

BAB. II

BAB. II

BIOGRAFI IMAM AL-ṬABARĪ

2.1. Pendahuluan

Dalam menganalisis pemikiran seorang tokoh, memerlukan penelitian dan pengkajian menyeluruh yang mencakupi budaya, pendidikan, buku bacaan, guru dan sebagainya termasuklah lingkungan dan suasana kehidupan tokoh tersebut. Aspek-aspek tersebut akan mempengaruhi pola pemikiran seorang penulis. Oleh kerana itu, adalah perlu mempelajari terlebih dahulu aspek lingkungan, sosial politik dan budaya masyarakat sekitar supaya cara tersebut dapat diambil kesimpulan dari gagasan, pemikiran yang dikeluarkannya.

Tokoh yang dimaksudkan ialah Ibn Jarīr al-Ṭabarī, atau biasa dikenali dengan panggilan, Imam al-Ṭabarī. Seorang tokoh Islam yang cukup popular dan cemerlang pada zamannya. Beliau juga seorang ahli sejarah, ahli hadith, *fīqh*, juga di anggap pemimpin ulama takwil. Dalam hal ini, Ibn Ḥuzaymah menyebutkan, “tak ada orang yang terpandai di muka bumi ini dari Muḥammad Ibn Jarīr.¹ Oleh itu, pada bab kedua ini, penulis akan memulakan perbincangan tentang latar belakang politik, sosial masyarakat dan budaya, dan daripada itu diharapkan dapat menemukan hala tuju pemikiran Imam al-Ṭabarī.

¹ Ibn al-Falāḥ ‘Abd al-Ḥay bin ‘Ammād al-Muṣlim (t.t.). *Syadharāt al-Dhahab fi Akhbār man Dhahab*, j. 2. Kaherah: Maktabah al-Quds. h. 260.

2.2. Latar Belakang Politik, Sosial Dan Keilmuan

2.2.1. Politik

Fenomena penting yang dialami umat Islam pada ketika itu ialah perpecahan wilayah-wilayah Islam kepada bahagian-bahagian kecil. Perpecahan ini dirasai umat Islam sejak al-Mutawakil memegang jawatan khalifah. Kekuasaan dan kekuatan Islam terpecah menjadi wilayah-wilayah kecil. Perbalahan, perselisihan, pertelingkahan bahkan perperangan antara satu sama lain kerap terjadi. Akibatnya, kekuatan Islam menjadi lemah dan akhirnya jatuh ke tangan asing iaitu kerajaan Romawi dan Tartar.

Contohnya tahun 324 hijrah, Başrah di bawah kekuasaan Ibn Rāthīq, Parsi dikuasai oleh ‘Alī bin Buwayh, Mesir dan Syam di kuasai golongan Ikhsīdiyyīn, Afrika dan Maghribi dikuasai oleh golongan Fāṭimiyyah, Ṭabaristān dan Jurjān dikuasai oleh Daylam, Bahrain dan Yamamah di kuasai oleh Qurāmītah.² Tidak ada wilayah terlepas kecuali Baghdād sahaja.

Dalam menjelaskan lagi suasana umat Islam ketika itu, Ahmad Amin mengutip kata-kata al-Mas‘ūdī dengan berkata “dan kami tidak ada niat mendedahkan akhlak al-Mutqi, al-Muktafi, al-Mu‘ti’ dan mazhabnya. Mereka seperti tuan ke atas rakyatnya, tiada tanggung jawab yang dilaksanakan, negeri-

² Ia merupakan salah salah satu cabang daripada Syiah Ismā‘iliyah al-Mubārakiyah. Penamaan tersebut dinisbahkan kepada seseorang yang bernama Ḥamdān Qirmīt, kemudiannya pengikut golongan itu menggelar dirinya dengan Qurāmītah. ‘Abd al-Mun‘im al-Khifni (1993), *Mawsū‘ah al-Firaq wa al-Jama‘āt wa al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, c.1. Kaherah: Dār al-Rassyād, h. 318-319.

negeri menjauh. Akibatnya, banyak negeri jatuh ketangan musuh, mereka hanya meramaikan pekerja dan memperbanyakkan harta, dengan tujuan untuk mengurus kaum muslimin dan mendoakannya. Sedangkan Baghdād dalam urusan yang lain. Mereka dipaksa, takut dan rela dengan nama khilafah dan mereka reda apa yang penting mereka selamat.³

Persoalannya, dengan terpecahnya dan melemahnya kekuasaan dan kekuatan Islam atas wilayah-wilayah kecil, bagaimana dengan ilmu? Apakah turut lemah atau tidak, kerana manusia kebiasanya sentiasa mengaitkan hal seperti itu, apabila khalifah kuat, negara akan kuat begitu juga sebaliknya.

Dalam disiplin ilmu, ianya tidak sedemikian. Banyak dari negeri-negeri Islam yang lepas dari pengaruh Baghdād keadaannya amat lebih baik dari sebelumnya. Di Mesir contohnya, di bawah pemerintahan Ṭalawun, İhsīdī dan Faṭīmī, keadaannya lebih baik ketika dibawah kekuasaan Baghdād. Begitu juga dengan wilayah atau negeri-negeri lain.

Begitu juga di Andalusia, Sepanyol. Ketika diberi kuasa penuh oleh kerajaan Abbasyiah untuk mentadbir dan mengurus wilayah tersebut, disiplin ilmu berkembang amat memberangsangkan dan banyak membantu dalam membangun peradaban di wilayah itu.

³ Ahmad Amin (1945), *Zahr al-Islām*, j. 1. Kaherah: Matba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah, h. 91.

Keadaan ilmu dan sejenisnya sentiasa dalam keadaan baik seperti sebelumnya. Ia tidak terpengaruh dengan kelemahan khalifah Baghdād. Buku-buku sejarah banyak menceritakan, bahawa keadaan ilmu tidak selamanya mengikut kepada lemah dan kuatnya politik. Kadang kekuasaan politik buruk, tetapi dari sudut ilmu ia berkembang, walau bagaimanapun hal tersebut dari aspek sosial dan politik sedikit sebanyak memberi kesan kepada perkembangan ilmu.

Karya-karya lama yang di tinggalkan umat Islam berupa terjemah dari berbagai-bagi umat khasnya daripada Yunani, memberikan kesan dan pengaruh yang cukup besar bagi membangunkan khazanah keilmuan umat Islam. Ini menjadi tumpuan utama bagi umat Islam memahami, menganalisis, mensyarah dan sebagainya untuk meningkatkan minda umat Islam, sama seperti apa yang kita lakukan sekarang ini.

Selain menjadi pusat pemerintahan kerajaan Abbasyiah, Baghdād juga terkenal sebagai pusat perhimpunan ulama-ulama. Ramai pelajar dari berbagai tempat datang untuk belajar di Baghdād. Mereka akan pulang ke negeri masing-masing dan akan mengajarkan ilmu yang mereka miliki kepada umat Islam dikampungnya. Hasilnya, akan melahirkan banyak pusat-pusat pendidikan dan pengajaran ditempat mereka menetap. Dengan demikian, perkembangan dan pertumbuhan ilmu, sebelum terpisah dari pemerintah pusat (Baghdād) telahpun mencapai kepuncaknya. Hasilnya, setiap wilayah mempunyai keistimewaan dan cirinya yang tersendiri sama ada dari segi keilmuan dan sebagainya.

2.2.2. Sosial Masyarakat

Setelah meneliti dengan baik setiap wilayah Islam ketika itu, menggambarkan kepada kita wujudnya jurang perbezaan yang amat ketara dalam masyarakat. Agihan kekayaan alam yang tidak adil. Dalam masyarakat, jurang pemisah antara orang kaya dan miskin nampak jelas dan nyata. Kemewahan dan kenikmatan hidup hanya dinikmati oleh segelintir orang-orang tertentu sahaja, terutamanya golongan khalifah, pemimpin, pemuka agama dan peniaga. Kemiskinan, kesusahan dan keresahan hidup sentiasa membayangi masyarakat di setiap tempat.

Apa yang menyediakan, di tengah suasana masyarakat yang kelaparan, al-Mu'taqad telah membagunkan “*Qaṣr al-Hasnā*”, *al-Tāj*, *al-Tharyā*” dan “*al-Baḥīrah*” yang menelan dana beribu-ribu dinar. Dalam hal ini, Ibn Ḥamḍūn ada menyebut, “al-Mu’taqad sewaktu membangunkan “*al-Baḥīrah*”, membelanjakan wang sebanyak enam puluh ribu dinar”.⁴ Selain daripada itu, pengeluaran wang beribu-ribu dinar oleh al-Muktafi untuk membangun sebuah gedung hasil wang di ambil daripada orang Islam. Betapa ironisnya kerajaan ketika itu, membangun istana megah di tengah masyarakatnya yang hidup dalam kesusahan dan penderitaan. Ibn Mu’tiz menyifatkan istana itu sebagai istana yang sangat indah, megah, menakjubkan dan tidak pernah dibangunkan oleh manusia sekalipun jin.

Mengutip pendapat al-Baghdādī dalam kitabnya, “*Tarīkh al-Baghdād*” pada fasal “*Bab Dhikr Dār al-Khilāfah*”, beliau menggambarkan pembelanjaan

⁴ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī (t.t.), *Tarīkh al-Khulafā’*, (t.t.p.), h. 372.

khalifah al-Muqtadir⁵ (memegang khalifah 295-320 H) ketika hendak menyambut utusan dari Romawi dalam satu perjanjian damai dengannya. Katanya, “al-Muqtadir ketika itu memiliki 11000 pelayan, taman bunga yang dibuat daripada emas yang beratnya 500.000 dirham, dinding istana dihiasi dengan tirai sutera bersulam emas yang berjumlah 38000 dirham dan sebagainya”.⁶

Suatu gambaran yang cukup baik bagi menjelaskan keadaan sebenar kehidupan golongan elit istana ketika itu. Keadaan itu berubah serta merta ketika datang al-Mu'tadid (255-256 H). Beliau mempunyai sifat sederhana, baik dan lebih cenderung hidup gaya sufi, tidak terpengaruh dengan kehidupan dunia. Seperti yang dilakukan ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz,⁷ al-Mu’tadid berusaha merubah kehidupan masyarakat ketika itu terutamanya golongan elit kerajaan. Namun sayangnya, niat baiknya itu tidak diterima masyarakat. Malahan, beliau sangat dibenci mayarakat sekitar yang berakhir dengan kematian yang menyedihkan. Beliau dibunuh oleh seseorang yang tidak suka dengan corak kepimpinannya itu. Pemerintahan yang ia jalankan hanya sempat bertahan selama sebelas bulan sahaja.

Begitulah keadaan kehidupan khalifah ketika itu, hidup berfoya-foya dengan penuh kemewahan di tengah masyarakatnya yang miskin dan susah. Meskipun kekuatan ekonomi dan mata wang ketika itu amat baik dan meningkat

⁵ Beliau adalah al-Muqtadir Billah, Abū al-Faḍl bin Ja'far, seorang khalifah kerajaan Abbasyiah anak kepada al-Mu'tadid daripada hasil perkahwinannya dengan seorang budak selir dari Yunanī yang bernama Shaghīb. *The Encyclopaedia* (1993). V. vii. Leiden: E.J. Brill, h. 541.

⁶ Al-Suyūfi (t.t.), *op. cit.*, h. 372

⁷ Ia adalah khalifah kerajaan Umayyah kelapan di Damsyiq. Imam al-Syāfi'i memasukan ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz dalam senarai Khulafā al-Rasyidin yang kelima setelah Abū Bakr al-Šiddīq, ‘Umar bin Khāṭṭab, ‘Utmān bin ‘Affān dan ‘Alī bin Abī Tālib. Dilahirkan pada tahun 60 H bertepatan dengan tahun 679 M dan meninggal tanggal 20 Rejab tahun 101 H bertepatan dengan tahun 719 M. Ahmad ‘Aṭṭiyah Allah (1976), *op. cit.*, j. 5, h. 529-531.

maju, namun, agihan kekayaan tidak dibahagikan secara adil kepada semua lapisan masyarakat. Melihat gaya hidup golongan atasan yang sedemikian rupa membuatkan Imam al-Tabarī marah dan beliau menolak pelantikan al-Mu'tiz sebagai perdana menteri dan Muḥammad bin Dāwūd sebagai hakim agung kerana keduanya amat cenderung kepada keduniaan.⁸

Gambaran di atas, menampakan keadaan sosial masyarakat pada ketika itu, amat jauh dari yang diharapkan. Kaum istana hanya mementingkan kemewahan hidup bagi dirinya sendiri. Mereka lebih rela membiarkan masyarakatnya hidup miskin, susah dan sengsara. Sikap hedonisme⁹ yang mereka amalkan itu mengundang kebencian banyak pihak, termasuklah Imam al-Tabarī. Kebencian Imam al-Tabarī terhadap pemerintahan kerajaan Abbasyiah dibuktikan dengan penolakan beliau untuk memegang suatu jawatan yang ditawarkan oleh penguasa ketika itu.

2.2.3. Keilmuan

Seperti diketahui, Imam al-Tabarī hidup antara tahun 224-310 H, sempat merasai kegemilangan kerajaan Abbasyiah. Sejarawan berpendapat, zaman kejayaan umat Islam sepanjang sejarah. Meskipun dari sudut lain, terdapat banyak penindasan dan penderitaan yang dialami oleh ulama Islam ketika itu. Namun begitu, banyak hal yang telah dicapai umat Islam yang tidak pernah dicapai semasa pemerintahan Umawiyah. Kegemilangan kerajaan Abbasyiah juga dibantu

⁸ *Ibid.*, h. 379.

⁹ Pegangan atau pandangan hidup yang mementingkan keseronokan atau kesenangan hidup. Kamus Dewan (2000), *op. cit.*, h. 448.

dengan berlandaskan agama.¹⁰ Sistem, cukai, pajak harta dan sebagainya semua berdasarkan kepada aturan agama. Keadaan ini salah satu sebab terbitnya buku perpajakan pertama dalam Islam yang disusun oleh Abū Yūsuf dengan nama “*al-Kharāj*”.¹¹

Terjemah buku asing ke bahasa Arab dari bahasa Yunani, India, Parsi dan sebagainya, memantapkan lagi kejayaan umat Islam. Untuk pertama kalinya, usaha ini dilakukan oleh Yazid bin Mu'awiyah semasa kerajaan Umawi. Kemudian diteruskan oleh al-Hajjāj dengan mengutus Shāleḥ bin 'Abd al-Rahmān menterjemahkan buku berbahasa Parsi ke bahasa Arab.

Namun, terjemahan yang dilakukan ketika itu hanya terbatas kepada buku-buku kedokteran sahaja, sedikit sekali menterjemahkan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan akal, filsafat dan sebagainya. Salah satu faktor yang mendorong adalah kepribadian khalifah ketika itu. Abū Ja'far al-Mansūr contohnya, selalu menderita sakit dibahagian perut sehingga beliau memerlukan pengetahuan yang luas tentang ilmu kedokteran. Selain itu, kerajaan Umayyah dikuasai oleh orang bangsa Arab yang malas berfikir serta lebih suka menghayal. Tidak hairanlah apabila yang berkembang pada ketika itu ialah seni.

Usaha menterjemahkan telah dipertingkatkan lagi pada masa Harūn al-Rasyid dan al-Ma'mūn. Malahan, antara al-Ma'mūn dan raja Romawi terjalin hubungan erat melalui surat menyurat. Suatu ketika, al-Ma'mūn mengirim surat

¹⁰ Ahmad Amin (1998), *op. cit.*, h. 46.

¹¹ Iaitu cukai yang diberlakukan ke atas tanah pertanian yang di bayar secara tunai atau berbentuk barang. Ahmad 'Aqqīyyah Allah (1976), *op. cit.*, j. 2, h 221.

kepada raja Romawi meminta izin untuk mengambil buku-buku pilihan dari ilmu klasik yang tersimpan di negerinya.¹² Dengan itu, al-Ma'mūn memerintahkan Qisṭā bin Luqā al-Ba'labakī dan Hunayn bin Ishāq¹³ bagi melicinkan lagi usaha penterjemahan tersebut.

i

Semasa proses penterjemahan buku-buku asing atau dalam istilah lain dikenal dengan ilmu serapan, mereka tidak sekedar menterjemah sahaja, mereka menambah, mensyarah atau membuang apabila di temukan ada fahaman yang tidak selari atau berlawanan dengan ajaran Islam.

Seperti yang telah disentuh di atas, kerajaan Abbasyah berdiri atas dasar agama. Polisi ini mempunyai kesan terhadap perkembangan ilmu *fiqh* dan hadith. Hadith mendapat layanan baik oleh penguasa ketika itu. Banyak usaha dilakukan bagi mengembangkan lagi ilmu tersebut, terutamanya usaha memisahkan antara hadith dan bukan hadith yang terjadi pada akhir dekad ke 2 dan ke 3 H. Ketika itu, ulama hadith menyifatkannya sebagai zaman kecemerlangan dalam pembukuan hadith¹⁴ Hisilnya, melahirkan Musnad Abū Dāwūd (204 H), Musnad 'Abd al-Razāq (211 H), Musnad Aḥmad bin Ḥanbal (241 H) dan sebagainya.

Selain faktor-faktor di atas, faktor lain yang membawa kejayaan umat Islam dalam bidang *fiqh* ialah penemuan dalil-dalil baru dalam ilmu tersebut melalui ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat dan tabi'in yang ada

¹² Ibn Nadim (t.t.), *al-Fihrisat*. Maktabah al-Tawfiqiyah, h. 335.

¹³ Ia adalah salah seorang penterjemah dan ahli kedoktoran pada zaman kerajaan Abbasyah pertama, mempunyai nama lengkap Abū Zayd Hunayn bin Ishāq al-'Ubbādī, dilahirkan pada tahun 194 H bertepatan atau tahun 810 M dan meninggal di Baghdad pada tahun 260 H atau 872 M. Ahmad 'Attiyyah Allah (1976), *op. cit.*, j. 2, h. 172-173.

¹⁴ Muhy al-Dīn al-Nawawī (1994), *Syarḥ Ṣaḥeh Muslim*, j. 1, c. 1. Beirut: Dār al-Ma'rifah, h. 21.

sebelumnya. Ulama *fiqh* menyifatkan zaman tersebut sebagai zaman kesempurnaan dan kematangan para mujtahid dan pertumbuhan mazhab.¹⁵ Paling sedikit terdapat tiga belas mazhab ketika itu, diantaranya mazhab Awzā'i, mazhab al-Laythī, mazhab Dāwūd al-Ζāhiri, mazhab Sufyān al-Thawrī termasuklah mazhab-mazhab yang telah tiada seperti mazhab *al-Jarīrī*.¹⁶

Daripada paparan singkat di atas menunjukan bahawa Imam al-Tabari dalam menuntut ilmu berada dalam suasana yang cukup baik di samping adanya banyak kemudahan dan prasarana yang mencukupi di zaman keemasan kerajaan Islam.

2.3. Nama Dan Keturunan

Ibn Jarīr atau biasa dikenali dengan nama Imam al-Tabari, adalah tokoh yang bukan asing lagi dalam dunia takwil. Beliau menduduki senarai nama-nama tokoh takwil terkemuka di alam Islam. Sumbangan beliau cukup banyak, tidak hanya dalam bidang takwil atau sejarah sahaja, bahkan lebih dari itu. Ini kerana, beliau menguasai berbagai-bagai ilmu diantaranya ilmu syariah, bahasa, hadith, ilmu *qirā'ah* dan banyak lagi. Bahkan, beliau dikatakan setingkat dengan Imam Turmudhi dan Imam Nasā'i dalam bidang hadith. Beliau juga termasuk salah seorang mujtahid dan pengasas mazhab *Jarīrī*¹⁷ dalam bidang *fiqh*. Akan tetapi yang diasaskan itu telah lenyap ditelan zaman sekitar dekad ke 4 H.

¹⁵ Muhammad al-Dasūqī (1992), “*al-Jānib al-Fiqh fī Tafsīr al-Tabarī*”, j. 2. ISESCO, h. 71.

¹⁶ Lihat bab 1, h. 1.

¹⁷ *Ibid.*

Menurut al-Dhahabī, Imam al-Tabarī mempunyai nama lengkap Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Yazīd bin Ghālib al-Tabarī.¹⁸ Nama ini disepakati oleh Yaqūt al-Ḥamawī, al-Dāwūdī, al-Baghdādī dan lainnya. Dilahirkan pada akhir tahun 224 H atau awal tahun 225 H disalah sebuah bandar di wilayah Ṭabaristān iaitu bandar Amūlī, bersamaan dengan 839 M. Manakala wilayah Ṭabaristān, merujuk kepada struktur tanahnya dipenuhi dengan gunungan dan bukit-bukit. Ṭabaristān menurut Yaqūt, adalah sebuah wilayah yang meliputi beberapa negeri dan yang terbesarnya adalah Amūlī. Ramai ulama menisbahkan dirinya ke atas wilayah itu, antarannya Imam al-Tabarī.¹⁹

Ada perbezaan pendapat berkaitan dengan tahun kelahiran beliau. Dalam menjelaskan hal ini, Yaqūt al-Ḥamawī mengutip kata-kata Imam al-Tabarī yang berbunyi “penduduk kampung kami hanya mencatat peristiwa yang berlaku tanpa mencatat tahun secara pasti, sehingga aku mencatat kelahiranku dengan peristiwa yang ada di negeri itu. Ketika aku besar kemudian menanyakan hal itu, mereka memberi tahu aku berbeza-beza. Ada yang mengatakan akhir tahun 224 H dan juga yang mengatakan awal tahun 225 H.²⁰ Namun begitu, menurut pendapat Goldzier, Imam al-Tabarī dilahirkan pada tahun 251 H bersamaan dengan 838 M.²¹ Pendapat yang kuat dan yang boleh diterima pakai ialah yang pertama. Ini berdasarkan kepada data dan pendapat sejarawan-sejarawan Islam seperti yang telah dijelaskan di atas.

¹⁸ Husayn al-Dhahabī (1995), *op. cit.*, j. 1, h. 215.

¹⁹ Ibn Athīr (t.t.), *op. cit.*, j. 2, h. 274.

²⁰ Syihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *Mu'jam al-Udabā'*, j. 18. Beirut: Dār al-Mustasyiq, h. 48.

²¹ Ignaz Goldzier (1983), *op. cit.*, h. 107

Menurut ahli bahasa, Ṭabaristān berasal dari bahasa Parsi yang bermaksud tanah berpohon²² “*Tabar*” pemotong kayu dan “*Istān*” tempat atau sisi.²³ Dalam bahasa Arab, ia bermaksud melompat atau bersembunyi.²⁴ Wilayah itu bersebelahan dengan laut Khajar, di Utara berselahan dengan pegunungan al-Baraj, di Timur bersebelahan dengan Jurjān dan di Barat bersebelahan dengan Jaylān.

Wilayah ini mula dibuka pada tahun 29 H oleh Sa'īd bin al-'Āṣ sewaktu 'Uthmān bin 'Affān menjadi khalifah. Kemudian diteruskan oleh Mu'āwiyah bin Abī Sufyān dengan mengutus Masqalah bin Hubayrah yang mengalami kegagalan dan sebahagian besar daripada tenterannya terbunuh. Kemudiannya diteruskan oleh Yazīd bin Mahlab ketika Sulaymān bin Mālik menjadi khalifah dan akhirnya semasa dibawah pemerintahan al-Tāhir wilayah itu jatuh ketangan Muḥammad bin Zayd al-'Alawī yang berfahaman Syiah. Oleh itu, penduduk Ṭabaristān membenci dan mengusir Imam al-Ṭabārī ketika beliau memasuki tanah kelahirannya, Ṭabaristān.²⁵

Para sejarahwan Islam bersepakat berkenaan nama bapa Imam al-Ṭabārī. Akan tetapi mereka berselisih pendapat dengan nama datuknya yang pertama. Ibn Jawzī, Badr al-Dīn al-'Aynī, al-Dāwūdī, al-Suyūṭī, al-Dhahabī dan Khāṭib al-Baghdādī menyebutnya dengan Kathīr dan bukan Yazīd. Mungkin hanya Tā'is al-Kabrī, Ja'far al-Kattānī dan Ibn Khallikān yang berpendapat

²² Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyah (t.t.), j. 15, h. 63.

²³ Yaqūt al-Ḥamawī (1987), *Mu'jam al-Buldān*, j. 4. Beirut: Dār Sādir, h. 13.

²⁴ Abū al-Faḍl Jamal al-Dīn Muhammād bin Makram Ibn Manzūr (t.t.), *Lisān al-'Arāb*, j. 4, c. 1. Beirut: Dār al-Sadr, h. 495.

²⁵ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 85.

bahawa nama datuk Imam al-Tabarī yang kedua adalah Khālid. Namun begitu, Ibn Khallikān sendiri dalam keterangan selanjutnya melemahkan pendapatnya yang kedua dan mendokong kepada pendapat pertama.²⁶

Jelasnya, perbezaan ini tidak perlu di pertikaikan lagi, lebih-lebih lagi pertelingkahan yang membawa kepada perbalahan dan permusuhan. Dalam hal ini, Imam al-Tabarī sendiri ketika ditanya nama dan keturunannya beliau menjawab, “namaku Muḥammad bin Jarīr. Beliau selalu menolak bila diminta menambahkan nama keturunannya. Dalam satu syairnya beliau mengatakan:

Rakyat jelata telah mengaburkan ingatanku, panggillah aku

* Cukuplah Namaku, terlalu panjang nama keturunanku.²⁷

Yang pasti, nama Imam al-Tabarī di kaitkan kepada wilayah Ṭabaristān. Satu wilayah cukup besar dan luas di negeri Parsi. Letaknya antara Jurjān dan Daylam disekitar laut Kaspia. Diwilayah tersebut, telah lahir ramai tokoh dan ulama terkemuka di alam Islam diantaranya *al-Qādī* (hakim agung) Abū Ṭayb dan Imam al-Tabarī.²⁸

Selain terkenal dengan panggilan Imam al-Tabarī, beliau juga mempunyai gelaran lain iaitu Amūlī. Dalam kitab “*Tabaqāt al-Mufassirin*”, al-Dāwūdī menyebut Imam al-Tabarī al-Amūlī,²⁹ nisbah kepada tempat kelahirannya

²⁶ Abū al-'Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Khallikān (t.t.), *Wafayāt al-'Ayān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*. J. 4. Beirut: Dār al-Thaqāfah, h. 191

²⁷ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 47.

²⁸ Ibn Athīr, (t.t.), *op. cit.*, j. 2, h. 247

²⁹ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 106

Amuli.³⁰ Namun begitu, dengan gelaran tersebut beliau kurang begitu dikenali. Ini disebabkan penduduk kampung apabila melahirkan anak, mereka akan menisbahkannya kepada Ṭabaristān bukan kepada kampung kelahirannya. Amuli merupakan wilayah yang cukup subur, bandar besar dan penting di Ṭabaristān selepas bandar Sāriyah, Syālūs dan Ruyyān.

Menurut al-Jazrī, Imam al-Ṭabarī juga mempunya nisbah ketiga iaitu al-Baghdādi.³¹ Nisbah kepada Baghdād, tempat belajar dan tempat menulis buku-bukunya, tempat menyebarkan ilmunya, mazhabnya dan sekaligus tempat beliau meninggal. Baghdād, atau sebelumnya dinamakan “*Madinah al-Salam*” dikenal tempat berkumpul dan berhimpunnya kaum cerdik pandai. Terlalu ramai cendikiawan Islam lahir daripada wilayah itu termasuklah Khāṭib al-Bagdādī, Abū Ḥanifah dan selainnya.

Imam al-Ṭabarī juga dikenali dengan gelaran “Abū Ja‘far”, walaupun sepanjang hidupnya beliau tidak pernah berkahwin. Dengan gelaran itu, beliau cukup dikenal juga. Gelaran tersebut ditunjukkan sebagai bukti keteguhan beliau berpegang kepada etika syarak selain mengikut sunnah dan ajaran Rasul. Pemberian *kunyah* (gelaran) merupakan salah satu dari tradisi masyarakat Arab secara turun temurun dan sudah ada sebelum Islam. Masyarakat Arab, selalunya memanggil nama bapa dengan nama anaknya. Tradisi semacam ini kemudian diadaptasikan oleh ajaran Islam dan dilegalisasi melalui Sunnah Nabi Muḥammad.

³⁰ Menurut keterangan yang diberikan Ibn Athīr dalam kitabnya “*al-lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb*”, terdapat dua Amuli satu Amuli Ṭabaristān dua Amuli Jīhūn, yang di maksud disini adalah yang pertama iaitu Amuli Ṭabaristān. Di tempat tersebut telah banyak melahirkan ramai ulama dan kaum cerdik pandai pada umumnya dikenali dengan nama al-Ṭabarī. Ibn Athīr, *op. cit.*, j. 1, h. 22.

³¹ Muḥammad al-Zuhaylī (1990), *al-Imām al-Ṭabarī*, c. 1. Damsyiq: Dār al-Qalam, h. 29.

s.a.w. juga kerap memberikan istilah semacam itu kepada sahabat-sahabatnya. Antara Sunnah yang membolehkan kita melakukan hal itu adalah seperti hadith yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dari Anas bin Mālik r.a:

﴿عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَسَنُ النَّاسِ خُلُقًا، وَكَانَ لِي أَخٌ يُقَالُ لَهُ أَبُو عُمَرَ، قَالَ أَحَسِبْتُهُ فَطِيمًا، وَكَانَ إِذَا حَاءَ، قَالَ يَا أَبَا عُمَرَ مَا فَعَلَ الْمُغَيْرُ نَعَرُ﴾

Maksudnya:

"Dari Anas bin Mālik r.a, berkata bahawa Rasul s.a.w., adalah seorang yang amat baik akhlaknya. Saya mempunya saudara ia dipanggil dengan Abū 'Umayr. Aku berkata "aku kira dia sudah berhenti menyusu". Tiba-tiba Nabi datang dan berkata, "wahai Abū 'Umayr, apa yang diperbuat kepada anak burung kecil itu (sebutan untuk anak kecil)".³²

Hadith di atas menggambarkan tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab yang dikekalkan oleh ajaran Islam. Gelaran ini diberikan secara langsung kepada mereka yang berkahwin. Dalam hal ini, Nabi Muḥammad s.a.w ada menyebut "perkara yang amat aku sukai dari dunia ialah wanita dan kebaikan".³³ Lain halnya dengan Imam al-Ṭabarī, beliau tidak berkahwin dan tidak kenal dengan perempuan.³⁴ Sepanjang hayatnya beliau amat sibuk dengan ilmu dan

³² Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm Ibn al-Mughīrah bin Bardizbah al-Ja'fī al-Bukhārī (t.t.), *Ṣaheh al-Bukhārī*, bab Kunyah li Ṣabi wa Qabl 'an Yūlada li al-Rajūl. No. 225. j. 4. Beirut: Maktabah al-Thaqāfah, h. 82.

³³ Wahid al-Dīn Khan (1997), *al-Mar'ah bayn Syari'ah al-Islām wa al-Hadārah al-Gharbiyyah*, Sayyid Rā'is Ahmad al-Nadawī (terj), c. 2. Kaherah: Dār al-Šāhwah li al-Nathr, h.27.

³⁴ Muḥammad al-Zuḥaylī (1990), *op. cit.*, h. 33.

belajar. Sejak kecil hingga keakhir hayatnya iaitu selama 86 tahun usianya hanya diisi dengan belajar, mengajar, menulis, berfatwa dan sebagainya.

Dalam penilaian al-Qur'an dan al-Sunnah, perbuatan meninggalkan kahwin adalah suatu yang amat dibenci, bahkan perbuatan itu dianggap kurang baik dan akan mendapatkan dosa terhadap mereka yang melakukannya tanpa ada sebab-sebab tertentu yang munasabah. Nabi pernah mlarang 'Uthmān bin Mazghūn kerana ingin hidup membujang. Nabi menyifatkan pelaku tersebut telah engkar dan berpaling dari Sunnahnya. Selain mengikuti ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah, berkahwin juga mempunyai nilai biologis, sosial, ahklak sebagai memenuhi fitrah manusia diciptakan untuk menghindar dari perbuatan maksiat, perzinaan dan pergaulan yang kurang sehat dalam masyarakat.

Berkahwin juga diertikan untuk menjaga kelangsungan hidup manusia diatas muka bumi ini. Dengan berkahwin akan memperoleh keturunan bagi mengekalkan kehidupan dan mengisi bumi dari kekosongan. Mereka yang tidak mau berkahwin disamakan dengan lari dari hukum Allah dan Sunnah Nabi. Dalam surah al-Nūr Allah s.w.t. mengajak manusia agar berkahwin, bahkan Ia berjanji akan mengurniakan kecukupan hidup baginya. Allah s.w.t. berfirman yang berbunyi:

﴿وَإِن كُحُوا الْأَيَّامَةِ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءً بُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ﴾

Terjemahan

“Dan kahwinkanlah orang-orang bujang (lelaki dan perempuan) dari kalangan kamu, dan orang-orang yang soleh dari hamba-hamba kamu, lelaki dan perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memberikan kekayaan kepada mereka dari limpah kurniaNya kerana Allah Maha Luas (rahmatNya dan limpah kurniaNya), lagi Maha Mengetahui”.

Surah al-Nūr (24): 32.

Dalam ayat di atas, terdapat perintah berkahwin dan larangan membujang. Tidak ada alasan yang jelas sebab membujangnya Imam al-Ṭabarī. Sehingga kini, buku-buku sejarah tidak memberikan catatan dan tulisan yang lengkap dan menerangkan secara terperinci berkenaan pembujangan beliau. Tidak dapat dipastikan apakah disebabkan kerana keadaan fizikal, mental atau kerana alasan ekonomi. Apa yang pasti, seperti penulis telah kemukakan, beliau banyak menghabiskan masa-masa hidupnya untuk belajar, menuntut ilmu dan merantau dari satu tempat ke tempat lain seperti Ray, Baghdād, Iraq, Syam, Mesir dan sebagainya.

Dari sudut ekonomi pula, Imam al-Ṭabarī tergolong dikalangan yang hidup serba kekurangan. Beliau tidak peduli dengan harta bahkan beliau menjauhkan diri daripadanya dan berusaha untuk meninggalkannya. Beliau sangat mejaga diri, berhati-hati, sangat warak³⁵ dan bersih.³⁶ Sikap dan sifat-sifat tersebut jelas tercatat dalam kitabnya, “*Adab al-Nufūs*”.³⁷ Selama-

³⁵ Taat dan patuh kepada Allah, tidak melanggar larangan agama. Kamus Dewan (1989), *op. cit.*, h. 459.

³⁶ Yaqūt al-Hamawī, (t.t.), *op. cit.*, h. 61.

³⁷ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 112.

pengembaraanya mencari ilmu, menyalin buku-buku dan sebagainya, beliau hanya bergantung hidup dari wang yang dihantar oleh ayahnya. Pernah suatu ketika Imam al-Tabarī terpaksa membuka dua bungkus pakaianya dan menjualnya akibat keterlambatan kiriman bekalan wang daripada bapanya.³⁸

Sebab kecintaannya kepada ilmu dan kesibukan mencarinya adalah menjadi sebab utama pembujangannya. Kata ulama, ilmu itu dapat memberikan kenikmatan dan kelazatan yang jarang di temui dan dirasai kecuali bagi mereka yang mencubanya. Apabila seseorang sudah tenggelam dalam keasyikan ilmu, maka keinginan untuk berkahwin berkurang dan merasa lebih suka melajang. Kahwin menurut pandangannya, dapat menghalang aktiviti mencari ilmu, disebabkan adanya tuntutan anak dan isteri. Kerana itu, Imam al-Tabarī rela meninggalkannya bagi menghabiskan waktunya untuk beribadah, menuntut, mengajar, menulis, berfatwa dan sebagainya.

Salah satu kebiasaan Imam al-Tabarī *talāh*, beliau selalu solat Zohor di rumah, menulis dan mengarang hingga waktu Asar, kemudian beliau duduk dalam majlis manusia, membacakan ilmu kepadanya hingga waktu Maghrib. Dilanjutkan lagi untuk majlis *fiqh* hingga akhir waktu Isyak, kemudian beliau kembali kerumahnya. Menurut Yaqūt al-Ḥamawī dalam satu keterangannya,³⁹ Imam al-Tabarī membahagikan siang dan malamnya untuk kepentingan dirinya, agama dan masyarakat sehingga tidak memikirkan hal-hal yang berkaitan dengan dunia termasuklah kahwin.

³⁸ Syams al-Dīn Muhammād bin Aḥmad ‘Uthmān al-Dhahabī (1988), *Siyār A'lām al-Nubalā'*, j. 14, c. 1. (ed), Akram Abū Syīs. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h. 277.

³⁹ Ibrāhīm Muhammād Salqīnī (1992), "Hayah al-Tabarī wa Fiqhihī wa Ijtihādih", j. 1. ISESCO: h. 31.

Padahal, syariat Islam melarang keras manusia yang tidak berkahwin. Islam menilai amalan ini tidak rasional serta bertentangan dengan naluri kefitrahan manusia diciptakan. Islam menilai amalan perkahwinan sebagai satu institusi suci dan sesuai dengan naluri kefitrahan manusia agar saling berpasang-pasangan. Oleh sebab itu, Islam menghalang amalan tersebut yang berkembang dan masih lagi diamalkan oleh agama-agama lain. Menurut sejarah, amalan ini wujud dan diakui dalam agama-agama Romawi kuno dan agama Kristian.

Menurut agama ini, berkahwin dianggap sebagai perbuatan kotor dan salah. Amalan ini tambahnya lagi, diambil dari ajaran ‘Isā al-Masīḥ⁴⁰ atau takwilan-takwilan yang bertentangan dengan naluri dan akal sihat. Ajaran tersebut salah satu menyakini bahawa seseorang yang hidup membujang dapat membentuk jiwanya menjadi tinggi dan mencapai tingkat kesucia,⁴¹ terutamanya untuk ketua pemuka agama. Satu keyakinan yang amat bertentangan dengan ajaran Islam. Menurut Islam pula, nilai ketakwaan, ketinggian, kesucian dalam pandangan Islam diukur melalui ketakwaan dan keakrabannya dengan Tuhan, bukannya dengan membujang. Firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُورًا
وَبَقِيلًا لِتَعْلَمُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِحُبِّكُمْ ﴾

⁴⁰ Mabsyir al-Tirāzī al-Ḥusaynī (t.t.), *al-Mar'ah wa ḥuqūquhā fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 146.

⁴¹ Wahid al-Dīn Khān, (1997), *op. cit.*, h.26.

Terjemahan:

“Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam PengetahuanNya (akan keadaan dan amalan kamu).”

Surah al-Hujurāt (49): 13.

Hidup membujang bukanlah cara yang terbaik untuk mencapai kesucian jiwa manusia. Bagi mereka yang mengamalkannya pula, tidak menghalang mereka dalam menjalankan ajaran agamanya. Dalam hal ini, Nabi Muhammad s.a.w. menggalakkan kepada sahabat-sahabatnya agar berkahwin. Sabda Nabi Muhammad s.a.w. yang berbunyi:

﴿ عَنْ عَلَقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ قَالَ، كُنْتُ أَمْشِي مَعَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ فَقِيهٍ بِعُثْنَانَ، فَقَامَ مَعَهُ بِحَدِيثٍ، فَقَالَ لَهُ عُثْنَانُ، يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَلَا تُزَوِّجُكَ حَارِيَةً شَابَةً؟ لَعَلَّكَ تَذَكَّرُكَ بَعْضُ مَا مَضَى مِنْ زَمِنِكَ، قَالَ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَئِنْ قُلْتَ ذَلِكَ لَقَدْ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَا مَعْشَرَ الشَّهَابَ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْسَّيَّاهَةَ فَلِيَتَرْوَجْ فَإِنَّهُ أَغَضُ لِلْبَصَرِ، وَأَحَصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَحْيَاءً ﴾

Maksudnya:

“Dari ‘Alqamah bin Qays berkata, aku berjalan dengan ‘Abd Allah di Mina dan bertemu dengan ‘Uthmān, kemudian ‘Abd Allah berdiri berbincang dengannya. Lalu ‘Uthmān berkata kepadanya, wahai abā ‘Abd al-Rahmān mahukah kami kahwinkan kamu dengan seorang i’dara, barangkali dapat mengingatkan kamu sebahagian masa masa lalu kamu. ‘Abd al-Rahmān berkata apabila kamu berkata demikian, sesungguhnya Rasulullah s.a.w. telah bersabda kepada kami, waha para pemuda siapa di antara kamu yang mampu maka kahwinlah, kerana itu dapat menjaga mata dan dapat memelihara faraj. Dan siapa yang belum mampu maka berpuasalah kerana itu adalah ubat (wijā’).”⁴²

Para ulama berbeza pendapat dalam masalah ini. Ada yang berpendapat, lebih utama mengasingkan diri dengan tujuan beribadah dan menuntut ilmu daripada kahwin.⁴³ Pendapat ini di fatwakan oleh Imam al-Syāfi‘i dan dikongsi oleh al-Nawawi, al-Ghazālī, Imam al-Ṭabarī, Sayyid Sabiq dan lain-lainnya. Ada juga yang berpendapat kahwin itu lebih utama daripada beribadah dan menuntut ilmu, seperti yang diyakini oleh pengikut mazhab Mālikī.⁴⁴

Secara umum, ulama-ulama Syāfi‘iyyah lebih cenderung kepada pendapat pertama. Imam al-Syāfi‘i sendiri mengatakan bahawa hidup membujang itu lebih utama dengan tujuan semata-mata beribadah dan belajar. Imam al-Syāfi‘i berpendapat, perkahwinan adalah perbuatan yang bersifat keduniaan iaitu sama seperti jual beli dan sejenisnya. Ia juga tidak ada kaitan sama sekali dengan ibadah.⁴⁵

⁴² Abū Hafs ‘Umar bin Badr al-Mawṣūlī (t.t.), *al-Jam‘u bayn Ṣaḥīḥayn*, j. 2, c. 1. Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, h. 518.

⁴³ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī (2001), *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*, j. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h.21.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Wahbah al-Zuhaylī (1997), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, j. 9, c. 4. Beirut: Dār Fikr al-Mu‘ashir, h. 6519.

Apa yang dilihat, perbuatan Imam al-Syāfi'i berlainan dengan pendapat yang difatwakannya, pendapat Imam al-Syāfi'i di dasarkan kata وَسِبْطٍ dan حُضُورًا dalam firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

﴿فَإِذْنَةُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكُ بِحَقِّيْ

مُصَدِّقًا بِكَلِمَةِ مِنَ اللَّهِ وَسِيدِاً وَحَصُورًا وَبِيْتًا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾

Terjemahan:

"Lalu ia diseru oleh malaikat sedang ia berdiri sembahyang di Mihrab, (katanya): "Bahawasanya Allah memberi khabar yang mengembirakanmu, dengan (mengurniakanmu seorang anak lelaki bernama Yahyā, yang akan beriman kepada Kalimah dari Allah, dan akan menjadi ketua, dan juga akan menahan diri dari berkahwin, dan akan menjadi seorang Nabi dari orang-orang yang soleh".

Surah Ali 'Imrān (3): 39.

Kata سِبْطٍ pada ayat di atas secara bahasa bermaksud mulia dalam ilmu dan ibadah dan kata حُضُورًا bermaksud tidak menggauli perempuan.⁴⁶ Walau bagaimanapun, ini sangat lemah dan bertentangan dengan hadith Nabi Muhammad s.a.w. Sekiranya Nabi masih hidup, baginda pasti akan melarang umatnya dari mengamalkan hidup membujang.

Dalam satu kisah, seorang sahabat r.a. berkata "aku akan solat malam selamanya", seorang yang lain berkata, "aku akan berpuasa selamanya dan tak akan berbuka" dan seorang lagi juga berkata, "aku akan menjauahkan diri dari

⁴⁶ Tafsir al-Tabari (1995), op. cit., j. 3, h. 254.

perempuan dan tidak akan kahwin". Kemudian Nabi Muḥammad s.a.w. datang dan berkata: "kamu semua mengatakan seperti itu, demi Allah aku orang yang paling takut kepada Allah dan paling taat kepadaNya, akan tetapi aku berpuasa, berbuka, bangun malam, dan berkahwin."⁴⁷

Kehidupan Nabi Muḥammad s.a.w. sebagai contoh. Baginda mempunyai ramai isteri, namun tidak sedikitpun menghalangnya dari menjalankan perintah-perintah Allah serta tanggung jawabnya sebagai ketua keluarga. Demikian juga dengan para sahabat r.a. Para ulama bersepakat, hukum itu dibentuk berdasarkan dengan kebaikan manusia sejagat, semuanya adil, rahmat dan baik. Di mana sahaja ada kebaikan, di situ ada syariah Allah, dan di mana sahaja ada syariah Allah maka di situ ada kebaikan (*maslahah*).⁴⁸

Berdasar kepada hukum di atas, itulah membuatkan Imam al-Ṭabarī lebih rela hidup membujang. Lari dari hukum Allah (berkahwin) semata-mata untuk menuju amalan yang diwajibkan Allah iaitu menuntut ilmu. Bertepatan apa yang diungkapkan oleh Maslamah bin Qāsim yang menyifatkan Imam al-Ṭabarī sebagai *ḥasūran* (tidak menggauli wanita).⁴⁹ Beliau sibuk menuntut ilmu sejak usianya 12 tahun dan sentiasa penuh semangat semasa menuntutnya hingga keakhir hayatnya. Imam al-Ṭabarī ingin mengakhiri hidupnya dalam menuntut ilmu. Sekiranya meninggal, beliau berharap agar dimasukan kedalam golongan

⁴⁷ Mabsyir al-Tirāzi (t.t.), *op. cit.*, h. 149.

⁴⁸ Ahmad al-Raysūni (1998), "al-Naṣṣ wa al-Maslahah bayn al-Taṭābuq wa al-Ta'ārūd", *Jurnal Islamiyah al-Ma'rifah*, tahun ke 4, edisi ke 13, Maktab al-Ma'had al-Ālamī al-Islāmī bi Maliziyā, h. 48.

⁴⁹ Muḥammad al-Zuhaylī (1990), *op. cit.*, h. 33.

hamba-hambanya yang soleh dan menghadap Allah s.w.t. dengan jiwa yang tenang.

Dalam satu hadithnya, Nabi Muhammad s.a.w. bersabda, “mereka yang meninggal dalam menuntut ilmu akan di tempatkan satu tingkat dengan para Nabi a.s., di syurga kelak. Siapa sahaja yang meninggal dunia dalam menuntut ilmu dengan tujuan menghidupkan ajaran Islam, maka ianya berada satu tingkat dengan para Nabi”.⁵⁰

Maka tidak hairanlah, jika Imam al-Tabari sepanjang hayatnya mampu menghasilkan karya yang luar biasa banyaknya. Jika dihitung, beliau mempunyai 83 buah karya berukuran besar dan kecil dengan jumlah 60 ribu halaman dalam usianya yang menjangka 86 tahun. Usaha ini mustahil dilakukan oleh manusia biasa tanpa bantuan dari Yang Maha Kuasa. Menurut salah seorang muridnya, Imam al-Tabari mampu menulis sebanyak 14 halaman setiap hari⁵¹ atau 40 halaman setiap hari selama 40 tahun.⁵²

Sebagai contoh, kitabnya “*Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay al-Qur’ān*” sahaja mengandungi 3000 halaman. Begitu juga dengan kitab sejarahnya “*Tarikh al-Umam wa al-Mulūk*”⁵³ berjumlah 5000 halaman. Kitab “*al-Lātiq*”⁵⁴ berjumlah 2500 halaman. Kitab “*Dhayl al-Mudhīl*”⁵⁵ 1000 halaman. Kitab “*al-*

⁵⁰ Al-Ghazalī (2001), *op. cit.*, h. 17.

⁵¹ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 44.

⁵² Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 109.

⁵³ Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Tabārī (t.t.), *Tarikh al-Umam wa al-Mulūk*, c. 1. Mesir: Maṭba‘ah al-Husayniyyah. Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 44. Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 109.

⁵⁴ Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, h.273.

⁵⁵ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 70.

*Ikhtilaf*⁵⁶ sebanyak 3000 halaman. Kitab “*al-Basit*”⁵⁷ 1500 halaman dan sebagainya lagi. Namun, sebahagian besar karya-karya beliau hilang seperti juga mazhabnya. Semoga Allah s.w.t., membala keatas jasa-jasanya dalam usahanya mengembangkan ajaran Islam.

2.4. Tempat-Tempat Yang Di Kunjungi Semasa Menuntut Ilmu

Islam mengajarkan umatnya menuntut ilmu. Islam tidak membatasi waktu, usia atau tempat dalam menunaikan kewajipan tersebut selagi ruh masih melekat dibadan, kewajipan belajar tetap ada pada diri setiap insan. Terdapat banyak ayat al-Qur’ān yang menyentuh hal itu. Allah s.w.t. akan meninggikan darjat orang-orang yang beriman dikalangan manusia dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan. Dalam firmanNya yang berbunyi:

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الْكَدِيرَنَّ عَمَّا تَرَوُ مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

Terjemahan:

“Supaya Allah meninggikan darjat orang-orang yang beriman di antara kamu, dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan agama (dari kalangan kamu) - beberapa darjat.”

Surah al-Mujādalah (58): 11.

Ilmu memainkan peranan penting dalam kehidupan manusia. Suatu perbuatan akan dipandang mulia dan bernilai apabila berteraskan kepada ilmu. Seorang ahli ibadat dikatakan sebagai ahli ibadah apabila amalannya itu

⁵⁶ *Ibid.*, h. 71.

⁵⁷ *Ibid.*, h. 75.

berdasarkan kepada ilmu. Dalam hal ini, Ibn Mubārak ada menyebut, “aku amat hairan kepada orang yang tidak mempunyai ilmu, bagaimana ia dapat menunjukkan dirinya kepada kemuliaan”.⁵⁸ Imam al-Ṭabarī menerapkan nilai dan dasar-dasar itu. Beliau mempersembahkan hidupnya hanya untuk ilmu. Didikan awal beliau perolehi dari keluarganya, di Amulī. Di sini bapanya mengantarkan Imam al-Ṭabarī ke sekolah-sekolah agama yang ada di kampungnya; ke surau-surau, masjid, sekolah-sekolah al-Qur’ān dan al-ḥadīth. Ibn Kāmil menyebut, Imam al-Ṭabarī menulis hadith di negerinya kemudian di Ray dan negeri yang berjiran dengannya.⁵⁹ Selama 86 tahun, beliau mengabdikan hidupnya untuk ilmu dengan mengembara ke merata tempat diantaranya Amulī, Ray, Baghdād, Başrah, Kufah, Syam dan Mesir untuk bertemu ulama dan mengambil ilmu daripadanya. Seterusnya penulis akan menerangkan secara terinci tempat-tempat yang pernah dikunjungi oleh Imam al-Ṭabarī.

2.4.1. Di Amulī

Seperti yang telah diuraikan di atas, Imam al-Ṭabarī mendapat didikan awal dari keluarganya. Bapanya mengantar beliau ke pusat-pusat pendidikan al-Qur’ān dan al-Ḥadīth yang ada di seluruh Amulī. Pada zaman kanak-kanak, Imam al-Ṭabarī telah menampakkan kemampuan berpikir dan kecerdasannya yang luar biasa. Berbekalkan kecerdasan yang dimilikinya itu, beliau mampu menghafaz al-Qur’ān dengan baik pada usia 7 tahun dan mulai menulis hadith pada usia 9 tahun serta menyerahkan dirinya untuk ilmu pada usia yang masih-muda.⁶⁰

⁵⁸ Al-Ghazālī (2001), *op.cit*, j. 1, h. 17.

⁵⁹ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 49

⁶⁰ Muḥammad al-Zuhaylī (1990), *op. cit.*, h. 37.

Selain itu, faktor lain yang membantu beliau disepanjang perjuangannya ialah beliau tidak disibukkan dengan urusan keduniaan. Sepanjang pembelajaran, segala keperluan hidupnya telah dipenuhi oleh keluarganya termasuklah makanan, pembelian buku-buku, menyalin buku, sewa rumah dan sebagainya. Bapanya telahpun menyediakan keperluan tersebut selama menuntut.⁶¹

‘Alī bin Abī Ṭālib pernah menyebut dalam syairnya:⁶²

Ingatlah ilmu itu dapat diperoleh dengan enam cara

* Aku akan terangkan kepada kamu sejelas-jelasnya.

Cerdas, semangat, sabar dan kehidupan yang mencukupi

* Harus dengan pentunjuk guru dan masa yang panjang.

Selain itu, hidup beliau yang membujang telah melancarkan lagi proses pengajiannya. Sepanjang hayatnya, Imam al-Ṭabarī hidup melajang. Oleh itu, beliau tidak lagi disibukkan dengan urusan kekeluargaan, nafkah isteri, anak dan sebagainya sehingga beliau dapat menumpukan sepenuh masanya untuk belajar. Setiap detik dari waktunya diperuntukkan untuk kepentingan ilmu. Baginya tidak ada hari tanpa belajar. Semasa kecil, bapanya menceritakan bahawa dalam mimpiinya beliau melihat Imam al-Ṭabarī di campakan di hadapan Nabi Muhammad s.a.w. dengan membawa guni yang dipenuhi batu.⁶³ Peristiwa ini menambahkan lagi semangat beliau untuk rajin dan gigih mendalami ilmu.

⁶¹Abū ‘Abd Allah Syams al-Dīn al-Dhahabī (t.t.), *Tadhkirah al-Huffāz*, j. 1, c. 1.Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabi, h. 713

⁶²Al-Saykh Ibrāhim Ismā’il (t.t.), *Ta’lim al-Muta’allim*. Indonesia: C.V. Karya Insan, h. 14.

⁶³Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 49.

2.4.2. Di Parsi

Setelah mempelajari beberapa cabang ilmu dari ulama-ulama di Amulī, bapanya mengizinkan Imam al-Ṭabarī merantau meninggalkan kampung kelahirannya. Negeri pertama yang beliau kunjungi ialah Ray diikuti dengan negeri-negeri lain disekitarnya, tujuannya untuk bertemu para ulama serta mempelajari ilmu daripada mereka. Hal ini berlaku pada tahun 236 H ketika Imam al-Ṭabarī berusia 12 tahun menurut Muslim bin Qāsim didalam kitabnya, “*Lisān al-Mīzān*”⁶⁴ atau usia beliau 20 tahun menurut al-Jazrī,⁶⁵ pada riwayat yang lain.

Ray, merupakan kota berbukit yang terletak disebelah timur laut negara Iran iaitu lebih kurang 5 kilometer ke bandar Teheran. Dahulunya, Ray di kenali dengan nama “*Raghā*”, seperti yang di terangkan dalam buku Avesta. Ianya dianggap salah satu tempat suci ke 12 menurut ajaran Ahura Mazda.⁶⁶

Dalam bahasa Yunani, “*Raghā*” bermakna gempa bumi.⁶⁷ Nama ini berdasarkan seringnya berlaku gempa bumi di wilayah itu. Ray, dalam kitab Injil dikenali dengan “*Rages*” dan dalam kitab Yahudiat disebut dengan “*Raghau*”.⁶⁸

Menurut Ibn Kāmil, ketika di Ray Imam al-Ṭabarī banyak mengambil hadith dari Muḥammad bin Ḥumayd al-Rāzī dan dari al-Mathnā bin Ibrāhīm al-Uyūliyyī. Pada satu malam, Imam al-Ṭabarī menulis hadith dan takwil daripada

⁶⁴ Muḥammad al-Salqīnī (1992), *op. cit.*, h. 31.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Dā’irah al-Ma’ārif al-Islāmiyyah (t.t.), *op. cit.*, j. 10, h. 285.

⁶⁷ *Ibid.*, 287.

⁶⁸ *Ibid.*, 286.

Ibn Ḥumayd. Ibn Ḥumayd selalu menanyakan kepadanya apa yang telah beliau tulis. Dikatakan bahawa Imam al-Ṭabārī telah menulis hadith daripada Ibn Ḥumayd lebih daripada 100.000 hadith.⁶⁹

Ibn Humayd adalah murid daripada Ya‘qub al-Qummi, Jarir Ibn ‘Abd al-Ḥamid, Abū Dāwūd dan al-Turmudī. Di dalam kitab takwilnya, Imam al-Ṭabārī banyak menyebut nama Muḥammad bin Ḥumayd al-Rāzī. Biasanya, Imam al-Ṭabārī hanya menyebut dengan nama pendeknya iaitu Ibn Ḥumayd atau meyebut nama al-Mathnā bagi al-Mathnā bin Ibrāhīm al-Uyūliyyī.

Di Ray, Imam al-Ṭabārī juga mempelajari ilmu sejarah dari Aḥmad bin Ḥammād al-Dawlābī (320 H), ayah kepada Abū Basyir bin Aḥmad bin Ḥammād al-Dawlābī. Hasil daripada itu, Imam al-Ṭabārī menulis kitab “*al-Mubtadā*”⁷⁰ dan “*al-Maghāzī*”⁷¹.

Dalam bidang sejarah, Imam al-Ṭabārī berdasarkan kepada riwayat-riwayat Muḥammad bin al-Sā’ib al-Kalbī, Ibn Hisyām, Muḥammad bin ‘Umar al-Wāqidi atau Salamah bin Faḍl melalui urutan Ibn Isḥāq. Contohnya kisah sebab turunnya ayat 170 dari surah al-Baqarah.

﴿ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ حُمَيْدٌ، قَالَ: ثَلَاثَةُ بْنُ الْفَضْلِ، عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْحَاقِ،

عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، أَوْ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيرٍ، عَنْ ابْنِ

عَبَّاسٍ، قَالَ: دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْيَهُودَ مِنْ أَهْلِ

⁶⁹ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 50.

⁷⁰ *Ibid.*, h. 50.

⁷¹ *Ibid.*

الْكِتَابِ إِلَى إِسْلَامٍ، وَرَغْبَتُهُمْ فِيهِ وَخَذَرُهُمْ عِقَابَ اللَّهِ وَسُقْمَتِهِ
 فَقَالَ لَهُ رَافِعٌ بْنُ خَارِجَةَ وَمَالِكٌ بْنُ عَوْفٍ: بَلْ أَتَيْتُمْ مَا أَفْسَدْنَا
 عَلَيْهِ أَبْيَاءَ نَا فَإِنَّهُمْ كَانُوا أَعْلَمَ وَخَوْرًا مِنَّا ﴿٤﴾

Maksudnya:

"Di ceritakan dari Ibn Ḥumayd, berkata, dari Salamah bin al-Faḍl, dari Muḥammad bin Isḥāq, dari Muḥammad bin Abī Muḥammad, dari Ḥakim atau dari Sa'īd bin Jubayr, dari Ibn 'Abbās, berkata: Rasulullah s.a.w. mengajak kaum Yahudi dari Ahl al-Kitab untuk masuk Islam dan menarik anak-anak mereka pada Islam. Nabi menakutkan mereka dengan seksa Allah dan azabnya. Lalu Rāfi' bin Khārijah dan Mālik bin 'Aūf berkata kepada baginda: "Bahkan kami ikut apa yang di bawa datuk kami, kerana mereka lebih tahu dan lebih baik dari kami".⁷²

Selain ilmu hadith, sejarah dan takwil, Imam al-Ṭabarī juga mempelajari ilmu *fiqh* penduduk Iraq daripada Muḥammad bin Maqātil di Ray.⁷³ Walaupun dalam bidang hadith beliau meragui *kethiqohan* (kejujuran) Muḥammad bin Maqātil itu.

○○○

Kecintaannya kepada ilmu, menambah lagi semangat Imam al-Ṭabarī mencari dan berusaha mempelajari ilmu lain yang belum pernah dipelajarinya. Ia tidak pernah kenyang dan tidak pernah puas dengan ilmu yang pernah dimilikinya, sama seperti orang yang tengah mengumpul kekayaan dunia. Ibn 'Abbās ada menyebut, "ada dua macam manusia rakus dan tidak pernah kenyang iaitu mencari ilmu dan mencari kekayaan dunia".⁷⁴

⁷² Tafsir al-Ṭabarī (1998), *op. cit.*, j. 2, h. 107-108.

⁷³ Ibn Nadim (t.t.), *op. cit.*, h. 319.

⁷⁴ 'Abd Allah bin 'Abd al-Rahmān bin al-Faḍl bin Bahram al-Dārimī (1349), *Sunan al-Dārimī*, j. 1. Damsyiq: Matba'ah al-Ḥadīthah, h. 96.

Berbekalkan semangat yang berkobar-kobar dalam menuntut ilmu, Imam al-Tabarī meneruskan perjalanannya menuju ke Iraq, bandar yang dikenali dengan kota seribu satu malam.

2.4.3. Di Iraq

Menurut al-Maqdisī, Iraq atau nama sebelumnya “*Madinah al-Salam*” merupakan sumber ulama, lembut airnya, nyaman udaranya, tempat khalifah-khalifah pilihan, tempat munculnya Abū Ḥanīfah *faqīh al-Fiqahā'* (tokoh ulama fekoh), Sufyān ketua *qurrā'*, tempat Abū ‘Ubaydah, al-Farrā’, Abū ‘Umayr, Ḥamzah, Kisā’i dan tempat bagi setiap ahli *fiqh*, *qira'ah*, sasterawan, ahli sejarah, zahid,⁷⁵ tempat orang mulia dan cerdik pandai.⁷⁶ Di tempat itu juga ada ‘Alī bin Abī Ṭālib, Ibn Mas‘ūd, ‘Alqāmah, Masyrūq bin al-Ajdā’, Sa‘īd bin Jubayr, ‘Amir bin Sarāhil, al-Sy‘abī tokoh sejarah, para penyair dan banyak lagi.

Pertama kalinya, Iraq dibuka semasa ‘Umar bin al-Khaṭṭāb menjadi khalifah. Semenjak 30 dekad sebelum masehi, Iraq di kenali sebagai pusat peradaban Babilon, Asywar, Kaldan, Parsi dan Yunani kuno. Suasana berubah ketika agama Islam masuk ke wilayah itu. Pada zaman kerajaan Umayyah, Iraq menjadi salah satu tempat terpenting dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Ia termasuklah Baṣrah, Kufah dan Baghdaḍ iaitu bandar baru yang didirikan oleh Abū Ja‘far al-Manṣūr dan menjadi pusat pentadbiran dan pengembangan ilmu pengetahuan.

⁷⁵ Salih hidupnya, tidak mementingkan hal keduniaan. Kamus Dewan (1989), *op. cit.*, h. 1471.

⁷⁶ Ahmad Amin (1998), *op. cit.*, h.78.

Menurut al-Jurjānī, perkataan Baghdād terdiri daripada dua kata nama itu “*Bagh*” dan “*Dad*”. Ia berasal dari bahasa Parsi yang bermaksud pemberian patung atau pemberian taman.⁷⁷ Di Baghdād, Imam al-Ṭabarī belajar hadith, ilmu hadith, al-Qur’ān, ilmu al-Qur’ān, takwil, sejarah, *fiqh* dan sebagainya. Antara ulama yang ditemui di Baghdād ialah, Ya‘qūb bin Ibrāhīm al-Dawrāqī (252 H),⁷⁸ manakala pemimpin hadith di Baghdād ketika itu ialah Dāwūd bin ‘Alī al-Isbahānī⁷⁹ yang dikenali sebagai pengasas mazhab *al-Zāhiri*.

Dalam kitab “*al-Fihrisat*” disebutkan, Imam al-Ṭabarī belajar *fiqh al-Zāhiri* daripada Dāwūd.⁸⁰ Pertemuannya dengan Dāwūd dikatakan penyebab Imam al-Ṭabarī mengarang kitab “*al-Rad ‘alā Dhī al-Asfār*”⁸¹ iaitu pemahaman tentang al-Qur’ān berdasarkan kepada maksud zahir ayat semata.

Dalam kitab “*Mu’jam al-Udabā’*” dijelaskan, bahawa Imam al-Ṭabarī belajar *fiqh* Imam al-Syāfi’ī dari Abū Sa‘īd al-Iṣṭakhrāwī (328 H) di Baghdād.⁸² Usia Iṣṭakhrāwī ketika itu lebih muda daripada beliau. Di Baghdād juga, Imam al-Ṭabarī mempelajari mazhab *al-Qadīm* Imam al-Syāfi’ī⁸³ dari al-Ḥasan bin Muḥammad al-Šobbāh al-Za’farānī, salah seorang murid dan penggerak mazhab

⁷⁷ ‘Abd Allah bin ‘Abd al-‘Azīz al-Bakrī (1403), *Mu’jam mā Ista’jama min Asmā’ al-Balad wa al-Mawād*, j 1, c. 3. Muṣṭafā al-Saqqā’. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, h. 262.

⁷⁸ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 52.

⁷⁹ Beliau adalah Abū Sulaymān Dāwūd bin ‘Alī bin Khalf al-Isbahānī, dilahirkan di Kufah pada tahun 202 H dan meninggal pada bulan Zulkaedah tahun 270 H. Ibn Khallikān (t.t.), *op. cit.*, j. 2, h. 255-257.

⁸⁰ Ibn. Nadīm (t.t.), *op. cit.*, h. 319.

⁸¹ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 78.

⁸² *Ibid.*, h. 53.

⁸³ Iaitu mazhab yang beliau bangunkan sewaktu berada di Baghdād meskipun mazhab tersebut tidak tersebar meluas di wilayah tersebut kerana sebab politik. Salah satu pengikut mazhab qadīm Imam al-Syāfi’ī adalah Abī Thūr, al-Karābī, al-Za’farānī dan Aḥmad bin Ḥanbal. Aḥmad ‘Aṭīyyah Allāh (1976), *op. cit.*, j. 4, h. 15-16.

Qadīm beliau.⁸⁴ Dalam masa yang sama, Imam al-Ṭabarī berkeinginan menemui Aḥmad bin Ḥanbal untuk mengambil hadith daripadanya. Namun, nasib tidak meyelbahinya, Aḥmad bin Ḥanbal meninggal dunia sebelum beliau sampai.⁸⁵

Selepas menuntut ilmu daripada ulama Baghdād, Imam al-Ṭabarī meneruskan perjalanannya menuju Başrah yang merupakan bandar terpenting dan pusat ulama. Di Başrah, Imam al-Ṭabarī mempelajari ilmu daripada para ulama dan tokoh kenamaan yang ada ketika itu. Antaranya Muḥammad bin Mūsā al-Kharrāṣī, ‘Ammad bin Mūsā al-Qazzāzī, Muḥammad bin ‘Abd al-A‘lā al-Şan‘ānī, Biṣr bin Mu‘adh, Abī al-Asy‘as, Muḥammad bin Basyar bin Bundar, Muḥammad bin Mu‘annā dan lain-lain lagi.⁸⁶

Setelah tinggal beberapa waktu di Başrah, Imam al-Ṭabarī meneruskan pula perjalanannya ke Kufah. Dalam perjalanannya ke kota tersebut, Imam al-Ṭabarī singgah di Wāsiṭ untuk mempelajari ilmu *qirā’ah* dari Abū Ṭayb al-Sarī al-Ḥusaybī al-Wāsiṭī.⁸⁷ Selepas itu, Imam al-Ṭabarī pergi ke Kufah untuk mempelajari *qirā’ah* dari Abū al-‘Abbās dan Sulaymān bin ‘Abd al-Rahmān al-Ṭalhī. Abū ‘Umar al-Dānī dalam kitabnya, “*Tabaqāt al-Qurrā’*”, menyebutkan, Imam al-Ṭabarī mengambil *qirā’ah* Ḥamzah daripada ‘Abd al-Rahmān bin Ḥammād al-Ṭalhī.⁸⁸ Di tempat yang sama, Imam al-Ṭabarī juga berkesempatan mengambil hadith dan ilmu hadith dari Abū Kurayb Muḥammad bin ‘Alā al-Ḥamadānī (248 H), Hunnād bin al-Sarī (243 H), Ismā‘il bin Mūsā (245 H) dan lainnya.

⁸⁴ Ibrāhīm al-Salqīnī (1992), *op. cit.*, h. 43.

⁸⁵ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 50.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h.107.

⁸⁸ *Ibid.* h. 110.

Abū Ja'far menceritakan, “aku hadir, kata Abū Ja'far, didepan pintu rumah Abū Kurayb bersama ahli hadith. Aku mengintip kepadanya lewat celah pintu. Ketika itu para ahli hadith memohon untuk masuk sehingga terjadi kegaduhan. Kemudian Abū Kurayb berkata, “siapa di antara kamu yang hafaz apa yang telah ditulis dari saya”. Mereka memandang antara satu sama lain akhirnya mereka menunjuk kepada Imam al-Tabarī dan bertanya, kamu hafaz apa yang kamu tulis dari beliau, jawab Imam al-Tabarī “ya”, kata mereka “ini dia”. Lalu Abū Kurayb bertanya kepada Imam al-Tabarī, jawab beliau “kamu ceritakan begini-begini pada hari begini-begini”. Di katakan bahawa Imam al-Tabarī mendengar hadith dari pada Abū Kurayb lebih daripada 100.000 hadith.⁸⁹

Akhirnya Imam al-Tabarī kembali ke Baghdād. Kali ini, Imam al-Tabarī belajar ilmu-ilmu *qirā'ah* kepada Ahmad bin Yūsuf al-Tagħlabī dan Syaykh ‘Alī Ibn ‘Amrin bin Sahl al-Ḥarīrī. Sekembalinya dari menuntut ilmu, nama Imam al-Tabarī menyerlah dikalangan ulama dan seluruh penduduk Baghdād dan sekitarnya.

2.4.4. Di Syam

Dalam sejarah Islam, Syiria di kenali dengan nama Syam. Sejak dahulu lagi, Syam terkenal sebagai pusat tamadun. Ia terbukti dengan wujudnya peninggalan-peninggalan silam. Di situ juga tempat kaum Aromī, Ḥawarī, Aswari, Kaldani, Finiqī, Yunani dan Romawi. Masing-masing daripada mereka mempunyai budaya, ilmu, peradaban, tradisi yang berbeza antara satu sama lain. Maka, sudah pasti mereka juga meninggalkan tradisi dan budaya tersebut kepada

⁸⁹ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 52.

generasi selepasnya. Bangsa Finiqī mengajarkan penulisan, bangsa Ibrānī mengajarkan teologi ketuhanan, bangsa Yunani mengajarkan filsafat, bangsa Romawi mengajarkan teori-teori *fīqh*. Semua itu mempunyai kesan besar kepada pemikiran penduduk Syam.

Pada masa Islam, Syam memainkan peranan penting dalam kemajuan dan perkembangan tamadun. Penduduk Syam belajar Islam dan bahasa Qurays daripada pendatang yang masuk dan menetap di wilayah itu. Begitu juga sebaliknya, kaum muslimin mengenal sejarah silam daripada mereka. Ramai dari penduduk Syam masuk Islam, misalnya Ka'ab al-Akhbārī, yang berketurunan Nasrani.

Umat Islam mengenal sejarah lampau melalui tamadun Syiria terutamanya yang berkaitan dengan kisah-kisah lama. Bertolak dari itu, terjadilah asimilasi budaya antara Islam dan bukan Islam dan akhirnya mempengaruhi pola pemikiran kaum muslimin dalam memahami ajaran Islam.⁹⁰

Sewaktu kerajaan Umayyah memerintah, Syam dijadikan sebagai pusat pentadbirannya sekaligus sebagai ibu negeri. Selain sebagai pusat politik, Syiria juga dikenali sebagai pusat ilmu dan pemikiran dengan menjadikan masjid Damsyiq sebagai pusat operasinya. Bagi menguatkan kenyataan ini, Abū 'Amrin al-Kalbī menyebut "setiap hari, Masjid itu dipenuhi para penuntut ilmu dari berbagai tempat. Pada setiap tiang dari tiang-tiang masjid Damsyiq terdapat syaykh dan para penuntut ilmu."⁹⁰

⁹⁰ Ahmad Amin (1998), *op. cit.*, h. 101.

Itu semua adalah hasil dari para sahabat Nabi yang berhijrah dan menetap di wilayah tersebut. Ramai daripada mereka berhijrah ke Syam, contohnya Mu'ādh bin Jabal al-Khazraji, seorang sahabat Nabi yang tahu banyak mengenai tentang halal dan haram, Abū Dardā' dan ramai lagi. Demikian juga para tabi'in, seperti 'Abd al-Rahmān bin Ghonam al-Asy'ārī, Abū Idrīs al-Khawlānī, Ka'b al-Akhbārī, Makhūl dan lain-lain. Syam juga tempat al-Awzā'i menetap dan menyebarkan pahaman *fiqh*nya. Ia dianggap pakar *fiqh* bagi penduduk Damsyiq. Beliau menetap di Beirut dan meninggal pada tahun 157 H.

Kehidupan ilmu di Syam terus berjalan dengan baik. Ia menjadi impian para ulama dan pengkaji agama untuk berhijrah ke tempat itu, termasuk Imam al-Ṭabarī. Dalam perjalannya menuju Mesir, Imam al-Ṭabarī meluangkan masa untuk singgah di Syam, kemudiannya beliau menemui para ulama dan belajar daripadanya. Di Syam, Imam al-Ṭabarī mempelajari ilmu al-Qur'ān daripada 'Abbās bin Wālid bin Yazid.⁹¹ Setelah itu, Imam al-Ṭabarī meneruskan perjalanan menuju Mesir.

2.4.5. Di Mesir

Menurut sejarah, perkataan Mesir itu di ambil dari Miṣr bin Miṣrāyim bin Ḥām bin Nūh a.s.⁹² Mesir juga disebut dalam al-Qur'ān sebanyak lima kali satu dalam surah Yūnus, dua kali dalam surah Yūsuf, satu kali dalam surah al-Zuhrah dan satu kali dalam surah al-Baqarah. Dalam al-Qur'ān, Allah s.w.t. tidak pernah

⁹¹ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 107. Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, h. 270.

⁹² Ibn 'Asyākir (1413), *al-Arbā'in al-Buldāniyyah*, j. 5, c. 1. Beirut: Dār Fikr al-Mu'āfir, h. 137.

menyebut nama negeri secara langsung selain Mesir dan Mekah. Allah s.w.t. menyebut dalam satu firmanNya:

﴿ وَقَالَ الَّذِي اشْرَأَهُ مِنْ مِصْرَ لِإِمْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ تَئْجِدَنَا وَلَدًا ﴾

Terjemahan:

"Dan (setelah Yusuf dijualkan di negeri Mesir), berkatalah orang yang membeli Yusuf kepada isterinya: "Berilah dia layanan yang sebaik-baiknya; semoga ia beruntuk kepada kita, atau kita jadikan dia anak".

Surah Yūsuf (12): 21.

Kadang-kadang Allah juga menyebut perkataan Mesir dengan nama lain seperti firmanNya yang berbunyi:

﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ إِمْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَّلَهَا حُبُّهَا ﴾

Terjemahan:

"Dan (sesudah itu) perempuan-perempuan di bandar Mesir (mencaci hal Zulaikha dengan) berkata: Isteri Al-Aziz itu memujuk hambanya (Yusuf) berkehendakkan dirinya, sesungguhnya cintanya (kepada Yusuf) itu sudahlah meresap ke dalam lipatan hatinya,"

Surah Yūsuf (12): 30.

Dalam keadaan yang lain, Allah s.w.t. menyeru kepada raja Mesir dengan tertentu. Seperti firmanNya:

﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا
بِيَضَاعَةٍ مُّرْجَاتٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصْدِيقَ عَلَيْنَا﴾

Terjemahan:

“Maka (bertolaklah mereka ke Mesir, dan) setelah mereka masuk mengadap Yusuf, berkatalah mereka: "Wahai Datuk Menteri, kami dan keluarga kami telah menderita kesusahan (kemarau), dan kami datang dengan membawa barang-barang yang kurang baik dan tidak berharga (untuk menjadi tukaran bagi benda-benda makanan negeri ini). Oleh itu, sempurnakanlah sukanan bekalan makanan bagi kami dan mendermalah kepada kami,"

Surah Yūsuf (12): 88.

Mesir atau nama lainnya Egypt, diambil dari bahasa Qibṭī. Ia juga sempena salah satu nama isteri Nabi Muḥammad s.a.w iaitu Mariyah al-Qibtiyyah. Dalam salah satu riwayat, Nabi pernah berpesan kepada mereka yang membuka Mesir. Kata baginda, “apabila kamu membuka Mesir maka berbuatbaiklah kepada penduduknya kerana mereka mempunyai hubungan darah”.⁹³

Sebelum Islam bertapak di Mesir, Egypt sudahpun dikenali dunia kerana tamadun yang di milikinya. Mesir seperti juga Syam, Iraq dan Ray memiliki budaya Yunani dan Romawi. Hal ini terbukti dengan adanya sekolah Aleksandria yang mengajarkan filsafat Plato dan Arištotle. Budaya-budaya ini akhirnya menyatu dengan ajaran Islam apabila Islam masuk ke wilayah itu yang diketuai oleh ‘Umar Ibn al-‘Āṣ.

⁹³ Abū al-Husayn Muslim bin Hajjāj al-Naysabūrī (t.t.), *Šaheh Muslim*. Kitab Faḍā'il al-Šahabah, bab Waṣiyyah al-Nabi s.a.w. li Ahl Miṣr, no. hadith. 227.

‘Umar Ibn al-‘Āṣ, seorang yang banyak meriwayatkan hadith Nabi dan menulisnya dalam lembaran-lembaran. Mujāhid melihat *sahīfah* (lembaran) ‘Abd Allah bin ‘Umar dan menanyakan *sahīfah* itu kepadanya.⁹⁴

Terdapat lebih dari pada 140 orang sahabat Nabi yang berhijrah ke Mesir, antaranya Abū Dhar al-Ghfārī, Zubayr bin al-‘Awwām dan Sa‘ad bin Abī Waqqās. Mereka semua datang membawa hadith Nabi Muḥammad s.a.w. Ada yang membawa satu hadith, dua dan ada juga yang membawa banyak hadith. Ada juga hadith itu hanya ketahui oleh seorang sahaja, seperti kisah Jābir bin ‘Abd Allah al-Anṣārī yang mendengar hadith itu dari ‘Uqbah bin ‘Āmir al-Juhānī. Kata beliau apa yang kamu katakan ini?, ia memperkatakan hadith Rasul yang menceritakan kepadanya tentang kisah. Tidak ada seorangpun yang bercerita tentang hadith itu daripada Nabi Muḥammad s.a.w. selain kamu.⁹⁵

Merekalah yang mengembangkan ajaran Islam di Mesir dengan mendirikan institusi pendidikan keagamaan, *al-Qur’ān* dan *al-ḥadīth*. Dalam sejarah, telah dikenal nama sekolah Sulaym bin ‘Iṭr al-Tuhaybī, tabi‘īn pertama yang mengajarkan kisah pada tahun 39 H. Kemudian madrasah ‘Abd al-Rahmān bin Juhayrah Abū ‘Abd Allah al-Hawlānī. Selain itu juga tabi‘īn lain-lain seperti Nāfi‘ Mawlā Ibn ‘Umar, Yazid bin Abī Ḥubayb al-Azādī dan Ibn Luhay‘ah.

Dalam fahaman *fiqh*, di Mesir terdapat al-Laythī, al-Buwayḥī, al-Syāfi‘ī, al-Muzānī dan Rābi‘ī bin Sulaymān al-Marūdī. Ini menandakan ramainya ulama-ulama menetap di situ. Setelah mendengarkan hal ini, Imam al-Tabarī

⁹⁴ Ahmad Amin (1997), *op. cit.*, h.190.

⁹⁵ Ahmad Amin (1998), *op. cit.*, h. 85.

meninggalkan Syam kemudian terus menuju ke Mesir pada 253 H pada permulaan pemerintahan Ahmad bin Tūlūn⁹⁶ dan beliau terus ke Fusṭāt.⁹⁷ Di Fusṭāt, Imam al-Ṭabarī mengambil *fiqh* Mālikī dari Abū Muḥammad ‘Abd Allah bin Wahab (196 H), Yūnis bin ‘Abd al-‘Alā, Banū ‘Abd al-Ḥakam, Ibn Akh Ibn Wahab. Di tempat yang sama juga, Imam al-Ṭabarī belajar *fiqh* Imam al-Syāfi‘ī daripada murid-murid beliau, seperti Rābi‘ bin Sulaymān al-Marūdī (270 H), Rabi‘ bin Sulaymān al-Azadī al-Jizī (256 H), Ismā‘il bin Yaḥyā bin Ibrāhīm al-Muzānī (264 H) dan Muḥammad bin ‘Abd al-Ḥakam (268 H) yang menggabungkan mazhab Imam Syāfi‘ī dan Imam Mālikī.

Tidak lama Imam al-Ṭabarī tinggal di Mesir. Beliau kemudiannya kembali ke Syam dan akhirnya kembali semula ke Mesir untuk kali kedua. Menurut Hārūn bin ‘Abd al-‘Azīz, ketika di Mesir tidak ada seorangpun daripada ulama selain menemui Imam al-Ṭabarī dan menguji ilmu yang telah di perolehnya.⁹⁸ Di Mesir, beliau mengambil *qirā’ah* Imam Waras dan Imam Ḥamzah melalui Yūnis bin ‘Abd A‘lā al-Ṣadafī.⁹⁹ Kemudian Imam al-Ṭabarī menemui Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Sirāj al-Miṣrī (303 H). Semasa dengannya, Imam al-Ṭabarī berbincang tentang al-Qur’ān, *fiqh*, hadith, bahasa, tata bahasa Arab, syair. Dalam pertemuan itu, Imam al-Ṭabarī boleh menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya. Bahkan beliau juga mampu menjawab syair-syair Ṭirimmāh.¹⁰⁰

⁹⁶ Beliau adalah Abū al-‘Abbās Ahmad bin Ṭālūn penguasa kerajaan Mesir dan Syam, meninggal pada tahun 240 H. Ibn Khallikān (t.t.), *op. cit.*, j. , h. 173.

⁹⁷ Perkataan Fusṭāt dapat di baca kepada 6 dialek bahasa 1. Fusṭāt 2. Fistāt 3. Fussāt 4. Fissāt 5. Fustāt 6. Fastāt. Melihat kepada makna Fusṭāt itu sendiri, mempunyai banyak erti. Salah satu daripada erti itu ialah sebutan untuk bandar Mesir yang dibina oleh ‘Umar bin al-‘Ās. Yaqūt al-Hamawī (1987), *op. cit.*, j. 4, h. 263-264.

⁹⁸ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 56.

⁹⁹ Lihat terjemahan beliau pada halaman 71.

¹⁰⁰ Beliau ialah seorang penyair kenamaan orang islam yang berfahaman mazhab *al-Syarrāh al-Azāriqah* dengan nama lengkap al-Ṭirimmāh bin Ḥakim bin Ḥakam bin Nafar bin Qays bin Jabd

Setelah bertahun-tahun keluar menuntut ilmu, Imam al-Tabārī ingin pulang ke kampung kelahirannya, Amūlī untuk kali pertamanya. Dalam perjalanan pulang ke Amūlī, Imam al-Tabārī singgah di Baghdād, sebelum meneruskan perjalananannya ke Ṭabaristān dan Amūlī. Imam al-Tabārī berada di tempat kelahirannya itu tidak lama kerana keadaan yang tidak tenteram iaitu merebaknya aliran Rafiḍah.¹⁰¹ Menurut ‘Abd al-‘Azīz bin Muḥammad, semasa Imam al-Tabārī memasuki Ṭabaristān telah merebak di wilayah itu cacian kepada Abū Bakr dan ‘Umar.¹⁰²

Dengan itu, beliau mengambil keputusan untuk kembali ke Baghdād dan menetap di “Qanṭarah al-Burdān” iaitu salah satu tempat di Kufah. Tempat itu terkenal sebagai pusat ulama tata bahasa, seperti Abū ‘Ubayd al-Qāsim bin Sallām, ‘Allān al-Azādī, Abū Bakr bin Hisyām bin Mu‘āwiyah, al-Darīr dan Abū ‘Ubayd Allah Muḥammad bin Yahyā al-Kisā’i.

Beliau ingin mengambil berkat daripada ulama-ulama yang menetap di tempat tersebut. Di tempat itu, nama Imam al-Ṭabarī terkenal dalam bidang ilmu dan beritanya meluas kerana kefahaman dan kelebihannya.¹⁰³ Setelah itu, beliau balik kembali ke Ṭabaristān untuk kali kedua pada tahun 290 H iaitu selepas

bin Thā’lab Ibn ‘Abd al-Riḍā’ bin Mālik bin Anmār bin ‘Umar bin Rabi‘ah bin Jarūl bin Thā’al bin ‘Umar bin al-Ghawth bin Ṭay. Ia dibesarkan di Syām kemudian berpindah ke Kufah hingga akhir hayatnya. Abū al-Faḍl Jamal al-Dīn Muḥammad bin Makram bin Manzūr (1965), *Mukhtār al-Aghānī fī al-Akhbār wa al-Tahānī*, (ed), Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, j. 4. Kaherah: - Matba‘ah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh, h. 373.

¹⁰¹ Mereka adalah Syiah yang menolak Abū Bakr dan ‘Umar menjadi khalifah atau juga kerana mereka menolak agama secara keseluruhan. Kata mereka *imamah* (pemimpin) haruslah orang yang diutamakan dan harus dengan nas Nabi Muḥammad s.a.w telah mewasiatkan kepada ‘Alī bin Abī Tālib sebagai pengganti beliau menjadi khalifah sebaik sahaja Nabi meninggal. ‘Abd al-Mun‘in al-Khifni (1993), *op. cit.*, h. 228-229.

¹⁰² Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 86.

¹⁰³ *Ibid.*

beliau menulis kitab takwilnya. Namun akhirnya, beliau kembali lagi ke Baghdād dan menetap di kota seribu satu malam itu hingga keakhir hayatnya.

2.5. Guru Dan Syaykhnya

Dalam bab ini, penulis akan menyebutkan sebilangan kecil sahaja daripada guru Imam al-Tabarī. Dengan harapan, ia boleh mewakili yang lain. Kita sedia maklum bahawa, Imam al-Tabarī telah menemui ramai ulama selama pengembaraannya menuntut ilmu sama ada di Amulī, Parsi, Iraq, Baṣrah, Kufah, Syam, Mesir dan sebagainya.

Pada dekad ke 3 H, ilmu *fiqh* berada di zaman keemasan dan kecemerlangan. Setiap mazhab berkembang dengan baik. Selain dari mazhab empat yang sedia maklumkan, turut berkembang ketika itu ialah mazhab al-Ja‘fari, mazhab al-Laythī, mazhab al-Awzā‘ī dan lainnya.¹⁰⁴ Mereka menetap dimerata tempat sehingga memaksa Imam al-Tabarī mengembara bagi menemui mereka dan mengambil ilmu daripadanya.

Dalam bidang *fiqh*, Imam al-Tabarī sebagai seorang yang terbuka. Beliau tidak hanya belajar mazhab Imam Syāfi‘ī sahaja,¹⁰⁵ mazhab yang dianutnya sejak kecil. Beliau juga belajar *fiqh* al-Zāhiri¹⁰⁶ yang dipelajarinya dari Dāwūd bin ‘Alī al-Isbahānī ketika berada di Iraq. Imam al-Tabarī juga belajar *fiqh* Mālikī,¹⁰⁷ *fiqh*

¹⁰⁴ Al-Dasūqī (1992), “al-Jānib al-Fiqh fi Tafsīr al-Tabarī”, j. 1, ISESCO, h. 71.

¹⁰⁵ Al-Dhahabī (1988), *op. cit.*, h. 275.

¹⁰⁶ Ibn Nadim (t.t.), *op. cit.*, h. 319.

¹⁰⁷ *Ibid.*

Ḩanafī¹⁰⁸ dan lainnya. Begitu juga dalam bidang hadith, beliau tidak peduli sama ada perawi itu berfahaman Syiah, seperti Ismā'īl bin Mūsā al-Suddī al-Fazārī.¹⁰⁹

Oleh itu, ia amat mempengaruhi pola pemikiran, pendapat dan tulisan-tulisan Imam al-Tabarī. Hal ini boleh dibuktikan melalui kitab-kitabnya ataupun kitabnya yang khusus membincangkan hal itu iaitu kitab “*Iḥkīlāf al-Fuqahā’*”. Menurut Imam al-Tabarī, perbezaan pendapat adalah rahmat yang harus dihargai dan dihormati. Beliau mengajarkan kita agar tidak sempit dalam memahami ajaran Islam serta berfikiran terbuka dan tidak fanatik¹¹⁰ dalam memahami setiap permasalahan agama. Oleh itu, baik apabila Imam al-Tabarī dianggap sebagai pengasas *fiqh* dan *ta’wīl al-muqāran* (takwil perbandingan). Diantara guru-guru Imam al-Tabarī yang dapat penulis kumpulkan disini ialah.

1. ‘Alī bin Dāwūd bin Sulaymān al-Zāhiri, pengasas mazhab al-Zāhiri.

Menurut Ibn Nadim¹¹¹ dan Yaqūt al-Hamawī,¹¹² Imam al-Tabarī belajar *fiqh* al-Zāhiri daripadanya. Imam al-Tabarī juga menulis sebuah kitab yang mengandungi bantahan terhadap gurunya berkaitan tentang al-Qur’ān yang diperselisihkan antara Dāwūd dan Abū al-Majālid.¹¹³ Tentang masalah ini, penulis akan jelaskan dalam perbincangan karya Imam al-Tabarī pada pembahasan berikutnya.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Menurut Ibn Ḥātim, beliau adalah *sodūq*. Abū ‘Abd al-Rahmān bin Abī Ḥātim Muḥammad bin - Idrīs bin Mundhir al-Tamīmī (t.t.), *al-Jārh wa al-Ta’dīl*, c. 1, j. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 196. Muḥammad al-Salqīnī (1992), *Ḥayāh al-Tabarī wa Fiqhihi wa Ijtihādih*, j. 1. ISESCO, h. 33.

¹¹⁰ Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Tabarī (t.t.), *Iḥkīlāf al-Fuqahā’*, c. 3. (ed). Fredrik Karen. Beirut: Muḥammad Amin Damaj, h. 10.

¹¹¹ Ibn Nadim (t.t.), *op. cit.*, h. 319.

¹¹² Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 78.

¹¹³ *Ibid.*, h. 78.

2. Ishāq bin Abī Isrā'īl al-Marūzī al-Baghdādī (245 H).¹¹⁴ Seorang ahli hadith Bahgdād. Tokoh-tokoh hadith yang pernah mengambil hadith daripadanya termasuklah Abū Dāwūd, Imam al-Bukhārī, Abū al-'Abbās al-Sirāj dan Abū Ya'lā al-Mawṣūlī. Menurut al-Naysābūrī, "tidak ada orang yang hafiz dan warak seperti beliau". Seorang yang *thiqah* (jujur) tapi kurang pandai. Beliau mendiamkan diri tentang masalah al-Qur'ān apakah mahluk atau bukan. Beliau hanya mengatakan al-Qur'ān itu firman Allah s.w.t.¹¹⁵
3. Aḥmad bin Ḥammād al-Dawlābī (320 H). Dikatakan, bahawa Imam al-Ṭabarī mengambil *fiqh* Imam Mālik daripadanya¹¹⁶ dan daripada Yūnus bin 'Abd al-'Alā, Bani 'Abd al-Ḥakam Muḥammad dan 'Abd al-Raḥmān.¹¹⁷
4. Abū al-'Abbās 'Aḥmad bin Yahyā bin Yazid al-Sayybānī al-Baghdādī (251 H), dikenal dengan nama Tha'lab.¹¹⁸ Seorang pakar bahasa Arab di Kufah pada zamannya. Al-Khāṭib berkata, Tha'lab adalah hujjah agama, seorang yang soleh dan masyhur. Beliau dilahirkan pada tahun 200 H dan meninggal pada bulan Jumadilawwal tahun 291 H. Menurut al-Mubarrad, "Tha'lab ialah pakar tata bahasa Arab Kufah".¹¹⁹
5. Abū Ibrāhīm Ismā'īl bin Ibrāhīm al-Muzānī al-Miṣrī.¹²⁰ Seorang ulama masyhur mazhab Imam al-Syāfi'i. Dialah yang mengarang "Mukhtaṣar al-Kabīr" dan "Mukhtaṣar al-Ṣaghīr" yang tercatat pada pinggiran kitab

¹¹⁴ Al-Dhahabī (1988), *op. cit.*, h. 268.

¹¹⁵ Syihab al-Din Abi al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī (1325), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, j. 1, c. 1. India: Dār al-Ma 'rif al-Nīzāmiyah, h. 223-224.

¹¹⁶ Yaqūt al-Hamawī (988), *op. cit.*, h. 50.

¹¹⁷ Ibn Nadīm (t.t.), *op. cit.*, h. 319.

¹¹⁸ Yaqūt al-Hamawī (988), *op. cit.*, h. 72.

¹¹⁹ Al-Dhahabī (t.t.), *op. cit.*, j. 1, h. 666-667.

¹²⁰ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 53.

“*al-Um*” karya Imam al-Syāfi‘ī. Imam al-Tabarī bertemu dengannya ketika berada di Mesir kemudian melakukan berbincangan dalam berbagai masalah agama diantaranya masalah Ijmak.¹²¹

6. Ismā‘il bin Mūsā al-Suddī al-Fazārī (245 H). Beliau adalah anak murid kepada Imam Mālik. Menurut Yaqūt al-Ḥamawī, al-Dhahabī, Ibn Subkī dan Ibn Nadim,¹²² Imam al-Tabarī mengambil hadith daripadanya.
7. Aḥmad bin al-Maqdām al-Baghwī (253 H) iaitu murid kepada Ḥammād bin Zayd. Beliau adalah seorang ahli hadith. Di katakan bahawa Imam al-Tabarī mengambil hadith daripadanya.
8. Abū Khātim al-Sijistānī¹²³ iaitu ahli *qirā’ah*, hadith dan tata bahasa Arab dan murid kepada Abū ‘Ubaydah dan al-Asmū‘ī. Menurut cerita, Imam al-Tabarī menemuinya dan bertanya kepadanya tentang masalah *qiyās* (analogi) mengikut al-Sy‘abi.¹²⁴
9. Al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Ṣobbāh al-Za‘farānī al-Baghdādī (260 H),¹²⁵ iaitu salah seorang pengikut mazhab *qadīm* al-Syāfi‘ī¹²⁶ seperti yang dikatakan al-Mawardi. Imam al-Tabarī bertemu dengannya ketika berada di Baghdād dan mengambil mazhab *qadīm* al-Syāfi‘ī daripadanya
10. Rabi‘ bin Sulaymān al-Marūdī al-Miṣrī (270 H).¹²⁷ Seorang ahli hadith. Daripadanya Imam al-Tabarī mengambil mazhab *jadīd* al-Syāfi‘ī.¹²⁸

¹²¹ *Ibid.*, h. 52.

¹²² Ibn Nadim (t.t.), *op. cit.*, h. 319.

¹²³ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 48.

¹²⁴ *Ibid.*, h. 48.

¹²⁵ *Ibid.*, h. 53.

¹²⁶ Lihat h. 55.

¹²⁷ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 55.

¹²⁸ Iaitu mazhab yang di bangunkan dan di tetapkan oleh Imam al-Syāfi‘ī semasa beliau berada di Mesir dan tersebar luas di wilayah tersebut, di antara salah seorang muridnya ialah al-Buwayḥī, al-Muzānī, Rabi‘ bin Sulaymān al-Marūdī. Aḥmad ‘Aṭiyah Allah (1976), *op. cit.*, j. h. 16.

11. Abū Sa'īd al-Isṭakhrāwī (328 H).¹²⁹ Beliau adalah pengikut mazhab al-Syāfi'i. Imam al-Tabarī belajar *fiqh* Imam al-Syāfi'i daripadanya semasa berada di Iraq. Ketika itu, usia Isṭakhrāwī lebih muda daripadanya.
12. Sulaymān bin 'Abd al-Rahmān al-Talhī. Imam al-Tabarī mengambil *qirā'ah* Ḥamzah daripadanya.¹³⁰
13. 'Abd al-Rahmān Ibn 'Abd Allah bin al-Ḥakam (273 H),¹³¹ iaitu pengarang kitab "Fatḥ al-Miṣr". Ketika berada di Mesir, Imam al-Tabarī bertemu dengannya. Menurut Ibn Nadim, Imam al-Tabarī belajar *fiqh* Mālikī daripadanya.
14. Al-Mathnā bin Ibrāhīm al-Uyūliyyī.¹³² Nama beliau amat banyak ditemukan di dalam kitabnya, Imam al-Tabarī sangat banyak mengambil hadith daripadanya.
15. Abū Bakr Muḥammad bin Basyār bin 'Uthmān al-'Abādī al-Baṣrī (252 H),¹³³ dikenali dengan Bundar. Imam al-Tabarī mengambil hadith daripada beliau.
16. Muḥammad bin Ḥumayd al-Rāzī,¹³⁴ guru kepada Abū Dāwūd, Ibn Mājah dan al-Tirmidhī. Menurut Ibn Kāmil, Imam al-Tabarī banyak mengambil hadith daripadanya lebih dari 1000 hadith.
17. Muḥammad bin al-A'lā Abū Kurayb al-Tahmadānī.¹³⁵ Seorang ahli hadith di Kufah iaitu murid kepada Ibn Mubārak. Imam al-Tabarī pernah datang ke rumahnya untuk mendengarkan hadith daripadanya, kemudian dia diuji

¹²⁹ *Ibid.*, h. 53.

¹³⁰ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 110.

¹³¹ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 55.

¹³² *Ibid.*, h. 49.

¹³³ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 51.

¹³⁴ *Ibid.*, h. 49.

¹³⁵ *Ibi.*, h. 51.

- olehnya. Abū Kurayb merasa kagum kepadanya. Menurut Yaqūt al-Ḥamawī, Imam al-Ṭabarī telah menulis lebih dari 100.000 hadith daripadanya.¹³⁶
18. Al-‘Abbās bin Walīd bin Yazīd al-Beirūtī.¹³⁷ Imam al-Ṭabarī belajar ilmu *qirā’ah* daripadanya ketika beliau berada di Beirut
 19. ‘Abād bin Ya‘qūb,¹³⁸ salah seorang pengikut Syiah *ghulu*¹³⁹ dan pemimpin ahli bidaah, namun, ianya *thiqah* (jujur) dalam meriwayatkan hadith. Ia termasuk salah seorang daripada guru Imam al-Ṭabarī, al-Tirmidhī, Ibn Mājah dan Ibn Ḥuzaymah.
 20. Muḥammad bin ‘Abd Mālik bin Abī al-Sywārībī (Abū ‘Abd Allah al-Umawī al-Baṣrī).¹⁴⁰
 21. Aḥmad bin Muni‘ al-Baghwī al-Baghdādī,¹⁴¹ meninggal pada bulan Syawal tahun 240 H. Kata Ṣoleh bin Muḥammad Jazrah, beliau adalah orang yang *thiqah* (jujur).¹⁴²
 22. Hunnād al-Sarī al-Tarnīmī seorang yang zuhud syaykhnya ulama Kufah, meninggal pada Rabiulakhir tahun 243 H. Aḥmad bin Ḥanbal pernah di

¹³⁶ *Ibid.*, h. 50.

¹³⁷ Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, h. 107.

¹³⁸ Ibrāhīm Muḥammad al-Salqīnī (1992), *op. cit.*, h. 35.

¹³⁹ Syiah al-Ghulu iaitu golongan syiah yang sangat melampau, golongan ini menilai pemimpin mereka seperti Tuhan begitu juga sebaliknya. Kepercayaan semacam ini di pengaruhi oleh aliran *al-hulūliyyah* (panteisme), *al-ianāsukhiyyah* (reinkarnasi), mazhab Yahudi dan Nasrāni. Golongan Yahudi menyerupakkan Allah s.w.t. dengan makhluk, sementara golongan Nasrāni menyerupakkan makhluk dengan Allah. Kepercayaan semacam itu kemudian meresap ke dalam ajaran syiah *ghulu* ini, hingga lah fahaman ajaran golongan ini menghukumkan Allah s.w.t. dengan sebahagian pemimpin mereka. Golongan ini mempunyai nama-nama tertentu mengikut tempat dimana golongan ini berkembang sotong al-Kharmiyah, al-Kūdiyah di Istfān, al-Mazdakiyah dan al-Sanbāriyyah di Ray dan sebagainya. Ḥusayn al-Dhahabī (1995), *op. cit.*, j. 3, h. 39.

¹⁴⁰ Al-Dhahabī (1988), *op. cit.*, h. 268.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Al-Dhahabī (t.t.), *op. cit.*, j. 1, h. 482.

tanya, kepada siapakah kami menulis ḥadīth di Kufah? Jawab beliau, kepada Hunnād.¹⁴³

23. Alḥmad bin Ibrāhīm bin Kathīr Abū ‘Abd Allah al-‘Ubādī al-Sukrī al-Baghdādī al-Dawraqī, beliau seorang hafiz dan pandai menulis, meninggal pada bulan Syaaban tahun 240 H. Kata Ibn Ḥātim, “beliau seorang yang *soduq* (dipercaya).¹⁴⁴
24. ‘Umar bin ‘Alī bin Baḥr bin Kunayz Abū Ḥafs al-Bāhili al-Basri al-Ṣayrofī al-Falāsi, meninggal di Samārā pada bulan Zulkaedah tahun 249 H. Abū Zur‘ah ada berkata, “dialah ulama hadith, di Basrah saya tidak pernah melihat seorang yang hafiz darinya.”¹⁴⁵
25. Naṣir bin ‘Alī Abū ‘Amrin al-Azadī al-Jahdomī al-Baṣrī, beliau adalah seorang hafiz, meninggal pada bulan Rabiulakhir tahun 250 H. Abū Ḥātim berkata, “beliau adalah seorang yang sangat saya sukai di Falās, beliau juga seorang hafiz dan *thiqah* (jujur)”.¹⁴⁶
26. Yūnis bin’Abd al-‘Alā al-Ṣodafī al-Miṣrī ulama yang dalam bidang ahli *qirā’ah* dan ahli *fiqh*, di lahirkan pada akhir tahun 107 H dan meninggal pada bulan Rabiulawal tahun 264 H. Imam al-Syāfi’ī pernah berkata, “di Mesir saya tidak pernah melihat orang sepadai Yūnis”.¹⁴⁷
27. Muḥammad bin Mu‘ammar al-Qaysī, dialah Muḥammad bin Mu‘ammar bin Ribi‘ al-Qaysī al-Baṣrī, seorang ulama yang hafiz dan *thiqah* (jujur), meninggal pada tahun 256 H.¹⁴⁸

¹⁴³ *Ibid.*, h. 507-508.

¹⁴⁴ *Ibid.*, h. 505.

¹⁴⁵ *Ibid.*, h. 487-488.

¹⁴⁶ *Ibid.*, h. 519.

¹⁴⁷ *Ibid.*, h. 527-528.

¹⁴⁸ *Ibid.*, h. 563.

28. Ibrāhīm bin Sa‘īd al-Jawhārī al-Ṭabarī al-Baghdādī, meninggal pada bulan Zulkaedah tahun 230 H. Kata Ibn Ḥibbān, “beliau adalah seorang yang *thiqah* (jujur)”.¹⁴⁹
29. Abū Basyār Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥammād bin Sa‘ad al-Anṣārī al-Warāqī al-Rāzī al-Dawlābī meninggal di al-‘Arāj pada tahun 320 H, seorang ulama hadith, akhbar dan sejarah, belajar ḥadīth di Iraq dan Syam, ramai ulama meriwayatkan ḥadīth daripadanya termasuklah Imam al-Ṭabrānī dan Abū Ḥātim dan Ibn Ḥibbān al-Busṭī.¹⁵⁰

Apa yang di sebutkan di atas, hanyalah sebahagian kecil daripada guru-guru Imam al-Ṭabarī, yang jumlahnya melebihi daripada apa yang disebutkan di atas. Nama-nama guru Imam al-Ṭabarī tersebut penulis kutipkan daripada rujukan yang di pegang oleh penulis selama menjalankan penulisan disertasi ini, antaranya kitab “*Mu’jam al-Udabā’*”, karangan Yaqūt al-Ḥamawī, *al-Tabaqāt al-Mufassirūn*”, karangan Imam al-Suyūṭī dan al-Dāwūdī, *Tadhkirah al-Huffāz*, karangan Syams al-Dīn al-Dhahabī, kitab “*al-Fihrisat*”, karangan Ibn Nadim, kitab “*Syadhārāt al-Dhahab*”, karangan Ibn al-Fallāḥ, kitab “*Wafayāt al-‘Ayān*”, karangan Ibn Khallikān, kitab “*Siyār A'lām al-Nubalā'*”, karangan al-Dhahabī, kitab “*al-Kāmil*”, karangan Ibn Athīr, kitab “*Tarīkh al-Baghdād*” karangan Khaṭīb al-Baghdādī, kitab “*al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb*”, karangan ‘Iz al-Dīn Ibn al-Athīr.

¹⁴⁹ *Ibid.*, h. 517-518.

¹⁵⁰ Ibn Khallikān (t.t), *op. cit.*, j. 4, h. 352.

2.6. Sifat Dan Kepribadian

Selain mempunyai ilmu dan wawasan yang luas, Imam al-Tabarī juga mempunyai banyak kelebihan dan keperibadian yang tinggi dan luhur. Beliau disenangi oleh ramai orang termasuklah guru, murid mahupun rakyat jelata. Sopan santun, rendah diri, berperasangka baik, warak, berhati-hati, bersih dalam memilih makanan, berani membela yang benar dan sentiasa menghiasai setiap langkah kehidupnya dengan kebenaran. Walaupun langkah itu disusuli dengan tekanan dan penderitaan termasuklah tekanan fizikal ataupun mental. Terutamanya apabila ianya datang daripada mereka yang jahil tentang ajaran Islam, seperti yang dilakukan oleh pengikut Ahmad bin Ḥanbal.

Yaqūt al-Ḥamawī dalam kitabnya, “*Mu’jam al-Udabā’*”, sempat menulkir sifat-sifat Imam al-Tabarī, katanya, “beliau mempunyai sifat zahid,¹⁵¹ warak, khusyuk, amanah, bersih perbuatannya dan baik niatnya”.¹⁵² Imam al-Tabarī juga amat menjaga dirinya dari dunia, meninggalkan dunia dan tidak ada hasrat untuk mencarinya.¹⁵³ Hal ini diibaratkan sebagai:

“Pembaca al-Qur’ān yang tidak tahu selain al-Qur’ān, al-Muḥaddith yang tidak tahu selain hadith, al-faqih yang tidak tahu selain fiqh, Nahu (tata bahasa Arab) yang tidak tahu selain Nahu dan seperti ahli matematik yang tidak tahu selain matematik. Beliau sangat ‘ālim dengan ibadah dan menguasai banyak ilmu”¹⁵⁴

Selain itu, Imam al-Tabarī juga amat menghormati pendapat kawan mahupun lawan. Bahkan, Imam al-Tabarī tidak membuka kelemahan dan

¹⁵¹ Lihat h. 54.

¹⁵² Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), op. cit., h. 60.

¹⁵³ *Ibid.*, h. 61.

¹⁵⁴ *Ibid.*,

kesalahan yang ada pada mereka. Satu ketika, beliau pernah ditanya tentang pembicaraan antara beliau dengan al-Muzāni, namun Imam al-Ṭabari tidak menyebut sama sekali.¹⁵⁵ Begitu juga sewaktu beliau berbincang hadith dengan Ibn Ḥamdān, Imam al-Ṭabari hanya menyebutkan kesalahan Ibn Ḥamdān begini-begini.¹⁵⁶

Pada satu ketika khalifah al-Muktafi memberikan hadiah diatas jasanya menyusun kitab "Ikhtilaf al-Fuqahā'",¹⁵⁷ namun Imam al-Ṭabari menolak hadiah tersebut. Malah, beliau menganjurkan agar ianya perlu diberikan kepada yang lebih memerlukan.¹⁵⁸ Beliau merasa cukup dengan apa yang diberikan oleh kedua orang tuannya. Imam al-Ṭabari juga menolak tawaran *wazīr* (sejenis menteri) al-Ḥasan ketika itu untuk menjadi hakim agung, malah beliau hanya menawarkan dirinya menjadi tenaga pengajar kepada anak al-Ḥasan walapun dengan bayaran sepuluh dinar setiap bulan.¹⁵⁹

Imam al-Ṭabari juga sangat menjaga ḥadab ketika makan. Ibn Kāmil menyebut "sewaktu makan, beliau tidak pernah berdahak dan meludah". Imam al-Ṭabari tidak suka makanan berlemak kerana itu boleh merosakkan perut dan boleh merubah rasa. Imam al-Ṭabari juga tidak suka dengan buah kurma, kerana buah kurma boleh melemahkan mata dan merosakkan gigi.¹⁶⁰ Buah yang paling beliau suka ialah buah anggur putih panjang, buah tin, susu dan roti dari tepung

¹⁵⁵ *Ibid.*, h. 54.

¹⁵⁶ *Ibid.*, h. 57.

¹⁵⁷ Lihat, h. 48.

¹⁵⁸ Al-Dhahabi (1998), *op. cit.*, h. 270.

¹⁵⁹ *Ibid.*, h. 271.

¹⁶⁰ Yaqūt al-Ḥamawi (t.t.), *op. cit.*, h. 61.

putih menurut Imam al-Tabariⁱ, makanan ini boleh mencuci biji gandum. Beliau meyakini, sinar matahari, api dan angin tidak dapat menyucikan najis.¹⁶¹

Menurut Ibn Kāmil,¹⁶² pada tahun 256 H, penduduk Mesir ketika itu menawarkan rumah, sarung, keldai dan bantal kepadanya. Namun, Imam al-Tabari menolak tawaran tersebut lantas berkata, “rumah saya tidak mempunyai anak, selimut ini adalah terlalu mewah ia bukan urusanku, keldai bapa saya telah memberikan keperluan bagi menuntut ilmu apabila di belanjakan membeli keledai dengan apa saya menuntut ilmu? Kemudian, penduduk Mesir tersenyum.¹⁶³

Demikianlah, dengan kehidupan yang dilalui oleh Imam al-Tabari selama pengembaraannya menuntut ilmu. Apa yang dibekalkan oleh bapanya hanyalah kekayaan. Imam al-Tabari sentiasa menolak hadiah walaupun dalam keadaan terdesak. Syair ada mengingatkan “hiduplah dengan zuhud daripada apa yang dimiliki oleh tangan-tangan manusia, niscaya engkau dicintai oleh mereka.¹⁶⁴ Makna syair ini sejajar dengan hadith Nabi Muhammad s.a.w. daripada Sahal bin Sa‘id yang bermaksud: zuhudlah dalam urusan dunia, niscaya Allah s.w.t. mencintaimu dan zuhudlah dalam urusan manusia, niscaya manusia menyayangimu.¹⁶⁵

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, h. 55.

¹⁶³ *Ibid.*,

¹⁶⁴ Syaykh ‘Abd. Allah bin Soleh al-Muhsin (2002), *Ta’wil Dan Intisari Hadits Arba’in*, c. 1. Ahmad Izzan dan Abdul Malik Imam Nasirin (terj). Pustaka An-Naba’, h. 141.

¹⁶⁵ *Ibid.*, h. 139.

2.7. Tribulasi Kehidupan Yang Dialami

Hidup adalah ujian dan cubaan daripada Allah s.w.t. kepada mahluknya. Dunia dianggap sebagai pentas sandiwara dan manusia adalah pelakonnya. Kadang-kadang lakonan itu menggambarkan suasana gembira, sedih, sengsara, benci, dengki dan sebagainya. Firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

﴿ وَمَا الْحَيَاةُ إِلَّا لَعْبٌ وَهُوَ ﴾

Terjemahan:

"Dan tidak (dinamakan) kehidupan dunia melainkan permainan yang sia-sia dan hiburan yang melalaikan"

Surah al-An'ām (6): 32.

Begitu juga dengan kehidupan Imam al-Tabarī, beliau memahami setiap apa yang dialaminya itu adalah ujian daripada Allah s.w.t. Suasana seperti ini menjadikannya lebih kental dan bersemangat dalam mengharungi setiap langkah kehidupannya. Beliau pernah diusir dari kampung kelahirannya, Amuli disebabkan tulisannya menyentuh keutamaan ‘Ali bin Abī Tālib dan Abū Bakr.¹⁶⁶ Beliau juga pernah mengalami kesempitan hidup semasa kiriman wang daripada bapanya lambat datang dan ketika barang keperluannya dicuri semasa perjalanan menuju Baghdād, sehingga beliau terpaksa menjual pakaian dan dua baju kemejanya.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 85.

¹⁶⁷ Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, h. 271.

Diantara pengalaman pahit yang pernah dialami oleh beliau ialah semasa tohmahan terhadapnya yang datang daripada pengikut Ahmad bin Hanbal termasuklah daripada Dāwūd bin ‘Alī al-Isbahānī. Ini kerana Imam al-Tabarī tidak memasukkan pendapat Ahmad bin Hanbal dalam kitabnya “*Ikhtilaf al-Fuqahā’*”.¹⁶⁸ Kandungan kitab ini hanya memuat pendapat Imam Mālik, Imam Awzā‘ī, Imam Sufyān al-Thawrī, Imam al-Asyāfi‘ī, Imam Abū Ḥanifah, Abū Yūsuf, dan pendapat para sahabat dan tabi‘in. Dalam satu dialog yang terjadi antara Imam al-Tabarī dan pengikut Ahmad bin Hanbal, Imam al-Tabarī menganggap Ahmad bin Hanbal bukanlah ahli *fiqh* ia hanyalah seorang ahli hadith.

Apabila diselidiki, Imam al-Tabarī bukanlah orang pertama berbuat demikian. Beliau hanya merujuk kata-kata ulama terdahulu. Ramai ulama sebelum beliau membuat kenyataan seperti itu, misalnya apa yang dilakukan oleh al-Tahāwī, al-Dabbūsī, al-Nasafi, ‘Alā’ al-Samarqandī al-Farahī. Mereka semua tidak pernah memasukkan pendapat Ibn Ḥanbal dalam kitab *ikhtilafnya*. Al-Maqdisī misalnya, memasukan Ahmad bin Hanbal dalam *ashāb al-hadīth* (ahli hadith). Begitu juga menurut Ibn ‘Abd al-Bār, “tiga ahli *fiqh* utama iaitu Imam Abū Ḥanifah, Imam Mālik dan Imam al-Syāfi‘ī.. Dalam kitab “‘Umdah al-‘Ārifīn” juga mencatatkan yang ke empat itu ialah Sufyān al-Thawrī dan bukan Ahmad bin Hanbal. Malah, Imam al-Ghazālī menyebut Ahmad bin Hanbal sebagai seorang yang amat warak dan sedikit sekali pengikutnya.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Lihat h. 48.

¹⁶⁹ Al-Tabarī (t.t.), h. 14.

Akibat daripada kenyataan tersebut menaikkan kemarahan pengikut Ahmad bin Hanbal, berbagai-bagai cacian, hinaan dan tohmahan dilemparkan kepada Imam al-Tabari. Mereka berpendapat, Imam al-Tabari adalah pengikut aliran Syiah¹⁷⁰ kerana menulis tentang keutamaan ‘Ali bin Abi Tālib.

Ijmak ulama berpendapat, dibolehkan mencintai ‘Ali bin Abi Tālib dan keluarganya. Mencintai ‘Ali bin Abi Tālib tidak semestinya di cop sebagai pengikut Syiah. Amalan seperti ini amat digalakan dalam ajaran Islam. Yang dilarang adalah kecintaan kepada ‘Ali bin Abi Tālib dan keluargannya yang berlebihan sampai mencela para sahabat Nabi yang lain seperti yang di amalkan oleh sebahagian aliran Syiah.

Tohmahan juga dilemparkan oleh Dāwūd bin ‘Ali al-Isbahānī dengan menuduh Imam al-Tabari beraliran Rafidah.¹⁷¹ Kenyataan Isbahānī itu, berdasarkan kepada pendapat Imam al-Tabari yang membolehkan mengusap kaki ketika mengambil air sembahyang seperti yang diamalkan mazhab Syiah. Tohmahan yang tidak berasas itu disebabkan perasaan benci yang berlebihan. Mereka berusaha mencari alasan untuk menjatuhkan nama Imam al-Tabari di mata masyarakat umum.

Sebenarnya, Imam al-Tabari tidak berpendapat demikian, walaupun beliau membenarkan bacaan baris atas (fatah) dan baris bawah (kasrah) pada ayat ﴿وَأَرْكَلُم﴾. Akan tetapi, Imam al-Tabari menolak pendapat yang membolehkan menyapu kaki ketika mengambil air sembahyang. Menurutnya, kata حنّ yang

¹⁷⁰ Al-Dhahabi (1998), *op. cit.*, h. 277.

¹⁷¹ Lihat h. 64.

ertinya menyapu pada ayat tersebut bermaksud bukannya mengusap kedua kaki dengan air. Menurutnya bukan menyapu tetapi bermaksud membasuh, kerana membasuh itu meratakan air atau menuangkan ke dua kaki itu dengan air.¹⁷²

Sejak peristiwa itu, aktiviti pengajian dirumahnya terganggu. Para pengikut Aḥmad bin Ḥanbal sentiasa menimbulkan kekacauan. Mereka melarang orang ramai mendengar, belajar dan mengambil ilmu daripada Imam al-Ṭabarī. Paling menyedihkan, mereka beramai-ramai membaling batu ke atas rumah Imam al-Ṭabarī. Bukan itu sahaja, sewaktu Imam al-Ṭabarī meninggal dunia mereka pun melarang penguburannya pada siang hari.

Melihat suasana politik yang kurang stabil itu, Ḥusaynik pernah ditanya oleh Muḥammad bin Ishāq Ibn Ḥuzaymah, “apakah kamu pernah menulis sesuatu daripada Ibn Jarīr al-Ṭabarī? Jawab Ḥusaynik “tidak pernah, kenapa”? Jawabnya “beliau tidak terkenal kerana pengikut Aḥmad bin Ḥanbal melarangnya masuk kepadanya”.¹⁷³

Diriwayatkan oleh Abā Bakr bin Khālawih: bahawa Abū Bakr bin Ḥuzaymah menanyakan kepadanya: “terangkan kepadaku dikatakan kamu menulis takwil Muḥammad bin Jarīr? “Ya jawab Abā Bakr”, “saya menulisnya dengan tangan”, Ibn Ḥuzaymah tanya lagi, “semuanya”? Ya “jawab beliau lagi”. Pada tahun berapa? Dari tahun 82 H maksudnya 282 H hingga tahun 92 H maksudnya 292 H. Kemudiannya Abā Bakr meminjam kitab itu dariku.¹⁷⁴

¹⁷² Tafsir al-Ṭabarī (t.t.), *op. cit.*, j. 6, h. 130.

¹⁷³ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 110.

¹⁷⁴ Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, h. 273.

Berdasarkan kepada catatan yang ada, Imam al-Tabarī bukanlah pengikut golongan Syiah atau Rafidah¹⁷⁵ seperti yang dikatakan oleh Dāwūd bin ‘Alī. Selain alasan yang telah disebutkan di atas, Imam al-Tabarī juga mengharamkan nikah *mut’ah* iaitu nikah untuk sementara waktu. Imam al-Tabarī juga membenarkan khilafah Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān bin ‘Affān dan ‘Alī bin Abī Tālib serta menghukum kafir bagi mereka yang menolaknya, seperti yang diyakini oleh aliran Rafidah¹⁷⁶ dan aliran Khawārij.¹⁷⁷ Beliau juga berbeza pendapat dengan ajaran Syiah,¹⁷⁸ Mu’tazilah¹⁷⁹ dan Qadariyah¹⁸⁰ tentang melihat zat Allah pada hari kiamat. Boleh jadi, tohmahan Sulaymān atau Daūd al-Zāhirī tersebut ditujukan kepada Ibn Jarīr bin Rustam yang bersahaman Syiah, hal ini disebutkan oleh Imam al-Suyūṭī dalam *kitabnya*, “*Mīzān al-I’tidāl*”.

2. 8. Akidah Dan Mazhab

2.8.1. Akidah

Perkataan akidah secara etimologi berasal dari perkataan bahasa Arab ‘aqdun (‘عَقدَنْ). Dalam bahasa Arab, ia mempunyai banyak maksud. Salah satu

¹⁷⁵ Lihat h. 64.

¹⁷⁶ *Ibid.*,

¹⁷⁷ Iaitu golongan yang keluar dari Amir al-Mu’mīnīn ‘Alī bin Abī Tālib sewaktu perang Sifīn setelah diterima adanya *tahkīm* (putusan hukum). ‘Abd al-Mun’īn al-Khīfī (1993), *Ibid.*, h.215.

¹⁷⁸ Iaitu mereka yang mengikuti ‘Alī r.a secara khusus, mengakui keimamannya dan khilafahya secara nas dan wasiat Nabi Muhammad s.a.w sama ada secara jelas atau tersembunyi. Dan mereka juga meyakini bahawa imamah itu tidak keluar dari keturunannya. Lihat Abū al-Fath Muḥammad ‘Abd al-Karīm Ibn Abī Bakr Ahmad al-Syahrusatānī (t.t.), *al-Milal wa al-Nihāl*, j. 1. Kaherah: Matba’ah Abū Sāmī al-Hadīthah, h. 146.

¹⁷⁹ Golongan ini mengaku dirinya sebagai penegak keadilan dan tauhid. Ia mempunyai lima dasar mazhab iaitu tauhid, keadilan, janji dan ancaman Allah s.w.t. dan *al-mazilah bayn al-manzilatayn* serta memerintahkan berbuat baik dan mencegah berbuat engkar. Bagi siapa sahaja yang memenuhi lima dasar tersebut maka ianya disebut Mu’tazilah. ‘Abd al-Mun’īm al-Khīfī (1993), *op. cit.*, h. 356

¹⁸⁰ Iaitu suatu golongan yang menisahkan takdir itu kepada dirinya sendiri tidak kepada Allah s.w.t. ‘Abd al-Mun’īm al-Khīfī (1993), *op. cit.*, h. 315.

daripada maksud itu ialah janji yang kuat.¹⁸¹ Apabila ada orang mengatakan aku berjanji dengan si polan begini-begini, maka makna perkataan itu adalah aku terikat dengannya, maksud lain dari kata tersebut ialah sesuatu yang menguatkan serta mengukuhkan.¹⁸²

Dari maksud di atas, dapat diketahui bahawa akidah adalah suatu jalinan ikatan yang kuat antara seorang hamba dengan Penciptanya. Ia berperanan membimbing manusia dalam melaksanakan hubungan dengan Penciptanya. Apabila akidah seseorang itu kuat, maka ia akan selamat dari segala gangguan dan akan melidunginya dari perkara-perkara yang dapat meruntuhkan keimanannya.

Sama halnya dengan mazhab, akidah juga mempunyai nama dan pengikut. Disebabkan kerana kepelbagaiannya itu, ia membawa perpecahan dikalangan umat Islam, sebagai contoh akidah Sunni dan akidah Syi'i. Malangnya, masing-masing dari mereka mendakwa dirinya yang paling benar dengan menafikan dan menutup kebenaran akidah aliran lain. Akibatnya, kehidupan umat Islam terpecah dan prak-prak. Al-Qur'an sendiri menolak hal itu, malah dalam banyak ayatnya, al-Qur'an menghendaki umatnya bersatu. Firman Allah s.w.t:

﴿وَاعْصِمُوا بِحَجَلٍ اللَّهُ حَمِيعًا وَلَا تَفْرُقُوا﴾

¹⁸¹ Abd al-Salim Makaram (1990), *Peranan Akidah Dalam Pembinaan Individu Dan Masyarakat*, Wildan Farhani (terj), c. 1. Kuala Lumpur: Pustaka al-Mizan, h. 1.

¹⁸² *Ibid.*

Terjemahan:

“Dan berpegang teguhlah kamu sekalian kepada tali Allah (ugama Islam), dan janganlah kamu bercerai-berai.”

Surah Ali Imrān (3): 103.

Bagi mengetahui akidah sebenar Imam al-Tabārī, hendaklah terlebih dahulu membaca karya-karyanya terutamanya ketika mentakwil ayat-ayat tauhid, sifat atau ayat yang belum jelas yang selalu menjadi inti pertelingkahan aliran Sunni, Syiah,¹⁸³ Mu'tazilah¹⁸⁴ dan lain-lainnya.

Dalam perbincangan ini, bagi penulis akan menghimpunkan ayat-ayat yang sering menjadi perselisihan diantara aliran-aliran tersebut. Diharapkan, agar analisis tersebut menjadi kayu pengukur penulis untuk mengetahui akidah sebenar Imam al-Tabārī.

Sebelum melangkah lebih jauh, sebaiknya kita mengetahui beberapa dasar dan panduan yang digunakan oleh ulama-ulama salaf dalam mentakwil atau sewaktu menghadapi ayat-ayat yang tersebut diatas. Al-Syaykh Muḥammad bin ‘Abd al-Rahmān al-Maghribī dalam kitabnya, “*al-Mufassirūn bayn al-Ta’wīl wa*

¹⁸³ Lihat h. 80.

¹⁸⁴ Aliran ini diasaskan oleh Wāṣil bin ‘Aṭā’, dilahirkan pada tahun 80 H dan meninggal pada tahun 131 H pada khilafah Hisyām bin ‘Abd al-Mālik. Menurut Husayn al-Dhahabi, aliran ini muncul pertama kalinya pada masa kerajaan Umayyah, tetapi kesan pemikirannya amat dirasai umat Islam pada kerajaan Abbasiyah. Husayn al-Dhahabi (1995), *op. cit.*, j. h. 376.

al-Ithbāt fī Āyāt al-Šifāt" menggariskan beberapa dasar yang menjadi pegangan ulama salaf ketika berhadapan dengan ayat-ayat sifat. Di antara dasar itu ialah:¹⁸⁵

1. Menetapkan bahawa Allah s.w.t. mempunyai nama, sifat dan perbuatan berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunah. Semua yang termasuk dalam pembicaraan tentang alam ghaib untuk umat Islam diperintahkan agar menghindar dari membincangkan secara terperinci.
2. Mempercayai Allah s.w.t dan RasulNya terhadap setiap apa yang diberitakan sama ada berupa nama, sifat atau perbuatan Allah yang terkandung dalam al-Qur'an melalui ucapan nabiNya, Muhammad s.a.w.
3. Menahan diri dari keinginan (*qat' al-tama'*) dalam menilai bentuk sifat-sifat Allah.
4. Menetapkan sifat-sifat Allah s.w.t. yang bersesuaian mengikut kaedah bahasa arab dan pemahaman *salaf al-ṣāleḥ*.¹⁸⁶
5. Metode (*manhaj*) al-Qur'an dan al-Sunnah tentang nama, sifat dan perbuatan Allah s.w.t. dalam pembuktiannya dipaparkan secara terperinci tidak syumul (menyeluruh).
6. Penamaan Allah dan penyifatanNya dengan sebahagian sifat-sifat mahluk atau penamaan mahluk dengan sebahagian nama dan sifat-sifatNya itu, tidak mewajibkan adanya persamaan (*al-musyārakah*).
7. Memastikan apa yang boleh dan apa yang tidak boleh pada sifat Allah s.w.t. sama ada yang menidakkan (*al-nafy*) atau menetapkan (*al-ithbāt*) sifat tersebut.

¹⁸⁵ Al-Saykh Muhammad bin 'Abd al-Rahmān al-Maghrawī (2000), *al-Mufassirūn bayn al-Ta'wīl wa al-Ithbāt fī Āyāt al-Šifāt*, j. 1, c. 1. Beirut: Muassisah al-Risalah, h. 93-127.

¹⁸⁶ Lihat h. 13.

8. Nama-nama Allah s.w.t. semuanya baik dan Allah s.w.t. akan memberikan balasan bagi sesiapa yang mengengkarinya.
9. Menurut Ibn Qayyim, apa yang berlaku terhadap sifat atau berita tentang Allah s.w.t. terbagi kepada tiga. Pertama kembali kepada dirinya. Kedua kembali kepada sifat *ma'nawiyah* (cabang daripada sifat *ma'ani* yang berjumlah tujuh) contohnya sifat *'ilm* (Maha Mengetahui) dan *al-sam'* (Maha Mendengar). Ketiga, kembali kepada perbuatanNya, contohnya sifat *al-khāliq* (Maha Pencipta) dan *al-rāziq* (Maha Pemberi Rezeki).

Berkenaan dengan Imam al-Tabarī, adalah beliau juga mengikuti kaedah yang telah digariskan di atas. Ibn Kāmil menukilkan kata-kata Imam al-Tabarī dalam kitabnya yang khusus membahaskan tentang akidah iaitu kitab “*Soreh al-Sunnah*”.¹⁸⁷

﴿ قَالَ أَبُو حَعْفَرَ مُحَمَّدٌ بْنُ حَرْبٍ . فَأَوْلُ مَا تَبَدَّى بِهِ الْقَوْلُ فِي ذَلِكَ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَزَيَّلَ إِذَا كَانَ مِنْ مَعَانِي تَوْحِيدِهِ فَالصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ فِي ذَلِكَ عِنْدَنَا أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ غَيْرُ مَخْلُوقٍ ، كَيْفَ كُتِبَ وَكَيْفَ تُلَقَّى ، وَفِي أَيِّ مَوْضِعٍ قُرِئَ ، وَفِي السَّمَاءِ وَجِدَ وَفِي الْأَرْضِ حُفِظَ وَفِي لَوْحِ الْمَحْفُوظِ كَانَ مَكْتُوبًا ، وَفِي الْأَوْاقِ صَيْبَانِ الْكَاتِبِ مَرْسُومًا ، فِي حَجَرٍ ثَقِيلٍ وَفِي وَرَقٍ خَطِيلٍ ، فِي الْقَلْبِ حُفِظَ ، أَوْ بِاللِّسَانِ لُفِظَ . فَمَنْ قَالَ غَيْرَ ذَلِكَ أَوْ أَدَعَى أَنَّ قُرْءَانَ فِي الْأَرْضِ أَوْ فِي السَّمَاءِ سِوَى الْقُرْءَانِ الَّذِي نَسْلُوهُ بِالسَّيْنَةِ وَنَكْتُبُهُ فِي مَصَاحِفِنَا ، أَوْ أَوْ -

¹⁸⁷ Kitab tersebut berupa catatan-catatan kecil terdiri 40 halaman, untuk pertama kalinya kitab tersebut di cetak oleh Dār al-Khulafā'.

اِعْقَدَ غَيْرَ ذَلِكَ بِقَلْبِهِ اَوْ اُضْمِرَهُ فِي نَفْسِهِ اَوْ قَالَ يَلْسَانَهُ دَنَا بِهِ
 فَهُوَ بِاللَّهِ كَافِرٌ حَلَالُ الدُّمُّ وَبَرِئٌ مِّنَ اللَّهِ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ تَنَاؤُدُ بَلْ هُوَ
 قُرَاعَانٌ مَحِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ، وَقَالَ قَوْلُهُ الْحَقُّ (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ
 الْمُشْرِكِينَ إِسْتَحْجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴿١﴾

Maksudnya:

"Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr berkata: pertama kali apa yang akan kami mulai pembicaraan dalam hal itu adalah tentang kalam Allah 'azza wa jalla (yang maha mulia dan maha agung) dan cara penurunannya. Jika dari erti-erti tauhid kalam Allah itu maka yang benar dari ucapan itu menurut kami adalah bahawa kalam Allah itu bukan mahluk, bagaimana di tulis, di baca, di tempat manapun di bacanya, di langit diadakan, di bumi di jaga, di lawah al-mahfuz tertulis dalam hati ia jaga, dihati anak-anak ia dilukis, dihati ia diukir dalam kertas ia tulis. Atau dengan lidah ia dilafaz. Maka sesiapa sahaja berkata selain daripada itu atau mendakwa atau menyakini selain daripada itu dengan hatinya atau perasaan dalam dirinya atau berucap dengan lidahnya dengan yakin maka dia telah menjadi kafir kepada Allah. Halal darahnya dan terlepas dari campur tangan Allah s.w.t. berdasarkan firmanNya (Bahkan yang didustakan mereka itu ialah Al-Qur'an yang mulia) Dan telah berkata bahawa Allah s.w.t. berfirman (Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah.¹⁸⁸

Seterusnya penulis bawakan beberapa ayat berkenaan pendirian Imam al-Tabari ketika membahas masalah اشتَرَى dalam ayat beikut.

﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

¹⁸⁸ Al-Maghribi (2000), *op. cit.*, j. 2, h. 520.

Terjemahan:

"Dan Dia berkehendak menuju langit, lalu dijadikanNya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu".

Surah al-Baqarah (2): 29.

Dalam ayat di atas terdapat kata **نَمِمْ أَشْرَوْيَ إِلَى السَّمَاءِ**. Kata Imam al-Tabari¹⁸⁹, ada perbezaan di antara para ulama bagi makna mereka berpendapat itu **نَمِمْ أَشْرَوْيَ إِلَى السَّمَاءِ** bermakna "pergi ke langit". Makna tersebut berdasarkan kepada syair:

أَقُولُ وَقَدْ قَطَعْنَا شَرَوْرَى * سَوَامِدَ، وَأَسْتَوْيَ مِنَ الظَّجَّارِ¹⁹⁰.

Aku katakan sungguh unta kami mengakhiri perjalanan digunug
Syarawrā

* Sawāmida, dan menuju dari kelemahan berfikir.

Menurut Rabi' bin Anas, perkataan tersebut bermaksud perbuatanNya¹⁹¹ atau naik.¹⁹² Bagi ulama yang mengatakan **نَمِمْ أَشْرَوْيَ إِلَى السَّمَاءِ** bermakna "datang" seperti pada pendapat pertama adalah salah. Makna pada syair di atas bukan bermakna "datang" tetapi bermakna "lurus".¹⁹² Demikian juga kepada mereka yang mengertikan kata dengan maksud menuju atau naik.

¹⁸⁹ Tafsir al-Tabari (t.t.), op. cit., j. 1, h. 428.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Ibid., h. 429.

¹⁹² Ibid., h. 428.

Maka, makna نَمَاءُ اسْتَرَى إِلَيِّ السَّمَاءِ dalam kalam Arab tegas Imam al-Tabari¹⁹³, itu ada banyak ragam antaranya bermakna berakhir, terus menerus, datang dan menjaga. Daripada makna-makna tersebut Imam al-Tabari lebih mengutamakan makna tinggi di atas langit dan naik, mengatur dengan kemampuanNya dan menciptakan tujuh langit.¹⁹³

Huraian di atas, menjelaskan bahawa beliau teguh berpegang kepada kaedah ulama salaf dalam memberikan pentakwilan iaitu berpegang kepada kaedah bahasa Arab yang mapan. Namun begitu, masih ada lagi orang yang menolak makna daripada kalam Arab. Malah dengan pentakwilan yang tidak dikenal.¹⁹⁴

Contoh pentakwilan yang lain, iaitu perkataan ﴿لَهُمْ لَهُمْ﴾ didalam firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَبِسُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾

¹⁹³ Ibid., h. 429.

¹⁹⁴ Ibid., 430.

Terjemahan:

"Dan orang-orang Yahudi itu berkata: "Tangan Allah terbelenggu (bakhil - kikir)", tangan mereka yang terbelenggu dan mereka pula dilaknat dengan sebab apa yang mereka telah katakan itu, bahkan kedua tangan Allah sentiasa terbuka (nikmat dan kurniaNya luas melimpah-limpah). Ia belanjakan (limpahkan) sebagaimana yang Ia kehendaki;"

Surah al-Mā''idah (5): 64.

Golongan Mu'tazilah mengertikan ﴿كَتَاهُ مُسْرِفَةٍ﴾ pada ayat di atas dengan nikmat Allah keatas hambaNya.¹⁹⁵ Tetapi, mereka tidak memberikan dasar yang kuat atas pendapatnya itu sama ada dari hadith Nabi, pendapat sahabat ataupun syair Arab. Mereka hanya menggunakan *qiyās* (analogi) sama seperti ketika memberi makna pada kata ﴿بَيْنَهُ﴾ pada surah Shād ayat 78 dengan nikmatku.¹⁹⁶ Menurut golongan tersebut, orang-orang Arab mengistilahkan ﴿عَدِيَ بَيْنَ﴾ dengan makna nikmat.

—
—
—

Imam al-Tabarī menolak dasar tersebut. Makna tersebut menurut Imam al-Tabarī, sangat aneh dan bertentangan dengan kebiasaan ucapan Arab dan kaedah bahasanya. Orang Arab, penyair dan para ahli retorika tidak menggunakan susunan ayat tersebut dengan nikmat. Sekiranya digunakan, maka itu tidak boleh difahami dan sekiranya ia difahami dari segi makna dan susunan bahasanya, maka fungsi risalah itu tidak ada ertiinya¹⁹⁷

¹⁹⁵ Tafsir al-Tabarī (1995), *op. cit.*, j. 4, h. 406.

¹⁹⁶ Abū al-Hasan al-Asy'ārī (1977), *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, c. 1. (ed) Fawqiyah Husayn Mahmūd. Kaherah: Dār al-Anṣār, h. 128.

¹⁹⁷ Tafsir al-Tabarī (t.t.), *op. cit.*, j. 1, h. 11.

Pendirian Imam al-Tabarī dalam mentakwil ayat-ayat sifat di atas, selari dengan pendapat Imam al-Asy‘ārī, pengasas akidah Asy‘āriyyah. Pada umumnya, mereka tidak berani menyifatkan makna yang terlampau jauh seperti yang dilakukan oleh Mu‘tazilah, Rafidah dan lainnya.

Dalam contoh yang lain, ketika mentakwilkan surah al-Qiyāmah ayat 22 tentang melihat Allah s.w.t. di akhirat kelak. Firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

﴿وَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ تَأْضِرُهُ﴾

Terjemahan:

“Pada hari akhirat itu, muka (orang-orang yang beriman) berseri-seri;”

Surah al-Qiyāmah (75): 22.

Dalam mentakwil ayat di atas, Imam al-Tabarī menolak pendapat Mu‘tazilah yang mengatakan manusia tidak dapat melihat zat Allah diakhirat kelak. Imam al-Tabarī sependapat dengan al-Hasan al-Baṣrī, ‘Ikrimah dan al-Asy‘ārī yang membolehkan orang mukmin melihat zat Allah s.w.t. diakhirat kelak. Pendapat di atas diperkuat selain dengan kaedah bahasa dan ayat-ayat al-Qur’ān juga diperkuat dengan hadith Nabi. Orang Islam akan melihat zat Tuhanya diakhirat kelak sebanyak dua kali dalam sehari. Dalam satu hadith, Nabi Muḥammad s.a.w. bersabda.

﴿عَنْ أَبْنَىْ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّىْ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِنَّ أَدْنَىْ
أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْ يَنْظُرُ فِي وَجْهِ اللَّهِ كُلَّ يَوْمٍ مَرْكَبَيْنِ، قَالَ
ثُمَّ تَلَّا وُجُوهُ يُومَقْدِيزٍ نَاصِرَةً إِلَىْ رَبِّهَا نَاظِرَةً، قَالَ الْبَياضُ وَالصَّفَاءُ﴾

Maksudnya:

*"Dari Ibn 'Umar berkata, Rasulullah s.a.w. berkata bahawa serendah-rendahnya tempat penduduk surga adalah melihat rupa Allah dua kali sehari, lalu Ibn 'Umar membacakan ayat, wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri, kepada Tuhanyalah mereka melihat, kata Nabi putih dan bersih."*¹⁹⁸

Demikianlah, sikap Imam al-Tabarī dalam mentakwil ayat-ayat sifat. Beliau selalu mendasarkan makna-maknanya terlebih dahulu kepada bahasa Arab dan kaedah-kaedahnya yang mantap serta diperkuat dengan syair-syair Arab. Walapun begitu, Imam al-Tabarī mendahulukan makna yang ada pada hadith Nabi Muḥammad s.a.w. Daripada huraian di atas menjelaskan kepada kita bahawa Imam al-Tabarī berpegang kepada akidah *salaf al-sāleh*.¹⁹⁹

2.8.2. Mazhab

Perkataan mazhab berasal dari kata Arab *dhahaba* yang bermakna pergi. Dalam penggunaannya, ia mempunyai banyak makna, salah satu dari makna tersebut ialah kepercayaan yang dianuti atau diikuti olehnya.²⁰⁰

¹⁹⁸ *Ibid.*, h. 192.

¹⁹⁹ Lihat h. 13.

²⁰⁰ Ibn Manzūr (t.t.), *op. cit.*, j. 1, c. 1, h. 393.

Mazhab dalam bahasa Inggeris diterjemahkan dengan “*doctrine*” yang membawa makna prinsip, himpunan dasar-dasar agama atau politik.²⁰¹ Kadang-kadang juga ia di terjemahkan dengan “*system*” yang bermakna himpunan pendapat (prinsip, teori dan lain-lain) yang teratur dan tersusun rapi.²⁰²

Berdasarkan kepada pengertian di atas, mazhab dapat di ertikan sebagai himpunan dasar atau prinsip agama, politik atau lainnya yang diyakini atau dianuti dan dipercayai sebagai satu fahaman dan ajaran hidup yang harus dipegang oleh seseorang. Apabila dikatakan seseorang yang bermazhab al-Syāfi‘ī, maknanya, dalam pengamalan ajaran agama ianya mengikuti dasar atau prinsip hukum yang diterapkan oleh Imam al-Syāfi‘ī. Demikian juga mereka yang dikatakan bermazhab Ḥanafī, Mālikī, Jarīrī atau sebagainya.

Berkaitan mazhab Imam al-Ṭabarī, terdapat beberapa pendapat. Tetapi tidak ada perbezaan pendapat bahawa Imam al-Ṭabarī adalah seorang mujtahid mutlak.²⁰³ Manakala Muḥammad bin Jarīr ^{op.cit.} Ibn Surayz adalah seorang *faqih* dan alim.²⁰⁴

Dalam masa yang sama, apakah beliau membangunkan mazhabnya sendiri dan menganutinya atau apakah beliau masih tetap berpegang kepada mazhab al-Syāfi‘ī yang dia nutinya sejak kecil? Bagi mengetahui sebenar mazhab beliau

²⁰¹ Oxford Dictionary And Usage Guidane (1995), New York: Oxford University Press, h. 268.

²⁰² Kamus Dwi Bahasa (1999), *op. cit.*, h. 393.

²⁰³ Ialah orang yang melakukan isjtihadnya sendiri pada pokok (*uṣūl*), cabang (*furu‘*) *istinbāt* dalil, mentashekan, melemahkan hadith, *mentarjih* (menguatkan), *menta‘dil*, *mentajrih* perawi dan lainnya. Muḥammad Ḥasan Hitū (1988), *op. cit.*, h. 14.

²⁰⁴ *Ibid.*, h. 47.

berikut ini penulis melakukan analisis melalui pendapat ulama dan dasar-dasar yang beliau pegang.

2.8.2.1. Berdasarkan Pendapat Ulama

Mengikut pendapat ulama *fiqh* dan sebahagian sejarahwan berpendapat bahawa Imam al-Tabārī tidak termasuk dalam senarai mazhab al-Syāfi‘ī. Menurut Ibn Nadim, Imam al-Tabārī mempunyai mazhab *fiqh* yang pilihannya sendiri.²⁰⁵ Begitu juga kata al-Syayrāzī, Imam al-Tabārī termasuk dalam kelompok mujtahid yang tersendiri tidak termasuk pengikut mazhab al-Syāfi‘ī.²⁰⁶ Al-Dhahabī ada menyebut, beliau mempunyai mazhab sendiri dan para pengikut beliau menyebutnya dengan mazhab *al-Jarīriyyah*.²⁰⁷ Menurut Ibn Khallikān, Abū al-Faraj bin Zakariyā al-Naḥrāwī adalah termasuk salah satu pengikut mazhabnya.²⁰⁸

Hal ini diakui oleh al-Farghānī iaitu salah seorang murid Imam al-Tabārī. Apabila kemampuan ilmunya semakin luas, Imam al-Tabārī melakukan ijтиhad dan analisis apa yang ditulis dalam kitabnya,²⁰⁹ “*Laṭīf al-Qawī fī Aḥkam Syrā’i’ al-Islām*.²¹⁰ Menurut al-Farghānī lagi, kitab tersebut merupakan himpunan dasar-dasar dan kaedah umum mazhab Imam al-Tabārī.

Daripada kata-kata di atas membuktikan, bahawa Imam al-Tabārī tidak termasuk dikalangan pengikut mazhab al-Syāfi‘ī. Beliau mempunya mazhabnya

²⁰⁵ Ibn Nadim (t.t.), *op. cit.*, h. 139.

²⁰⁶ Muḥammad al-Zuḥaylī (1992), “*al-Tabārī Faqihān wa Mujtahidān wa Imāman*”, j. 1. ISESCO. h. 52.

²⁰⁷ Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, h. 275.

²⁰⁸ Ibn Khallikān (t.t.), *op. cit.*, h. 191.

²⁰⁹ Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, h. 275.

²¹⁰ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 111.

yang sendiri yang dinamakan mazhab *al-Jarīr*.²¹¹ Mazhab ini juga mempunyai ramai pengikut. Mereka giat menyebarkan dan mempertahankan fahamannya termasuk Ibn Daqīq al-Ḥulwānī. Namun, mazhabnya hilang ditelan zaman sekitar dekad ke 4 H. Menurut Ibn Farḥūn, hal yang sama dialami oleh mazhab Sufyān al-Thawrī yang hilang pada dekad ke 3 H.

Pendapat yang lain mengatakan, bahawa Imam al-Ṭabarī bermazhab al-Syāfi‘ī. Menurut al-Nawawī, walaupun pendapat-pendapat Imam al-Ṭabarī itu berbeza dengan pendapat al-Syāfi‘ī namun tidak dapat dijadikan alasan bahawa beliau keluar dari mazhab al-Syāfi‘ī. Banyak pendapat dan dasar usulnya sama dengan al-Syāfi‘ī. Pendapat ini dinyatakan oleh al-Nawawī, Ibn Subkī dan al-Rāfi‘ī. Mereka bersepakat, bahawa perbezaan Ibn Jarīr itu bukanlah satu cabang dalam mazhab kita. Ianya tetap termasuk dalam senarai pengikut mazhab al-Syāfi‘ī.²¹² Menurut Ibn Ḥuzaymah, Ibn Mundhīr dan Ibn Naṣr, walaupun mereka telah mencapai tingkatan mujtahid mutlak, mereka tetap pengikut mazhab al-Syāfi‘ī. Ibn Subkī menyatakan, perbezaan pendapat yang ada merupakan hal biasa, sama seperti yang dilakukan oleh *al-muta’akhhirūn* (ulama-ulama kemudian) atau *al-mutaqaddimūn* (ulama-ulama terdahulu).

Nama Muḥammadīn itu ada empat, iaitu Ibn Jarīr, Ibn Ḥuzaymah, Ibn Naṣr dan Ibn Mundhīr. Walaupun mereka itu dari kelompok kita, namun pendapat mereka dengan ijtihad mutlaknya kepada mazhab-mazhab yang berbeza, maka pendapat-pendapat itu tidak dianggap pendapat mazhab kita, namun jalan

²¹¹ Lihat h. 1.

²¹² Al-Ṭabarī (t.t.), *op. cit.*, h. 19.

mazhabnya merupakan jalan orang yang berbeza sesuatu dengan Imamnya seperti terjadi dengan *al-muta'akhhirūn* ataupun *al-mutaqaddimūn*.²¹³

Selain merujuk kepada pendapat-pendapat ulama di atas untuk mengenal pasti mazhab sebenar Imam al-Tabārī, penulis juga cuba melakukan analisis kepada beberapa prinsip dasar yang beliau diguna pakai di dalam kitabnya, diharapkan dengan bantuan kepada kedua faktor tersebut dapat menemukan titik terang mazhab sebenar Imam al-Tabārī.

2.8.2.2. Berdasarkan Beberapa Prinsip Dasar Imam al-Tabārī Dalam Kitab *Jāmi‘ al-Bayān*

A. Pendiriannya Terhadap Khabar Ahad

Merujuk kepada dasar-dasar yang digunakan oleh Imam al-Tabārī dan Imam al-Syāfi‘ī terdapat banyak persamaan dan perbezaaan. Imam al-Tabārī sama dengan Imam al-Syāfi‘ī dalam menempatkan al-Qur’ān dan al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam yang pertama. Kedua-dua tokoh ini juga menerima hadith ahad²¹⁴ sebagai dasar hukum. Malahan tegas Imam al-Tabārī, mengamalkan hadith ahad adalah wajib.²¹⁵ Hadith ahad menurut beliau boleh

²¹³ *Ibid.*, h. 18.

²¹⁴ Iaitu hadith ahad ialah mana-mana khabar yang tidak sampai kepada darjah tawatur. Sayf al-Din Abi al-Hasan ‘Ali bin Abi ‘Ali bin Muhammad al-Āmidī (1967), *al-Āhkām fi Uṣūl al-Āhkām*, j. 2. Kaherah: Mu’assasah al-Ḥalabi Wasyurakāh, h. 31.

²¹⁵ Sebagai contohnya, Imam al-Tabārī menerima hadith hilal Ramadhan yang diriwatatkan oleh seorang arab. Di terangkan bahawa seorang arab datang kepada Rasulullah s.a.w., lalu berkata sungguh aku melihat hilal di malam hari, maksudnya hilal (anak bulan) Ramadan, Nabi berkata, kamu bersaksilah bahawa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah hamba dan rasulNya, kemudian orang Arab itu berkata: “ya”, Nabi berkata lagi: berdirilah wahai polan, izinkanlah kepada manusia, puasalah kamu sekalian. Kata Imam al-Tabārī, wajib bagi kita menerima hadith ahad yang yang di bawa oleh orang yang adil, berdasarkan bahawa Rasul s.a.w. menerima berita dari seorang arab jika benar darinya. Muhammad al-Dasūqī (1992.), j. 1, h. 83.

dijadikan hujjah yang boleh diamalkan apabila hadith tersebut dibawa oleh seorang yang adil dan dipercaya.

Memang tidak dapat dinafikan, terdapat perbezaan dalam menerima hadith ahad sebagai dasar hukum. Akan tetapi, kebanyakan ulama menerimanya. Contohnya, Imam Ḥanafī, Imam Mālikī, Ibn Ḥajm, Ahmad bin Ḥanbal dan sebagainya. Begitu juga dengan Imam al-Syāfi’ī dan Imam al-Ṭabarī. Akan tetapi, Imam Mālikī dan Imam Ḥanafī akan meninggalkan hadith ahad jika ada dalil yang lebih kuat. Dalil yang lebih kuat menurut Imam Ḥanafī adalah zahir al-Qur’ān dan *qiyās* (analogi).²¹⁶ Sementara Imam Mālik berpendapat, dalil yang lebih kuat itu ialah amalan penduduk Madinah. Oleh sebab itu, golongan Mālikiyah lebih banyak meninggalkan hadith ahad dibandingkan dengan golongan Ḥanafiyah.

Namun begitu, Imam al-Ṭabarī menolak hadith ahad ataupun bukan menasakh al-Qur’ān. Sama seperti diyakini oleh Imam al-Syāfi’ī. Berbeza dengan Dāwūd al-Zāhirī dan Ibn Ḥajm al-Andalūsi yang membolehkan secara akal hadith Ahad menasakh al-Qur’ān atau Sunnah mutawatir.²¹⁷ Dengan alasan, tidak selamanya Nabi Muḥammad s.a.w. mengutus para sahabatnya dengan jumlah banyak. Kadangkala satu orang, dua orang dan kadangkala dalam jumlah banyak.

²¹⁶ *Qiyās* (analogi) iaitu hujjah mengenai hukum islam yang didasarkan kepada perbandingan dengan perkara yang telah berlaku tidak berdasarkan Sunnah. Kamus Dewan (2000), *op. cit.*, h. 676.

²¹⁷ Abd al-Karīm bin ‘Ali bin Muhammād al-Namlah (1999), *al-Muhaddhab fi ‘Ilm Usūl al-Fiqh al-Muqārin*, j. 2, c. 1. al-Riyād: Maktabah al-Rusydī, h. 606.

B. Berpegang Kepada Hadith Mursal

Begitu juga penerimaan mereka terhadap hadith mursal, iaitu hadith yang terputus perawinya pada peringkat sahabat atau ucapan tabi‘in-tabi‘in besar seperti ‘Ubayd Allah bin ‘Uddā bin Khayyār Rasulullah s.a.w. bersabda begini atau berbuat begini-begini maka itu dinamakan mursal.²¹⁸ Sebagai contoh, ucapan ‘Abd Allah bin ‘Uddā bin al-Khayyār, Qays bin Abī Ḥazīm dan Sa‘id ibn Musayyab. Sementara itu, ulama usul *fiqh* mendefinisikan mursal iaitu ucapan selain sahabat sama ada Rasulullah s.a.w. tabi‘in dan lain. Sekiranya yang hilang itu satu maka dinamakan mursal *munqaṭi‘*, dan sekiranya yang hilang itu banyak maka namanya *mu‘dal*. Dengan ini, setiap dari *munqaṭi‘* dan *mu‘dal* dinamakan hadith mursal menurut ulama *uṣūl*.²¹⁹

Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, Aḥmad bin Ḥanbal menerima hadith mursal daripada sahabat-sahabat, tabi‘in dan atbā‘ al-tab‘in. Demikian juga Mu‘tazilah²²⁰ yang diwakili Abū Hasyim dan ‘Isā bin Abān. Namun begitu, Imam al-Syāfi‘ī menetapkan syarat-syarat tertentu bagi menerima hadith mursal. Antara syaratnya ialah apabila mursalnya itu pada peringkat sahabat atau disandarkan atau diperkuat dengan mursal lain atau diperkuat oleh kata-kata sahabat atau juga mursalnya itu dimaklumi kewujudan orangnya bahawa ia tidak pernah berbuat demikian seperti Ibn Musayyab. Dari itu, Imam al-Syāfi‘ī hanya menerima hadith mursal yang dibawa oleh Ibn Musayyab sahaja.

²¹⁸ Al-Suyūṭī (1993), *Tadrib al-Rāwī*, (ed) ‘Abd al-Qādir Ḥasūnah al-‘Asā’. Beirut: Dār al-Fikr, h. 124.

²¹⁹ Muhammad al-Dasūqī (1992), *op. cit.* h. 84.

²²⁰ Lihat h. 82.

Bagaimana pula dengan Imam al-Tabarī, apakah beliau menerima hadith mursal ataukah tidak? Daripada catatan-catatan yang ada dalam kitab takwilnya beliau menerima hadith mursal. Bahkan beliau mengatakan bahawa mereka yang mengengkari hadith mursal adalah bidaah.²²¹ Sama seperti yang diyakini Abū Hanifah dan Imam Mālik.

C. Hadith Tidak Dapat Menasakh al-Qur'ān

Dalam bidang Nasakh, Imam al-Tabarī juga sependapat dengan Imam al-Syāfi'i. Imam al-Tabarī mengakui adanya nasakh dalam al-Qur'ān. Pengakuan ini boleh dilihat ketika mentakwilkan makna nasakh dalam surah al-Baqarah ayat 106. Nasakh secara bahasa, diertikan dengan membuang, menghapus atau memindahkan dengan tetapnya yang pertama.²²² Menurut Imam al-Tabarī, nasakh ialah merubah dan memindahkan makna kandungan kepada yang lain.²²³ Sedangkan al-Isfahānī mengertikan nasakh dengan memindahkan sesuatu kepada sesuatu yang datang menyertainya.²²⁴ Sementara pengertian nasakh secara istilah adalah menghapus hukum yang tetap yang ada pada perintah terdahulu dengan khīṭāb (perintah) yang datang kemudian.²²⁵

Nasakh hanya terjadi pada *juz' iyyah* (bahagian) dan tidak terjadi pada kaedah-kaedah *kulliyah* (syumul atau menyeluruh). Menurut ulama, kebanyakan nasakh terjadi pada ayat yang diturunkan di Madinah. Tujuannya adalah untuk

²²¹ Muhammad al-Dasūqī (1992), *op. cit.* h. 84.

²²² Ali bin Muhammād al-Namlah (1999), *op. cit.*, h. 527.

²²³ Tafsir al-Tabarī (1401), *op. cit.*, j. 1, h. 475.

²²⁴ Abūl Qāsim Husayn bin Muhammād (1997), *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*, Al-Rāghib, j. 2, c. 1. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Nazar al-Muṣṭafā al-Bāz, h. 633.

²²⁵ Ali bin Muhammād al-Namlah (1999), *op. cit.*, j. 2, h. 53

menarik simpati daripada orang kafir supaya tertarik dengan ajaran Islam. Contohnya, pada awalnya solat dilakukan dua kali sahaja dalam sehari sebelum menjadi lima kali. Begitu juga dengan kiblat orang Islam dari Bayt al-Maqdis kemudian dipindah ke Kaaba serta halalnya nikah *mut'ah* sebelum diharamkannya dan banyak lagi.

Hal ini, berlaku pada ayat-ayat *Madāniyyah* (ayat-ayat yang turun di Madinah) dan bukan pada ayat-ayat *Makkiyyah* (ayat-ayat yang turun di Mekah). Di Mekah hanya menetapkan hukum syariah dan kaedah secara *kulliyah* sahaja. Oleh itu, hanya sedikit sahaja ayat *Makkiyah* yang dinasakhkan kerana nasakh tidak terjadi pada *kulliyāt* walaupun ia mungkin terjadi secara akal.²²⁶

Kebanyakan ulama-ulama terdahulu (*mutaqaddimūn*) mengertikan nasakh dengan yang masih umum ('am). Begitu juga dengan *taqyīd al-muṭlaq* (membatasi yang mutlak) *takhsīs al-'ām* (mengkhususkan yang umum), *tabyīn al-mujmal* (menjelaskan yang umum), mereka menamakannya dengan nasakh. Nasakh juga bermaksud menghapus hukum syarak dengan dalil syarak yang datang selepasnya. Persamaan diantara pengertian tersebut ialah meniadakan hukum terhadap ayat yang dikhkususkan (*takhsīs*), dibatasi (*taqyīd*) atau dijelaskan (*tabyīn*).

Berkaitan dengan nasakh, Imam al-Tabarī sepandapat dengan al-Syāfi'i, yang menolak bahawa hadith tidak dapat menasakhkan al-Qur'an. Mereka tidak sepandapat dengan ulama Mālikī dan Ḥanafī dan yang mengakui adanya nasakh

²²⁶ Abū Ishaq Ibrāhīm bin Muṣā al-Khaymī al-Ġarnāṭī al-Syāṭibī (t.t.), *al-Muwāfaqāt*, j. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 78.

al-Qur'ān dengan al-Hadith. Malahan dalam soal ini, Imam al-Ṭabarī tidak membenarkan sama sekali hadith Aḥad itu dapat menasakh al-Qur'ān. Imam al-Ṭabarī menolak bahawa surah al-Baqarah ayat 180, itu dinasakh oleh ayat waris pada surah al-Nisā' ayat 11, ataupun oleh hadith yang bermaksud "tidak dibenarkannya wasiat kepada ahli waris"²²⁷ kerana ini adalah hadith Aḥad.²²⁸ Oleh kerana di dalam *fiqh* Imam al-Syāfi'i dan *fiqh* Imam al-Ṭabarī membolehkan pemberian wasiat kepada ahli waris asalkan tidak melebihi sepertiga dari jumlah kekayaan yang ada.²²⁹

D. Sikapnya Terhadap *Qiyās*

Imam al-Ṭabarī juga mengakui adanya dasar hukum yang diambil daripada *qiyās* sama seperti Imam al-Syāfi'i.. *Qiyās* (analogi) secara etimologi diertikan dengan perkiraan. Manakala menurut istilah, *qiyās* diertikan sebagai cara menetapkan hukum yang tidak diketahui bersamaan dengan hukum yang diketahui kerana adanya persamaan sebab ('*illat*) hukum kepada yang ditetapkan.²³⁰ Sementara *qiyās* menurut Imam al-Ṭabarī adalah mengembalikan cabang yang berbeza kepada yang sejenis dengannya dari usul yang disepakati atasnya.²³¹ Definisi di atas sudahpun mencakupi definisi-definisi yang dibincangkan oleh ulama lain. Definisi di atas dapat difaham bahawa hukum *qiyās* adalah hukum yang di dasarkan kepada persamaan yang terdapat dalam sesuatu.

²²⁷ Hadith ini berbunyi, كُلُّ ذِي حَقٍّ مُكْتَفَى مَلَأَ وَجْهَهُ لَبَرْبَرٌ

²²⁸ Muhammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī (t.t), *Manāhil al-'Irṣān*, j. 2. Beirut: Dār al-Fikr, h. 242.

²²⁹ *Tafsir al-Ṭabarī* (1995), *op. cit.*, j. 2, h. 158.

²³⁰ Imam Muhammad bin al-Ḥasan al-Badāḥṣyī (1984), *Syarḥ al-Badāḥṣyī*, j. 3, c. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, h. 3.

²³¹ Muhammad al-Daṣūqī (1992), *op. cit.*, h. 95.

Imam al-Syāfi‘ī menterjemahkan *qiyās* sebagai ijtihad. Walaupun antara *qiyās* dan ijtihad itu wujud perbezaan. Ijtihad adalah mempelajari hukum dari segi petunjuk (*dalalah*) pengambilan sahaja dan ia boleh terjadi bukan sahaja pada *qiyās* tetapi juga pada *takhsis ‘am*²³² ataupun *taqyid al-muṭlaq*²³³ atau sebagainya. Manakala *qiyās* pula menentukan hukum bukan dengan indikasi lafaz (*dalalah*) tetapi dengan ‘*illat*.

Imam al-Syāfi‘ī bukanlah orang pertama menggunakan *qiyās*. Sebelum beliau ada ramai ulama yang telah menggunakan dasar hukum tersebut, contohnya Imam Ḥanafī, Imam Mālikī dan Ibrāhīm al-Nakhā‘ī. Imam ‘Alī bin Abī Ṭālib juga disebut sebagai seorang sahabat yang sering menggunakan *qiyās*. Hal ini berdasarkan kepada *qiyās* hukum bunuh satu orang yang dilakukan secara beramai-ramai.

Namun begitu, terdapat beberapa golongan yang menolak *qiyās* sebagai sumber hukum seperti al-Nizāmiyah,²³⁴ sebahagian golongan Mu‘tazilah,²³⁵ Syiah²³⁶ dan mazhab Ibn Ḥajm al-Andalūsī. Mereka beralasan, akal tidak boleh dijadikan dasar bagi menentukan hukum syarak, seperti yang dikatakan oleh al-Maghribī dan al-Qasānī. Sehingga kebanyakan mereka apabila dihadapkan dengan persoalan yang tidak ada ketentuan hukum kebanyakannya merujuk kepada kaedah *al-Istishāb* seperti yang dilakukan oleh Ibn Ḥajm. Menurutnya *istishāb* adalah menetapkan sesuatu hukum yang tidak ada dalil nas sehingga

²³² Lihat h. 99.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Ia adalah sebutan bagi pengikut Abū Ibrāhīm bin Yassār al-Mu‘tazilī yang dikenali dengan al-Nizām. ‘Abd al-Mun‘im al-Khifni (1993), *op. cit.*, h. 399.

²³⁵ Lihat h. 82.

²³⁶ *Ibid.*

bertemu dengan dalil lain dari nas.²³⁷ Oleh sebab itu, banyak didapati hukum-hukum yang sangat pelik dan ganjil daripada kelompok ini, seperti air kencing babi dihukum tidak najis kerana nas tidak pernah menyebutnya kecuali air kencing manusia.

Imam al-Tabarī menggunakan dasar *qiyās* dalam pembentukan hukumnya. Hal itu berdasarkan kepada pendapat beliau tentang adanya sebab ('illat) dalam nas, walaupun beliau sendiri cenderung memahami *qiyās* secara bahasa iaitu menjadikan *zahir* lafaz sebagai ukurannya. Dalam hal ini, Imam al-Tabarī dipengaruhi oleh gaya pemikiran gurunya iaitu Dāwūd al-Zahiri. Sebagai contoh, Imam al-Tabarī memberikan makna أَحِصْرَتْ (takut kerana musuh) dalam surah al-Baqarah ayat 196 yang berbunyi:

﴿فَإِنْ أَحِصْرَتْ ثُمَّ فَمَا اسْتَبَرَ مِنَ الْهَدَىٰ﴾

Terjemahan:

"Maka sekiranya kamu dikepong (dan dihalang daripada menyempurnakannya ketika kamu sudah berihram, maka kamu bolehlah bertahallul serta) sembelihlah Dam yang mudah didapati;"

Surah al-Baqarah (2): 196.

Perkataan أَحِصْرَتْ dalam kalam Arab bermaksud adanya sebab yang dapat menghalangi seseorang, seperti sakit atau yang sejenisnya dan bukanya halangan akibat adanya paksaan daripada penguasa. Sekiranya larangan itu

²³⁷ Abū Zahrah (t.t), *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabi, h.577.

datangnya daripada musuh dengan memasukkannya kedalam penjara atau menakut-nakutkan orang yang sedang berihram, maka itu dinamakan حُرْمَةٌ dan bukan حُصْنَةٌ. Menurut Imam al-Tabarī, sekiranya ada pendapat yang mengatakan makna حُرْمَةٌ itu halangan kerana sakit, ia dihukumi dengan jalan *qiyās*²³⁸ dan bukan kerana *dalah lafaz* yang ada pada ayat tersebut. Manakala sakit, luka dan sejenisnya yang menimpa diri kita tidak termasuk dalam makna حُصْنَةٌ. Maka, penahanan tanpa ada ancaman yang dapat mengancam keselamatan jiwa tidak termasuk dalam kontek makna ayat di atas. Sebagai contoh, tindakan yang dilakukan oleh penguasa, suami ataupun sebagainya, diambil secara *qiyās* (analogi) bukan daripada *dalah lafaz* (petunjuk) yang ada pada nas.

E. Pendiriannya Kepada Ijmak Ulama

Begitu juga dalam masalah ijmak,²³⁹ Imam al-Tabarī sepandapat dengan Imam al-Syāfi'i. Kedua-dua tokoh ini menggunakan sebagai dasar hukum, terutama ijmak sahabat Nabi r.a. Ijmak diertikan dengan kesepakatan atas sesuatu atau niat yang kuat.²⁴⁰ Maka menurut istilah syarak, ijmak diertikan dengan kesepakatan ulama pada suatu masa ke atas hukum yang terjadi.²⁴¹

Berbicara pula dengan Imam al-Tabarī, beliau mengertikan ijmak sebagai memindahkan berita secara mutawatir apa yang disepakati oleh sahabat Nabi

²³⁸ Tafsir al-Tabarī (1995), *op. cit.*, j. 2, h. 292.

²³⁹ Ijmak maknanya kesepakatan berhubung agama dan lain-lain, kesesuaian pendapat alim ulama. Lihat Kamus Dewan (2000), *op. cit.*, h. 478.

²⁴⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syārī (1988), *Syarkh al-Luma'*, j. 2, c. 1. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, h. 665.

²⁴¹ *Ibid.*

Muhammad s.a.w. dan daripada athar sahabat r.a. tanpa menggunakan kaedah *qiyās*.²⁴² Sementara Imam al-Syāfi'i menterjemahkan ijmak dengan berkumpulnya ulama-ulama pada suatu masa atas suatu hukum syarak daripada dalil-dalil yang dapat dijadikan pegangan keatasnya.²⁴³

Kesimpulannya, ijmak adalah usaha untuk menentukan sesuatu hukum yang terjadi pada suatu masa atau hukum atas suatu persoalan yang mana hukum itu di sepakati oleh seluruh ulama. Ia tidak hanya terbatas hanya dizaman sahabat Nabi r.a. sahaja seperti yang dikatakan oleh ahli Zahiriyyah dan Alḥmad bin Ḥanbal, namun ia berlaku pada bila-bila masa. Seperti ijmak ulama tentang haramnya lemak babi, cucu laki-laki terhalang oleh anak laki-laki dalam waris, mendahulukan hutang daripada wasiat, air jika berubah salah satu daripada sifatnya itu tidak boleh untuk bersuci dan sebagainya.

Namun begitu, sebahagian ulama menolak untuk berhujjah dengan ijmak. Penolakan mereka ini berdasarkan kepada kemungkinan berlakunya ijmak itu sendiri. Seperti pendapat al-Niẓām,²⁴⁴ Rafiḍah,²⁴⁵ Syiah,²⁴⁶ dan Khawārij.²⁴⁷ Mereka berhujjah, bahawa mustahil berlakunya ijmak, dimana para ulama boleh berkumpul dan bersatu pada suatu masa untuk mencari penyelesaian terhadap sesuatu hukum. Bagaimanapun amat rumit mengumpulkan ulama-ulama. Dalam sejarah Islam belum ada catatan yang menceritakan bahawa sahabat-sahabat r.a. atau ulama-ulama Islam berkumpul pada suatu masa untuk menentukan suatu

²⁴² Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 72.

²⁴³ Abū Zahrāh (t.t.), *op. cit.*, h. 452.

²⁴⁴ Lihat h. 100.

²⁴⁵ Lihat h. 64.

²⁴⁶ Lihat h. 80.

²⁴⁷ *Ibid.*

hukum. Kebiasaannya, kesepakatan itu dibuktikan melalui pendapat, sikap, melalui penulisan ataupun fatwa. Sebagai contoh, hukum pemindahan organ manusia, klon manusia, bayi tabung dan sebagainya. Keputusan hukum terhadap kejadian tersebut memang ada tetapi tidak ada persepakatan ulama dalam hukum tersebut. Penolakan dan penerimaan terhadap hukum-hukum tersebut hanya melalui media atau tulisan-tulisan sahaja.

Bagaimana pula pendirian Imam al-Tabarī berkenaan dengan ijmak. Banyak istilah yang digunakan oleh Imam al-Tabarī bagi mengungkapkan maksud tersebut. Diantaranya istilah-istilah berikut ialah.

﴿اجماع الحجۃ من القراء، حجۃ بالثقل المستفیض، إجماع جمیع﴾

﴿أهل التأویل، إجماع الجميع﴾

Maksudnya:

“Bacaan tersebut disetujui oleh para ahli qirā'ah, bacaan itu menjadi hujjah kerana diriwayatkan secara mustafid (ramai), konsensus semua ahli takwil, bacaan itu telah disetujui oleh semua ulama”.

Imam al-Tabarī menggunakan istilah-istilah tersebut untuk mengakui adanya hukum yang dicapai dengan ijmak. Beliau menggunakan ijmak sama ada untuk menguatkan pendapatnya dari segi *qirā'ah*, *athar* atau ketika untuk menguatkan makna, agar makna yang diambil tidak lari daripada apa yang telah disepakati oleh para pendahulunya.

Dalam “*Mu’jam al-Udabā’*”, Yaqūt al-Ḥamawī menceritakan bahawa Muḥammad bin Dāwūd al-Isbahānī menulis kitab, “*al-Wuṣūl Ilā Ma’rifah al-Uṣūl*”.²⁴⁸ Dalam kitab tersebut, Dāwūd menyebut istilah ijmak menurut Imam al-Ṭabarī. Kata Dāwūd, ijmak menurut Imam al-Ṭabarī ialah kesepakatan para pendahulu yang diwakili oleh lapan orang selain darinya.²⁴⁹ Istilah apa yang dikatakan oleh Dāwūd itu tidak tepat kerana Imam al-Ṭabarī tidak mendefinisikan ijmak seperti yang dikatakan beliau itu. Definisi ijmak menurut Imam al-Ṭabarī adalah seperti yang penulis paparkan di atas. Yaqūt pun juga membenarkan kesalahan Dāwūd itu. Imam al-Ṭabarī mensyaratkan ijmak apabila ianya mutawatir untuk menyelesaikan sesuatu hukum. Dalam hal ini, ijmak dibolehkan.

Menurut Imam al-Ṭabarī pengunaan ijmak tidak terbatas kepada apa yang dimaklumi dalam agama secara darurat seperti salat lima waktu, puasa dan sebagainya. Setiap yang disepakati oleh para ahli-ahli *fiqh* terhadap suatu masalah sama ada persetujuan itu melalui pertemuan, dialog atau sebagainya, maka ia juga dikatakan ijmak. Oleh itu, apabila ada ucapan sahabat dan terdapat perbezaan seorang daripada ulama atau lebih, ia dinamakan ijmak.²⁵⁰ Lebih-lebih lagi, apabila pendapat yang tidak itu ada perselisihan, menurut Imam al-Ṭabarī, semua itu dalam lingkungan ijmak. Ijmak menurut Imam al-Ṭabarī merangkumi aspek yang cukup luas dan mempunya kekuatannya tersendiri dalam mengistidlalkan hukum dan dalam pemilihan makna. Sebagai contoh orang yang meninggalkan tawaf antara bukit Safa dan Marwa yang dijelaskan dalam surah al-Baqarah ayat 156.

²⁴⁸ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 72.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Imam al-Syayrāzī (1988), *op. cit.*, j. 2, h. 706.

Dalam hal ini, ada yang berpendapat ḥawaf itu wajib dan tidak boleh digantikan dengan *fidyah* (tebusan). Apabila tertinggal maka wajib baginya kembali ke Makah untuk menggantikannya semula seperti yang disepakati oleh ‘Ā’isyah, Imam Mālik dan Imam al-Syāfi‘ī. Ada juga yang berpendapat tidak wajib kembali ke Makah untuk menggantikannya seperti yang disepakati oleh Sufyān al-Thawrī, Abū Ḥanifah dan Ibnu ‘Abbās. Dan ada juga yang pendapat yang mengatakan bahawa ḥawaf itu Sunnah hukumnya, apabila dikerjakan maka ia satu kebaikan dan apabila ia ditinggalkan maka tidak mengapa dan tidak wajib mengganti.²⁵¹

Dalam hal ini, Imam al-Ṭabarī bersepakat dengan ‘Ā’isyah, Imam Mālik dan Imam al-Syāfi‘ī yang mengatakan wajib hukumnya melakukan tawaf antara bukit Safa dan Marwa. Bagi mereka yang meninggalkan tawaf maka wajib mengqadā’kannya kerana ijmak.²⁵²

F. Penggunaan Terhadap Perkataan Wajib (واجب) Dan Fardu (فرض)

Berkaitan dengan penggunaan lafaz, Imam al-Ṭabarī juga sependapat dengan al-Syāfi‘ī. Beliau tidak membezakan antara kata fardu (فرض) dan wajib (واجب). Demikian juga kata-kata lain yang mengandungi makna yang sama dengannya seperti kata كف which bermakna wajib juga. Menurutnya, kata-kata tersebut adalah termasuk dalam kelompok kata sepadan (*mutarādīf*). Pendapat -

²⁵¹ Tafsir al-Ṭabarī (1998), *op. cit.*, j. 2, h. 68.-

²⁵² *Ibid.*, h. 69.

Imam al-Tabarī ini didasarkan kepada syair Arab yang tidak membezakan kepada makna kata-kata tersebut. Diantaranya buniy syair berikut ini.

كُبَّ القَتْلُ وَالِقِتَالُ عَلَيْنَا * وَعَلَى الْمُحْصَنَاتِ حَرَّ الذِيْوَلِ.²⁵³

Perjuangan dan peperangan telah diwajipkan kepada kita

* Dan kepada wanita-wanita mengiringi
dibelakang.

Berdasarkan kepada perbincangan di atas, penulis memberi kesimpulan bahawa Imam al-Tabarī termasuk tokoh ulama pengikut mazhab Imam al-Syāfi‘ī seperti yang dikatakan Imam al-Rāfi‘ī, Imam al-Nawawi, Ibn Subki dan lainnya. Hal ini seperti yang dinyatakan Imam al-Tabarī sendiri dalam satu kenyataannya yang mengatakan bahawa beliau memperkenalkan mazhab Imam al-Syāfi‘ī dan mengikutinya selama sepuluh tahun ketika di Baghdād.²⁵⁴

Walaupun banyak pendapat-pendapat beliau berbeza dengan pendapat Imam al-Syāfi‘ī, namun dari segi dasar dan *uṣūl* (pokok) yang dibawanya masih sama dengan beliau. Begitu juga dengan Ibn Ḥuzaymah, Ibn Mundhir, Muḥammad bin Naṣr al-Marūzī, Abū Thūr dan Ibn Rāhawayyah. Walaupun mereka dikatakan telahpun mencapai tahap mujahid mutlak dan dalam masa yang sama wujud perbezaan pendapat dalam beberapa masalah,²⁵⁵ mereka tetap digolongkan sebagai pengikut ulama al-Syāfi‘ī, seperti yang dinyatakan oleh

²⁵³ *Ibid.*, h. 145.

²⁵⁴ Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, h. 275.

²⁵⁵ *Ibid.*, h. 270

kebanyakannya ulama. Oleh itu Dr. Muḥammad Ḥasan Hitū ketika menyusun kitab “al-Ijtihād wa Tabaqāt Mujtahiday al-Syāfi‘ī”, memasukkan nama Imam al-Tabarī dalam senarai pengikut mazhabnya.

Bermazhab al-Syāfi‘ī tidak bermaksud seratus peratus harus mengikuti pendapat beliau dengan tidak membenarkan sebarang perbezaan pendapat. Hal ini, terbukti apabila ramai ulama bermazhab Syāfi‘ī tetapi berbeza pendapat denganannya termasuklah al-Nawawī yang berbeza pendapat dengan al-Syāfi‘ī dalam perkara hidup membujang.

Kesimpulannya, Imam al-Tabarī tergolong dikalangan ulama mujtahid mutlak berdasarkan kandungan kitab takwilnya, “Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wil ay al-Qur’ān”. Dalam hal ini, Imam al-Tabarī mencapai tingkatan yang melampau batas dikalangan pengikut-pengikut mazhab Imam al-Syāfi‘ī sehingga melahirkan banyak pendapat-pendapatnya yang berbeza dengan imamnya. Ini dianggap sebagai salah satu kelebihannya dan mazhab khusus baginya. Ini juga dapat dibuktikan apabila beliau mentakwilkan sebuah ayat, terlebih dahulu beliau menyebut pendapat-pendapat ahli-ahli *fīqh*, sahabat, tabi‘īn dan ijtihad para tabi‘īn sebelum melakukan ijtihadnya sendiri. Pendapatnya kadang-kadang sama dan kadang-kadang berbeza dengan pendapat ulama lain dan kadang-kadang hanya untuk menguatkan salah satu daripada pendapat-pendapat yang dibuktikan dengan alasan-alasan kukuh tanpa diikuti dengan sikap fanatik dan taklid yang berlebihan. Jelaslah disini, bahawa beliau tergolong dalam senarai nama-nama ulama bermazhab Syāfi‘īyyah.

2.9. Karya-karyanya

Imam al-Tabarī dikatakan sebagai ulama yang amat produktif. Masa hidupnya dihabiskan untuk kepentingan ilmu dan masyarakat. Beliau mampu menulis empat puluh muka surat setiap hari. Bahkan menurut salah seorang muridnya, beliau mampu menulis sebanyak 40 halaman sepanjang usianya 86 tahun. Satu pencapaian yang luar biasa dan menakjubkan. Sebagai janji Nabi Muḥammad s.a.w, sesiapa yang mengamalkan apa yang dia pelajari maka Allah s.w.t. akan memberinya ilmu daripad apa yang ia tidak ketahui. Ia terbukti apabila Goldzier dan Dr. Yūsuf al-‘Asy memberikan penghargaan terhadap ketokohan Imam al-Tabarī dalam bidang ilmu menyamai hasil para ilmuan seluruh eropah pada masanya selama seratus tahun.²⁵⁶

Tidak hairanlah apabila beliau berjaya menghasilkan buku sebanyak 83 buah, sama ada berukuran besar, kecil atau berbentuk catatan-catatan kecil (*risālah*). Berikut ini, penulis senaraikan beberapa karya Imam al-Tabarī diantaranya:

1. Kitab “*Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay al-Qur’ān*”,²⁵⁷ dikenali dengan nama Tafsir Imam al-Tabarī.

Bagi Imam al-Suyūṭī, kitab ini disebut dengan “*Tafsīr al-Qur’ān*”²⁵⁸ sedangkan yang lain disebut dengan “*Tafsīr*”²⁵⁹ sahaja. Menurut ceritanya, -

²⁵⁶ Muḥammad Rawas Qal’ah Jī (1992), “*Fiqh Muhammad bin Jarīr al-Tabarī*”, j. 1. ISESCO, h. 129.

²⁵⁷ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 61.

²⁵⁸ Al-Suyūṭī (1976), *op. cit.*, h. 96.

sebelum Imam al-Ṭabārī menulis kitab takwilnya itu, beliau melakukan solat istikharah selama 3 tahun berturut-turut meminta pertolongan kepada Allah s.w.t. untuk menulis kitab takwilnya.²⁶⁰

Dalam teori penulisannya, Imam al-Ṭabārī menggunakan teori gabungan antara takwil riwayah dan *dirāyah* (nalar). Ibn Taymiyah berpendapat, kitab ini dianggap agung, dan hampir dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah.²⁶¹ Banyak perkara-perkara dan permasalahan-permasalahan yang dimuat didalamnya termasuk ilmu al-Qur'ān, hukum hakam, *nāsīkh mansūkh*, tata bahasa Arab, takwil ulama dan perbezaannya, sikap golongan zindik, kisah-kisah dan sebagainya.

Menurut Abū Bakr Muḥammad bin Ishāq atau dikenali dengan Ibn Huzaymah, Imam al-Ṭabārī pernah berkata kepada Abū Bakr bin Khālāwih bahawa beliau mengaku menulis takwil Ibn Jarīr secara *Imlā* (menulis dengan tangan) pada tahun 83 hijriyah sampai tahun 90 hijriyah. Maksudnya adalah tahun 283 H sampai tahun 290 H. Kitab tersebut ditulis memakan masa selama 8 tahun. Daripada keterangan di atas, menjelaskan bahawa kitab itu ditulis sepenuhnya oleh Imam al-Ṭabārī sebelum beliau kembali ke Ṭabaristān untuk kali kedua.

Kitab takwil ini, mendapat sambutan dan pujian yang memuaskan daripara ahli bahasa termasuk dari Abū al-'Abbās bin Aḥmad bin Yaḥyā Th'ālab, Muḥammad bin Yazid al-Mubarrad, Abū Ja'far bin Rustam, Abū Ḥasan Bin Kaysān, Muṣafḍal bin Salamah, Abū Ishāq al-Zujjāj dan lain-lain. Kitab ini

²⁵⁹ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 109.

²⁶⁰ Yaqūt al-Hanawī (t.t.), *op. cit.*, h. 62.

²⁶¹ Ibn Taymiyah (1998), *op. cit.*, h.103.

sangat masyhur bukan sahaja di Timur namun bahkan terkenal di Barat. Noldeke, seorang orientalis terkemuka Barat memuji kitab itu dengan berkata, “seandainya kita mendapatkan kitab takwil ini, maka kita tidak memerlukan semua kitab-kitab takwil yang datang setelahnya”.²⁶²

3

2. Kitab “*Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk wa Akhbārihim*.²⁶³ Kitab ini dikenali dengan “*Tarikh Imam al-Tabarī*”.

Dalam buku-buku sejarah, kitab ini disebutkan dengan nama bermacam-macam seperti “*Tārīkh al-Umam*”,²⁶⁴ “*Tarikh al-Umam wa al-Mulūk*”,²⁶⁵ “*Akhbār al-Umam wa Tarīkhuhum*”.²⁶⁶ Nama-nama tersebut ditujukan kepada satu buku iaitu “*Tarikh Imam al-Tabarī*”. Kitab ini disusun setelah menulis kitab takwilnya. Hal ini berdasarkan kepada ucapannya sendiri. Imam al-Tabarī bertanya

“Apakah kamu semua rajin untuk menulis takwil al-Qur’ān”, mereka berkata: “kira-kira berapa”? al-Tabarī menjawab, “30.000 halaman”, mereka berkata lagi: “ini menghabiskan usia sebelum selesai”. Lalu kemudian Imam al-Tabarī meringkasnya kepada 3000 halaman sahaja. Kemudian Imam al-Tabarī bertanya lagi: “apakah kalian semua rajin untuk menulis sejarah alam dunia

²⁶² Ignaz Goldzier (1983), *op. cit.*, h. 108.

²⁶³ Yaqūt al-Hamawi (t.t.), *op. cit.*, h. 68.

²⁶⁴ Al-Suyūṭī (1976), *op. cit.*, 96.

²⁶⁵ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 109.

²⁶⁶ Al-Dhahabī (1988), *op. cit.*, h. 270.

sampai hari ini”? Mereka berkata, “berapa jumlahnya”, lalu Imam al-Tabarī menyebut seperti apa yang disebutkan dalam takwilnya.²⁶⁷

Menurut Abū Bakr bin Khālawih, Abū Bakr Muḥammad bin Ishāq (Ibn Huzaimah) berkata kepadanya, “saya mendengar bahawa kamu menulis takwil Muḥammad bin Jarīr”? Ia berkata: “ya”, saya menulis takwil beliau dengan *imlā*’ (menulis dengan tangan). Lalu Abū Bakr Khālawih berkata: “semuanya”, jawab Ibn Huzaymah: “ya”, berkata lagi, pada tahun berapa, ia menjawab dari tahun 83 H hingga tahun 90 H. Khālawih berkata, “bolehkah pinjamkan kitab itu kepada saya”, lalu Abū Bakr mengembalikan kitab itu, setelah setahun kemudian Ibn Huzaymah berkata: “aku telah membaca kitab itu dari awal hingga akhir tidak ada orang terpandai di atas muka bumi ini daripada Ibn Jarīr”.²⁶⁸

Gabungan daripada kedua riwayah tersebut, dapat disimpulkan, bahawa Imam al-Tabarī menulis buku sejarahnya selepas tahun 290 H iaitu selepas menulis kitab takwilnya. Kitab itu selesai ditulis pada hari Rabu pada bulan Rabiulakhir tahun 303 H seperti diterangkan oleh Yaqūt al-Ḥamawi. Kitab ini mengupas sejarah alam sebelum Islam dan sejarah Islam, dari masa Nabi Muḥammad s.a.w. sahabat-sahabatnya, kerajaan Umawiyah dan Abbasyiah sampai tahun 303 H. Kitab ini dikumpul daripada catatan-catatan yang terpisah diantara satu sama lain. Untuk pertama kalinya, kitab ini dicetak di Leiden pada tahun 1879 M dan tahun 1898 M. Kemudiannya dicetak kembali pada tahun 1897 M dan tahun 1901 M dengan diawasi dan diteliti balik oleh sekumpulan orientalis

²⁶⁷ Al-Dawūdī (1972), *op. cit.*, h. 111.

²⁶⁸ Al-Khaṭīb al-Baghdādī (t.t.), *Tarikh al-Baghdād*, j. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, h. 164.

Barat seperti Degoeje, Barth, Noldeke, DeJong, Primm, Thordbecke, Fraenkel, Guidi dan Mueller.

Kitab ini terdiri daripada 15 juzuk. Bagi peneliti sejarah Islam, kitab ini amatlah penting. Ramai dari sejarawan Islam merujuk pada karya Imam al-Tabarī dalam menulis sejarahnya termasuklah Ibn Kāmil, Ibn Kathīr, Ibn Jawzī, Ibn Maskaweh dan lain-lain. Akan tetapi, Imam al-Tabarī mengabaikan aspek kebenaran cerita-cerita yang ditulisnya itu. Banyak ditemui cerita-cerita yang bercanggah dengan etika ajaran Islam. Kebenaran cerita menurutnya berdasarkan kepada bersambungnya periyawat cerita itu tanpa membuat analisis lanjut ke atasnya seperti yang dinyatakan dalam mukadimah kitabnya:

“Apa yang ada dalam kitabku ini daripada cerita yang kami sebutkan dari sebahagian pendahulu yang membuat resah pembacanya atau merasa keji pendengarnya kerana itu tiada diketahui sisi kebenarannya dan tiada hakikatnya, maka ketahuilah bahawa itu bukan datang dari pihak kami, namun itu datang dari pihak pembawa cerita kepada kami dan kami sampaikan cerita itu apa adanya”.²⁶⁹

Kaedah ini juga diuntukkan dalam menulis kitab takwilnya. Walau bagaimanapun, kitab ini tetap dijadikan rujukan utama dalam penulisan sejarah Islam seperti yang dijelaskan di atas. Ia juga dianggap dokumen sejarah Islam yang sangat benar dan bernilai dilihat dari sudut penukilannya. Sekiranya tiada, amatlah sukar bagi penulis sejarah Islam mengetahu sejarah Islam secara mendalam dan lebih baik.

²⁶⁹ Hasan al-Bāz (1992), *op. cit.*, h. 17.

3. Kitab “*Ikhtilāf al-Fuqahā*”²⁷⁰

Kitab ini dinamakan juga dengan “*Ikhtilāf ‘Ulama al-Amṣār fī Aḥkām Syar‘i al-Islām*”,²⁷¹ “*Ikhtilāf ‘Ulamā’ al-Amṣār*”,²⁷² “*Ikhtilāf al-‘Ulamā’*”,²⁷³ dan ia merupakan kitab pertama dihasilkan oleh Imam al-Tabarī. Menurut al-Rāzī, tujuan Imam al-Tabarī menyusun kitab ini ialah untuk menyebut ucapan orang-orang yang menentangnya.²⁷⁴ Kitab ini ditulis oleh ‘Abd Allah Ahmad al-Farghānī pada tahun 330 H. Didalamnya beliau mengulas pendapat-pendapat ulama-ulama *fiqh* mazhab seperti Imam Mālik bin Anas, *fiqh* penduduk Madinah, *fiqh* Imam al-Awzā‘ī, *fiqh* penduduk Syam, *fiqh* Sufyān al-Thawrī, *fiqh* penduduk Kufah, *fiqh* Imam al-Syāfi‘ī, *fiqh* bagi penduduk Mesir yang diperoleh daripada murid-murid beliau, seperti Rabi‘ bin Sulaymān al-Marūdī dan Rabi‘ bin Sulaymān al-Ja‘farānī, *fiqh* Abū Ḥanīfah, *fiqh* penduduk Kufah yang diambil dari Abū Yūsuf Ya‘qūb bin Muḥammad al-Anṣārī dari Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin al-Ḥasan al-Syaybānī dan terahir dari Ibrāhīm bin Khālid Abū Naṣr al-Kalbī.

سُبْحَانَ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Kitab ini ditulis sebanyak 3000 muka surat dan sekarang ini hanya tinggal 113 muka surah sahaja. Kandungan yang ada hanyalah kitab *al-Mudabbar*, Kitab *al-Buyū‘* kitab *al-Şarf*, kitab *al-Salam*, kitab *al-Muzara‘ah wa al-Masyāqah*, kitab *al-Ghasāb* dan kitab *al-Damān*. Menurut Imam al-Tabarī, kitab ini adalah yang terbaik daripada seluruh tulisannya. Berdasarkan kepada kandungan kitab ini, penulis berkeyakinan bahawa kitab ini di tulis atas permintaan khalifah al-Muktafi

²⁷⁰ Ibn Nadim (t.t.), *op. cit.*, h. 320.

²⁷¹ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 71.

²⁷² Al-Dāwudī (1972), *op. cit.*, h. 111.

²⁷³ Al-Dhahabi (t.t.), *op. cit.*, h. 712.

²⁷⁴ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 71.

bagi memenuhi keperluan masyarakat ketika itu. Mereka berselisih antara satu sama lain hingga sampai ke tahap kafir mengkafir. Oleh sebab itu, al-Muktafi mengumpulkan semua ulama yang ada pada masa itu dan menjelaskan maksudnya. Namun, tidak ada seorangpun daripada mereka mampu mengerjakan tugas berat itu kecuali Ibn Ḥajar.²⁷⁵

4. Kitab “*al-Khaṣīf fī Aḥkām Syarā‘i al-Islām*”.²⁷⁶

Kitab ini merupakan ringkasan daripada kitab “*al-Laṭīf*”.²⁷⁷ Imam al-Ṭabarī menulis kitab ini atas permintaan seorang mentri al-Ḥasan bin ‘Ubayd Allah bin Yaḥyā bin al-Ḥaqqān. Al-Ḥaqqān menginginkan sebuah kitab yang membahaskan tentang *fiqh*. Oleh kerana itu, al-Ḥaqqān memerintahkan Imam al-Ṭabarī untuk menulis kitab seumpama itu. Setelah selesai menulis kitab *fiqh* tersebut, beliau mendapatkan saguh hati daripada al-Ḥaqqān sebanyak 1000 dinar, namun Imam al-Ṭabarī menolak pemberian itu dengan berkata, “kamu lebih tahu dengan wang itu dan kamu lebih tahu kepada siapa wang itu disedekahkan”.²⁷⁸ Kitab ini berjumlah 400 muka surat.²⁷⁹ Tujuan kitab ini di susun adalah bagi memudahkan mereka yang terbatas kepahamannya dan merasa malas membaca kitab-kitab lain.

²⁷⁵ Al-Suyū’i (1976), *op. cit.*, h. 96.

²⁷⁶ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 74.

²⁷⁷ Al-Dhahbī (1988), *op. cit.*, h. 273.

²⁷⁸ *Ibid.*, h. 272.

²⁷⁹ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 74.

5. Kitab “*Basiṭ al-Qawl fī Aḥkām Syarā'i' al-Islām*.²⁸⁰

Kitab ini mencakupi beberapa kitab pembahasan antaranya kitab *al-Ṣalat*, kitab *Adab al-Hukkām* (adab para hakim), kitab *al-Tahārah* (bersuci) dan sebagainya. Untuk kitab *Tahārah*, jumlah halamanya sebanyak 2000 muka surat.²⁸¹ Di dalamnya mengupas perbezaan-perbezaan yang dialami oleh para sahabat, tabi'in dan lain-lain serta memuatkan juga alasan-alasan setiap perbezaan tersebut. Pada akhir perbincangan, Imam al-Ṭabarī memberikan kesimpulan yang berlainan dengan menyertakan alasan dan pendapat yang beliau pilih.

6. Kitab “*Tahdhīb al-Athār*”.²⁸²

Kitab ini dianggap salah satu karya Imam al-Ṭabarī yang cukup mengagumkan. Di dalamnya membahas dan meneliti kebenaran riwayat-riwayat Abū Bakr al-Siddīq, berbicara tentang *illah* (sebab), jalur riwayat, apa yang perlu diambil dari sunahnya dan celaan yang diterima dari golongan zindik. Dilanjutkan pula dengan perbahasan “*Musnād al-'Asyrah*”, Ibn ‘Abbās, Ahl al-Bayt dan lain-lain. Tujuan Imam al-Ṭabarī menyusun kitab ini ialah untuk mengetahui kebenaran semua hadith yang datang daripada Nabi Muḥammad s.a.w. dengan tidak memberikan ruang sedikitpun kepada mereka yang hendak mencela hadith-hadith tersebut. Namun, kitab ini belum ditulis sepenuhnya, kerana penulis kitab ini meninggal dunia terlebih dahulu.

²⁸⁰ *Ibid.*, h. 75.

²⁸¹ *Ibid.*, h. 76.

²⁸² *Ibid.*, h. 74.

7. Kitab “*Tarīkh al-Rijāl*”,²⁸³ dinamakan juga dengan kitab “*Dhayl al-Mudhiyil*”.²⁸⁴

Kitab ini membahaskan tentang sejarah sahabat Nabi Muhammad s.a.w. suku Quraysy atau kabilah-kabilah lain. Turut dibahas di dalamnya tentang sejarah hidup Nabi Muhammad s.a.w. dan selepas baginda wafat. Kemudian diikuti dengan sejarah para tabi‘in dan di akhir pembahasanya menyentuh tentang ilmu hadith. Ini kerana ada dari perawi-perawi hadith hanya dikenal dengan nama gelarannya sahaja atau namanya sahaja dan lainnya. Kitab ini ditulis pada tahun 300 H dan berjumlah 1000 muka surat.²⁸⁵

8. Kitab “*al-Syurūt*”, atau di namakan juga dengan “*Amthilah al-‘Udūl*”.²⁸⁶

Kemungkinan kitab ini yang dimaksudkan oleh al-Dāwūdī yang mengatakan bahawa Imam al-Ṭabarī juga mempunyai kitab *Uṣūl al-Fiqh*. Kitab ini membahaskan tentang usul *fiqh*, Ijmak, hadith aḥad, hadith mursal, *nāsikh mansūkh*, hukum hakam, cerita-cerita, perintah, larangan, berbicara tentang perbuatan Rasul yang khas dan ‘am (umum), tentang Ijtihad beliau, pandangannya dan lain sebagainya. Selain itu, kitab ini juga membahaskan pendapat-pendapat ulama *fiqh*.

9. Kitab “*Adab al-Nuғīs al-Jayyidah wa al-Akhlaq al-Nafīsah*”.²⁸⁷

Kitab ini juga dinamakan “*Adab al-Nafs al-Syarīfah wa al-Akhlaq al-Hamīdah*”.²⁸⁸ Menurut al-Dāwūdī, kitab ini adalah sebahagian daripada -

²⁸³ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 111.

²⁸⁴ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 70.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*, h. 73.

²⁸⁷ *Ibid.*, 76.

perbahasan kitab “*Tartib al-‘Ulamā*”.²⁸⁹ Melihat kepada judulnya, perbahasan dalam kitab ini berisikan perilaku manusia ke atas setiap anggota tubuhnya, dari hati, mulut, telinga, mata dan semua anggota badan yang lain. Apakah langkah-langkah yang perlu diambil oleh seorang hamba agar mendapat keamanan dalam melaksanakan amalanya di dunia dan juga di akhirat. Seterusnya menuntut agar terhindar dari melakukan amalan-amalan yang terkeluar daripada aturan agama. Selain daripada itu, kitab ini juga menerangkan tentang sifat warak, ihklas, syukur, riyak, sompong, tawaduk, khusyuk dan tasawuf. Turut dibincangkan juga soal keutamaan membaca al-Qur’ān, waktu sesuai membacanya beserta dengan *athar* (hadith) Nabi, ucapan sahabat dan tabi’in. Kitab ini ditulis pada tahun 310 H. Beberapa saat selepas itu Imam al-Ṭabarī meninggal dunia. Kitab ini berjumlah 500 muka surat dalam empat jilid.²⁹⁰ Yang ada sekarang hanya dua jilid. Kitab ini belum lagi sempurna ditulis.

10. Kitab “*al-Rad ‘alā’ Dhī al-Asfār*”.²⁹¹

Sebab beliau menulis kitab ini ialah pada suatu ketika, Imam al-Ṭabarī belajar daripada Dāwūd bin ‘Alī al-Isbahānī. Kemudian Imam al-Ṭabarī menemukan tulisan Dawūd yang memuatkan perselisihan antara beliau dengan Abū al-Majālid al-Darīr al-Mu’tazilī di Wasiṭ, berkenaan isu al-Qur’ān, apakah ianya makhluk atau bukan. Tulisan Dāwūd itu kemudiannya dibaca oleh Imam al-Ṭabarī sebelum menulis bantahan kepadanya. Perbalahan di antara kedua tokoh itu tidak dapat dielakan. Kesan perselisihan itu, Imam al-Ṭabarī mengeluarkan tulisan bantahan kepada gurunya sedikit demi sedikit. Menurut Ibn Kāmil, Dāwūd

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 112.

²⁹⁰ Yaqūt al-Hamawī (t.t), *op. cit.*, h. 77.

²⁹¹ *Ibid.*, h. 78.

tidak bercakap dengan Abū Ja'far selama setahun,²⁹² kemudian beliaupun mengeluarkan bantahan kepadanya.

11. Kitab “*Fadā'il*”²⁹³

Kitab ini menerangkan keutamaan Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān, dan ‘Alī bin Abī Ṭālib serta dan membenarkan adanya cerita “*ghadir kham*”,²⁹⁴ yang dinilai oleh penduduk Baghdād sebagai bohong dan tidak benar. Hal ini dinyatakan oleh Ibnu Abī Dāwūd. Namun, Imam al-Ṭabarī membenarkan peristiwa itu. Kemudian beliau memberikan alasan terhadapnya. Kisah itu terjadi disaat ‘Alī bin Abī Ṭālib berada di Yaman dan Nabi Muḥammad s.a.w. berada di “*ghadir kham*”. Akan tetapi kitab ini tidak sempat diselesaikan ditulis olehnya.

12. Kitab “*Risālah al-Basyir fī Ma 'ālim al-Dīn*”²⁹⁵

Kitab ini ditulis khas kepada penduduk Tabaristān ia berjumlah 30 muka surat. Isinya menghuraikan dasar-dasar agama yang diamalkan mereka selama ini. Imam al-Ṭabarī menulis kitab ini kerana merasa sedih akibat perbalahan yang berlaku diantara penduduk kampungnya akibat kejahilan tentang agama. Secara umum, mereka penganut Rafidah satu aliran yang menolak keras kekhilafahan Abū Bakr dan ‘Umar bin Khaṭṭab. Selain itu, kitab ini juga membahaskan tentang ahli bidaah.

²⁹² *Ibid.*, h. 79.

²⁹³ *Ibid.*, h. 80.

²⁹⁴ Iaitu nama sebuah tempat yang berjarak 2 mil terletak antara kota Mekah dan Madinah. *Ibid.*, h. 80.

²⁹⁵ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t), *op. cit.*, h. 77..

Imam al-Tabarī merasa sedih dengan apa yang berlaku dikampung kelahirannya. Walaupun begitu, tulisan beliau disambut dengan celaan, ancaman serta kecaman daripada masyarakatnya sendiri. Sehingga memaksa beliau keluar dari kampungnya²⁹⁶ itu menuju Baghdād.

13. Kitab “Risālah Ṣariḥ al-Sunnah”²⁹⁷

Imam al-Dāwudi dan al-Dhahabi menyebutnya dengan “*Syarḥ al-Sunnah*”.²⁹⁸ Kemungkinan ini terjadi akibat tersalah cetak. Kitab ini mengupas persoalan akidah yang dipegangnya serta apa yang perlu dipercayai dan diyakini yang menjadi pegangan dalam ajarannya.

14. Kitab “Mukhtaṣar fī Manāsik al-Hajj”²⁹⁹

Kitab ini menerangkan setiap persoalan berkenaan dengan ibadah haji. Apa yang perlu disiapkan dan dilakukan oleh seorang yang hendak menunaikan haji. Bermula dari hari keberangkatan, pemilihan hari berangkat, apa yang perlu diucapkan ketika naik kenderaan, ketika memasuki tanah haram dan sebagainya.

15. Kitab “al-Jāmi”³⁰⁰

Menurut al-Dāwudi, Imam al-Tabarī mempunyai kitab yang amat baik tentang *qirā'ah* iaitu kitab “*al-Jāmi*”.³⁰¹ Yaqūt al-Ḥamawī menamakan kitab ini dengan kitab “*al-Qirā'āh wa Tanzīl al-Qur'ān*”³⁰² Imam al-Dhahabi

²⁹⁶ *Ibid.*, h. 86.

²⁹⁷ *Ibid.*, h. 80.

²⁹⁸ Al-Dāwudi (1972), *op. cit.*, h. 111.

²⁹⁹ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 81.

³⁰⁰ Al-Dāwudi (1972), *op. cit.*, h. 109.

³⁰¹ *Ibid.*, h. 109.

³⁰² Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 45.

menamakannya dengan “*al-Qirā'ah wa al-Tanzil wa al-'Adad*”.³⁰³ Kitab ini berjumlah 18 jilid. Kitab ini menerangkan semua jenis *qirā'ah* sama ada *masyhūr*³⁰⁴ ataupun *qira'ah syād*.³⁰⁵

Berkaitan dengan *qirā'ah*, Imam al-Tabarī berlawanan dengan ahli-ahli *qirā'ah* yang lain. Ia juga merupakan salah satu ciri daripada *qurā'* (para ahli *qira'ah*) Kufah. Pendirian Imam al-Tabarī menggunakan bacaan *syād* (lemah) sebagai penyesuaian dengan makna takwilnya sahaja. Beliau juga tidak melepaskan begitu sahaja tanpa ada alasan yang munasabah. Walaupun terkadang beliau memilih *qirā'ah* tertentu yang hanya dibaca oleh seorang sahaja seperti *qirā'ah al-Šaftār* ataupun *qirā'ah Abū al-Ḥusayn al-Jubbi*.³⁰⁶

16. Kitab “*al-Faṣl bayn al-Qirā'ah*”.³⁰⁷

Kitab ini menerangkan perbezaan cara membaca yang diamalkan oleh para *qurrā'*. Selain daripada itu, Imam al-Tabarī juga berusaha memisahkan nama-nama setiap *qurrā'* sama ada *qurrā'* Madinah, Mekah, Syam, Baṣrah, Kuffah dan sebagainya. Kitab ini juga menyebut setiap bacaan daripada mereka serta pandangan takwil dan *dilālah* (petunjuk) bagi setiap *qāri* sebelum beliau memilih bacaan tertentu yang menurutnya sejalan dengan acuan takwilnya.

³⁰³ Al-Dhahabī (1998), *op. cit.*, h. 273.

³⁰⁴ Lihat bab 1, h. 7.

³⁰⁵ Iaitu mana-mana *qirā'ah* yang tidak sah sanadnya seperti bacaan Ibn Samayfa' yang membaca fatah *lam* pada ayat ﴿لَمْ يَكُنْ لِّئِنْ عَلِمْ فَإِنَّهُ﴾. *Ibid.*

³⁰⁶ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 45.

³⁰⁷ *Ibid.*, h. 65.

17. Kitab “*al-Uṣūl fī Ma’rifah al-Uṣūl*”.³⁰⁸

Kitab ini membincangkan tentang ijmak. Menurut Imam al-Ṭabarī ijmak ialah apa yang dinukil secara mutawatir yang disepakati oleh sahabat Rasul daripada athar selain pendapat yang diambil daripada *qiyās* (analogi).³⁰⁹ Imam al-Ṭabarī berpendapat, apabila terdapat ucapan sahabat dan ada yang tidak sependapat dengannya sama ada seorang atau lebih ia dinamakan ijmak.³¹⁰

18. Kitab “*Laṭīf al-Qawl fī Aḥkām Syarā’i’ al-Islām*”.³¹¹

Kitab ini juga dinamakan “*Aḥkām Syarā’i’ al-Islām*”.³¹² Kitab ini mengandungi dasar serta asas-asas kepada mazhab yang digunakannya. Kitab ini dilengkapi dengan alasan terhadap pendapat-pendapat yang dikemukakan itu. Kitab ini juga mencakupi 33 perbahasan, diantaranya ialah kitab “*al-Bayān ‘an Usūl al-Aḥkām*”.

19. Kitab “*Adāb al-Quḍāt*”.³¹³

Kitab ini menerangkan tentang *fiqh* Islam, susunan dan aturannya. Menjelaskan keutamaan seorang hakim, hak-hak dan kewajipannya. Menjelaskan juga cara-cara menyelesaikan tuntutan dan perselisihan serta cara-cara seorang hakim memutuskan hukuman dalam satu-satu masalah.

³⁰⁸ *Ibid.*, h. 72.

³⁰⁹ *Ibid.*,

³¹⁰ Al-Sayrāzī (t.t.), *op. cit.*, j. 2, h.706.

³¹¹ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 73.

³¹² Al-Suyū’ī (1976), *op. cit.*, h. 96.

³¹³ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, , h. 76.

20. Kitab “*al-Tabṣīr*”³¹⁴ atau nama lengkapnya, “*al-Tabṣīr fī Ma’alim al-Dīn*”.

Kitab tersebut berisikan catatan-catatan untuk penduduk Ṭabaristān, dimana di dalam kitab tersebut menjelaskan pokok-pokok agama yang dianut oleh mereka. Selain daripada itu, kitab tersebut juga membincangkan sikap Imam al-Ṭabarī terhadap takwil kepada ayat-ayat sifat. Beliau berkata, Allah s.w.t itu Maha Mendengar, Maha melihat, Allah s.w.t, memiliki dua tangan dan rupa. Makna-makna ini atau sejenisnya yang Allah s.w.t sifatkan untuk diriNya hakikatnya tidak seperti itu. Kita mengetahui kebenaran sifat-sifat tersebut setelah kita menemui zatNya di akhirat kelak.³¹⁵

21. Kitab “*al-Musnad al-Mukhrāj*”³¹⁶

Di dalamnya membincangkan hadith-hadith yang di riwayatkan oleh para sahabat r.a. daripada Nabi Muḥammad s.a.w. sama ada hadith tersebut saheh atau tidak.

22. Kitab “*al-Rad ‘alā ibn ‘Abd al-Hakīm ‘alā Mālikī*”³¹⁷

Berisikan soal ‘ilm al-hilaf dan fiqh al-muqaran.

23. Kitab *al-Gharā’ib*.³¹⁸

24. Kitab *al-‘Adad wa al-Tanzīl*.³¹⁹

25. Kitab *al-Bayan ‘an Usūl al-Aḥkām*.³²⁰

26. Kitab “*al-Muḥādarāt wa al-Sajalāt*”.³²¹

³¹⁴ Al-Dahabi (1988), *op. cit.*, h. 273.

³¹⁵ *Ibid.*, h. 279-270.

³¹⁶ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 113.

³¹⁷ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 81.

³¹⁸ Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 111.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

27. Kitab “*Tartīb al-‘Ulamā’*”.³²²

28. Kitab “*al-Addar fī al-Uṣūl*.

Terdapat banyak lagi karya-karya Imam al-Ṭabarī yang belum disebutkan di sini. Penulis hanya menyebutkan beberapa karyanya sahaja, namun begitu kebanyakan karya peribadi beliau telahpun hilang, hanya beberapa kitab sahaja yang masih ada. Kemungkinan juga disebabkan penurunan daripada para pengikutnya atau disebabkan jatuhnya kekuasaan Baghdād ke tangan Tatar yang mengakibatkan setiap perpustakaan yang ada di Baghdād dibakar sehingga banyak dari karya-karya ulama Islam hilang termasuk karya Imam al-Tabarī.

2.10. Tempat Dan Tarikh Wafatnya

Didalam al-Qur’ān, Allah s.w.t. menegaskan bahawa tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati.³²³ Demikianlah janji Allah kepada hambaNya. Setelah melakukan perjalanan panjang untuk menuntut ilmu serta mengunjungi berbagai-bagai tempat seperti Ray, Iraq, Baṣrah, Kufah, Syam dan Mesir, akhirnya beliau mengambil keputusan untuk menghabiskan menetap di Baghdād.³²⁴ Imam al-Ṭabarī meninggal dunia pada tanggal 26 Syawal tahun 310 H, bertepatan dengan 923 M, iaitu semasa pemerintahan al-Muqtadir Billah. Beliau dikuburkan di dalam rumahnya ditanah lapang milik Ya‘qūb di Baghdād.³²⁵

³²¹ Al-Dahabi (1988), *op. cit.*, h. 247.

³²² *Ibid.*

³²³ Al-Qur’ān surah Ali ‘Imrān (3): 185.

³²⁴ Yaqūt al-Ḥamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 40, Ibn Khalikān (t.t.), *op. cit.*, h. 192. Al-Dāwūdī (1972), *op. cit.*, h. 114, dan al-Dhahabi (1998), *op. cit.*, h. 282.

³²⁵ Al-Baghdādī (t.t.), *op. cit.*, j. 2. h. 166.

Namun demikian ada sebahagian sejarahwan mengatakan bahawa Imam al-Tabarī meninggal pada tahun 311 H atau tahun 316 H seperti yang dicatatkan oleh Yaqūt al-Hamawī. Namun, pendapat ini sangat lemah seperti yang ditegaskan oleh beliau sendiri.³²⁶

Sejarahwan juga berbeza pendapat tentang hari kematiannya: Khaṭīb al-Baghdādī, Ibn Khallikān, al-Dhahabī dan lain-lain menyebutkan bahawa Imam al-Tabarī meninggal pada sebelah petang hari Sabtu tanggal 26 Syawal tahun 310 H dan dikuburkan pada pagi hari Ahad dirumahnya.³²⁷ Manakala al-Dhahabī, Ibn Kathīr, al-Dāwūdī al-Suyūṭī dan lain-lain berpendapat, Imam al-Tabarī meninggal sebelah petang hari Ahad.³²⁸ Ini bermakna beliau meninggal pada tanggal 27 Syawal tahun 310 H. Hal ini tidak perlu dipersalahkan lagi. Kemungkinan juga Imam al-Tabarī meninggal pada hari Sabtu tanggal 26 Syawal dan dikuburkan pada hari Ahad tanggal 27 Syawal. Ini kerana sebahagian mereka ada yang mencatat tanggal kematiannya dan sebahagian lain mencatat waktu di kuburkannya.

.....
.....

Berkenaan tempat Imam al-Tabarī meninggal, sebahagian sejarahwan Islam telah bersepakat bahawa Imam al-Tabarī meninggal di Baghdād dan ditempat yang sama beliau di kubur. Menurut Ibn Khallikān dalam kitabnya “*Wafayāt al-A'yān*”, mengatakan, bahawa beliau dikuburkan di “*Qurāfah*, Mesir, iaitu di kaki bukit *Muqaṭam*. Di sana terdapat kubur yang tertulis di atasnya “ini

³²⁶ Muhammad al-Zuhaylī (1990), *op. cit.*, h. 34.

³²⁷ Yaqūt al-Hamawī (t.t.), *op. cit.*, h. 40.

³²⁸ Al-Baghdādī (t.t.), *op. cit.*, h. 166.

kubur Ibn Jarīr Imam al-Tabārī”³²⁹ Hal ini diakui sendiri oleh penduduk Mesir. Namun begitu, pendapat ini kurang kuat. Pendapat yang kuat adalah di Baghdād seperti yang diyakini oleh Ibn Khallikān sendiri.³³⁰ Begitu juga pendapat Ibn Yūnis dalam kitabnya “*Tārīkh Misr*” dan juga pendapat Abū Bakr al-Khawārizmī.

3

Di saat Imam al-Tabārī meninggal, ramai di kalangan ulama-ulama di Baghdād datang untuk memberikan ucapan terakhir kepadanya. Mereka yang datang bukan sahaja dari rakyat jelata, malahan para sastrawan, budayawan, penyair, ahli pidato, ahli-ahli *fīqh* dan sebagainya. Mereka menganggap kematian Imam al-Tabārī sebagai suatu kehilangan yang besar. Bahkan selepas beliau dikuburkan, kuburnya diziarahi oleh kaum muslimin berbulan-bulan lamanya untuk melakukan solat *ghaib* sebagai tanda simpati keatas kepergiannya. Bagi meluahkan rasa sedih dan terharunya itu, mereka telah menulis syair-syair seperti yang dilakukan oleh Ibn Durayd dan Abū Sa‘id Ibn al-‘Arābi.

Syair Abū Sa‘id Ibn al-‘Arābi.

— Ophra —

Telah terjadi peristiwa menggemparkan dan berita besar

* Yang memukul setiap kesabaran seorang
penyabar.

Ketika semua pembawa berita membawa tanda-tanda

* Berita kematian Muḥammad bin Jarīr.

Syair Ibn Durayd berbunyi:

³²⁹ Ibn Khallikān (t.t.), *op. cit.*, h. 192.

³³⁰ *Ibid.*

Kematian bukan kerana hilang kelakiannya

* Namun kematian adalah hilangnya ulama agama yang teguh.

Sesiapa yang hidup di zamannya boleh menimba ilmu daripadanya

* Sekarang telah menjadi keruh berkerut

Tentulah, hari-hari dijadikan mulia

* Kerana sinaran ilmu dan keutuhan takwa

Abū Ja'far telah pergi bertemankan ilmu

* Hanya ilmunya yang menjadi sahabat agung sentiasa menyertainya.

Seluruh tanah Allah amat suka apabila dijadikan

* Kubur baginya dan bumi menyukai bau wangi tubuhnya.

Kepergian beliau dianggap satu kehilangan dan kerugian besar bagi umat Islam. Bagaimanapun, itu adalah ketentuan Allah s.w.t. Hadith Nabi Muhammad s.a.w. pernah mengatakan bahawa Allah tidak akan mengambil ilmu dengan mencabutnya dari manusia, namun Allah akan mencabut ilmu dengan matinya para ulama.³³¹ Semoga Allah memberikan ampunan dan cucuran rahmat kepadanya serta menjadikan karya-karyanya menjadi amal jariyah yang abadi baginya. Walaupun jasad dan tulangnya telah hancur luluh menjadi tanah, namun namanya sentiasa harum dikenang sepanjang zaman amin ya rabbal 'alamin.

³³¹ Al-Syāfi'i (t.t.), *ap. cit.*, j. 4, h. 13.