdahulu salaf yang diajarkan secara turun-temurun.

Dalam kasus Hadis ini misalnya. Nampaknya, Hamdi dan al-Albani ingin mengoreksi redaksi Hadis yang terkesan mengafirmasi ber-*tawassul* atau meminta pertolongan kepada selain Allah, yang dalam kasus ini, adalah kepada Nabi Muhammad. Bagi Salafi, meminta pertolongan kepada selain Allah, kepada siapapun dan apapun bentuknya, adalah *bid'ah* atau hal baru yang menyesatkan. Dalam hal ini, Hamdi dan al-Albani nampaknya menilai bahwa muatan *Tawassul* dalam Hadis tersebut adalah *Tawassul* dengan

⁴⁶ Al-Ghumariy, *Al-Rasa'il Al-Ghumariyyah Juz'un Fihî Al-Radd 'ala Al-Albani*.

dzat Nabi Muhammad, yang dinilai bid'ah dan haram.⁴⁷ Di sisi lain, bagi Sufi, yang lebih cenderung kepada keyakinan terhadap hubungan metafisik yang dapat digapai oleh para Ulama dengan olahraga dan olahjiwa melalui peningkatan kualitas dan kuantitas peribadatan. Dari sini, bagi sebagian Sufi meminta pertolongan atau berdoa dengan perantara (*tawassul*) adalah hal yang wajar jika ber-*tawassul* kepada Ulama yang berada di level *Wali*. Hal ini sangat ditentang oleh Salafi.

Namun, jika dilihat redaksi (*matan*) kunci pada Hadis tersebut, yang nampaknya menjadi sumber penyesatan *tawassul* oleh Hamdi dan al-Albani adalah redaksi doa yang disampaikan 'Utsman bin Hanif. Bahwa meminta atau berdoa kepada Allah namun menjadikan Nabi Muhammad sebagai perantara *tawassul*. Ada perbedaan tata letak kebahasaan dalam Hadis tersebut. Kalimat awal disebutkan dengan frase ...*atawajjahu ilayka binabiyyina...* dengan pola *ila* dan *bi*. Kalimat kedua ...*atawajjahu bika ila rabbiy...* dengan pola *bi* dan *ila*. Penggunaan partikel (*huruf*) *bi* yang artinya "dengan", mengandung makna penyandaran yaitu kepada Nabi Muhammad. Sedangkan *ila* yang artinya "kepada", bermakna kepada Allah. Penggunaan pola "dengan" (Nabi) dan "kepada" (Allah) bisa saja mengindikasikan bahwa derajat antara Nabi dan Allah jelas berbeda dan pengulangan penyampaiannya bisa bermakna penegasan bahwa meminta tetap saja hanya kepada Allah, namun dalam kasus redaksi Hadis ini, bisa saja diperkenankan untuk "meminta bantuan" Nabi Muhammad.

Mungkin yang dikhawatirkan Hamdi dan al-Albani dari redaksi ini adalah terbukanya kemungkinan ber-*tawassul* sehingga menurutnya, bisa mendiskreditkan atau bahkan mendegradasi

⁴⁷ Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Al-Tawassul Anwa'uhu Wa Ahkamuhu* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2001). 136

keesaan Allah sebagai tempat meminta tertinggi. Di sisi lain, *tawassul* seakan sudah menjadi tradisi yang lumrah di kalangan Sufi, baik berbentuk meminta berkah dengan meminta didoakan atau berziarah (kubur atau di kediaman). Namun perlu digarisbawahi bahwa *tawassul* yang termaktub secara gamblang dalam Hadis tersebut adalah *tawassul* dengan Nabi Muhammad, bukan dengan orang atau sosok lain. Nampaknya, hal ini juga ditenggarai dari ketidaksepahaman al-Albani dan Salafismenya dengan Sufisme yang menjadi teologi dasar Abdullah al-Ghumary. Dapat dikatakan bahwa hal ini yang menginspirasi Abdullah al-Ghumary mengatakan bahwa al-Albani, ketika menemukan redaksi Hadis yang bertentangan dengan teologinya, maka akan dilemahkan dan menurut Abdullah al-Ghumary itu adalah perbuatan *tadlis* dan khianat.

KESIMPULAN

Perdebatan antara Abdullah al-Ghumary dan al-Albani, yang dalam hal ini diwakili oleh Hamdi bin Abdul Majid, dalam buku *Rasâ'il al-Ghumâriyyah; Juz'un fîhi al-Radd 'ala al-Albâniy*, secara lahiriah jelas terlihat perdebatan terkait kritik sanad. Namun, melihat indikator kunci seperti penyebutan *tawassul mubtadi'* (perantara doa yang sesat) oleh Hamdi yang direpresenatasikan oleh Abdullah al-Ghumary sebagai jelamaan al-Albani, membuat polemik perbedaan pandangan teologi tidak dapat ditampik sebagai sumber perdebatannya. Sayangnya, yang dilakukan Hamdi hanya pada tataran kritik sanad dan bukan kritik matan jika memang hendak mempermasalahkan substansi matan karena merasa tidak sepakat dengan pandangan teologinya. Di sisi lain, Abdullah al-Ghumary-pun dalam hal ini, mengkritik dari sisi objek kritikan yang dilakukan Hamdi dan al-Albani, yaitu kritik sanad. Dengan menampilkan jalur periwayatan lain beserta penilaian para

Ulama yang menyatakan bahwa Hadis *tawassul* atau Hadis *dharîr* yang diceritakan ‘Utsman bin Hanif adalah *mutthasil* (*connected*). Untuk kasus ini, terlihat wajar jika Abdullah al-Ghumariy memvonis al-Albani melalui Hamdi bin Abdul Majid melakukan penyaringan validitas Hadis berdasarkan pandangan teologinya.

Dari kasus ini, sulit dikatakan bahwa *tawassul* dalam berdoa adalah hal yang mutlak haram. Percaobaan al-Albani dan Hamdi untuk melemahkan Hadis tersebut, sayangnya terbantahkan oleh Riwayat lain sebagai *tâbi’* yang dihadirkan oleh Abdullah al-Ghumariy menjadikan argumentasi tersebut prematur. Namun Jika beberapa kalangan Sufi berkeyakinan bahwa *tawassul* dengan para Wali adalah hal yang boleh, yang mana sangat ditentang Salafi, maka hal itu adalah perkara di luar fokus tulisan ini. Untuk itu, ada baiknya al-Albani dan Abdullah al-Ghumariy (yang dalam hal ini ditujukan kepada para murid dan para simpatisannya), lebih banyak berdiskusi dari pada saling bersilat pendapat tanpa bertatap langsung.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-’Aliy, Ibrahim Muhammad. *Muhammad Nashiruddin Al-Albani Muhaddits Al-’Ashr Wa Nashir Al-Sunnah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2001.
- Al-’Asqalaniy, Ibn Hajar. *Lisan Al-Mizan*. Beirut: Muassasah al-A’lamiy, 1971.
- Al-A’zhamiy, Habiburrahman. *Al-Albâniy Syudzûdzuhu Wa Akhtâ’uhu*. Kuwait: Dar al-’Urubah, 1984.
- Al-Albani, Muhammad Nashiruddin. *Al-Tawassul Anwa’uhu Wa Ahkamuhu*. Riyadh: Maktabah al-Ma’arif, 2001.
- _____. *Silsilah Al-Ahadits Al-Dha’ifah Wa Al-Mawdu’ah Wa Atsruha Al-Sayyi’ Fi Al-Ummah*. Riyadh: Dar al-Ma’arif, 1992.
- _____. *Silsilah Al-Ahadits Al-Shahihah Wa Syay’un Min Fiqhiha Wa*

- Fawa'iduha*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2002.
- Al-Anshariy, Ismail bin Muhammad. *Tash-Hîh Hadîts Shalât Al-Tarâwîh 'Isyrîna Rak'at Wa Al-Radd 'Ala Al-Albâniy Fî Tadh'Îfîhi*. Riyadh: Maktabah al-Imam al-Syafi'iy, 1988.
- Arifin, Muhammad Patri, "Obat Penawar dan Penyakit di Sayap Lalat (Integrasi-Interkoneksi Hadis Dengan Ilmu Pengetahuan)," *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu AlQur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2, (2020), 93 – 110.
- Al-Ashbahaniy, Ismail. *Al-Targhib Wa Al-Tarhib*. Edited by Ayman bin Shalih bin Sya'ban. Kairo: Dar al-Hadits, 1993.
- Al-Asy'ats, Sulayman bin. *Sunan Abi Dawud*. Edited by Syu'ayb Al-Arnauth. Dar al-Ris., 2009.
- Al-Bukhariy, Muhammad bin Ismail. *Shahih Al-Bukhariy*. Edited by Musthafa Dayb Al-Bigha. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993.
- Al-Dzahabiy, Syamsuddin. *Siyar A'lam Al-Nubala'*. Kairo: Dar al-Hadits, 2006.
- Al-Ghumariy, Abdul Aziz. *Bayân Nakts Al-Nâkits Al-Mut'addiy Bitadh'îf Al-Hârits*. Kairo: Maktabah al-Qahirah, 2006.
- Al-Ghumariy, Abdullah. *Al-Qawlul Muqni' Fi Al-Raddi 'Ala Al-Albani Al-Mubtadi,'* n.d.
- _____. *Al-Rasa'il Al-Ghumariyyah Juz'un Fîhi Al-Radd 'ala Al-Albani*. Cet.2. Dar al-Masyari', 2004.
- Al-Hakim, Muhammad bin Abdillah. *Al-Mustadrak 'ala Al-Shahihayn*. Edited by Musthafa Abdul Qoadir 'Atha. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Al-Harariy, Abdullah. *Al-Ta'aqqub Al-Hatsîts 'Ala Man Tha'Ana Fiyâmâ Shahha Min Al-Hadîts*. Syirkah Dar al-Masyari', 2011.
- Al-Haytsamiy, Nuruddin. *Majma' Al-Zawa'id Wa Manba' Al-Fawa'id*. Edited by Hisamuddin Al-Qudsiy. Kairo: Maktabah Al-Qudsiy, 1994.

- Al-Khazrajy, Muhammad bin Ahmad. "Al-Albâniy Tatharrufâtuhu." *Jaridah Al-Ittihâd Al-Shâdirah*, 1986.
- Al-Mizziy, Yusuf. *Tahdzib Al-Kamal Fi Asma' Al-Rijal*. Edited by Basyar Awad Ma'ruf. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1980.
- Al-Nasa'iy, Ahmad bin Syu'ayb. *Al-Sunan Al-Kubra*. Edited by Syu'ayb Al-Arnauth. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.
- Al-Naysaburiy, Muslim bin Hajjaj. *Shahih Muslim*. Edited by Muhammad Fuad Abdul Baqi. Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Baby al-Halaby, 1955.
- Al-Raziy, Ibn Abi Hatim. *Al-Jarh Wa Al-Ta'dil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1952.
- Al-Saqqaf, Hasan bin Ali. *Qamus Syata'im Al-Albani*. Beirut: Dar al-Imam al-Nawawi, 2010.
- Al-Thabraniiy, Sulaymân. *Al-Mu'jam Al-Kabir*. Cet.2. Kairo: Maktabah Ibn al-Tamiyah, n.d.
- _____. *Al-Mu'jam Al-Kabir*. Edited by Hamdi bin Abdul Majid Al-Salafiy. Cet.1. Riyadh: Dar al-Shami'iy, 1994.
- Al-Tirmidziy, Muhammad bin Isa. *Al-Jami' Al-Kabir (Sunan Al-Tirmidziy)*. Edited by Basyar Awad Ma'ruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996.
- Andariati, Leni. "Hadis Dan Sejarah Perkembangannya." *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 4, no. 2 (2020): 153–66.
- Bakar, Umar Abu. *Syaikh Muhammad Nashiruddin Al-Albaniy Dalam Kenangan*. Edited by Abu Ihsan Al-Atsariy. Terjemahan. Solo: At-Tibyan, n.d.
- Diyab, Badruddin Hasan. *Anwâr Al-Mashâbih 'ala Zhulumât Al-Albâniy Fi Shalat Al-Tarâwîh*. Beirut: Dar al-Ghad, n.d.
- Dozan, Wely, dan Rohimi, "Konsep Sunnah dan Hadits: Studi Kritis Terhadap Pemikiran Fazlur Rahman," *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat*, Vol. 16 No. 1 Juni (2020), 93-110.

- Ermawati, Paradigma Pemahaman Hadis (Studi Pemahaman Hadis Berdasarkan Bentuk Matan),” *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat*, Vol. 17 No. 1 Januari (2021), 119-143.
- Gani, Burhanuddin Abd. “Periwayatan Hadis Dengan Makna Menurut Muhadditsin.” *Jurnal Ilmiah Al-Mu’ashirah: Media Kajian Alquran Dan Al-Hadits Multi Perspektif* 16, no. 1 (2019): 32–44.
- Hadi, Ishom Musa. *Muhaddits Al-’Ashr Muhammad Nashiruddin Al-Albani Kama ’Araftuhu*. Dar al-Shiddiq, n.d.
- Hanbal, Ahmad bin. *Ahadits Min Al-Musnid Al-Shahih*. Edited by Amir Hasan Shabriy. Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2006.
- _____. *Al-’Ilal Wa Ma’rifat Al-Rijal*. Edited by Washiyullah bin Muhammad Abbas. Riyadh: Dar al-Khaniy, 2001.
- Kusroni, Kusroni. “Mengenal Tuntas Seluk Beluk Periwayatan Hadis.” *Riwayah* 2, no. 2 (2016): 273–86.
- Maddahi, Morteza. “The Role of the Four Deputies of Imam Mahdi (a) in Shiite Hadith Literature.” *Journal of Al-Mustafa International University* 3, no. 1 (2020): 55–82.
- Majah, Muhammad bin Yazid bin. *Sunan Ibn Majah*. Edited by Syu’ayb Al-Arnauth. Dar al-Risalah al-Alimiyyah, 2009.
- Mamduh, Mahmud Said. *Tanbîh Al-Muslim Ila Ta’addiy Al-Albâniy ‘ala Shahîh Muslim*. Kairo: Maktabah wa Mathba’ah al-Mujallad al-’Arabiyy, 2011.
- Saparullah, Ary. “Urgensi Kedudukan Hadist Terhadap Alquran: Bayan Al-Ta’kid, Bayan Al-Tafsir, Dan Bayan Al-Tasyri.” *Jurnal Tana Mana* 2, no. 1 (2021): 57–64.