Dr. H. Wasman, M.Ag

METODOLOGI
KRITIK HADIS

Penerbit :
CV. Elsi Pro

METODOLOGI KRITIK HADIS

Dr. H. Wasman, M.Ag

Diterbitkan oleh : CV. ELSI PRO
Jl Perjuangan By Pass Cirebon No Hp 087727871951
Email : chiplukan@yahoo.com

Editor : Ahmad Rofii, Ph.D
Miin Sugiyanto, M.Pd
Desain cover & layout : Khayatun Nufus, S.Hum.I
Percetakan : CV. ELSI PRO
Cetakan Kedua : Mei 2023
156 Halaman
ISBN 978-623-7786-34-4

Hak Cipta dilindungi Undang- undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Sebagai sumber ajaran Islam yang utama di samping al-Qur'an, hadis Nabi saw. telah menjadi pusat pengkajian dan penelitian sejak masa awal Islam. Para sahabat sendiri telah banyak menyibukkan diri dengan warisan Nabi saw. ini, tidak saja menyangkut pemahaman dan aplikasinya tetapi juga berkaitan dengan orisinalitasnya. Upaya ini kemudian dilanjutkan oleh ulama generasi berikutnya, tentu saja dengan tantangan dan perangkat metodologisnya sendiri.

Sebagai sebuah disiplin keilmuan, hadis telah menjadi tema pengkajian yang terus mengalami perkembangan dan sofistikasi metodologis. Terutama sejak era *tadwīn*, berbagai literatur telah bermunculan mengupas salah satu atau berbagai aspek dari kajian hadis. Literatur tersebut menyasar baik mengenai aspek sanad dan matan, maupun berkaitan dengan pemahamannya (*ma'ānī al-ḥadīṡ*).

Tulisan yang ada di depan pembaca sekalian ini merupakan upaya penulis untuk melakukan kajian metodologis terhadap hadis yang merangkum baik aspek sanad dan matan, maupun pemahaman hadis ke dalam satu kesatuan metodologi kritik hadis.

Ucapan terima kasih dengan tulus penulis sampaikan kepada pihak-pihak yang sangat membantu dalam memberikan dukungan, masukan, dan bantuan yang sangat berharga sehingga penelitian ini dapat diselesaikan. Khususnya kepada Bapak Prof. Dr. H. Machasin, M.A. dan Bapak Dr. Hamim Ilyas, M.A., penulis haturkan ucapan terima kasih yang terhingga atas bimbingan, ulasan, dan kritik terhadap draft awal tulisan ini. Kepada Bapak Prof. Dr. Suryadi, M.Ag., Prof. Dr. Nizar Ali, M.A., Prof. Dr. Syahiron Samsuddin, MA dan Fatimah Husein, M.A., Ph.D., saya yang sampaikan penghargaan dan terima kasih atas masukan dan kritik-kritiknya. Kepada para kolega penulis baik di IAIN Syekh

Nurjati Cirebon, maupun di UIN Yogkarta, penulis sampaikan terima kasih yang tak terhingga.

Karya ini penulis persembahkan untuk keluarga penulis: istri tercinta, Yayah Karwati; anak-anak kami, Mutiara Tsani M—beserta suami Ahmad Rofii dan cucu tercinta Hakam Adzka Shadra—Tri Laila Umdah, Gina Hajar Robiah, dan Wildan Fajar Delima; kedua orang tua serta seluruh keluarga besar penulis. Dengan doa dan kasih sayang mereka, penulis tetap memiliki semangat pencarian ilmu yang tiada henti.

Akhirnya, penulis berharap semoga tulisan ini dapat memberikan manfaat bagi siapa saja dan melapangkan jalan bagi penelitian kritis berikutnya.

Bandung, April 2021

Dr. H. Wasman, M.Ag.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **iii**
DAFTAR ISI ..... **v**
PEDOMAN TRANSLITERASI ..... **vii**

BAB I PENDAHULUAN **1**
BAB II KRITIK HADIS **9**
A. Pengertian dan Urgensi Kritik Hadis 11
B. Sejarah dan Perkembangan Kritik Hadis 15

BAB III KRITIK SANAD HADIS **19**
A. Unsur-unsur Kaidah Mayor Kesahihan Sanad Hadis 22
B. Unsur-unsur Kaidah Minor Kesahihan Sanad Hadis 25

BAB IV KRITIK MATAN HADIS **35**
A. Pengertian Kritik Matan 35
B. Kemunculan dan Perkembangan Kritik Matan 36
C. Kaidah Kesahihan Matan Sebagai Tolok Ukur Kritik Matan 40

BAB V KRITIK MATAN DAN PEMAHAMAN HADIS **63**
A. Kriteria Kritik Makna Hadis 64
B. Pendekatan Pemahaman Hadis 76
C. Pemahaman Kontekstual 82
D. Pemahaman Hadis dan Kritik Praksis 93

BAB VI APLIKASI METODOLOGIS KRITIK HADIS **97**
A. Teks Hadis 98
B. Kritik Historis 103
C. Kritik Eidetis 107
D. Kritik Praksis 120

BAB VII PENUTUP 125

DAFTAR PUSTAKA 131
RIWAYAT HIDUP PENULIS 143

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama
Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI
Nomor: 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	Be
ت	ta'	t	Te
ث	sa'	ṡ	es (dengan titik
ج	jim	j	diatas)
ح	ha'	ḥ	Je
خ	kha'	kh	ha (dengan titik
د	dal	d	dibawah)
ذ	żal	ż	ka dan ha
ر	ra'	r	De
ز	zai	z	zet (dengan titik
س	sin	s	diatas)
ش	syin	sy	Er
ص	sād	ṣ	Zet
ض	dhad	ḍ	Es
ط	ta'	ṭ	Es dan Ye
ظ	zha'	ẓ	Es (dengan titik
ع	'ain	‘	dibawah)
غ	ghain	g	De (dengan titik
ف	fa'	f	dibawah)
ق	qāf	q	Te (dengan titik
ك	kāf	k	dibawah)
ل	lam	l	Zet (dengan titik
م	mim	m	dibawah)
ن	nun	n	koma terbalik di atas
و	wawu	w	Ge
ه	ha'	h	Ef
ء	hamzah	'	Qi
ي	ya'	Y	Ka
			'El
			'Em
			'En
			We

			Ha Apostrof Ye

II. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis Rangkap

متعقدين عدة	Ditulis ditulis	muta'aqqidīn 'iddah

III. Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة جزية	ditulis ditulis	Hibbah jizyah

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang 'al serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h

كرامة الأولياء	Ditulis	karāmah al-auliyā'

2. Bila tạ marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	zakātul fiṭri

IV. Vokal Pendek

____ ____ ____	Kasrah fathah dammah	ditulis ditulis ditulis	i a u

V. Vokal Panjang

fathah + alif	ditulis	ā
جاهلية	ditulis	jāhiliyyah
fathah + ya' mati	ditulis	ā
يسعى	ditulis	yas'ā
kasrah + ya' mati	ditulis	ī
كريم	ditulis	karīm
dammah + wawu mati	ditulis	ū
فروض	ditulis	furūd

VI. Vokal Rangkap

Fatḥah + ya' mati	ditulis	ai
بينكم	ditulis	bainakum
fathah + wawu mati	ditulis	au
قول	ditulis	qaulun

VII. Vocal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	ditulis	a'antum
أعدت	ditulis	u'iddat
لئن شكرتم	ditulis	la'in syakartum

VIII. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti Huruf Qamariyyah

القرآن	Ditulis	al-Qur' ān
القياس	Ditulis	al-Qiyās

b. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el) nya.

السمآء	Ditulis	as-Samā'
الشمس	Ditulis	asy-Syams

IX. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penulisannya.

ذوي الفروض	ditulis	żawī al-furūḍ
أهل السنة	ditulis	ahl as-sunnah

X. Penulisan nama, istilah, dan kata-kata yang berasal dari bahasa Arab dan telah menjadi nama, istilah dan kata-kata Indonesia ditulis menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia susunan W.J.S. Poerwodarminto, Jakarta: Balai Pustaka, cetakan keempatbelas, tahun 1995, seperti;

القران	ditulis	al Qur'an
تقوى	ditulis	takwa

dan lain-lain.

BAB I

PENDAHULUAN

Bagi umat Islam, posisi sunnah atau hadis [1] merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Al-Qur'an. Oleh karena itu, di samping menggunakan Al-Qur'an, umat Islam juga menggunakan hadis sebagai sumber rujukan perilaku dalam berbagai kehidupan praksis mereka.[2] Hadis bagi umat Islam merupakan sumber ajaran yang penting, karena di dalamnya terungkap berbagai tradisi dan aspek kehidupan Rasulullah saw. Muatannya sarat akan berbagai ajaran Islam. Keberadaannya terus dijaga dan dikembangkan melalui pemahaman sampai sekarang. Dengan keberadaan hadis itulah umat Islam sampai masa sekarang bisa memahami, merekam, dan melaksanakan tuntutan ajaran agamanya. Dengan begitu, hadis merupakan khazanah dan warisan yang sangat berharga. Dalam rentang sejarahnya, telah banyak upaya yang dilakukan untuk menjaga dan memelihara khazanah tersebut dari berbagai upaya distortif dan manipulatif.[3] Selain itu, tidak sedikit

[1] Ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang apakah istilah hadis identik dengan sunnah atau tidak. Mayoritas ulama ahli hadis menganggap keduanya adalah istilah yang mempunyai arti yang sama, yakni segala ucapan, perbuatan, persetujuan, hal ihwal, dan riwayat hidup Nabi saw. Sementara, bagi ulama ushul, sunnah tidak identik dengan hadis, karena sunnah lebih merupakan apa yang berasal dari Nabi yang mempunyai implikasi hukum. Lihat Muṣṭafā as-Siba'ī, *as-Sunnah wa Makanātuhā fī at-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār as-Salām, 1998), hlm. 65-66; Subḥi aṣ-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-'Ilmiyyah li al-Malāyin, 1977), hlm. 21-27; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 26-28.

[2] Keyakinan tentang hadis sebagai sumber ajaran Islam yang utama setelah Al-Qur'an didasarkan atas ayat-ayat Al-Qur'an sebagai berikut: Q.S. al-Hasyr [59]: 7, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 32, Q.S. an-Nisā' [4]: 80, Q.S. al-Aḥzāb [33]: 21.

[3] Upaya manipulatif atau pemalsuan dilakukan tidak hanya oleh orang Islam, tetapi juga non-Muslim. Orang Islam memalsukan karena didorong oleh motif duniawi dan agama, sedangkan non-Muslim didorong untuk

pula upaya pencarian makna dan substansinya, baik secara tekstual maupun kontekstual.

Proses transmisi hadis sejak masa Rasulullah saw. sampai era para *mukharrij* dilakukan melalui serangkaian pemahaman terhadap apa yang dilakukan Nabi oleh para perawi hadis. Dalam arti ini, upaya teoretis terhadap hadis di satu sisi hendak mengungkap otentisitas riwayat hadis; apakah ia benar-benar berasal dari Nabi? Apakah para perawi telah menangkap dan memaknai riwayat tersebut secara tepat? Upaya lain yang dilakukan terhadap hadis adalah terkait dengan signifikansinya dalam kehidupan Muslim. Hal ini menyangkut pemahaman hadis untuk dijadikan pedoman hidup dan sumber ajaran. Upaya ini menjadi lahan subur bagi perbedaan pemahaman. Bahkan, sejak masa-masa awal Islam, para sahabat tidak jarang berbeda dalam memaknai pesan dan contoh Nabi. Ketika hadis kemudian dihadirkan dalam ruang dan waktu yang berlainan dengan era Nabi ataupun sahabat, maka perbedaan pemahaman menjadi semakin mungkin terjadi.

Hadis adalah teks normatif setelah Al-Qur'an yang memberitakan prinsip dan doktrin ajaran Islam.[4] Sebagai teks

menghancurkan Islam. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 107-112; Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddiṡūn aw 'Ināyah al-Ummah al-Islāmiyyah bi as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Cet. Ke-2 (Riyāḍ: ar-Ri'asah al-'Āmmah li Idārah al-Buḥūṡ al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa ad-Da'wah wa al-Irsyād, 1984), hlm. 259-267.

[4] Al-Qur'an dan hadis sebagai pedoman hidup, sumber hukum, dan ajaran dalam Islam, antara satu dengan yang lainnya tidak dapat dipisahkan. Keduanya merupakan satu kesatuan. Al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama banyak memuat ajaran-ajaran yang bersifat umum dan global. Oleh karena itu, kehadiran hadis sebagai sumber ajaran kedua tampil untuk menjelaskan (*bayān*) keumuman Al-Qur'an, sesuai dengan Q.S. an-Naḥl [16]: 44. Fungsi hadis sebagai *bayān* Al-Qur'an bermacam-macam. Imām Mālik menyebutkan lima fungsi: *bayān at-taqrīr*, *bayān at-tafsīr*, *bayān at-tafṣīl*, *bayān al-ba'ṡ*, dan *bayān at-tasyrī'*. Imām asy-Syāfi'ī menyebutkan lima fungsi pula: *bayān at-tafṣīl*, *bayān at-takhṣīṣ*, *bayān at-ta'yīn*, *bayān at-tasyrī'*, dan *bayān an-naskh*. Dan, dalam *ar-Risālah*, ia menambahkan dengan *bayān al-isyārah*. Imām Aḥmad menyebutkan empat fungsi: *bayān at-ta'kīd*, *bayān at-tafsīr*,

kedua (*the second text*), hadis tidaklah sama dengan Al-Qur'an, baik pada tingkat kepastian teks (*qaṭ'ī al-wurūd*) maupun pada taraf kepastian argumen (*qaṭ'ī ad-dalālah*). Hadis dihadapkan pada fakta tidak ada jaminan otentik yang secara eksplisit menjamin kepastian teks, sebagaimana yang dimiliki oleh Al-Qur'an. Tidak adanya jaminan otentisitas teks ini memaksa para pengkaji ilmu hadis untuk berusaha secara swadaya (tanpa campur tangan Tuhan) membuat suatu disiplin ilmu yang diharapkan bisa menjamin otentisitasnya.

Penelitian terhadap hadis Nabi, menurut Syuhudi Ismail, menjadi penting dilakukan oleh karena enam faktor,[5] yaitu: *pertama*, hadis Nabi sebagai salah satu sumber ajaran Islam; *kedua*, tidak semua hadis telah tertulis di zaman Nabi; *ketiga*, telah terjadi berbagai kasus manipulasi dan pemalsuan hadis; *keempat*, proses penghimpunan hadis yang memakan waktu demikian lama; *kelima*, jumlah kitab hadis yang demikian banyak, dengan metode penyusunan yang berbeda; *keenam*, telah terjadi periwayatan hadis secara makna.[6]

---

bayān at-tasyrī', dan *bayān at-takhṣīṣ*. Lihat Hasbi ash-Shidieqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 176-188; 'Abbās Mutawallī Ḥamadah, *as-Sunnah an-Nabawiyyah wa Makānatuhā fī at-Tasyrī'* (Kairo: Dār al-Qaumiyyah li at-Tab'ah wa an-Nasyi', 1965), hlm. 141-148; Muṣṭafā as-Siba'ī, *as-Sunnah wa Makanātuhā*, hlm. 343-346.

[5]M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 7.

[6]Mengingat bahwa tidak seluruh hadis ditulis oleh para sahabat Nabi dan periwayatannya banyak berlangsung secara lisan dan berdasarkan hafalan, sedangkan kemampuan intelektualitas para sahabat berbeda, maka diperlukan sikap hati-hati dalam menyikapi suatu hadis. Banyak faktor yang menyebabkan adanya perbedaan sahabat dalam meriwayatkan hadis, di antaranya ialah perbedaan masa bergaul (*aṣ-ṣuḥbah*) dengan Nabi, kesibukan para sahabat Nabi, dan tolok ukur yang dipegangi sahabat dalam meriwayatkan hadis. Adanya perbedaan-perbedaan di antara para sahabat itu juga mempengaruhi cara sahabat dalam meriwayatkan hadis. Sebagian mereka ada yang mampu meriwayatkannya dengan menggunakan lafal yang persis (*ar-riwāyah bi alfāẓ*) dan tidak sedikit pula yang hanya mampu menyampaikannya secara makna (*ar-riwāyah bi al-ma'nā*) untuk satu hadis dalam satu peristiwa. Periwayatan hadis secara makna atau *ar-riwāyah bi al-ma'nā* yang berarti periwayatan hadis yang

Dari beberapa alasan yang melatarbelakangi pentingnya penelitian hadis, dapat diambil kesimpulan bahwa faktor pertama berkaitan dengan posisi dan fungsi hadis, sedangkan kelima faktor yang disebutkan terakhir berkaitan erat dengan historisitas atau perjalanan sejarah hadis Nabi itu sendiri. Dalam konteks posisi dan fungsi hadis terhadap Al-Qur'an, penelitian hadis sangat penting dilakukan karena posisi hadis sebagai sumber hukum mengharuskan umat Islam berargumentasi pada dalil yang valid atau sahih. Pemahaman dan praktik keberagamaan harus didasarkan pada dalil-dalil yang berkualitas sahih, tidak bisa didasarkan pada dalil yang kesahihannya diragukan atau dipertanyakan. Demi mewujudkan hal ini, para pengkaji ilmu hadis telah berhasil merumuskan sejumlah disiplin ilmu yang berkompeten untuk menilai hadis, baik dari aspek sanad maupun matan.

Pada dasarnya kritik hadis merupakan kajian yang sudah lama menjadi disiplin keilmuan dalam Islam. Seluruh aspek dalam kritik hadis telah diuraikan dalam literatur ilmu hadis. Begitu juga, kajian kritik hadis yang secara khusus menyoroti aspek matan dan pemahamannya sebenarnya sudah lama dirintis. Oleh karenanya, literatur-literur tentang hal ini banyak ditemukan. Meskipun demikian, kajian kritik matan dan pemahaman hadis yang didekati

---

dilakukan oleh seorang periwayat dengan menggunakan lafal dari dirinya sendiri, baik keseluruhan maupun sebagiannya saja, dengan tetap menjaga artinya tanpa menghilangkan apapun apabila dibandingkan dengan hadis yang diriwayatkan menurut lafal atau teks aslinya. Tetapi, yang penting untuk ditegaskan adalah *ar-riwāyah bi al-ma'nā* itu terjadi untuk satu hadis dalam satu peristiwa yang diungkapkan dengan redaksi yang berbeda dan bukan pada perbedaan redaksi karena memang berbeda peristiwa. Lihat Muṣṭafā Amīn Ibrahīm at-Tazī, *Muhāḍarāt fī 'Ulūm al-Ḥadīs*, Juz I, Cet. Ke-4 (Mesir: Dār at-Ta'līf bi al-Māliyyah, t.t.), hlm. 19; Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddiṡūn* (Mesir: Maṭba'ah Miṣr, t.t.), hlm. 147-148. Musfir 'Azm Allāh ad-Damīnī, *Maqāyis Naqd Mutūn as-Sunnah* (Riyāḍ: t.p., 1984), hlm. 19. Muhammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *as-Sunnah Qabl at-Tadwīn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), hlm. 251.

secara terdisiplin dan metodologis bisa dikatakan masih tergolong belum lama dimulai.

Karya penting yang dewasa ini masih tetap dibaca adalah tulisan Muḥammad al-Gazālī, *as-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṡ*. [7] Di dalamnya, al-Gazālī menyuguhkan dan menjelaskan beberapa kriteria kesahihan matan hadis. Dalam uraiannya, al-Gazālī mengacu pada otoritas Al-Qur'an, bukti kesejarahan, dan penalaran atau fakta ilmiah. Karya Yūsuf al-Qarāḍāwi, *Kaifa Nata'āmal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah*, [8] juga menawarkan metode kritik matan dan pemahaman hadis. Buku ini menawarkan beberapa langkah untuk memahami hadis dengan tepat, antara lain kesesuaian dengan petunjuk Al-Qur'an, menghimpun hadis-hadis yang setema, kompromi atau tarjih terhadap hadis-hadis yang kontradiktif, memahami sesuai dengan latar belakang situasi dan kondisi serta tujuannya, membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap, membedakan antara ungkapan *ḥaqiqī* dan *majazī*, membedakan antara yang gaib dan yang nyata, serta memastikan makna kata-kata. Baik karya al-Gazālī maupun al-Qarāḍāwī menyediakan amunisi konseptual dan teoretis yang penting dalam penelitian ini. Keduanya juga menyuguhkan contoh aplikasi metode kritik dan pemahaman hadis.

Tulisan Ṣalāḥ ad-Dīn al-Adlabī yang berjudul *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīṡ an-Nabawī* mengulas perkembangan kritik matan sejak awal abad pertama hijriah dan secara rinci dan sistematis menjelaskan kriteria-kriteria bagi keberterimaan sebuah matan hadis.[9] Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī

---

[7] Muḥammad al-Gazāli, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.: antara Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhmmad al-Baqir, Cet. Ke-6 (Bandung: Mizan, 1998).

[8] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifā Nata'amal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah: Ma'ālim wa Ḍawābiṭ* (USA: al-Ma'had al-Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 1990).

[9] Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīṡ an-Nabawī* (Beirut: Dār al-Falāq al-Jadīdah, 1983).

yang menulis *Juhūd al-Muḥaddiṡin fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ an-Nabawī asy-Syarīf* dengan baik membuat klasifikasi kegiatan kritik matan hadis. Selaras dengan literatur kritik matan pada umumnya, ia juga mengulas beberapa kriteria kesahihan matan hadis.[10] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī lewat *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṡīn* dengan sangat menakjubkan mengulas perkembangan kritik hadis, baik aspek sanad maupun matannya. Kritik ini kemudian dikomparasikan dengan metode kritik sejarah dalam ilmu sejarah.[11] Hal yang tidak berbeda juga dilakukan dalam karya Muḥammad Luqmān as-Salafī, *Ihtimām al-Muḥaddiṡin bi Naqd al-Ḥadīṡ Sanadan wa Matnan*.[12] Uraian tentang kritik hadis, khususnya menyangkut matannya, dalam karya-karya di atas tentu sangat membantu menyediakan perangkat teoretis mengenai kritik matan dalam penelitian ini.

Karya-karya kritik (matan) hadis yang tersedia dalam bahasa Indonesia misalnya M. Syuhudi Ismail dalam *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*,[13] Ali Mustafa Ya'qub dalam *Kritik Hadis*,[14] Hasjim Abbas dalam *Kritik Matan Hadis*,[15] Umi Sumbulah dalam *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis*,[16] serta Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga dalam *Metodologi Penelitian Hadis*.[17] Selain menampilkan kritik hadis sebagai kajian akademik, karya-

---

[10]Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡin fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunisia: Mu'assasāt Ibn 'Abd Allāh, 1986).

[11] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṡīn: Nasy'atuhu wa Tārīkhuhu*, Cet. Ke-3 (Riyāḍ: Maktabah al-Kauṡar, 1990).

[12]Muḥammad Luqmān as-Salafī, *Ihtimām al-Muḥaddiṡin bi Naqd al-Ḥadīṡ Sanadan wa Matnan*, Cet. Ke-2 (Riyāḍ: Dār ad-Dā'ī li an-Nasyr wa at-Tawzī', 1420 H).

[13]M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*.

[14]Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996).

[15]Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004).

[16] Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis* (Malang: UIN Malang Press, 2008).

[17]Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: TH-Press dan Teras, 2009).

karya tersebut juga memberikan panduan praktis dan contoh-contoh aplikasi kritik hadis yang dapat membantu pembaca.

Khusus mengenai pemahaman hadis, selain karya-karya di atas, buku M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*,[18] dengan baik menunjukkan dua model pendekatan dalam memahami hadis, tekstual dan kontekstual. Selain secara ringkas menawarkan cara baca kontekstual terhadap hadis-hadis Nabi, buku ini memberikan kriteria kapan pemahaman kontekstual dapat diberlakukan. Banyak contoh-contoh hadis yang dipahami secara kontekstual. Karya lainnya adalah tulisan Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi: Metode dan Pendekatannya*.[19] Buku ini dengan baik menguraikan tiga metode pemahaman (*taḥlīli, ijmālī*, dan *muqārin*) yang selama ini dipraktikkan oleh para komentator hadis. Selain itu, ia juga menawarkan beberapa pendekatan yang dapat digunakan dalam memahami hadis, seperti pendekatan sosiologis, antropologis, dan psikologis.

Tulisan Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, [20] yang menyajikan kajian atas dua karya yang telah disebutkan di atas, yakni karya al-Gazālī dan al-Qarāḍāwī, menganalisa metode kritik matan dan pemahaman hadis sebagaimana dipahami kedua tokoh ini. Catatan untuk kedua tokoh ini juga berlaku pada karya ini. M. Alfatih Suryadilaga, dalam *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks*, [21] menyajikan beberapa contoh aplikasi penelitian hadis seperti tentang khitan perempuan, penelitian hadis dalam kitab tertentu dalam khazanah Islam, penelitian hadis dalam bidang *ma'āni al-*

[18] M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).

[19] Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi: Metode dan Pendekatannya*, Cet. Ke-2 (Yogyakarta: Idea Press, 2011).

[20] Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008).

[21] M. Alfatih Suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks* (Yogyakarta: Teras, 2009).

ḥadīṡ (pemahaman hadis), dengan tema hadis tertentu, yaitu aborsi dan *ru'yah al-ḥilāl*. Dari sini tampak jelas bahwa, meskipun contoh penerapan penelitian pemahaman hadis sangat menarik, tetapi tidak ada implikasinya terhadap kajian hadis.

Karya-karya di atas paling tidak memperlihatkan bahwa kajian kritik hadis, termasuk kritik matan dan pemahaman hadis, sudah menjadi disiplin yang mapan. Tulisan ini, di samping hendak mempertegas posisi keilmuan disiplin kritik hadis, juga dimaksudkan untuk menyuguhkan pendekatan yang agak berbeda terutama menyangkut kritik matan hadis. Pendekatan ini pada dasarnya merupakan upaya elaborasi kritis atas karya-karya kritik hadis yang ada.

BAB II

KRITIK HADIS

Hadis merupakan warisan terbesar dari Nabi Muhammad saw. yang dimiliki oleh umat Islam sesudah Al-Qur'an. Dengan mengacu pada keduanya diyakini bahwa umat Islam dijamin keselamatan dan kebahagiaannya di dunia dan di akhirat kelak. Dalam keyakinan Muslim, hampir seluruh aspek kehidupan manusia dapat ditemui petunjuknya di dalam Al-Qur'an dan hadis, baik itu tersurat maupun tersirat. Mengingat urgensi kedudukan dan fungsi hadis bagi kehidupan umat, maka sejak dini di kalangan Islam dirasa perlu adanya upaya untuk melestarikannya, yang dilakukan melalui media hafalan dan pencatatan yang kemudian ditransmisikan dari generasi ke generasi. Kedudukan tinggi yang disandang hadis tersebut, oleh karenanya, mengharuskan adanya jaminan bahwa ia benar-benar secara otentik berasal dari Nabi.

Hadis Nabi yang kemudian terhimpun dalam kitab-kitab hadis ditransmisikan melalui proses kegiatan yang dinamai dengan *riwāyah al-ḥadīṡ*. *Riwāyah* adalah *maṣdar* dari kata *rawā* yang berarti penukilan, penyebutan, pintalan, dan pemberian minum sampai puas.[22] Sementara, dalam bahasa Indonesia ia berarti cerita, kisah, dan berita. Jika dihubungkan dengan hadis, *riwāyah* berarti berita atau kabar yang umum yang dimaksudkan untuk menerangkan hukum syara'.[23]

Menurut istilah ilmu hadis, yang dimaksud dengan *riwāyah* ialah kegiatan penerimaan dan penyampaian hadis, serta penyandaran hadis itu pada rangkaian para periwayatnya dengan

[22]Louis Ma'lūf, *al-Munjīd fī al-Lugah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), hlm. 289.

[23]Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam*, Jilid III (Jakarta: CV Anda Utama, 1993), hlm. 1002.

bentuk-bentuk tertentu.[24] Ada tiga unsur yang harus dipenuhi dalam periwayatan hadis, yakni: (1) kegiatan menerima hadis dari periwayatan hadis (*at-taḥammul*); (2) kegiatan menyampaikan hadis itu kepada orang lain (*al-'adā'*); dan (3) ketika hadis itu disampaikan (*al-isnād*), susunan rangkaian periwayatnya disebutkan.[25]

Salah satu keistimewaan periwayatan hadis adalah mengharuskan adanya persambungan sanad, mulai dari periwayat yang disandari oleh *mukharrīj* sampai kepada periwayat tingkat sahabat yang menerima hadis yang bersangkutan dari Nabi saw. Kesemuanya itu harus diterima dari para periwayat yang adil dan *ḍābiṭ* serta memiliki kejelian (kehati-hatian) dalam menerima dan menyampaikan kabar atau berita. Dengan ciri-ciri semacam itulah periwayatan dalam Islam mampu membuka jalan untuk mengetahui periwayat yang benar-benar *ṡiqah* dan dapat menemukan berita (*ḥadīṡ*) yang orisinal dari Nabi Muhammad saw. Dari sini para ulama hadis mempunyai tugas untuk membuktikan keistimewaan itu dengan melakukan upaya-upaya serius memisahkan riwayat yang memiliki sanad yang bersambung dari yang tidak bersambung. Hal ini bukan pekerjaan yang ringan, mengingat berbagai riwayat dalam berbagai caranya telah terjadi dalam rangkaian pemindahan dari satu periwayat ke periwayat berikutnya hingga sampai ke tangan *mukharrij*.

Penjagaan keaslian hadis dari sumbernya dilakukan oleh para ulama hadis secara bertahap dengan aturan-aturan tertentu, baik lisan maupun tulisan. Aktivitas penyeleksian ini dilaksanakan

---

[24]Muṣṭafā Amīn Ibrāhīm at-Tāzī, *Muhādārat fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, Jilid I (Mesir: Dār at-Ta'līf bi al-Māliyyah, t.t.), hlm. 18. Bandingkan dengan Badrān Abu al-Ainain Badrān, *al-Ḥadīṡ an-Nabawīy asy-Syarīf Tārīkhuhu wa Muṣṭalāḥuhu* (Iskandariyah: Mu'assasah Syabāb al-Jāmi'ah, 1984), hlm. 8; Jalāl ad-Dīn as-Suyuṭī, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawawīy*, ed. Abū Qutaybah al-Farayābī, Jilid I, Cet. Ke-2 (Riyāḍ: Maktabah al-Kauṡar, 1415 H), hlm. 26; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 23.

[25]M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 24.

seiring dengan perkembangan sikap umat Islam terhadap hadis sebagai dalil yang diakui dan dipegangi, yaitu sejak hadis belum dibukukan dan bahkan setelahnya.[26]

Pembuatan aturan-aturan tertentu dalam menerima dan menyampaikan suatu hadis yang disandarkan kepada Rasulullah saw., baik secara lisan maupun tulisan, dalam perkembangan selanjutnya mengkristal menjadi disiplin ilmu tersendiri dengan cabang-cabangnya yang banyak. Para ulama membuat beberapa kaidah ilmiah untuk menyeleksi hadis sebagai pedoman hidup bagi umat Islam dan menjadi berkembang luas dengan kesadaran dan tuntutan sejarah sampai sekarang.[27]

A. Pengertian dan Urgensi Kritik Hadis

Sebagai sumber kedua setelah Al-Qur'an, hadis tak henti-hentinya memperoleh perhatian penting di kalangan umat Islam dari satu generasi ke generasi selanjutnya, sejak masa Rasulullah saw. sampai saat ini. Perhatian besar terhadap hadis itu merupakan cermin dari kesadaran umat Islam dalam memaknai titah Allah, untuk mengikuti apa saja yang diajarkan Rasulullah dan menjauhi apa saja yang dilarang oleh-Nya, dan memaknai titah Rasulullah, untuk tidak mendustakan hadis-hadisnya, karena takut akan ancaman memperoleh tempat di neraka.

Meskipun fokus perhatian terhadap hadis itu berbeda dari masing-masing generasi, yang selanjutnya menghasilkan berbagai cabang *'ulūm al-ḥadīṡ*, namun secara menyeluruh perhatian tersebut bermuara pada upaya pemeliharaan otentisitas hadis, sehingga dapat diketahui mana hadis yang benar-benar dari Nabi

[26]Lihat M. 'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 10. Hal ini dijelaskan juga dalam 'Abd an-Nasir Taufiq al-Attar, *Duṣur li al-Ummah wa 'Ulūm as-Sunnah* (t.tp.: Dār al-Kutub, 1987), hlm. 12-13.

[27]M. 'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ*, hlm. 450; 'Abd an-Nasir Taufiq al-Attar, *Duṣur li al-Ummah*, hlm. 94; Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis*, Cet. Ke-3 (Bandung: PT al-Ma'arif, 1981), hlm. 29.

dan harus diteladani, serta mana hadis yang bukan berasal dari Nabi.

Di antara warisan berharga yang ditinggalkan dari umat terdahulu dalam upaya pemeliharaan otentisitas hadis adalah metode penelitian sanad dan matan hadis—selanjutnya dikenal dengan istilah "kritik hadis" yang tercermin dalam beberapa materi yang berkaitan dengan sanad dan matan. Misalnya *'Ilm Rijāl al-Ḥadīṡ* yang meliputi *Ṭabāqah* dan *Tārikh ar-Ruwāt*, *'Ilm Jarḥ wa Ta'dīl*, *'Ilm Garīb al-Ḥadīṡ*, *'Ilm Asbāb Wurūd al-Ḥadīṡ*, *Tārikh Mutūn*, *'Ilm Naskh wa al-Mansūkh*, *'Ilm 'Ilal al-Ḥadīṡ*, *'Ilm al-Mubhamāt*, *'Ilm at-Tashḥīf wa at-Taḥrīf*, dan lainnya.[28]

Upaya penelitian (kritik) hadis itu penting, mengingat tidak seluruh hadis ditulis pada zaman Nabi,[29] dan tidak semua yang diriwayatkan para sahabat benar bersumber dari Rasul, dan setiap yang berasal dari Rasul terekam baik oleh mereka. Di samping itu, hadis Nabi pernah mengalami pemalsuan-pemalsuan.[30]

---

[28]Materi-materi tersebut merupakan beberapa ilmu bantu dalam upaya kritik hadis yang tidak tertutup kemungkinan untuk dikaji dan dilengkapi dengan disiplin ilmu lain (interdisipliner), seperti arkeologi, sejarah, geografi, dan lainnya.

[29]Meskipun secara resmi penulisan hadis baru dilakukan pada masa Khalifah Umar bin 'Abd al-'Aziz, namun bukan berarti penulisan tersebut belum ada pada masa Rasul. Pada masa Rasul memang ada larangan menulis hadis, tetapi itu berlaku selama ada kekhawatiran bercampurnya hadis dengan Al-Qur'an dan selama suatu hadis dapat dihafal dengan baik oleh sahabat. Akan tetapi, bagi para sahabat yang mampu memilah antara hadis dan Al-Qur'an serta kesulitan menghafal hadis tertentu atau khawatir terlupa, maka penulisan itu dibolehkan. Di samping itu, larangan menulis itu ditujukan bagi sahabat yang tidak mampu menulis, sedangkan bagi para sahabat yang mampu menulis tidak berlaku larangan itu, semisal Abdullah bin Umar. Lihat Jalāl ad-Dīn as-Suyuṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, hlm. 94; Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ*, hlm 152.

[30]Pada masa Rasul, meskipun jarang disinyalir telah terjadi pemalsuan hadis, hal ini setidaknya dapat dipahami dari sebab lahirnya hadis yang mengancam memperoleh tempat duduk dari api neraka bagi orang yang mendustakan hadis dengan sengaja; di mana seorang laki-laki datang melamar seorang wanita dari Bani Lais, tetapi wanita tersebut menolaknya, lalu laki-laki tersebut menyatakan bahwa ia ditugaskan dan diperintahkan Rasulullah untuk menetapkan hukum terhadap harta dan darah bagi daerah Bani Lais tersebut.

Esensi kritik hadis (*naqd al-ḥadīṡ*) adalah meneliti sanad dan matan hadis sehingga dapat diketahui orisinalitasnya. [31] Meskipun upaya ini sudah ada sejak masa Rasulullah, namun istilah *naqd* (kritik) baru dikenal pada abad kedua hijriyah.[32] Al-Qur'an sendiri tidak menggunakan istilah *naqd* untuk menunjukkan arti kritik, akan tetapi dengan istilah *māza, yamīz,* dan *tamyīz*,[33] sebagaimana terlihat dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 179, sebagai berikut:

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ

> Allah sekali-kali tidak akan membiarkan orang-orang yang beriman dalam keadaan kamu sekarang ini, sehingga Dia menyisihkan yang buruk (munafik) dari yang baik (mukmin). (Q.S. Āli 'Imrān [3]: 179)

Istilah *tamyīz* juga digunakan oleh seorang ulama hadis abad ke-3 hijriyah, Imam Muslim dalam kitabnya yang berjudul *at-*

Mendengar hal itu, utusan dari Bani Lais datang menghadap Rasulullah dan mengatakan hal tersebut. Kemudian Rasulullah berkata bahwa musuh Allah telah berdusta, lalu beliau mengutus seorang sahabat untuk mencari lelaki tadi dan memerintahkannya untuk membunuhnya jika ditemukan hidup dan membakar jasadnya jika ditemukan mati. Sahabat tersebut menemukan lelaki tadi telah mati dipatuk ular, lalu ia membakar dan menyampaikan hal tersebut kepada Rasulullah. Lalu beliau membacakan hadis di atas, namun pemalsuan yang besar-besaran baru terjadi ketika muncul fitnah terhadap Khalifah Usman yang kemudian berlanjut ketika muncul konflik antara 'Ali dan Mu'awiyah, serta semakin subur ketika umat Islam terpecah pada Khawarij, Syi'ah, dan Jumhur. Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddīṡun* (t.tp.: al-Maktabah at-Taufiqiyyah, t.t.), hlm. 480.

[31] Pengertian orisinal di sini adalah tidak ada keraguan lagi tentang tingkat kebenaran dan kesahihan hadis karena sanad dan matannya sahih. Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīṡ an-Nabawī* (Beirut: Dār al-Falāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 31.

[32] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Metode Kritik Hadis*, terj. A. Yamin (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), hlm. 82. Ada pendapat lain yang mengatakan ilmu ini baru muncul pada abad ke-3 H, lihat Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis* (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 32.

[33] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Metode Kritik Hadis*, hlm. 82.

Tamyīz yang berisi tentang metodologi kritik hadis.[34] Ulama hadis lain, seperti Ibnu Abī Hātim ar-Rāzī (w. 327 H), meskipun dalam bukunya ia menyebut istilah *an-naqd wa an-nuqqād*, namun bukunya tentang kritik hadis diberi judul dengan *Jarḥ wa at-Ta'dīl.* Sementara, Ibnu Hibbān al-Busṭī (w. 354 H) menulis buku tentang kritik rawi dengan judul kitab *al-Majruḥīn*. Demikian juga Imām al-Bukhāri menulis buku kritik rawi dengan judul *at-Tārīkh al-Kabīr*.[35] Dengan demikian, terlihat bahwa konsep kritik (*naqd*) hadis telah dikenal sejak awal Islam. Akan tetapi, penggunaan istilah *naqd* (kritik) baru muncul kemudian.

Istilah kritik hadis (*naqd al-ḥadīṡ*) secara etimologi terdiri atas *naqd* dan *al-ḥadīṡ*. *Naqd* berarti memilah dan meneliti serta mengkritisi. Seperti dalam ungkapan *naqada ad-darāhima wa gairahā* yang artinya *mayyazahā wa nazarahā li ya'rifa jayyidahā min radī'ihā* (memilah dan mengkritisinya sehingga diketahui mana hadis yang sahih dan mana yang sebaliknya).

Secara terminologis, menurut Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *naqd al-ḥadīṡ* berarti:[36]

> Menetapkan kualitas rawi dengan menilai cacat atau adil, lewat penggunaan lafal tertentu dan dengan menggunakan alasan-alasan yang telah ditetapkan para ahli hadis, serta dengan meneliti matan-matan hadis yang sanadnya sahih dalam rangka untuk menetapkan kesahihan dan kelemahan matan tersebut, dan untuk menghilangkan kemusykilan pada hadis-hadis *ṣaḥīḥ* yang tampak *musykil* maknanya serta menghapuskan pertentangan kandungannya dengan melalui penerapan standar yang mendalam (akurat).

---

[34] *Ibid.*

[35] Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 5.

[36] Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡin fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunisia: Mu'assasāt Ibnu 'Abd Allāh, t.t.), hlm. 94.

Definisi tersebut menunjukkan bahwa objek kritik hadis ada dua. *Pertama,* kritik sanad yang lebih dikenal dengan istilah *an-naqd al-khārijī* atau kritik ekstern, yakni kritik terhadap rentetan perawi hadis dengan kriteria-kriteria tertentu sehingga diketahui sumber periwayatan terhadap hadis yang bersanad sahih untuk mengetahui tingkat validitas sanad. *Kedua, an-naqd ad-dākhilī* atau kritik intern, yakni kritik terhadap matan atau isi redaksi hadis, yaitu untuk mengetahui kesahihan matan.[37]

Jadi, singkatnya, kritik hadis itu merupakan upaya untuk meneliti tingkat validitas dan orisinalitas sanad dan matan hadis, sehingga dapat ditentukan mana hadis yang benar-benar berasal dari Nabi dan menjadi sumber tepercaya tentang sunnah Nabi, serta mana yang tidak. Dengan demikian, kita bisa menyimpulkan bahwa kritik hadis merupakan sesuatu yang penting, karena dengannya dapat ditentukan kualitas rawi (sanad) dan matan, yang pada akhirnya dapat ditentukan kualitas sebuah hadis.

B. Sejarah dan Perkembangan Kritik Hadis

Kritik hadis dalam pengertian meneliti dan menganalisis hadis sehingga diketahui validitasnya, sebenarnya telah dimulai sejak abad pertama hijriyah, meskipun pada masa awal, kritik hadis masih dalam bentuknya yang sederhana. Pada masa Nabi misalnya, kritik hadis dilakukan dengan cara mengkonfirmasi langsung kepada beliau. Hal ini wajar, karena beliau sebagai *ṣāḥib ar-risālah* selalu ada dan terbuka kepada umatnya.[38] Konfirmasi semacam ini terjadi disebabkan karena beragamnya cara sahabat dalam memperoleh hadis sebagai konsekuensi dari beragamnya aktivitas kehidupan sehari-hari dan tingkat intelektualitas, pemahaman, dan hafalan para sahabat berbeda. Untuk mengatasi hal ini, konfirmasi langsung kepada Rasul merupakan jalan yang terbaik.

[37]Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn,* hlm. 31.
[38]Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddisūn*, hlm. 65.

Misalnya, suatu malam ketika Umar sedang berbincang-bincang di rumahnya tentang kemungkinan adanya serangan dari Ratu Gassan, tiba-tiba datang seorang sahabat yang baru kembali dari pengajian, melaporkan kepada Umar bahwa Rasulullah telah menceraikan istri-istrinya. Umar kaget dengan berita itu, karena bukan hanya anaknya merupakan istri rasul, tetapi juga apakah mungkin Rasulullah melakukan hal itu. Merasa kurang yakin dengan berita tersebut, keesokan harinya Umar menanyakannya kepada Rasulullah. Kemudian Rasul menjelaskan bahwa beliau tidak menceraikan istri-istrinya, tetapi hanya bersumpah untuk tidak mengumpuli mereka selama satu bulan.

Contoh tersebut memperlihatkan bahwa Umar melakukan kritik terhadap kebenaran materi (matan) hadis dan tidak mengkritisi sahabat yang menyampaikannya. Dengan kata lain, Umar tidak bermaksud menyalahkan sahabat tersebut. Sebab, pada masa ini amat jarang, untuk mengatakan tidak ada, sahabat yang berdusta, akan tetapi yang mungkin untuk dikritisi adalah pemahaman sahabat terhadap hadis.

Setelah Rasulullah wafat, kegiatan kritik hadis terus berlanjut. Bahkan, sahabat lebih hati-hati dalam menerima hadis yang belum pernah didengar dari Rasulullah sebelumnya. Sikap kehati-hatian itu ditunjukkan dengan mem-bandingkan periwayatan seorang sahabat dengan sahabat lainnya. Seperti yang dilakukan Umar dengan meminta perawi hadis untuk bersumpah memperkuat apa yang disampaikannya, atau seperti yang dilakukan ‘Aisyah dengan mem-bandingkan hadis terhadap kandungan Al-Qur’an.[39]

Di samping itu, pada masa Khalifah Abu Bakar dan Umar dikeluarkan aturan untuk mengurangi periwayatan hadis dengan

[39] Nūr ad-Dīn ‘Iṭr, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīs*, Cet. Ke-2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 52-54; Muḥammad Muṣṭafā al-A‘ẓamī, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 7-11 dan 50-53.

tujuan memelihara hadis dari kekeliruan dan perubahan, serta agar perhatian terhadap Al-Qur'an lebih terfokus.[40]

Kritik hadis terus berlanjut, lebih-lebih ketika terjadi fitnah yang menyebabkan terbunuhnya Khalifah Usman bin 'Affan dan terus berlanjut ketika terjadi pertikaian politik antara 'Ali dan Mu'awiyah yang berkembang menjadi perpecahan umat ke dalam beberapa *firqah*. Pada saat itu, pemalsuan terhadap hadis menjadi marak. Masing-masing golongan membuat hadis-hadis palsu untuk mengangkat kredibilitas tokoh dan golongannya. Sejak itu tidak diterima suatu hadis sehingga benar-benar diyakini kredibilitas sanad dan perawinya.[41] Mereka memulai mempertimbangkan aspek agama, *wara'*, hafalan, dan ke-*ḍābiṭ*-an perawi, sehingga pada saat itu mulai muncul ilmu-ilmu yang berkenan dengan pengukuran validitas perawi (*al-jarḥ wa at-ta'dīl*). Di antara tokoh dalam bidang ini adalah para sahabat seperti 'Abdullah bin Abbās, 'Ubadah bin as-Samat, dan Anās bin Mālik. Sementara, pada masa tabi'in dikenal seperti Sa'id bin al-Musayyab (93 H), 'Amir asy-Sya'bī (104 H), dan Ibnu Sirin (110 H)[42]. Di samping itu, dilakukan pula perjalanan (*riḥlah*) untuk sekadar mengecek kebenaran hadis.

Demikianlah kritik hadis terus berlanjut sampai pada masa tabi'in dan sampai pada masa-masa setelahnya. Pada masa tabi'in muncul tokoh kritik rawi seperti Syu'bah bin al-Hajjāj (w. 160 H) dan Sufyan aṡ-Ṡaurī (w. 161 H).[43]

Kemudian pada abad ke-3 H, seiring dengan periode pembukuan ilmu-ilmu hadis, muncul tokoh-tokoh seperti Yaḥya bin Ma'in (w. 234 H) yang menulis tentang *al-jarḥ wa at-ta'dīl*, kemudian Muhammad bin Sa'ad (w. 230 H) menulis tentang *ṭabaqat*. Begitu pula Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) menulis

[40]Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddīṡūn*, hlm. 67. Lihat juga Muḥammad 'Ajjaj al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīṡ*, hlm. 87.

[41]*Ibid.*, hlm. 99.

[42]Nūr ad-Dīn 'Iṭr, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 56.

[43]*Ibid.*, hlm. 59.

tentang *al-'ilal aṣ-ṣagīr* yang merupakan kumpulan persoalan *al-jarḥ wa at-ta'dīl*, *marātib ar-ruwāt*, *adab at-taḥammul wa al-'ādā'*, dan lainnya.[44]

Pada periode selanjutnya kita juga bisa menemukan beberapa karya di bidang kritik hadis, seperti al-Khāṭib al-Bagdadī (w. 463 H) dengan bukunya *al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah* yang berisi tentang ketentuan-ketentuan kritik hadis. Al-Bagdādī dan al-Ḥakīm dengan karyanya *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, merupakan karya yang dijadikan rujukan pada periode ini dan periode setelahnya.[45]

Setelah periode ini, kita bisa menemukan karya Ibnu aṣ-Ṣalāh (w. 642 H), yakni *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, yang merupakan karya penyempurna terhadap karya-karya terdahulu dan menjadi karya yang banyak ditulis (*syarh*) pada periode-periode setelahnya (sampai abad 10 H).[46]

Karya dan perhatian terhadap kritik hadis terus berlanjut sampai saat ini, terbukti dengan ditemukannya karya-karya mutakhir di bidang ini. Misalnya, Ṣālāḥ ad-Dīn al-Adlabī dengan karya monumentalnya, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīṡ an-Nabawī* yang dicetak tahun 1983. Kemudian, Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī menulis *Juhūd al-Muḥaddiṡin fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ an-Nabawī asy-Syarīf*. Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī menulis dua buah karya penting tentang kritik hadis, yaitu *Studies in Hadith Methodology and Literature* dan *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṡīn*. Nūr ad-Dīn 'Iṭr mengulas kritik hadis dalam *Manhaj an-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ*. Lalu, ada Muḥammad Luqmān as-Salafī yang menulis *Ihtimām al-Muḥaddiṡin bi Naqd al-Ḥadīṡ Sanadan wa Matnan*.

Karya-karya tentang kritik hadis yang ditulis dalam bahasa Indonesia juga saat ini sudah banyak ditemukan. Karya yang termasuk perintis dalam hal ini adalah *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* tulisan M. Syuhudi Ismail. Selain itu, ada juga tulisan Ali Mustafa Ya'qub, yang berjudul *Kritik Hadis*, dan Hasjim Abbas dalam *Kritik Matan Hadis*.

---

[44] *Ibid.*, hlm. 61-63.
[45] *Ibid.*, hlm. 64.
[46] *Ibid.*, hlm. 66.

BAB III

KRITIK SANAD HADIS

Dari definisi kritik hadis, sebagaimana telah dipaparkan pada bab yang lalu, dapat dipahami bahwa untuk mengetahui otentisitas dan validitas sebuah hadis, maka harus diteliti lebih jauh sanad dan matan hadis tersebut. Dalam kritik hadis, hal ini kemudian dikenal sebagai kritik sanad (*an-naqd al-khārijī*) dan kritik matan (*an-naqd ad-dākhilī*). Dalam bahasa Hassan Hanafi, kritik sanad hadis merupakan "kritik historis", sedangkan kritik matannya, khususnya yang terkait dengan makna hadis, disebut "kritik eidetis". Selain dua kritik tersebut, Hanafi mengajukan tahap kritik lainnya dan merupakan kritik tahap akhir, yaitu kritik praksis atau penubuhan makna yang diperoleh dari kritik eidetis ke dalam konteks kekinian.[47]

Kritik sanad atau kritik historis didasarkan pada asumsi bahwa tidak mungkin akan terjadi pemahaman yang sahih bila tidak ada kepastian bahwa apa yang dipahami itu secara historis otentik. Hal ini akan menjerumuskan orang pada kesalahan, meskipun pemahamannya benar.[48] Keaslian teks keagamaan harus diuji berdasarkan atas kritik sejarah, bukan berdasarkan atas keyakinan, bukan pula kritik teologis, filosofis, ataupun mistis-spiritual.[49]

Kajian historis terhadap hadis menunjukkan bahwa hadis mengalami tahap historis yang panjang sebelum ia kemudian menjadi wacana tekstual sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab

[47]Lihat Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Maktabat al-Anjila al-Miṣriyyah, 1987), hlm. 69. Lihat juga Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus dari *Religious Dialogue and Revolution* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 1-2.

[48]Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hlm. 1.

[49]*Ibid.*, hlm. 4-5.

hadis. Ia mengalami tradisi pengalihan lisan (*an-naql asy-syafahī*, transmisi verbal) dan tradisi pengalihan praktik (*an-naql al-'amalī*, transmisi *praktical*) sebelum ia memasuki tahap tradisi pengalihan tulisan (*an-naql al-kitābī*, transmisi tekstual). Hal ini berbeda dengan Al-Qur'an, karena pengalihan (transmisi) Al-Qur'an adalah transmisi tekstual. Ia merupakan wahyu *in verbatim*, yakni persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali karena ditulis segera setalah pewahyuan di bawah pengawasan dan koreksi Nabi sendiri.[50] Dengan demikian, pengalihan (transmisi) Al-Qur'an lebih memiliki validasi yang tinggi untuk menjamin keaslian teks dibandingkan dengan transmisi hadis. Artinya, otentisitas Al-Qur'an teruji secara historis, sedangkan hadis pada tingkat kritik historis ini menghadapi problem menyangkut orisinalitas historisnya.

Dalam kesarjanaan hadis, istilah kritik sanad hadis berarti meneliti rangkaian perawi dengan cara menganalisa satu persatu aspek-aspek tertentu dari perawi, sehingga dapat diketahui sanad yang sahih dari yang lemah atau yang palsu. Begitu pentingnya penelitian terhadap sanad, sampai-sampai Ibnu al-Mubarak (w. 181 H) mengatakan bahwa sanad itu bagian dari apa saja yang ia inginkan, dan menurut aṡ-Ṡaurī sanad itu senjatanya orang mukmin.[51] Karena demikian pentingnya sanad itu, maka suatu berita yang dinyatakan sebagai hadis Nabi oleh seseorang tetapi berita itu tidak memiliki sanad sama sekali, maka berita tersebut oleh ulama hadis tidak dapat disebut sebagai hadis.[52]

Permasalahan krusial yang muncul dalam diskursus ini adalah mengapa kritik sanad hadis itu dianggap penting dan para ulama ahli hadis itu terkesan memperlakukan secara istimewa terhadap sanad dibanding matan hadis. Sikap para ulama hadis ini

---

[50]Hassan Hanafī, *Dirāsāt*, hlm. 37.

[51]Maḥmūd aṭ-Ṭaḥḥān, *Uṣūl at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid* (Beirut: Dār Al-Qur'ān al-Karīm, 1978), hlm. 158.

[52]M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 23.

beralasan bahwa kritik matan hadis baru memiliki arti dan dapat dilakukan setelah kritik terhadap sanad selesai dilakukan. Sebab, bagaimanapun juga sebuah matan hadis tidak akan pernah dinyatakan sebagai berasal dari Rasulullah saw. jika tanpa disertai sanad. Oleh karena itu, menurut pendapat penulis, logis jika para kritikus hadis menempuh kritik terhadap sanad terlebih dahulu baru kemudian diikuti kritik matan.

Mengacu pada formulasi sanad yang didefinisikan sebagai trans familier suatu hadis, maka upaya mengadakan verifikasi terhadap kredibilitas para perawi tersebut sangat diperlukan. Dikatakan demikian karena nilai seorang perawi hadis, baik menyangkut masalah pribadi maupun kapasitas intelektual (*ṡiqah*), akan berimplikasi pada matan hadis yang diriwayatkannya. Oleh karena itu, di samping kualitas pribadi dan kapasitas intelektualnya, seorang kritikus hadis harus memperhatikan cara penerimaan dan lambang periwayatan hadis yang digunakan oleh perawi (*ṭuruq at-taḥammul wa ṣiyag al-'adā'*) [53] yang digunakannya, serta ketersambungan antara seorang perawi dengan perawi di atasnya (guru) atau perawi di bawahnya (murid), dan diakhiri dengan melakukan kritik terhadap matan hadis yang bersangkutan.

Untuk kepentingan penelitian hadis, ulama telah menciptakan berbagai kaidah dan ilmu (pengetahuan) hadis. Dengan kaidah dan ilmu hadis itu, ulama mengadakan penelitian kualitas hadis. Di antara kaidah yang telah diciptakan oleh ulama adalah kesahihan sanad hadis, yakni segala syarat atau kriteria yang harus dipenuhi oleh suatu sanad hadis yang berkualitas sahih. Menurut M. Syuhudi Ismail[54] bahwa segala syarat atau kriteria kesahihan sanad hadis tersebut ada yang bersifat umum dan ada

[53]Tentang hal ini, lihat Maḥmūd aṭ-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ* (Iskandaria: Markaz al-Hudā li ad-Dirāsāt, 1415 H), hlm. 123-128; Nūr ad-Dīn 'Iṭr, *Manhaj an-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, Cet. Ke-2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 214-226.

[54]M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 123.

yang bersifat khusus. Segala syarat atau kriteria itu melingkupi seluruh bagian syarat. Berbagai syarat atau kriteria yang bersifat umum, dalam kajian ini diberi istilah sebagai kaidah mayor, sedangkan kaidah yang bersifat khusus atau rincian dari kaidah mayor diberi istilah sebagai kaidah minor. Berikut ini dikemukakan pembahasan kedua kaidah tersebut beserta istilah-istilah yang dipakai untuk hadis yang memenuhi dan yang tidak memenuhi kedua kaidah yang dimaksud.

A. Unsur-unsur Kaidah Mayor Kesahihan Sanad Hadis

Ulama hadis kalangan *al-mutaqaddimūn*, yakni ulama hadis sampai abad ke-3 H, belum memberikan pengertian (definisi) yang eksplisit (*ṣarīḥ*) tentang hadis *ṣaḥīḥ*.[55] Mereka pada umumnya hanya memberikan penjelasan tentang penerimaan berita yang dapat dipegangi sebagai berikut.[56]

1) Tidak boleh diterima suatu riwayat hadis, terkecuali yang berasal dari orang-orang yang *ṡiqah*.[57]

---

[55]Kata *ṣaḥīḥ* telah masuk ke dalam perbendaharaan kosakata bahasa Indonesia, "sahih", dan berarti sah, benar, sempurna, sehat (tiada celanya), pasti. W.J.S. Poerwa Darminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, diolah kembali oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 849. Dalam bahasa Arab, kata tersebut secara bahasa berarti 'yang sehat'. Kata ini pada asalnya dipakai untuk mensifati tubuh, kemudian secara metaforis dipakai juga untuk mensifati sesuatu selain tubuh. Lihat Muḥammad bin Mukarram bin Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid III (Mesir: al-Dār al-Miṣriyyah, t.t.), hlm. 338-339; Aḥmad bin Muḥammad al-Fayyumī, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Gārib al-Syarḥ al-Kabīr li ar-Rifa'ī*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978), hlm. 394; Butrus al-Bustanī, *Kitāb Qaṭr al-Muḥīṭ*, Jilid I (Beirut: Maktabah Libnān, t.t.), hlm. 1111-1112.

[56]M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 124.

[57] Istilah *ṡiqah* pada zaman itu lebih banyak diartikan sebagai kemampuan hafalan yang sempurna daripada diartikan sebagai gabungan dari istilah *'adl* dan *ḍabṭ* yang dikenal luas pada zaman selanjutnya. Lebih lanjut lihat misalnya contoh ke-*ṡiqah*-an periwayat hadis yang dikemukakan oleh Abū Muḥammad 'Abdullah bin 'Abd ar-Raḥmān ad-Dārimī, *Sunan ad-Dārimīy*, Jilid I (t.tp.: Dār Iḥyā' as-Sunnat an-Nabawiyyah, t.t.), hlm. 112.

2) Hendaklah orang yang akan memberikan riwayat hadis itu diperhatikan ibadah shalatnya, perilakunya, dan keadaan dirinya. Apabila shalatnya, perilakunya, dan keadaan orang itu tidak baik, maka tidak diterima riwayat hadisnya.
3) Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang tidak dikenal memiliki pengetahuan hadis.
4) Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang-orang yang suka berdusta, mengikuti hawa nafsunya, dan tidak mengerti hadis yang diriwayatkannya.
5) Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang ditolak kesaksiannya.[58]

Pernyataan-pernyataan tersebut tertuju kepada kualitas dan kapasitas periwayat, baik yang boleh diterima maupun yang harus ditolak riwayatnya. Berbagai pernyataan itu belum melingkupi seluruh syarat kesahihan hadis. Sementara, kriteria sanad hadis yang dapat dijadikan hujah tidak hanya berkaitan dengan kualitas dan kapasitas pribadi periwayat saja, melainkan juga berkaitan dengan persambungan sanad. Sebagimana cara periwayatan yang ditekankan oleh asy-Syāfi'ī adalah cara periwayatan secara lafal sebagai berikut.

Menurut Imam asy-Syāfi'ī, hadis ahad tidak dapat dijadikan hujah, kecuali apabila memenuhi syarat dan kriteria sebagai berikut.

1) Diriwayatkan oleh perawi yang: a) dapat dipercaya pengalaman agamanya, b) dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan berita, c) memahami dengan baik makna hadis bila terjadi perubahan

[58] *Ibid.*, hlm. 112-114; Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin 'Abd ar-Raḥmān bin Abī Ḥātim ar-Rāzī, *Kitāb Jarḥ wa at-Ta'dīl*, Jilid II (Hayderabad: Majelis Dā'irah al-Ma'ārif, 1952), hlm. 27-33. Lihat juga Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Sabit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Kitāb al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah* (Mesir: Matba'ah as-Sa'ādah, 1972), hlm. 72-73 dan 78.

lafalnya, d) mampu menyampaikan riwayat hadis *bi al-lafẓī*, yakni tidak meriwayatkan hadis *bi al-ma'nā*, f) terpeliharanya hafalannya, bila dia meriwayatkan dengan hafalan dan terpeliharanya catatannya, bila dia meriwayatkan melalui kitabnya, g) apabila hadis yang diriwayatkannya juga diriwayatkan oleh orang lain, maka bunyi hadis itu tidak berbeda, h) terlepas dari perbuatan penyembunyian cacat (*tadlīs*).

2) Rangkaian sanadnya *muttaṣil* (bersambung) kepada Nabi atau dapat juga tidak sampai kepada Nabi.[59]

Menurut Ahmad Muhammad Syakir, kaidah kesahihan hadis yang dikemukakan oleh asy-Syāfi'ī telah melingkupi semua bagian hadis yang harus diteliti, yakni sanad dan matan hadis.[60] Adapun menurut M. Syuhudi Ismail, untuk sanad hadis, kriteria asy-Syāfi'ī tersebut pada dasarnya telah secara tegas melingkupi seluruh aspek yang seharusnya mendapat perhatian khusus. Akan tetapi, yang berkaitan dengan matan, kriteria asy-Syāfi'ī terlihat belum memberikan perhatian khusus secara tegas. Walaupun demikian, tidaklah berarti kriteria asy-Syāfi'ī sama sekali tidak menyinggung masalah matan. Hanya saja asy-Syāfi'ī secara metodologi tidak menyinggung kemungkinan adanya hadis yang pada lahirnya telah memenuhi kriteria yang telah dikemukakannya, tetapi sesungguhnya hadis dimaksud bila diteliti lebih jauh ternyata mengandung cacat (*'illah*) dan atau kejanggalan (*syāẕ*).[61]

Al-Bukhārī dan Muslim juga tidak membuat definisi yang tegas tentang hadis sahih. Walaupun demikian, berbagai penjelasan kedua ulama tersebut telah memberikan petunjuk tentang kriteria hadis yang berkualitas sahih. Perbedaan pokok antara al-Bukhārī dan Muslim tentang persyaratan hadis sahih terletak pada masalah

[59]M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 106-107.

[60]Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi'ī, *ar-Risālah* (Kairo: Maktabah Dār al-Turāṡ, 1979), hlm. 369.

[61]M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 126.

pertemuan antara para periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam sanad. Al-Bukhārī mengharuskan terjadinya pertemuan (*liqā'*) antara para periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam sanad, walaupun pertemuan itu hanya satu kali saja terjadi. Dalam hal ini al-Bukhārī tidak hanya mengharuskan terbuktinya 'kesezamanan' (*al-mu'āsyarah*) saja antara para periwayat yang terdekat tersebut, tetapi juga terjadi pertemuan di antara mereka.

Adapun menurut Muslim, pertemuan (*liqā'*) itu tidak harus dibuktikan, tetapi yang penting antara mereka telah terbukti kesezamanannya (*al-mu'āsyarah*).[62] Jadi, persyaratan hadis sahih yang diterapkan oleh al-Bukhārī dalam kitab sahihnya lebih ketat daripada persyaratan yang diterapkan oleh Muslim.

B. Unsur-unsur Kaidah Minor Kesahihan Sanad Hadis

1. Sanad Bersambung

Unsur pertama, bukan dalam arti peringkat, dari kaidah mayor kesahihan sanad hadis ialah sanad bersambung. Yang dimaksud dengan sanad bersambung ialah tiap-tiap periwayat dalam sanad hadis dari periwayat terdekat sebelumnya, keadaan itu berlangsung demikian sampai akhir dari sanad hadis itu.[63] Jadi, seluruh rangkaian periwayat dalam sanad, mulai dari periwayat yang disandari oleh *al-mukharrij* (penghimpun hadis dalam karya tulisnya) sampai kepada periwayat tingkat sahabat yang menerima hadis yang bersangkutan dari Nabi, bersambung dalam periwayatan.

Untuk mengetahui bersambung atau tidak bersambungnya suatu sanad, biasanya ulama hadis menempuh tata kerja penelitian sebagai berikut.

---

[62] Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Hadīy as-Sārīy Muqaddimah Fatḥ al-Bārī*, Jilid XIV (t.tp.: Dār al-Fikr dan Maktabah as-Salafiyah, t.t.), hlm. 12.

[63] Lihat Muḥammad as-Sabbāg, *al-Ḥadīś an-Nabawiyyah* (t.tp.: al-Maktab al-Islāmiyyah, 1972), hlm. 162; Ṣubḥī aṣ-Ṣālih, *'Ulūm al-Ḥadīś wa Muṣṭalāḥuhu*, Cet. Ke-17 (Beirut: Dār al-'Ilmiyyah li al-Malāyin, 1977), hlm. 145.

a) Mencatat semua nama periwayat dalam sanad yang diteliti
b) Mempelajari sejarah hidup masing-masing periwayat:
   (1) Melalui kitab-kitab *Rijāl al-Ḥadīṡ*, misalnya kitab *Tahżīb at-Tahżīb* susunan Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī dan kitab *al-Kasyīf* susunan Muḥammad bin Aḥmad aż-Żahabī.
   (2) Dengan maksud untuk mengetahui:
      - apakah setiap periwayat dalam sanad itu dikenal sebagai orang yang *'ādil* dan *ḍābiṭ* serta tidak suka melakukan penyembunyian cacat (*tadlīs*);
      - apakah antara para periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam sanad itu terdapat hubungan: (a) kesezamanan pada masa hidupnya; (b) guru-murid dalam periwayatan hadis.
c) Aspek lain dari kajian kritik, berkenaan dengan ketersambungan sanad adalah menyangkut lambang-lambang, metode-metode periwayatan (*at-taḥammul wa al-'adā'*)[64] serta kualifikasi relasi antara periwayatan itu sendiri dengan metode periwayatan yang digunakannya. Yaitu, dengan meneliti kata-kata yang meng-hubungkan antara para periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam sanad, yakni apakah kata-kata yang terpakai berupa *ḥadaṡanī*, *ḥaddaṡanā*, *akhbaranā*, *'an*, *annā*, atau kata-kata lainnya.

[64] Istilah *taḥammul* didefinisikan sebagai sebuah kegiatan menerima hadis, sedangkan *'adā' al-ḥadīṡ* dipahami sebagai kegiatan menyampaikan hadis.

Dari istilah ketersambungan dan tidak ketersambungan sanad, kemudian melahirkan istilah *muttaṣil*,[65] *musnad*, *marfū'*, dan *munqaṭi'*.[66] Oleh karena itu, dari penjelasan di atas dapat dinyatakan bahwa unsur-unsur kaidah minor sanad bersambung adalah: a) *muttaṣil*, dan b) *marfū'*.

2. Periwayat Bersifat *'Ādil*

Kata *'ādil* memiliki lebih dari satu arti, baik dari segi bahasa maupun istilah.[67] Berbagai ulama telah membahas siapa orang

---

[65] Istilah *muttaṣil* dimaksudkan sebagai hadis yang brsambung sanadnya. Namun demikian, istilah tersebut belum menjamin bahwa kebersambungan sanad tersebut pasti sampai kepada Rasulullah, bisa saja hanya sampai sahabat atau bahkan sampai tabi'in saja. Oleh karena itu, kemudian muncul istilah *muttaṣil marfū'* jika bersambung sampai Rasulullah, *muttaṣil mauqūf* jika hingga sampai sahabat, dan *muttaṣil maqṭū'* jika hanya sampai ke tingkat tabi'in. Lihat misalnya Zain ad-Dīn al-'Iraqī, *at-Taqyīd wa al-Īḍāḥ: Syarḥ Muqaddimah Ibn aṣ-Ṣalāḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 65-66.

[66] Tidak terdapat keseragaman pendapat ulama ketika mereka dihadapkan pada *munqaṭi'*. Sebagian berpendapat bahwa hadis *munqaṭi'* adalah hadis yang sanadnya tidak bersambung di tingkat manapun, baik satu tingkatan, dua tingkatan, sanad pertama, pertengahan, maupun terakhir. Dengan logika demikian, istilah tersebut berarti mencakup seluruh bentuk hadis *munqaṭi'*, yakni *mursal*, *mu'ḍal*, dan juga *mu'allaq*. Namun, pada umumnya term tersebut dipakai pada hadis yang diriwayatkan oleh *ṭabaqah* bawah tabi'in dari seorang sahabat. Sebagai contoh adalah Mālik meriwayatkan hadis dari Ibnu Umar, padahal Mālik tidak pernah bertemu dengannya karena dia seorang tabi'in. Lihat Muḥammad bin 'Alawī al-Ḥasanī, *al-Manhal al-Latīf fī Uṣūl al-Ḥadīṡ asy-Syarīf*, terj. Badruddin (Bandung: Trigenda Karya, 1995), hlm. 66. Lihat Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis* (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 47.

[67] Dalam kamus bahasa Indonesia, kata adil diartikan sebagai: (1) tidak berat sebelah/tidak memihak, (2) sepatutnya/tidak sewenang-wenang. Lebih lanjut, lihat W.J.S. Poerwa Darminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, hlm. 16. Kata adil berasal dari bahasa Arab *'adl*, masdar dari *'adala*. Menurut bahasa, kata *'adl* memiliki banyak arti, antara lain keadilan (*al-'adālah* atau *al-'udūlah*), pertengahan (*al-i'tidāl*), lurus (*al-istiqāmah*), dan condong kepada kebenaran (*al-mayl ilā al-ḥaqq*). Orang yang bersifat adil disebut *al-'ādil*, kata jamaknya *al-'udūl*. Lebih lanjut lihat Ibnu Manżūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid XIII, hlm. 456-463; al-Fayyumi, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Jilid II, hlm. 470-471; 'Alī bin Muḥammad al-Jurjanī, *Kitāb at-Ta'rifāt* (Singapura: al-Haramayn, t.t.), hlm. 147-148; Louis Ma'luf, *al-Munjīd fī al-Lugāt* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1873), hlm. 491-492; Abū al-Ḥasan 'Alī bin Abī 'Alī bin Muḥammad al-Amidī, *al-*

yang dinyatakan bersifat adil. Dalam hal ini, ulama berbeda pendapat, tetapi apabila ditarik kesimpulan, kriteria adil adalah apabila memenuhi syarat: a) Islam, b) mukalaf (*bulūg*), 3) takwa, yakni melaksanakan ketentuan agama dengan menjauhi dosa besar dan tidak mengulangi dosa kecil, dan 4). memelihara *murū'ah* sesuai dengan kaidah kesopanan masyarakat.[68]

Secara umum, ulama telah mengemukakan cara penetapan keadilan periwayat hadis, yakni:

a) Popularitas keutamaan periwayat di kalangan ulama hadis, periwayat yang terkenal keutamaan pribadinya.
b) Penilaian dari para kritikus periwayat hadis, penilaian ini berisi pengungkapan kelebihan dan kekurangan yang ada pada diri periwayat hadis.
c) Penerapan kaidah *al-jarḥ wa at-ta'dīl*, cara ini ditempuh, bila para kritikus periwayat hadis tidak sepakat tentang kualitas pribadi periwayat tertentu.[69]

3. Periwayat Bersifat *Ḍābiṭ* (Kapasitas Intelektual)

Pengertian *ḍābiṭ* menurut istilah telah dikemukakan oleh ulama dalam berbagai bentuk keterangan. Adapun M. Syuhudi Ismail[70] meringkasnya sebagai berikut.

a) Periwayat itu memahami dengan baik riwayat yang telah didengarnya (diterimanya).

Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām, Jilid I (t.tp.: Muḥammad 'Alī Ṣabih wa Aulāduhu, 1968), hlm. 263-264.

[68]Nūr ad-Dīn 'Itr, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 79-80; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 139.

[69]Lihat an-Nawawī, *Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn min Kalām al-Mursalīn* (Kairo: 'Isa al-Bāb al-Halabīy wa Syurakah, 1955), hlm. 12; al-Harawī, *Jawāhir al-Uṣūl fī 'Ilm Ḥadīṡ ar-Rasūl*, naskah diteliti dan diberi notasi oleh Abū al-Ma'alī al-Qaḍī 'Attar al-Mubarakfurī (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1373 H), hlm. 55-56; Ibnu Kaśīr, *Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīṡ* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 35; as-Suyuṭī, *Asbāb al-Wurūd al-Ḥadīṡ aw al-Lam fī Asbāb al-Ḥadīṡ*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), hlm. 301-302. Bandingkan dengan al-Qāsimī, *al-Jarḥ wa at-Ta'dīl* (Beirut: Mu'asasat ar-Risālah, 1979), hlm. 6-9.

[70]M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 141.

b) Periwayat itu hafal dengan baik riwayat yang telah didengarnya (diterimanya).
c) Periwayat itu mampu menyampaikan riwayat yang telah dihafalnya itu dengan baik: (1) kapan saja dia menghendakinya; (2) sampai saat dia menyampaikan riwayat itu kepada orang lain.

Adapun cara penetapan ke-*ḍābiṭ*-an seorang periwayat, menurut berbagai pendapat ulama, dapat dinyatakan sebagai berikut.

a) Ke-*ḍābiṭ*-an periwayat dapat diketahui berdasarkan kesaksian ulama.
b) Ke-*ḍābiṭ*-an periwayat dapat diketahui juga berdasarkan kesesuaian riwayatnya dengan riwayat yang disampaikan oleh periwayat lain yang telah dikenal ke-*ḍābiṭ*-annya. Tingkat kesesuaiannya itu mungkin hanya sampai ke tingkat makna atau mungkin ke tingkat harfiah.
c) Apabila seorang periwayat sekali-kali mengalami kekeliruan, maka dia masih dapat dinyatakan sebagai periwayat yang *ḍābiṭ*. Tetapi, apabila kesalahan itu sering terjadi, maka periwayat yang bersangkutan tidak lagi disebut sebagai periwayat yang *ḍābiṭ*.[71]

Berdasarkan rumusan di atas, maka muncul beberapa istilah seperti *khafīf aḍ-ḍabṭ*, yang disifatkan kepada periwayat yang kualitas hadisnya digolongkan kepada *ḥasan*. Sementara, *tāmm aḍ-ḍabṭ* bila memenuhi tiga kriteria di atas.

[71]An-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ an-Nawawīy*, Jilid I, hlm. 50; al-Harawī, *Jawāhir al-Uṣūl fī 'Ilm Ḥadīṡ al-Rasūl*, hlm. 56; Ibnu Kasīr, *Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm 46; al-Khudairi Bik, *Muhāḍarah Tārịkh al-Umam al-Islāmiyyah*, Jilid I (Kairo: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, t.t.), hlm. 217; Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwīn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), hlm. 232; Subḥī aṣ-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 128.

Menurut Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, ada lima hal yang dapat merusak ke-*ḍābiṭ*-an, yaitu:[72] a) dalam meriwayatkan hadis lebih banyak salahnya daripada benarnya, b) lebih menonjol sifat lupanya daripada hafalnya, c) riwayat yang disampaikan diduga keras mengandung kekeliruan, d) riwayatnya bertentangan dengan riwayat yang disampaikan oleh orang-orang *śiqah*, e) buruk hafalannya, walaupun ada sebagian riwayatnya itu benar. Hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang memiliki sebagian dari sifat-sifat tersebut dinilai oleh ulama hadis sebagai periwayat yang berkualitas *ḍa'īf*.

4. Terhindar dari *Syużūż*

Ulama berbeda pendapat tentang pengertian *syāż*[73] dalam hadis. Perbedaan pendapat yang menonjol ada tiga macam, yakni pendapat yang dikemukakan oleh asy-Syāfi'ī, al-Ḥakīm, dan Abū Ya'lā al-Khalīlī. Pada umumnya para ulama hadis mengikuti pendapat asy-Syāfi'ī.

Menurut asy-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M), suatu hadis tidak dinyatakan mengandung *syāż*, bila hadis itu hanya diriwayatkan oleh seorang periwayat yang *śiqah*, sedangkan periwayat yang *śiqah* lainnya tidak meriwayatkan hadis itu. Barulah suatu hadis dinyatakan mengandung *syāż*, bila hadis yang diriwayatkan oleh seorang periwayat yang *śiqah* tersebut bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh banyak periwayat yang juga bersifat *śiqah*.[74]

---

[72]Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, *Nuzhah an-Naẓar*, sebagaimana dikutip oleh Muḥammad Luqmān as-Salafī, *Ihtimām al-Muḥaddiśin bi Naqd al-Ḥadīś Sanadan wa Matnan*, Cet. Ke-2 (Riyāḍ: Dār ad-Dā'ī li an-Nasyr wa at-Tawzī', 1420 H), hlm. 231.

[73] Menurut bahasa, kata *syāż* dapat berarti: yang jarang, yang menyendiri, yang asing, yang menyalahi aturan, dan yang menyalahi orang banyak. Lebih lanjut lihat Ibnu Manżur, *Lisān al-'Arab*, Jilid V, hlm. 28-29; al-Fayūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Jilid I, hlm. 363; Louis Ma'lūf, *al-Munjīd fī al-Lugah*, hlm. 379.

[74] Pernyataan asy-Syāfi'ī tersebut antara lain diriwayatkan oleh al-Ḥakīm dan Ibnu aṣ-Ṣalāḥ. Lihat al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Kitāb Ma'rifah 'Ulūm*

Menurut Imām al-Ḥakīm al-Naisaburī (w. 405 H/1014 M), hadis *syāż* ialah hadis yang diriwayatkan oleh seorang periwayat yang *śiqah*, tetapi tidak ada periwayat *śiqah* lainnya yang meriwayatnya.[75] Dari penjelasan al-Ḥakīm ini dapat dinyatakan bahwa hadis *syāż* tidak disebabkan oleh: a) periwayat yang tidak *śiqah*, dan b) pertentangan matan dan atau sanad hadis dari para periwayat yang sama-sama *śiqah*. Hadis barulah dinyatakan mengandung *syāż* apabila: a) hadis itu diriwayatkan oleh seorang periwayat saja atau hadis *fard muṭlāq*, dan b) periwayat yang sendirian itu bersifat *śiqah*. Sekiranya hadis itu memiliki *muttābi'* atau *syāhid*, maka *syużūż* tidak terjadi.

Abū Ya'la al-Khalīlī menjelaskan bahwa hadis *syāż* adalah hadis yang sanadnya hanya satu macam, baik periwayatnya bersifat *śiqah* maupun tidak bersifat *śiqah*. Apabila periwayatnya tidak *śiqah*, maka hadis itu ditolak sebagai hujah. Sementara, apabila periwayatnya *śiqah*, maka hadis itu dibiarkan (*mutawaqqaf*), tidak ditolak dan tidak diterima sebagai hujah.[76]

Dari ketiga pendapat itu, maka pendapat Imam asy-Syāfi'ī merupakan pendapat yang banyak diikuti oleh para ulama ahli hadis sampai saat ini. Berdasarkan pendapat Imām asy-Syāfi'ī tersebut, maka dapat ditegaskan bahwa kemungkinan suatu sanad mengandung *syāż* bila sanad yang diteliti lebih dari satu buah. Hadis yang hanya memiliki sebuah sanad saja tidak dikenal adanya kemungkinan mengandung *syāż*. Salah satu langkah penelitian yang sangat penting untuk meneliti kemungkinan adanya *syāż* suatu sanad hadis ialah dengan membanding-bandingkan semua

---

al-Ḥadīṡ wa Kamiyyah Ajnāsihi, ed. Aḥmad bin Fāris as-Salūm (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), hlm. 375; Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, '*Ulūm al-Ḥadīṡ*, ed. Nūr ad-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr,1986), hlm 47.

[75]Al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Kitāb Ma'rifah*, hlm. 375; halaman-halaman berikutnya dikemukakan beberapa contoh riwayat dan analisisnya.

[76]An-Nawāwī, *Riyāḍ as-Ṣāliḥin min Kalām al-Mursalīn* (Kairo: Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakah, 1955), hlm. 9; Ibnu Kaṡīr, *Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 34; Ibnu aṣ-Ṣalāh, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 47-48.

sanad yang ada untuk matan yang topik pembahasannya sama atau memiliki segi kesamaan.

Ulama hadis pada umumnya mengakui bahwa meneliti *syāż* dan *'illah* hadis tidaklah mudah dan hanya dapat dilakukan oleh mereka yang mendalam pengetahuan hadis mereka dan telah terbiasa melakukan penelitian hadis.

5. Terhindar dari *'Illah*

Pengertian *'illah* menurut istilah hadis, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu aṣ-Ṣalāḥ dan an-Nawawī, yaitu sebab yang tersembunyi yang merusak kualitas hadis. Keberadaannya menyebabkan hadis yang pada lahirnya tampak berkualitas sahih menjadi tidak sahih.[77]

Pengertian *'illah* di sini bukanlah pengertian umum tentang sebab kecatatan hadis, misalnya karena periwayatnya pendusta atau tidak kuat hafalan. Cacat umum seperti ini dalam ilmu hadis disebut dengan istilah *ṭa'n* atau *jarḥ*. Dan, terkadang diistilahkan juga dengan *'illah* dalam arti umum. Cacat umum ini dapat mengakibatkan juga lemahnya sanad. Periwayat yang cacat dapat pula memberikan petunjuk kemungkinan terjadinya keterputusan sanad. Terhadap cacat umum tersebut, ulama hadis pada umumnya tidak banyak menjumpai kesulitan untuk menelitinya. Adapun terhadap *'illah* yang dimaksudkan oleh unsur kaidah mayor di atas, tidak banyak ulama hadis yang mampu menelitinya. Sebab, hadis yang ber-*'illah* tampak berkualitas sahih. Di sinilah letak sulitnya melakukan penelitian *'illah* hadis.

Ulama hadis menawarkan langkah-langkah yang dapat ditempuh untuk mengetahui adanya *'illah* pada sebuah hadis, yaitu dengan cara mengumpulkan seluruh jalur periwayatan hadis dan meneliti perawi-perawinya. Menurut Ibnu al-Madini (w. 234 H/849

[77]Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 90; Muḥy ad-Dīn bin Syaraf an-Nawāwī, *at-Taqrīb wa at-Taysīr li Ma'rifah Sunan al-Basyīr an-Nażīr*, ed. Muḥammad 'Uṡmān al-Khasyt (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), hlm. 43-44.

M), hadis yang tidak diungkap seluruh jalur periwayatannya tidak dapat dipastikan kekeliruannya. Al-Khaṭīb al-Bagdādī (w. 463 H/1072 M) mengatakan, "Jalan untuk mengetahui *'illah* pada hadis adalah dengan mengumpulkan jalur-jalur periwayatannya dan meneliti perbedaan para perawinya dan melihat status keandalan, ketelitian, dan kekuatan hafalannya."[78]

Apabila sanad sebuah hadis mengandung seluruh kriteria sebagaimana dijelaskan di atas, yaitu: *muttaṣil*, perawinya adil dan *ḍābiṭ*, serta terhindar dari *syużūż* dan *'illah*, maka hadis tersebut dapat digolongkan sebagai hadis yang *ṣaḥīḥ al-isnād*. Apabila penelitian sanad tersebut telah dilakukan, maka bagian selanjutnya yang perlu diteliti untuk menentukan validitas sebuah hadis adalah dengan meneliti matannya. Hal ini perlu dilakukan, karena tidak semua hadis yang sahih sanadnya mengindikasikan sahih pula matannya.

[78]Lihat pengantar editor pada 'Alī bin 'Abd Allāh bin Ja'far as-Sa'dī al-Madīnī, *'Ilal*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, Cet. Ke-2 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), hlm. h-w.

BAB IV

KRITIK MATAN HADIS

A. Pengertian Kritik Matan

Jika kritik sanad lazim dikenal dengan istilah kritik ekstern (*an-naqd al-khārijī*), maka kritik matan lazim dikenal kritik intern (*an-naqd al-dākhilī*). Istilah ini dikaitkan dengan orientasi kritik matan itu sendiri, yakni difokuskan pada teks hadis yang merupakan intisari dari apa yang pernah disabdakan Rasulullah yang ditransmisikan kepada generasi-generasi berikutnya hingga ke tangan para *mukharrij al-ḥadīṡ*, baik secara *lafẓī* maupun *ma'nawī*. Dapat ditegaskan bahwa kritik sanad diperlukan untuk mengetahui apakah perawi itu jujur, takwa, kuat hafalannya, dan apakah sanadnya bersambung atau tidak. Sementara, kritik matan diperlukan untuk mengetahui apakah hadis tersebut mengandung *syāż* atau *'illah* yang membuat matan hadis tidak dapat diterima (*mardūd*) sebagai hadis yang berasal dari Nabi.

Secara garis besar ulama *muḥaddīṡīn* telah mengembangkan metode kritik matan yang berintikan dua kerangka kegiatan dasar: *pertama*, mengkaji kebenaran dan keutuhan teks kalimat matan hadis (atau disebut juga *naqd mabnā al-matn*); *kedua*, mencermati keabsahan muatan konsep ajaran Islam yang disajikan secara verbal oleh periwayat dalam bentuk ungkapan matan hadis (*naqd ma'nā al-ḥadīṡ*).[79] Jika kita bandingkan konsep kritik matan versi ulama hadis tersebut dengan tawaran hermeneutis Hassan Hanafi, maka apa yang oleh Hanafi diistilahkan dengan "kritik eidetis" dapat dipadankan dengan istilah kritik makna hadis. Menurut Hanafi,

[79] Pembedaan antara *naqd mabnā al-matn* dan *naqd ma'nā al-ḥadīṡ* di atas merujuk kepada Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡin fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunisia: Mu'assasāt Ibnu 'Abd Allāh, t.t.), Bab IV dan Bab V.

kritik eidetis dimaksudkan sebagai langkah untuk memahami teks agama, termasuk hadis, yang dilakukan menurut aturan-aturan tata bahasa dan situasi historis.[80]

Istilah kritik matan hadis dipahami sebagai upaya pengujian atas keabsahan matan hadis yang dilakukan untuk memisahkan antara matan-matan hadis yang sahih ataupun yang tidak sahih. Dengan demikian, kritik matan tersebut bukan dimaksudkan untuk mengoreksi atau menggoyahkan dasar ajaran Islam dengan mencari kelemahan sabda Rasulullah, akan tetapi diarahkan pada telaah redaksi dan makna guna menetapkan keabsahan suatu hadis. Karena itu, kritik matan merupakan upaya positif dalam rangka menjaga kemurnian matan hadis, di samping juga untuk mengantarkan pada pemahaman yang lebih tepat terhadap hadis Rasulullah saw.

B. Kemunculan dan Perkembangan Kritik Matan

Analisis mengenai awal kemunculan dan perkembagan kritik matan hadis bukan merupakan hal baru. Secara praktis, aktivitas kritik matan ini telah dilakukan oleh generasi sahabat. Oleh karena itu, sangat tidak tepat pernyataan yang diajukan oleh para orientalis semisal Ignaz Goldziher (1850-1921), A.J. Wensinck (1882-1939), dan Joseph Schacht (1902-1969) yang mengatakan bahwa di dalam upaya meneliti hadis, para ulama hanya memperhatikan kritik sanad dan mengesampingkan kritik matan hadis.[81] Argumentasi mereka adalah banyak ditemukannya hadis-hadis yang semula diklaim sahih, namun setelah diteliti lebih

[80]Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus dari *Religious Dialogue and Revolution* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 16.

[81]Tentang pandangan orientalis terhadap kritik hadis yang dikembangkan para *muḥaddiṡīn*, lihat Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṡīn: Nasy'atuhu wa Tārīkhuhu*, Cet. Ke-3 (Riyāḍ: Maktabah al-Kauṡar, 1990), hlm. 127-137; Muḥammad Luqmān as-Salafī, *Ihtimām al-Muḥaddiṡin bi Naqd al-Ḥadīṡ Sanadan wa Matnan*, Cet. Ke-2 (Riyāḍ: Dār ad-Dā'ī li an-Nasyr wa at-Tawzī', 1420 H), hlm. 467-471.

lanjut—tentu dengan kriteria dan standar mereka—ternyata terdapat satu atau beberapa syarat yang dinilai tidak memenuhi kriteria mereka.

Para orientalis menyadari bahwa umat Islam memiliki sejumlah khazanah intelektual yang terkemas dalam sejumlah kitab, yang disebut sebagai *al-maṣādir al-aṣliyyah*.[82] Sebagian besar para orientalis, untuk tidak menyebutkan seluruhnya, berupaya menumbuhkan sikap keraguan pada diri umat Islam terhadap ajaran dasarnya.

Upaya itu pertama kali dilakukan melalui Al-Qur'an. Setelah tidak mendapatkan celah di dalam Al-Qur'an, dilanjutkanlah upaya tersebut pada hadis yang secara historis "rentan" terjadi manipulasi. Untuk tujuan itulah para orientalis mengarahkan kritikannya pada hadis-hadis yang terakumulasi dalam berbagai kitab hadis yang ada. Sasaran kritikan mereka adalah matan hadisnya, karena dinilai banyak yang tidak sahih ditinjau dari segi sosial, politik, sains, dan lain-lain,[83] bahkan hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sekalipun. Terlepas dari kritikan para orientalis terhadap hadis di atas, yang jelas bahwa "embrio" kritik matan telah dilakukan oleh para sahabat. Mereka menolak berbagai riwayat hadis yang tidak sesuai kaidah-kaidah dasar keagamaan.

Kritik matan di era sahabat ternyata tidak hanya dilakukan oleh 'Aisyah, namun juga oleh sahabat-sahabat lainnya. Al-

[82] *Al-maṣādir al-aṣliyyah* adalah sebutan bagi sejumlah kitab hadis yang telah disepakati sebagai rujukan pertama dan utama dalam studi hadis. Berikut kitab-kitab hadis yang telah terklasifikasi pada jajaran tersebut: ada yang berpendapat lima kitab (*al-kutūb al-khamsah* atau *al-uṣūl al-khamsah*), yakni *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwud*, *Sunan at-Tirmiżī*, dan *Sunan an-Nasa'ī*. Namun, ada yang menambahkan *Sunan Ibn Mājah* dalam jajaran tersebut sehingga disebut *al-uṣūl as-sittah*. Lihat M. Syuhudi Ismaīl, *Cara Praktis Mencari Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 9-10.

[83] Ali Mustafa Ya'kub, *Imam Bukhari*, hlm. 26.

Adlabī[84] membuat klasifikasi besar tentang nama-nama sahabat yang terlibat pada aktivitas kritik matan ini, yakni kritik matan yang dilakukan (menurut) Umm al-Mu'minīn 'Aisyah dan kritik matan yang dilakukan oleh para sahabat selain 'Aisyah. Kritik 'Aisyah ditujukan pada hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Umar, Ibnu Umar, Jabir, dan Ka'ab al-Akhbar. Sementara, para sahabat selain 'Aisyah, dapat disebut misalnya kritik sanad yang dilakukan Umar bin al-Khattab, 'Ali bin Abi Talib, 'Abdullah bin Mas'ud, dan 'Abdullah bin Abbas. Dengan adanya bebagai bukti sejarah di atas, tesis yang diajukan oleh para orientalis bahwa para ulama hanya mementingkan kritik sanad dan mengesampingkan kritik matan hadis tidak benar adanya.

Dasar-dasar kritik matan yang telah dibangun oleh para sahabat di atas, pada tahap berikutnya dikembangkan oleh para generasi tabi'in. Ayyub al-Sakhtiyani (tabi'in) misalnya menyatakan, "Jika engkau ingin mengetahui kesalahan gurumu, maka duduklah engkau (baca: belajar hadis) kepada selainnya."[85] Maksud ungkapan tersebut adalah bahwa untuk mengetahui kesalahan-kesalahan hadis haruslah dengan melakukan kritik, yang antara lain dilakukan dengan mempelajari hadis secara mendalam melalui perawi yang lain.

Dari kasus di atas, dapat dipahami bahwa kritik matan hadis ternyata juga berkembang di era tabi'in. Penelitian hadis dengan model konfirmasi seperti di atas, bukan berarti mereka meragukan keadilan seorang perawi, namun yang mereka kehendaki adalah keyakinan terhadap kebebasan suatu matan hadis, sehingga terjaga otentisitas dan orisinalitasnya.

Jika di era sahabat dan tabi'in kritik matan masih dalam bentuk yang sangat sederhana, maka pada era *atbā' at-tābi'īn,* kritik matan

[84]Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīṡ an-Nabawī* (Beirut: Dār al-Falāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 107-144. Lihat juga Muḥammad Luqmān as-Salafī, *Ihtimām al-Muḥaddiṡin*, hlm. 35-44.
[85]Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 60.

mulai menemukan model baru yang lebih sempurna. Kesempurnaan bentuk kritik matan di era ini dapat ditunjukkan dengan adanya upaya yang dilakukan oleh para ulama untuk mulai menspesialisasikan dirinya sebagai kritikus hadis, seperti Malik, aṡ-Ṡauri, dan Syu'bah. Kemudian disusul dengan munculnya kritikus hadis lainnya seperti 'Abdullah bin al-Mubarak, Yahya bin Sa'id al-Qaṭṭan, 'Abd ar-Rahman bin Mahdi, dan al-Imam asy-Syāfi'ī. Jejak mereka diikuti oleh Yahya bin Ma'in, 'Ali bin al-Madini, dan Imam Ahmad. Namun, perlu dipertegas bahwa munculnya para kritikus tersebut bukan berarti mereka hanya memperhatikan aspek matan, tetapi mereka juga mengkaji aspek sanad dan matan sekaligus.[86]

Dari hasil kajian dan kritikan ulama pada periode ini, dapat dirumuskan pedoman dalam kegiatan penelitian hadis selanjutnya. Rumusan-rumusan tersebut adalah:

1) Memberikan ta'rif hadis *ṣaḥīḥ*, yakni hadis yang sanadnya bersambung, diambil dari perawi yang adil dan *ḍābiṭ*, serta terbebas dari *syāż* dan *'illah*. Terbebas dari *syāż* dan *'illah*, di samping terjadi pada sanad hadis, juga terdapat pada matannya.
2) Menetapkan persyaratan hadis *ḥasan* sebagai hadis yang derajat ke-*ḍābiṭ*-an perawinya setingkat di bawah perawi hadis *ṣaḥīḥ*.
3) Menetapkan hadis-hadis yang tidak memenuhi kriteria *ṣahīḥ* atau *ḥasan* sebagai hadis *ḍa'īf*.
4) Menetapkan kriteria hadis *mauḍū'*, berupa kejanggalan atau ketersalahan yang dapat dijadikan indikasi kemustahilan berasal dari Rasulullah.[87]

[86] *Ibid.*, hlm. 14-17; Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡin*, hlm. 141 dst.; Muḥammad Luqmān as-Salafī, *Ihtimām al-Muḥaddiṡin*, hlm. 76-88.
[87] Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis* (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 100.

Menyimak warisan ilmiah para ulama di atas, dapat diambil pemahaman bahwa ilmu hadis yang berkembang hingga sekarang, baik dari sisi sanad maupun matannya, merupakan pengembangan dan pelestarian warisan tersebut, kendati pada satu dan beberapa hal tidak jarang terjadi elaborasi-elaborasi dalam rangka mencari titik singgung dan titik beda bagi pengembangan hadis dan ilmu hadis itu sendiri.

C. Kaidah Kesahihan Matan Sebagai Tolok Ukur Kritik Matan

Sebagaimana disepakati bahwa hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang memenuhi lima kriteria kesahihannya, yakni sanadnya bersambung, perawi bersifat adil dan *ḍābiṭ*, serta terhindar dari *syāż* dan terbebas dari *'illah*. Ketiga kriteria yang disebutkan pertama khusus diperuntukkan pada aspek sanad, sedangkan dua kriteria yang disebutkan terakhir berkaitan dengan aspek matan dan sanad sekaligus. Dengan demikian, berarti bahwa kriteria kesahihan sanad hadis mencakup lima butir, sedangkan aspek matan hanya mencakup dua butir, yakni *syāż* dan *'illah*.

Berbeda dengan prosedur pelaksanaan kritik sanad hadis, pada kritik matan ini para ulama tidak mengemukakan secara eksplisit bagaimana sebenarnya penerapan secara praktisnya. Namun demikian, mereka memiliki beberapa "garis batas" yang dipegangi sebagai tolok ukurnya, meskipun tidak selalu terdapat keseragaman antara tolok ukur yang distandarisasikan oleh seorang ulama dengan ulama lainnya. Pada umumnya para ahli hadis mengajukan sejumlah kriteria kesahihan matan yang bersifat global, antara lain bahwa sebuah matan hadis dikatakan sahih apabila tidak bertentangan dengan Al-Qur'an Al-Karim; tidak bertentangan dengan hadis Rasulullah yang memiliki bobot akurasi yang lebih tinggi, baik hadis mutawatir maupun hadis ahad yang lebih kuat; tidak bertentangan dengan akal, indra, dan sejarah; serta menunjukkan sabda Rasulullah jika ditilik secara redaksional.

Tolok ukur kritik matan sebagaimana disinggung di atas bersifat umum yang masih perlu interpretasi. Kenyataan tersebut mendukung tesis tentang tidak adanya tolok ukur pasti dan terperinci, berkaitan dengan sisi praktis matan hadis tersebut. Namun demikian, tolok ukur tersebut merupakan upaya ijtihad para ulama dalam rangka menjabarkan dan mengetahui celah-celah matan hadis jika dianalisis dari sisi *syāż* dan *'illah*-nya.

Penelitian tehadap aspek *syāż* dan *'illah*, baik pada sanad maupun matan hadis, sama-sama memiliki kesulitan. Namun demikian, para ulama sepakat bahwa penelitian adanya *syāż* dan *'illah* pada matan hadis relatif lebih sulit dibandingkan penelitian terhadap aspek *syāż* dan *'illah* yang terjadi pada sanad hadis. Dinyatakan demikian, karena belum ada kitab yang mengkhususkan diri untuk membahas dan menampilkan matan-matan hadis yang mengandung *syāż* dan *'illah*. Adapun kitab-kitab yang membahas *'illah*, tampaknya hanya membatasi uraian-uraiannya pada *'illah* yang terdapat pada sanad hadis.

Sebagai konsekuensi dari tidak adanya kesatuan prosedur praktis untuk dijadikan sebagai tolok ukur *syāż* dan *'illah* pada hadis, maka para ulama menetapkan berbagai pernyataan ketat untuk melakukan penelitian matan hadis. Al-Khaṭīb al-Bagdādī menyatakan bahwa seseorang baru dapat melakukan pemilihan dan membedakan antara hadis yang tergolong palsu dan tidak palsu apabila orang tersebut memiliki keahlian di bidang hadis, memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang Islam, telah belajar hadis yang cukup, berakal cerdas sehingga mampu memahami hadis secara benar, dan memiliki wawasan keilmuan yang tinggi.[88] Dengan demikian, para ulama membatasi ruang gerak seseorang di dalam meneliti keabsahan sebuah matan hadis.

Ulama hadis, sebagaimana disinggung pada paragraf sebelumnya, telah mengembangkan metode kritik matan yang

[88] Muḥammad 'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 265.

berintikan dua kerangka kegiatan dasar, yaitu mengkaji kebenaran dan keutuhan teks kalimat matan hadis (*naqd mabnā al-matn*) dan mencermati keabsahan muatan konsep ajaran Islam yang dikandung oleh matannya (*naqd ma'nā al-ḥadīṡ*).

Data dokumentasi hadis yang ada bermula dari sejarah lisan hadis, sangat rentan terhadap bias kelemahan daya ingat manusia.[89] Demikian pula persepsi periwayat dalam menghayati pengalaman keagamaan sepanjang sejarah pembentukan hadis sangat mungkin terpengaruh oleh potensi individual dalam merepresentasikan pengalaman keagamaan berhadapan dengan proses dinamika pembentukan hadis. Latar belakang tersebut mendasari kegiatan uji redaksional terhadap data dokumentasi teks matan hadis guna memperoleh kepastian akan kebenaran dan keutuhan susunan lafal dalam komposisi kalimat (*i'tibarat matni al-ḥadīṡ*). Olah data atas komponen redaksi matan hadis ditempuh dengan mewaspadai gejala *idrāj* (sisipan kata), *taqlīb* (pindah tata letak kata), *iḍtirāb* (kacau), *taṣḥīf/taḥrīf* (perubahan), reduksi (penyusutan) atas formula asli, dan *ziyādah* (penambahan anak kalimat) yang berakibat *tafarrud* (sikap menyendiri).

Termasuk dalam kegiatan uji kebenaran teks matan adalah uji historisitas kejadian yang diungkap deskripsinya oleh periwayat selaku saksi primer (pemegang peran) atau oleh saksi sekunder. Oleh data hasil uji aspek historisitas matan ini bisa menjurus pada klarifikasi kejadian dari kesalahan persepsi atau membuktikan gejala *ikhtilāf al-ḥadīṡ* (kontroversi antar pemberitaan hadis) sampai perkiraan terjadi *naskh-mansūkh*, atau harus dipandang, sebagai *ta'addud al-wāqi'ah* (jamaknya kasus). Hasil evaluasi tersebut diperlukan untuk mendasari pertimbangan apakah hadis-hadis yang terikat dengan kesejarahannya itu layak dijadikan pedoman beramal atau harus dikompromikan dengan berbagai

[89] Imam Muslim, "*Kitab at-Tamyīz*", dalam Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 170.

langkah penyesuaian atau harus dinyatakan sudah mengalami pergeseran dalam proses pembinaan syari'at (*mansūkh*).

Uji pertanggungjawaban matan hadis secara ilmiah ditempuh dengan menelusuri nisbah penyandaran berita dalam hadis kepada narasumbernya. Subjek narasumber matan hadis adalah pemegang otoritas dan kepadanya dipertaruhkan wibawa postulasinya. Data ke-*marfū'*-an matan hadis karena ternisbah kepada Nabi/Rasul saw. atau *mauqūf* bersandar kepada perorangan sahabat Nabi, apabila ditunjang dengan bukti pada ketersambungan sanad (*muttaṣil*), berpeluang besar untuk disahihkan hadisnya. Akan tetapi, untuk potensi kehujahannya dalam syari'at, perlu data ke-*marfū'*-an hakiki atau minimal *marfū' ḥukmī*.[90] Apabila dilakukan *cross reference* antara dokumentasi hadis berhasil menyingkap manipulasi ke-*marfū'*-an dan sejatinya *mawqūf*, maka preseden tersebut dipandang sebagai *'illah* hadis.[91]

Ketiga langkah kegiatan kritik atas teks dokumentasi matan hadis mencerminkan bentuk kritik material, bukan sekadar kritik format (*naqd aṣ-ṣigah*).[92] Pencerminan itu mudah dibuktikan karena dalam hal uji kebenaran dan keutuhan teks dilaksanakan dengan pola mengoptimalkan kriteria optimis guna memastikan kebenaran redaksi matan hadis dan kebenaran informasi membentuk substansinya. Dengan ungkapan lain, alat (instrumen) kritik memfungsikan norma linguistik, norma semantik, dan historis.

Akumulasi langkah muhaddisin dalam kritik teks dokumentasi atas ungkapan redaksi matan hadis memanfaatkan metode *mu'āraḍah*.[93] Versi lain menyebutnya metode *muqāranah* (perbandingan) atau metode *muqābalah*. Metode *mu'āraḍah* (*cross*

[90] A. Umar Hasyim, *Qawa'id Uṣūl al-Ḥadīṡ* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984), hlm. 139-140.
[91] *Ibid.*, hlm. 133; Muḥammad aṣ-Ṣabbāg, *al-Ḥadīṡ an-Nabawī* (t.tp.: al-Maktab al-Islāmiyyah, 1972), hlm. 270.
[92] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj al-Naqd*, hlm. 143.
[93] *Ibid.*, hlm. 50.

reference) adalah rujuk silang yang dilaksanakan dengan cara memperbandingkan antar redaksi matan hadis pada beberapa kitab koleksi hadis, atau intern sebuah kitab hadis. Para *mukharrij* keenam kitab *Sunan* terbiasa menyajikan varian redaksi matan dari jalur sanad yang berbeda di bawah kesatuan tema hadis. Seperti diakui oleh Abū Dāwud (w. 276 H) dalam risalahnya kepada warga Mekah mengiringi publikasi kitab *al-Sunan*, bahwa penyajian matan hadis dengan variasi lain dimaksudkan sebagai tambahan informasi untuk memperkaya wawasan para pembacanya.[94] Teknik *mu'āraḍah* antara kitab koleksi hadis guna memperoleh data teks matan hadis dari perawi sahabat yang sama dimungkinkan lewat prosedur *i'tibār* (penyerta sanad lain) yang hanya menghasilkan *mutaba'u al-ḥadīṡ*. Kadar temuan kesenjangan teks matan biasanya tidak begitu mencolok. Berbeda bila prosedur *i'tibār* menghasilkan data teks (redaksi) matan yang kadar perbandingannya signifikan bagi sarana pemahaman makna (fikih) hadis. *Cross reference* yang berintikan studi banding (*muqāranah*) antara teks matan hadis, hasil analisisnya mengindikasikan data kelemahan redaksional yang amat berkepentingan pada langkah pelurusan. Berikut disampaikan temuan data deviasi (penyimpangan) teks matan dengan indikator yang berbeda.

Penelitian terhadap aspek matan hadis ini mengacu pada kaidah kesahihan matan hadis sebagai tolok ukur, yakni terhindar dari *syāż* dan *'illah*.

1) Terhindar dari *Syāż*

Di samping terdapat pada sanad, *syāż* juga terdapat pada matan. *Syāż* pada matan hadis didefinisikan sebagai adanya pertentangan atau ketidaksejalanan riwayat seorang perawi yang menyendiri dengan seorang perawi yang lebih kuat hafalan dan ingatannya.[95]

---

[94]Muḥammad az-Zahrānī, *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyyah* (Madinah: Dār al-Khudhairi, 1998), hlm. 150.

[95]Lihat Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, '*Ulūm al-Ḥadīṡ*, ed. Nūr ad-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr,1986), hlm. 79 dan 270-272.

Pertentangan atau ketidaksejalanan tersebut adalah dalam hal menukil matan hadis, sehingga terjadi penambahan, pengurangan, perubahan tempat (*maqlūb*), dan sebagai bentuk kelemahan serta cacat lainnya.

a. Sisipan Teks Hadis (*al-Idrāj fī al-Matn*)

Secara etimologi, kata *idrāj* berarti memasukkan sesuatu pada sesuatu yang lain dan menggabungkannya dengan yang lain itu. Hadis *mudrāj* adalah hadis yang terdapat padanya tambahan yang bukan bagian dari hadis tersebut. *Al-idrāj fī al-matn* (*mudrāj matn*) dipahami sebagai ucapan sebagian perawi dari kalangan sahabat atau generasi sesudahnya, di mana ucapan tersebut kemudian bersambung dengan matan hadis yang asli, sehingga sangat sulit untuk dibedakan antara matan yang asli dengan yang telah tersisipi/tersambung dengan ucapan selain hadis. Penyisipan ucapan pada matan ini bisa terjadi di akhir, di tengah, atau di awal sebuah matan hadis.[96]

Penyisipan kata atau kalimat oleh perawi sahabat langsung menyatu dengan ungkapan asal matan hadis tanpa tanda penyekat yang memisahkan dan tanpa menunjukan narasumber yang menyisipkannya. Letak kata atau kalimat yang disisipkan bisa di bagian depan ungkapan matan menyerupai pengantar atas ungkapan aslinya, di tengah, dan yang paling banyak di bagian belakang/akhir ungkapan matan aslinya.

Motif penyisipan kata atau kalimat lebih didorong oleh kepentingan pemberian penjelasan, tafsir kata yang *garīb* (asing dalam bahasa tutur sehari-hari), menyimpulkan deduktif atas kandungan konsep matan, atau sejenis pengembangan konsep ajaran atas prakarsa periwayat hadis tertentu pada rangkaian sanad. Dampak sampingan dari penyisipan kata atau kalimat ke dalam ungkapan matan hadis adalah berbaurnya antara statemen *nubuwwah* dengan persepsi penghayatan keagamaan periwayat.

[96] *Ibid.*

Dalam hal ini derajat kehujahan seharusnya hanya dimiliki oleh pernyataan asli yang jelas penisbahannya kepada Nabi/Rasul saw. Temuan data kata atau kalimat sisipan yang menyatu dengan ungkapan asal matan hadis, selain yang dimotivasi untuk tujuan penjelasan (penafsiran) atas lafal *garīb*, harus dieliminir (disingkirkan).[97] Pemberian toleransi berkenaan dengan penyisipan kata atau kalimat yang menyatu dalam ungkapan asal matan hadis berlaku sepanjang bermotif penafsiran (pemberian penjelasan) atas lafal yang *garīb*, mengacu pada kepentingan mengkomunikasi pesan-pesan *nubuwwah* kepada komunitas Muslim berlatar belakang etnis *'ajam*. Dengan demikian, keterbuktian seseorang melakukan *idrāj* matan hadis bisa bersanksi menggugurkan sifat *al-'adālah* (integritas keagamaan) dan yang bersangkutan patut dicurigai sebagai pemalsu hadis, adalah bila kesengajaan melakukannya bermotif intervensi doktriner.

Data *idrāj* pada matan hadis dapat diketahui melalui *cross reference* antara kitab koleksi hadis yang difokuskan pada perbandingan redaksi teks matan dan mencermati keberadaan tanda penyekat kalimat. Apabila ditemukan data *idrāj* pada ungkapan matan, maka hadisnya diberi status *mudrāj* dan yang seharusnya dimanfaatkan sebagai referensi syar'i adalah hadis dengan komposisi ungkapan matan yang "sejahtera" dari sisipan sama sekali. Ironisnya, hal ini bisa sulit dibuktikan dengan adanya sisipan kata atau memang ungkapan asal—dan berarti memang seutuhnya *marfū'*—tersebab oleh kredibilitas seluruh periwayat pendukung mata rantai sanadnya.

b. Pembalikan Teks Hadis (*al-Qalb fī al-Matn*)

Dari segi bahasa, *maqlūb* berarti yang terbalik, diputarbalikkan. Sementara, dari segi istilah *maqlūb* adalah

[97]Jalāl ad-Dīn as-Suyuṭī, *Ṭadrīb ar-Rāwī*, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawawīy*, ed. Abū Qutaybah al-Farayābī, Jilid I, Cet. Ke-2 (Riyāḍ: Maktabah al-Kauṡar, 1415 H), hlm. 274.

mengganti suatu lafal dengan lafal yang lain pada sanad hadis atau pada matannya dengan cara mendahulukan atau setelahnya.[98]

Adapun Hasbi menyatakan bahwa *maqlūb* dengan hadis yang terjadi padanya *taqdīm* dan *ta'khīr* (yang telah didahulukan yang kemudian dan telah dikemudiankan yang dahulu). Atau, 'yang bertukar padanya terhadap seseorang perawi sebagian matannya atau nama seseorang perawi pada sanadnya atau sesuatu sanad untuk matan yang lain'.[99]

Pada objek hadis digambarkan sebagai ungkapan matan yang oleh para periwayat tertentu menjadi terbalik atau tertukar letak keberadaan penggal kalimatnya. Bagian kalimat yang seharusnya berada di depan menjadi di belakang.[100] Kesalahan serupa itu sangat mungkin terjadi di luar kesengajaan perawi yang bersangkutan karena kadar ketahanan daya ingat. Upaya untuk memastikan struktur kalimat matan mana yang komposisinya benar adalah *cross reference* antar naskah dokumentasi hadis. Sekira diperoleh data ungkapan matan dengan kadar popularitas lebih mantap, maka redaksi matan yang ternyata dinilai mengalami keterbalikan bagian-bagian kalimatnya dinilai lemah (*ḍa'īf*). Karenanya, predikat ke-*ḍa'īf*-an harus dilokalisir pada matan hadis dan pelaksanaan nisbah *ḍa'īf* untuk teks matan suatu hadis perlu disertakan keterangan perihal jalur sanad yang mendukungnya.

Sebuah hadis yang dalam teksnya terjadi pembalikan ini disebut hadis *maqlūb* (*fī al-matn*). Secara definitif, hadis jenis ini dipahami sebagai hadis yang perawinya menggantikan suatu bagian

---

[98]Maḥmūd aṭ-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ* (Iskandaria: Markaz al-Hudā li ad-Dirāsāt, 1415 H), hlm. 82.

[99] Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), hlm. 283-284. Fatchur Rahman memberikan penjelasan, *maqlūb* adalah hadis yang terjadi *mukhālafah* (menyalahi hadis lain), disebabkan mendahulukan dan mengakhirkan. Lihat Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis*, Cet. Ke-3 (Bandung: PT al-Ma'arif, 1981), hlm. 162.

[100] *Ibid.*, hlm. 345; Muḥammad aṣ-Ṣabbāg, *al-Ḥadīṡ an-Nabawī*, hlm. 271.

dirinya dengan orang lain, dalam sebuah matan hadis, secara sengaja ataupun terlupa.

c. Memiliki Kualitas Sama dan Tidak Bisa Diunggulkan Salah Satunya (*Iḍtirāb fī al-Matn*)

Iḍtirāb apabila disalin ke bahasa Indonesia searti dengan: goncang, kacau, atau tiada berketentuan. *Iḍtirāb* pada matan dapat terjadi apabila suatu hadis dengan tema tertentu diriwayatkan dari berbagai sanad dan sahabat perawinya tunggal. Jadi, hadis *muḍṭarib* adalah hadis yang *mukhālafah*-nya (menyalahi hadis lain) terjadi dengan pergantian pada satu segi, yang saling dapat bertahan, dengan tidak ada yang dapat ditarjihkan.[101]

Aṭ-Ṭaḥḥān mengartikan *muḍṭarib* sebagai hadis yang diriwayatkan dalam beberapa bentuk yang berlawanan yang masing-masing sama-sama kuat. [102] Sementara, Ibnu Ṣalāḥ mendefinisikan *muḍṭarib* sebagai hadis yang terjadi perselisihan riwayat tentang hadis tersebut. Sebagian perawi meriwayatkannya menurut satu cara dan yang lainnya menurut cara yang lain yang bertentangan dengan cara yang pertama, sementara kedua cara tersebut adalah sama-sama kuat.[103]

Dengan demikian berarti bahwa hadis *muḍṭarib* itu adalah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh seorang rawi dengan beberapa jalan yang berbeda-beda, yang tidak mungkin dapat dikumpulkan atau ditarjihkan.

Keragaman sanad ditandai oleh pilihan *mukharrij* yang mengekspos matan hadis tersebut sesuai jalur proses pembelajaran masing-masing. Kualitas sanad sangat berimbang dari segi kesahihan, hasan, dan berakhir pada ketunggalan nama sahabat Nabi saw. selaku perawinya. Pada komposisi kalimat yang terstruktur dalam *'ibarat matn al-ḥadīṡ* terbaca teks yang

[101] Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis*, hlm.163; Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, hlm. 269.
[102] Maḥmūd aṭ-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*, hlm. 85.
[103] Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, *'Ulum al-Ḥadīṡ*, hlm. 84.

mengesankan ungkapan maksud yang saling bertentangan, dan sulit untuk dikompromikan atau ditempuh solusi tarjih. Kondisi yang menyulitkan pengguna hadis, klimaksnya kacau dan menjadi tiada berketentuan itulah *iḍtirāb*. Hadis dengan kondisi keragaman matan seperti itu disebut *muḍṭarab* atau *muḍṭarib*. Ibnu Rislan al-Bulqinī (w. 805 H) memberikan sebutan *al-muqtarib* (yang saling berdekatan).[104]

Kriteria *iḍtirāb* matan mensyaratkan unsur: (1) kesinambungan antar kualitas sanad dan ketunggalan pada nama sahabat perawi hadis-hadis yang kandungan makna matannya saling berlawanan; (2) kadar pertentangan itu berbias kerancuan makna yang mengganggu pemahaman dalam ajarannya; (3) gagal diupayakan kompromi, penyesuaian, atau pola tarjih.[105]

Solusi tarjih atas matan-matan hadis yang diindikasikan *muḍṭarab* antara lain dengan mencermati kadar hafalan pada periwayat di bawah generasi sahabat, jarak kedekatan pribadi priwayat dengan guru hadisnya atau kecenderungan menguasai perbendaharaan hadis secara harfiah, dan meminimalisir pola penyaduran (*ar-riwāyah bi al-ma'nā*). Sekira diperoleh kepastian bahwa pada jalur periwayatan terdapat periwayat yang *ḍa'īf*, sanksi status yang dijatuhkan adalah periwayat bersangkutan dinilai tidak *ḍābiṭ* dan dengan sendirinya matan hadis tersebut ditolak.[106] Penjatuhan sanksi status ini didorong oleh kehati-hatian ulama muhaddisin terhadap indikasi *'illah* matan. Ibnu Hajar al-'Asqalānī (w. 852 H), saat menyusun karya berjudul *al-Muqtarib fī Bayān al-Muḍṭarib*, bahan sampel-sampel hadisnya dipungut dari kitab ad-Dāruquṭnī (w. 385 H) yang terkenal dengan judul *'Ilal al-Ḥadīṡ*.[107] Mungkin pula sanksi status yang dijatuhkan *syāż*, karena penyebab perlawanan antar matan itu dari bias penyaduran secara

[104]Jalāl ad-Dīn as-Suyuṭī, *Ṭadrīb ar-Rāwī*, Jilid I, hlm. 267.
[105]Ibnu Ṣalāh, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 84.
[106]Zain ad-Dīn al-'Irāqī, *at-Taqyīd wa al-Īḍāḥ: Syarḥ Muqaddimah Ibn aṣ-Ṣalāḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 122.
[107]Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddīṡin*, hlm. 319.

menyendiri, sedang teks matan yang lain mewakili pengutipan secara harfiah. Demikian pula apabila upaya kompromi antar teks redaksi matan dapat diterima oleh kalangan muhaddisin, maka kriteria *iḍtirāb* harus ditinggalkan.

Dengan demikian, hadis *muḍṭarib* dipahami sebagai hadis yang diriwayatkan dari seorang perawi atau lebih dengan beberapa redaksi yang berbeda dengan kualitas yang sama sehingga tidak ada yang dapat diunggulkan dan tidak dapat dikompromikan. Hal ini sering terjadi pada sanad, dan jarang terjadi pada sisi matannya.

d. Kesalahan Ejaan (*at-Taṣḥīf wa at-Taḥrīf fī al-Matn*)

Pada era pembelajaran hadis masih mengandalkan naskah tulisan tangan (manual) dan belum muncul penelitian naskah kuno untuk membakukan, sering terjadi bentuk perubahan notasi teks ataupun teknik membacanya yang tentu saja bias pada perubahan makna. Penerapan teknik *cross check* antar naskah amat membantu pelurusan gejala perubahan yang dikenal dengan istilah *taṣḥīf* (perubahan bentuk kata) dan *taḥrīf* (pergeseran cara baca). Tidak terdapat perbedaan yang mencolok antara *taṣḥīf* dan *taḥrīf*. Jika *taṣḥīf* kesalahan terletak pada syakalnya, sedangkan *taḥrīf* kesalahan terletak pada hurufnya.[108]

Untuk masa sekarang gejala *tasḥif* dan *taḥrīf* mudah terhindari sepanjang naskah dokumentasi hadis yang menjadi rujukan telah *ditaḥqīq* oleh peneliti secara lengkap.

e. *Ziyādah* oleh Perawi *Ṡiqah*

Di lingkungan pemerhati kritik sanad diperoleh asas bahwa kualifikasi *al-'adālah* dalam beriwayat terpadu dengan kadar ke-*ḍābiṭ*-an yang mantap, sehingga membentuk predikat *ṡiqah* bagi seseorang.[109] Predikat *ṡiqah* merupakan faktor penentu diterima atau ditolaknya periwayatan hadis bersangkutan. Ternyata fakta

[108]Lihat lebih lanjut Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, hlm. 273-277.

[109]M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 144.

ungkapan matan yang diriwayatkan oleh periwayat *śiqah* masih harus di-tindaklanjuti dengan pemeriksaan secermat mungkin, karena perbedaan struktur ungkapan matan bisa berpengaruh pada penyimpulan deduksi atas konsepnya.

Untuk generasi sahabat tidak mengundang masalah sekira terjadi selisih kata atau beda lafal dalam teknik memaparkan hadis, sepanjang didukung oleh sanad yang sahih.[110] Berlainan halnya apabila selisih kata justru terjadi melibatkan periwayat generasi tabi'in atau generasi sesudahnya sehingga mengesankan ada *ziyādah* (tambahan informasi) dan mewarnai redaksi matan. Pangkal masalah dikondisikan oleh pengakuan kritikus terhadap derajat ke-*śiqah*-an periwayat yang menjadi sumber *ziyādah* tersebut. Contoh matan hadis ber-*uslūb* dialog interaktif (musyawarah) antara 'Abdullah bin Mas'ud dengan Rasulullah saw., yang bermula menanyakan peringkat perbuatan yang paling utama. Jawaban yang terekam dari Rasulullah saw. seperti ternukil di banyak kitab koleksi hadis terbaca *aṣ-ṣalātu li waqtihā*. Anehnya, Bundar bin Basyar dan al-Hasan bin Mukram tampil dengan redaksi matan *aṣ-ṣalātu fī awwali waqtihā*.[111] Berhubung kedua tabi'in tersebut diakui ke-*śiqah*-an, maka Imam al-Hakim (w. 405 H) dan Ibnu Hibban (w. 345 H) menilai sahih hadis dengan matan ber-*ziyādah* semacam itu.

Tambahan informasi bentuk lain mengambil format *qayyid* (keterangan pembatas bagi lafal tertentu) pada ungkapan matan hadis. Seperti matan hadis tentang kefarduan zakat fitrah di akhir bulan Ramadan seukuran satu sha' kurma atau gandum, dibebankan atas setiap orang berstatus sosial merdeka atau budak sahaya, baik pria maupun wanita. Imam Malik (w. 279 H) selaku *mukharrij* kitab *al-Muwaṭṭa'* membubuhkan kata *min al-muslimīn*

[110] Aṣ-Ṣan'anī, *Ṭaudīḥ al-Afkār*, Jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 18.
[111] Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, Jilid I, hlm. 248; al-Hakim an-Naisabūrī, *Kitāb Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Kamiyyah Ajnāsihi*, ed. Aḥmad bin Fāris as-Salūm (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003, hlm. 131.

di akhir ungkapan matan hadis.[112] Tambahan informasi tersebut menurut pengamatan Imam at-Tirmiżī (w. 279 H) dilakukan secara menyendiri oleh Imam Malik dan aḍ-Ḍahhak, karena terbukti periwayat-priwayat *śiqah* yang lain betapa sama-sama memperoleh hadis di atas melalui Nafi' atau Maula Ibnu Umar. Umar tidak mencantumkan informasi *min al-muslimīn*, antara lain 'Ubaidillah bin Umar dan Ayub.[113]

Cross reference oleh para *mukharrij* kenamaan, yaitu Imam at-Tirmiżī (w. 279 H), Ibnu Hibban (w. 354 H), Imam al-Hakim (w. 405 H), dan al-Khaṭīb al-Bagdādī (w. 463 H) berhasil menyingkap periwayat generasi tabi'in atau tabi' at-tabi'in yang telah menumbuhkan tambahan informasi ke dalam ungkapan matan hadis. Terungkap pula periwayat segenerasi Bundar bin Basyar dan Hasan bin Mukram untuk hadis bertema seutama amal; Abu Mālik al-Asyja'ī untuk hadis prioritas anugerah yang diterimakan khusus kepada umat Muhammad saw. ditentukan data untuk hadis bertema kefarduan zakat fitrah, Abu Qalabah ar-Raqasī, Muhammad bin Wadḥah, dan lain-lain sesama periwayat yang diakui ke-*śiqah*-annya tidak mencantumkan tambahan informasi tersebut. Terkoreksi pula bahwa al-Baihaqī (w. 458 H) dalam semua hadisnya tidak mencantumkan kata tambahan (*ziyādah*) "*min al-muslimīn*" itu. Deskripsi hasil takhrij menempuh *cross reference* itulah contoh temuan data *ziyādah aṡ-ṡiqah*.

Solusi yang ditawarkan guna menyikapi data tambahan informasi oleh periwayat *śiqah* dari generasi tabi'in atau sesudahnya mempersyaratkan jaminan bahwa penggagas tambahan informasi harus orang yang integritas keagamaannya (*al-'adālah*) tidak diragukan, dikenal sebagai *ḥāfiẓ al-ḥadīṡ*, menguasi secara ilmiah kehadisan dan kadar ke-*ḍābiṭ*-nya secara mantap.[114] Jaminan

[112]Imam Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, Jilid I (Mesir: Isā al-Bābī, 1370 H), hlm. 284.
[113]Al-'Arabī, *Muqaddimah fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 61; Ibnu Ḥajar al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, Jilid III, hlm. 288-289.
[114]Lihat Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn*, hlm. 336.

tersebut dimaksudkan untuk mengisolir kemungkinan pelaku penambahan informasi itu kredibilitas profesi hadisnya tergolong lemah yang otomatis ditolak. Untuk selanjutnya dianalisis apakah data informasi tambahan itu berdampak negatif terhadap redaksi matan lain yang tidak menyertai *ziyādah* sekira tidak menghilangkan konsep dasar pada matan-matan lain, seperti tambahan informasi Imam Malik "*min al-muslimīn*" pada contoh ketiga tentang tema kefarduan zakat fitrah, disikapi untuk diterima. Bisa dipriksa sikap konsensus fuqaha dalam hal mensyaratkan beban berzakat fitrah hanya bagi yang beragama Islam.[115] Berarti tambahan informasi diposisikan sebagai *takhṣīṣ* atas keumuman yang bisa dipahami langsung dari teks matan tanpa menyertakan *ziyādah*.

Demikian pula *ziyādah* pada *awwali waqtihā* yang terbaca pada redaksi matan hadis ad-Daruquṭnī, *Mustadrak* koleksi Imam al-Hakim, dan *Sunan al-Kubrā* koleksi al-Baihaqi,[116] seyogianya data tambahan informasi itu diterima sebagai penegas makna, karena huruf *jarr*, *lam*, pada redaksi matan yang lain, *li waqtihā*, sangat akomodatif bagi pemaknaan segera penyongsong waktunya serta pemaknaan *lam* huruf *jarr* pada kata *li 'iddatihinna* pada Q.S. aṭ-Ṭalaq [65]: 1. Di samping amat koheren dengan seruan Al-Qur'an bersegera menuju magfirah Allah (Q.S. Āli 'Imrān [3]: 133) dan berkompetisi ke arah kebaikan (Q.S. al-Baqarah [2]: 148) berbeda bila tampilan matan hadis yang menyertakan informasi tambahan itu bernuansa menafikan makna semantik pada teks matan lain. Kondisi kerawanan tersebut perlu solusi tarjih, sebab indikasi perlawanan isi riwayat seperti pada redaksi matan hadis yang melibatkan sesama orang *śiqah* itu amat sensitif bagi kemungkinan *syżūż*. Solusi dengan tarjih disarakan pula oleh ulama mutaqaddimin, semisal 'Abdurrahman bin al-Mahdi (w. 198

[115]Ibnu Ḥajār al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, Jilid III, hlm. 289.
[116]Asy-Syaukanī, *Nail al-Auṭār*, Jilid VII (Mesir: Musṭafa al-Bābī, 1971), hlm. 249-250.

H), Yaḥya al-Qaṭṭān (w. 193 H), Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H), Imam al-Buhkārī (w. 256 H), Abū Żur'ah ar-Rāzī (w. 264 H), Abū Ḥātim ar-Rāzī (w. 327 H), dan ad-Dāruquṭnī (w. 385 H).[117]

Dari solusi hasil data *mu'āraḍah* (verifikasi) keberadaan tambahan informasi yang jelas-jelas melibatkan orang *śiqah*, terangkum cara menghukum atas *ziyādah* tersebut sepanjang belum terbuktikan indikasi perbedaan teks matan yang berakibat menafikan kandungan makna teks matan lain sampai ke taraf *syużūż*, masih diupayakan sikap menerima informasi tambahan oleh periwayat *śiqah* untuk menampung kadar relativitas data kebenaran teks.

Kata *syāż* berarti kejanggalan, terasing dari lingkungan, atau menyendiri dari orang banyak. Sebagai istilah untuk klasifikasi hadis, arti dasar kebahasaan itu tetap terbawa, yaitu kejanggalan yang menyertai penyendirian pada sanad dan atau matan. Berbeda dengan *'illah* hadis yang data material cacatnya teramati langsung pada sajian hadis bersangkutan, dugaan *syāż* pada matan hadis hanya mungkin terdata setelah dilakukan perbandingan dengan matan-matan hadis lain yang terkoleksi pada kitab hadis berbeda dan berbeda pula rangkaian jalur sanadnya.

Tujuan yang hendak dicapai melalui pembuktian dugaan *syāż* pada matan hadis tidak terkait dengan uji kebenaran dan keutuhan teks matan, melainkan klarifikasi keseimbangan antar matan hadis yang sama-sama mengangkat sebuah tema kehadisan. Menempuh langkah penjernihan tersebut segera diperoleh kepastian pemberitaan dalam matan yang terjaga (*maḥfūẓ*) kualitas ketahanan informasinya karena didukung oleh kuantitas sumber, dan pemberitaan mana yang terdata kejanggalan karena tampil berbeda. Sejauh mana kelainan pada suatu matan hadis dipandang sebagai *syāż*, terdapat kriteria Imam al-Hakim (w. 405 H) dan Abū Ya'la al-Khalili al-Qazwani yang dinilai tidak populer, dan kriteria mayoritas ulama Hijaz yang semula dikembangkan oleh Imam asy-

[117]Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddīśīn*, hlm. 336.

Syāfi'ī (w. 204 H). Diperlukan jalinan dua prasyarat untuk mengklasifikasikan *syāż* pada hadis, yaitu: (1) fakta penyendirian (*infirād*) oleh orang-orang yang derajat periwayatnya *maqbūl*, dan (2) bukti perbedaan (*ikhtilāf*) pada substansi atau format pemberitaan matan ketika diperbandingkan dengan sejumlah matan hadis yang setingkat sanadnya atau lebih berkualitas.[118]

Dengan mengacu pada persyaratan versi Imam asy-Syāfi'ī (w. 204 H) tersebut, dibutuhkan data sejauhmana hadis pembanding bertema serupa dengan disertai keragaman sanad berintikan periwayat yang *maqbūl* (*ṡiqah*). Untuk memenuhi kebutuhan tersebut harus dilakukan penggalian data menempuh langkah *takhrīj bi al-mauḍū'*, yakni penelusuran keberadaan hadis berdasarkan kesatuan tema matan. Tanpa diperoleh data hadis lain bertema sama sebagai pembanding, maka gejala penyendiri itu hanya mengindikasikan *fard muṭlaq* yang tidak menggoyahkan kesahihan hadis sepanjang terpenuhi derajat ke-*ṡiqah*-an seluruh periwayatnya.[119] Seperti diakui oleh Imam Muslim (w. 261 H), terdapat sejumlah 90 unit hadis riwayat Ibnu Syihāb az-Zuhrī (w. 123 H) yang benar-benar *fard muṭlaq* namun tetap dinilai sahih.[120] Cukup banyak pula matan hadis dalam koleksi *Ṣaḥīḥān* yang bersanad tunggal tanpa data *muttābi'/syāhid* dan tetap disepakati nilai kesahihan hadisnya.

Unit-unit hadis lain yang diposisikan sebagai pembanding tidak berkapasitas *muttābi'* atau *syāhid*. Sebab, bila demikian halnya, maka indikasi penyendiri sebagai syarat dugaan *syāż* menjadi hilang. Demikian pula bila derajat ke-*ṡiqah*-an para periwayat pada sanad hadis yang diuji data "kesejahteraan"-nya

[118]Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 55; Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, hlm. 267-269.
[119]As-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, hlm. 270-272; Muḥammad as-Sabbāg, *al-Ḥadīṡ an-Nabawī*, hlm. 180-181; Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Muṣṭalāhu*, hlm. 197.
[120]Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 56.

dari gejala *syāż* tidak terpenuhi, maka kepadanya dilekatkan status *munkar* dan *mardūd*.

Gejala peredaan (*ikhtilāf*) yang teramati pada matan hadis harus mengundang konsekuensi jauh terhadap penyimpulan deduktif sebagai akibat dari ketahanan substansi yang terumuskan dalam ungkapan, atau karena ekses format *qaulī fi'lī* dan data penyendirian yang lain. Temuan data *syāż* cukup mendasari pemakai hadis untuk berpaling pada matan yang *maḥfūż*.

2) Terhindar dari *'Illah*

Di samping terjadi pada sisi sanad, *'illah* dapat pula terjadi pada sisi matan. '*Illah* yang terjadi pada matan saja berarti sanadnya memenuhi kriteria kesahihan. Namun, yang sering terjadi karena adanya sesuatu, maka lafal atau kalimat yang merupakan bagian dari hadis lain masuk atau menyisip ke dalam matan hadis tersebut.

Adapun yang dimaksud dengan *'illah* pada matan hadis adalah suatu sebab tersembunyi yang terdapat pada matan hadis yang secara lahir tampak berkualias sahih. Sebab tersembunyi di sini bisa berupa masuknya redaksi hadis lain pada hadis tertentu, atau redaksi dimaksud memang bukan lafal-lafal yang mencerminkan sebagai hadis Rasulullah, sehingga pada akhirnya matan hadis tersebut sering sekali menyalahi nash-nash yang lebih kuat bobot akurasinya.

Kriteria dan tata cara untuk mengungkap *'illah* pada matan, sebagaimana dikemukakan oleh as-Salafī adalah:[121]

a) Mengumpulkan hadis yang semakna serta mengkomparasikan sanad dan matannnya sehingga diketahui *'illah* yang terdapat di dalamnya. Berkaitan dengan kaidah yang pertama ini, Abdullah bin al-Mubarak menyatakan bahwa "jika engkau berkehendak

[121]Muḥammad Luqmān as-Salafī, *Ihtimām al-Muḥaddiśīn*, hlm. 358-363.

untuk mengetahui kesahihan hadis yang ada padamu, maka bandingkanlah dengan yang lain".

b) Jika seorang perawi bertentangan riwayatnya dengan seorang perawi yang lebih *ṡiqah* darinya, maka riwayat perawi tersebut dinilai *ma'lūl*.
c) Jika hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi bertentangan dengan hadis yang terdapat dalam tulisannya (baca: *kitābiyyah*), atau bahkan hadis yang diriwayatkannya itu ternyata tidak terdapat dalam kitabnya, sehingga oleh karenanya riwayat yang bertentangan tersebut dianggap *ma'lūl*.
d) Melalui penyeleksian seorang syekh bahwa dia tidak pernah menerima hadis yang diriwayatkannya itu, atau dengan kata lain hadis yang diriwayatkannya itu sebenarnya tidak pernah samapai kepadanya.
e) Seorang perawi tidak mendengar (*ḥadīṡ*) dari gurunya secara langsung.
f) Hadis tersebut bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang *ṡiqah*.
g) Hadis yang telah umum dikenal oleh sekelompok orang (kaum), namun kemudian datang seorang perawi yang hadisnya menyalahi hadis yang telah mereka kenal itu, maka hadis yang dikemukakan itu dianggap memiliki cacat.
h) Adanya keraguan bahwa tema inti hadis tersebut bersal dari Rasulullah.
i) Keharusan seorang kritikus hadis untuk mengecek sejumlah guru dari perawi. Jika perawi meriwayatkan dari selain guru mereka, maka hadisnya dihukumi mursal atau *munqaṭi'* karena tidak ada pertemuan langsung (*al-liqā*) dan pendengaran secara langsung (*as-simā'*).

j) Para kritikus harus berstatus *ḥāfiẓ*, karena kejeliannya akan hadis serta pengetahuannya tentang *rijāl* dan hadis-hadis yang diriwayatkan mereka, sehingga ia mampu mengungkap adanya *'illah* pada suatu hadis.

Menyimak kriteria as-Salafi di atas, benar jika dinyatakan bahwa penelitian terhadap *'illah* pada matan hadis itu sangat sulit dilakukan, kecuali oleh peneliti yang benar-benar terlatih melakukan penelitian hadis.

Kaidah kesahihan matan hadis mensyaratkan jaminan "sejahtera" dari '*illah*.[122] *'Illah* hadis berbeda dengan *ṭa'n al-ḥadīṡ* (cacat umum) yang mudah ditelusuri. Cacat umum pada matan dapat dikenali dari gejala kepalsuan yang amat beragam indikatornya, seperti penyaduran makna matan hadis ke dalam redaksi yang rancu bahasanya. Perbedaan tersebut diakui oleh Abū Dāwud (w. 276 H) seperti terbaca pada risalah yang ditujukan kepada warga Mekah bersamaan dengan peluncuran *Sunan* beliau. [123] *'Illah* pada matan adalah fakta penyebab yang tersembunyi keberadaannya dan tidak transparan, tetapi bila terdeteksi matan hadis yang semula sahih (sehat kualitas) menjadi jatuh derajat dan dinyatakan tidak sahih.[124] Dikatakan tersembunyi dan tidak nyata karena bagi pemerhati hadis yang belum profesional dan kurang penjelajahan medan hadis sulit mengetahuinya. Seperti diingatkan oleh Imam al-Ḥākim (w. 405 H) bahwa *'illah* hadis tidak berhubungan dengan *jarḥ-ta'dīl* periwayat, sebab seluruh rangkaian *rijāl* pendukung sanad hadis terdiri dari hanya orang-orang *ṡiqah*.[125] Indikasi ketersambungan sanad secara

[122]Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, hlm. 21; Zain ad-Dīn al-'Iraqī, *at-Taqyīd wa al-Īḍāḥ*, hlm. 24.
[123]Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ*, hlm. 292-293.
[124]*Ibid.*, hlm. 343; Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, hlm. 297-298; Nūr ad-Dīn 'Iṭr, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 447.
[125] Al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Kitāb Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Kamiyyah Ajnāsihi*, ed. Aḥmad bin Fāris as-Salūm (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), hlm. 359-360.

formalitas tercukupi, unsur kesezamanan guru murid terdukung oleh periode kehidupan mereka, lambang perekat riwayat sangat menyakinkan seprti *ṣigah 'an-'anah*, dan substansi kandungan matan berikut struktur ungkapan matan sangat berkelayakan. Gambaran formalitas tersebut bila dianalisis dengan saksama bisa terdata keterputusan sanad (*mursal*/*inqiṭā'*) antar periwayat yang hidup sezaman ternyata tidak pernah berkomunikasi, *ṣigah* riwayat yang terpasang tidak mencerminkan kebenaran proses pembelajaran hadis (*al-'adā' wa at-taḥammul*) dan sangat mungkin ungkapan matan ternisbahkan bukan pada nara sumbernya serta terjadi pelapisan informasi yang tidak proporsional.

Keaslian dan keutuhan berita seperti terumuskan dalam komposisi *'ibārah* (redaksi) matan hadis, mungkin secara formal tampak wajar, tetapi sebenarnya terjadi deviasi (penyimpangan) yang di luar kesengajaan tertolelir dalam lintas sejarah periwayatan hadis. Misalnya, kemudian terdata penyisipan (*idrāj*), salah dalam merekonstruksi kejadian akibat bias persepsi periwayat, ketidaktepatan nisbah isi matan kepada pemegang otoritas (narasumber) hadis, atau menggabungkan informasi lain yang punya perpadanan tema tanpa menyertakan isyarat penyekat.

Matan hadis yang terdata unsur *'illah* di dalamnya disebut hadis *mu'allal* atau *mu'allil* dan ada juga yang menamakan dengan *ma'lūl*.[126] Ekses dari keadaan tidak terbebas dari *'illah*, bisa saja tetap meletakkan predikat *ṣahīḥ mu'allal*,[127] namun dalam hierarki kehujahan tidak sebesar dukungan mujtahid terhadap hadis yang benar-benar sahih. Predikat sahih masih layak pakai, mungkin karena data *idrāj* masih wajar diterima, bias *ṣigah taḥdīṣ* tak sampai ke kategori *tadlīs* (manipulasi), atau esensi matan harus

[126] Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, hlm. 294; Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, hlm. 291.
[127] A.M. Syākir, *al-Ba'iṣ al-Ḥasīs* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 67; Zain ad-Dīn al-'Irāqī, *al-Taqyīd wa al-Īḍāḥ*, hlm. 121.

dikembalikan kepada perawi (*mawqūf*) tetapi masih berada dalam konteks tafsir *ṣaḥabī* selaku saksi primer.

Langkah metodologis yang ditempuh oleh muhaddisin dalam melacak dugaan *'illah* pada matan hadis sebagai berikut: a) melakukan *takhrīj* (penelusuran keberadaan hadis) untuk matan bersangkutan, guna mengetahui seluruh jalur sanadnya (*rattab as-sanad*); b) melanjutkan dengan *'itibār* guna mengkategorikan *muttaba' tāmm*/*qaṣīr* dan menghimpun matan hadis yang bertema sama sekalipun berujung akhir sanad terpasang nama sahabat yang berbeda (*syāhid al-ḥadīṡ*); c) mencermati data dan mengukur segi-segi perpadanan atau kedekatan pada nisbah ungkapan kepada narasumber, pengantar riwayat, *ṣigah taḥdīṡ*, dan susunan kalimat matannya. Dan, yang terpenting, menentukan sejauh mana unsur perbedaan yang teridentifikasi.[128]

Analisa data mengarah pada penyimpulan apakah kadar deviasi (penyimpangan) dalam tata penyajian riwayat matan hadis masih dalam batas toleransi (*khafīfah*) atau sudah cenderung merusak dan memanipulasi pemberitaan (*qaḍīḥah*). Fokus analisis di atas masih sebatas kritik ungkapan matan hadis dan penyandarannya kepada narasumber pemilik otoritas kehadisan.

Hal tersebut agak berbeda pola analisa Imam at-Turmużi (w. 279 H) yang memperluas dugaan *'illah* matan hadis pada data temuan *naskh*. Menurut Zain ad-Dīn al-'Irāqī (w. 806 H), pandangan at-Turmużi tersebut dapat dibenarkan jika yang dimaksudkan adalah bukan *'illah* pada hadisnya tetapi *'illah*-nya mengamalkan hadis tersebut. Hal ini karena dalam kitab-kitab sahih banyak ditemukan hadis-hadis yang telah *mansūkh*.[129] Adapun kesahihan matan hadis tetap tidak terpengaruh oleh status *naskh* tersebut. Sebagai bukti, dalam koleksi *Ṣaḥīḥān* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*) terhimpun sejumlah besar hadis yang

[128]Nūr ad-Dīn 'Iṭr, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 451-452.
[129]*Ibid.*, hlm. 454; Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*, hlm. 302.

kandungan doktrin hukumnya diakui dimansukh, tanpa mengurangi kualitas kesahihan.

Dengan uraian tersebut di atas dapatlah dinyatakan bahwa walaupun unsur-unsur pokok kaidah kesahihan matan hadis hanya dua macam saja, yaitu terhindar dari *syāż* dan *'illah*, tetapi aplikasinya dapat berkembang dan menuntut adanya pendekatan dengan tolok ukur yang cukup banyak.

Mencermati tradisi kritik matan hadis di kalangan ulama muhaddisin, tampak bahwa fungsi sanad amat dominan dan menjadi prasyarat bagi kesahihan matan hadis. Gejala kontroversi matan dengan sumber pentunjuk ajaran Islam yang lain selalu beriringan dengan dugaan kelemahan pada persoalan *rijāl al-ḥadīṡ* atau pada sistem transmisi riwayatnya. Dengan demikian, kesahihan sanad lebih berpeluang menunjang bagi kesahihan matan, tidak terimbangi oleh kesahihan sanad (kadar ke-*ḍabiṭ*-an salah seorang periwayatnya). Dengan ungkapan lain, kritik matan harus berbasis kritik sanad.

Langkah metodologi yang menjadi pola baku kritik matan dengan senantiasa mengkaitkannya pada kritik sanad dalam tradisi kritik muhaddisin, sepintas berpadanan dengan tradisi kritik sejarah. Uji kejujuran periwayat antara lain dengan kritik internal positif (*naqd bāṭinī ijabī*), adapun uji validitas teks redaksi matan sebagaimana terkoleksi dalam dokumen *kutub al-ḥadīṡ* seimbang dengan pengujian validitas naskah dokumentasi sejarah yang dikenal dengan kritik internal hadis (*naqd bāṭinī salbī*).[130]
Walau sepintas tampak berpadanan, terdapat perbedaan yang sangat signifikan. Untuk menjamin validitas dokumen hadis, dibutuhkan data ketersambungan antara pemakai naskah dengan pemilik atau penulis asli dokumen hadis. Sementara, kadar validitas ini, dokumen hadis mempersyaratkan iklim komunikasi

[130]Lihat Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 91-96; Akram Ḍiyā' al-Umarī, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṡīn Muqāranan bi al-Manhaj an-Naqdī al-Garbī* (Riyāḍ: Dār Syibiliyā, 1997).

pembelajaran yang benar-benar menjamin proses transformasi (*at-taḥammul* dan *al-'adā'*) yang solid, di samping uji perimbangan narasi verbal antara matan hadis dan kabar koherensinya dengan dalil (sumber informasi keagamaan) yang lain. Demikian pula kaidah uji kejujuran periwayat menempatkan integritas keagamaan (*al-'adālah*), di samping sejahtera dari indikasi manipulasi data kehadisan.[131]

[131] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj al-Naqd*, hlm. 96-102; Hasjim Abbas, *Kritik Matan Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 85.

BAB V

KRITIK MATAN DAN PEMAHAMAN HADIS

Kajian kritis terhadap matan hadis mencakup kritik terhadap redaksi atau struktur matan dan kritik terhadap makna hadis.[132] Kedua komponen kritik matan ini berimplikasi pada diterima atau ditolaknya sebuah matan. Kritik atas redaksi matan hadis, sebagaimana diulas pada bagian yang lalu, bertujuan memperoleh komposisi kalimat matan dan nisbah otoritas hadis yang sahih. Derajat kesahihan teks dan nisbah matan merupakan jaminan atas nilai kehujahan sekaligus meletakkan landasan kerja *istinbāṭ* (penyimpulan deduktif). Jati diri setiap ungkapan matan hadis terbuka bagi implikasi pemahaman tekstual (*dalālah*) yang amat bervariasi. Implikasi tekstual yang dominan adalah *'ibārah an-naṣṣ*, *isyārah an-naṣṣ*, *dalālah an-naṣṣ*, *iqtiḍā' an-naṣṣ*, dan *mafhūm mukhālafah*.[133] Kebakuan teks matan hadis amat strategis bagi upaya pemahaman tekstual (leksikal), struktural, semantik, dan pemahaman konstektual. Dari pemahaman atas ungkapan matan itu dihasilkan konsep ajaran versi hadis.

Adapun kritik atas makna hadis berkaitan dengan substansi atau konsep ajaran yang dibawa oleh matan hadis. Diterima atau ditolaknya sebuah matan hadis akan sangat bertumpu pada bagaimana ia dipahami. Pemahaman yang tepat atas matan yang berdasarkan metode yang *reliable* akan menyingkap jati diri matan

---

[132]Bandingkan dengan Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 15; M. Alfatih Suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks* (Yogyakarta: Teras dan TH-Press, 2009), hlm. 38-39.

[133]Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 143-160; Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958), hlm. 139-156.

dan pada gilirannya akan mengarah pada apakah hadis tersebut diterima atau ditolak.

A. Kriteria Kritik Makna Hadis

Makna atau substansi hadis merupakan deskripsi pengertian yang mampu dipahami seseorang dari paparan teks matan hadis dengan memfungsikan potensi berpikirnya. Pemahaman akan kandungan makna hadis sudah lama menjadi bagian dari disiplin ilmu hadis. Al-Ḥākim an-Naisābūrī dalam *Kitāb Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṡ* memasukkan topik "*Ma'rifah Fiqh al-Ḥadīṡ*" sebagai cabang keduapuluh dari ilmu hadis.[134] Topik ini dianggap sebagai tujuan akhir atau buah dari ilmu hadis. Meskipun ia menjadi lahan kerja intelektual para ahli fikih, tetapi menurut al-Ḥākim para ulama ahli hadis pun mempunyai perhatian yang sama.

Kerja merumuskan makna hadis merupakan aktivitas menonjol para pensyarah hadis dan data dokumentasinya berserakan di dalam kitab-kitab syarah hadis. Kecenderungan syarah dipengaruhi oleh latar belakang kultur, spesialisasi ilmiah, mazhab, orientasi metodologi pengulasan, dan lain-lain. *Syarḥ al-ḥadīṡ* menggambarkan serangkaian kegiatan menjelaskan kosa kata, mengulas lafal *garīb*, menjabarkan maksud struktur kalimat, menduga kedalaman makna, dan menariksimpulkan esensi ajarannya.[135]

Upaya merumuskan konsep utuh sebuah tema doktrinal keislaman tidak lepas dari perspektif hadis sebagai salah satu sumber ajaran dalam Islam. Untuk dapat diterima sebagai bagian ajaran, substansi yang tertuang dalam matan hadis harus terlebih dahulu melewati serangkaian uji reliabilitas. Dari sisi pemahaman, maka sebuah hadis tidak dapat diakui dan diterima jika

---

[134] Al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Kitāb Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Kamiyyah Ajnāsihi*, ed. Aḥmad bin Fāris as-Salūm (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), hlm. 246.

[135] Al-Mubarakfūrī, *Tuḥfah al-Ahważī,* Jilid I (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 29-30.

substansinya bertentangan dengan dalil-dalil lain yang lebih kuat yang diakui syara'.

Kenyataan yang dijumpai berkaitan dengan substansi hadis adalah bahwa tidak sedikit matan hadis yang tampak tidak sejalan dengan dalil-dalil lain. Hal ini sejak lama telah disadari dan juga dikaji oleh para ulama. Mereka, terutama ulama ushul fikih (*uṣūliyyūn*), menyebut situasi seperti ini dengan istilah pertentangan dalil-dalil (*at-ta'āruḍ* atau *at-ta'ādul*).

Menurut ulama ushul, *ta'āruḍ* adalah adanya dua dalil yang menghendaki diwujudkannya sesuatu dan pada saat bersamaan menuntut ditiadakannya, dengan syarat bahwa keduanya memiliki kesamaan dalam kekuatan pem-buktiannya. Adapun *ta'ādul* mempunyai pengertian yang lebih khusus dari *ta'āruḍ*, karena *ta'ādul* menuntut saling meniadakan antara dua dalil.[136]

Kondisi pertentangan antar dalil-dalil syara' dianggap benar-benar terjadi jika dua dalil yang bertentangan tersebut memiliki kesamaan tingkat kekuatannya. Atas dasar ini tidak dianggap terjadi *ta'āruḍ* kalau pertentangan tersebut terjadi antara dalil yang kuat dengan dalil yang lemah. Hukum yang ditunjukkan oleh kedua dalil itu juga harus bertentangan, misalnya yang satu menghalalkan, sementara yang lain mengharamkan. Di samping itu, objek dan waktu lahirnya dua dalil tersebut juga harus sama dan satu.

Menurut sementara ulama ushul, adanya pertentangan dalil-dalil tersebut bukanlah pertentangan yang sebenarnya. Hal ini karena tidak mungkin agama secara sengaja menandaskan dua atau lebih dalil yang benar-benar kontradiktif. Kontradiksi tersebut bersifat lahiriah semata akibat keterbatasan kemampuan mujtahid dalam memahami makna dalil tersebut. Ulama lainnya menafikan

[136]Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡin fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunisia: Mu'assasāt Ibnu 'Abd Allāh, t.t.), hlm. 362-363.

adanya pertentangan dalil-dalil *qaṭ'ī* tetapi tidak untuk dalil yang *ẓannī*.[137]

Para ulama berbeda pendapat dalam menangani pertentangan dalil ini.[138] Bagi ulama Syafi'iyah, langkah pertama yang harus dilakukan adalah dengan mengkompromikan dalil-dalil yang bertentangan tersebut (*al-jam'u*). Jika tidak dimungkinkan melakukan kompromi, maka dilihat sejarahnya atau waktu *wurūd* dan *ṡubūt*-nya. Jika hal tersebut dapat diketahui, maka nash yang datang belakangan dinyatakan terhapus (*mansūkh*) oleh nash yang datang kemudian (*nāsikh*). Seandainya sejarah nash tersebut tidak bisa diketahui, maka dicari dalil lain yang dapat menyokong salah satu dari keduanya. Kalau tidak mungkin mengamalkan keduanya pada saat yang bersamaan, maka dilakukan upaya *tarjīḥ*. Akan tetapi, jika dimungkinkan mengamalkan dua dalil yang bertentangan terebut meskipun hanya dari satu sisi, maka alih-alih melakukan *tarjīḥ*, kedua dalil tersebut harus sama-sama diamalkan, karena prinsip bahwa mengamalkan dalil lebih utama daripada mengabaikannya (*i'māl al-kalām awlā min ihmālihi*). Jika hal yang terakhir ini juga tidak mungkin, maka harus dipilih (*takhyīr*) di antara dua dalil tersebut.

Sementara, bagi ulama Hanafiyah, langkah pertama yang harus dilakukan dalam menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan adalah dengan melakukan *naskh*, jika diketahui sejarahnya. Kalau tidak, diupayakan *tarjīḥ*, sehingga yang diamalkan adalah dalil yang *rājiḥ*. Jika langkah ini tidak dapat ditempuh, maka sedapat mungkin dilakukan cara kompromi (*al-jam'u*). Seandainya langkah kompromi tidak bisa ditempuh, maka kedua dalil tersebut harus diabaikan (*at-tasāquṭ*). Cara ini adalah kebalikan dari cara Syafi'iyah yang menempuh jalan *takhyīr*. Bagi Hanafiyah, *takhyīr* tidak logis dilakukan karena ia berarti menguatkan satu dalil tanpa ada argumen penguatnya (*tarjīḥ bilā*

[137] *Ibid.*, hlm. 363-366.
[138] *Ibid.*, hlm. 372-373.

murajjiḥ). Ketika menemui jalan buntu tersebut, ulama Hanafiyah menganjurkan untuk beralih kepada dalil lain yang statusnya lebih rendah. Misalnya, ketika ada dua ayat Al-Qur'an bertentangan, maka harus beralih kepada petunjuk Sunnah. Kalau tidak ditemukan dalil lain yang statusnya lebih rendah, maka harus dikembalikan kepada norma yang lebih umum yang mendasari dua dalil yang bertentangan tersebut.

Dalam *Nuzḥah an-Naẓar*, Ibnu Hajar mengajukan metode yang mirip dengan yang ditawarkan oleh kalangan Syafi'iyah. Hanya saja, berbeda dengan cara *takhyīr*, Ibnu Hajar memilih menempuh langkah *tawaqquf*. Langkah ini berarti berhenti dan tidak mengamalkan salah satu dari dua dalil tersebut. *Tawaqquf* berbeda dengan istilah *tasāquṭ* versi Hanafiyah, karena asumsi yang mendasari *tawaqquf* adalah bahwa sulitnya melakukan *tarjīḥ* dikarenakan ketidakmampuan penafsir saat ini untuk menyelesaikannya. Penafsir lain boleh jadi pada suatu saat nanti dapat menyingkap maknanya.[139]

Hadis sebagai salah satu dalil syara' dalam beberapa kasus mungkin tampak tidak berjalan seiring dengan petunjuk dalil-dalil lain yang lebih kuat, baik dalil *naqlī* maupun dalil *'aqlī*. Jika ditemukan adanya *ta'āruḍ* antara hadis dengan dalil-dalil tersebut, maka metode dan langkah yang telah dirumuskan ulama di atas dapat dijadikan panduan demi pemahaman matan hadis yang lebih tepat. Sebagai sebuah pedoman, sebuah matan hadis dapat diterima dan diakui otentisitasnya jika ia berkorespondensi dengan Al-Qur'an, hadis-hadis lain yang lebih kuat, sirah nabawiyah, pengalaman ilmiah dan keagamaan generasi sahabat, perilaku keagamaan warga Madinah (*'amal ahl al-Madīnah*)—bagi kalangan Maliki, dan dalil-dalil syar'i lainnya.

Kesadaran akan adanya hadis-hadis yang bertentangan dengan dalil lain dan sekaligus juga upaya penyelesaiannya telah menjadi perhatian ulama sejak lama, bahkan ditengarai telah ada

[139] *Ibid.*, hlm. 373-374.

sejak masa Nabi. Berdasarkan riwayat-riwayat yang ada, beberapa sahabat senior seperti Umar bin al-Khattab dan ‘Aisyah telah menetapkan, meskipun secara kasuistik, beberapa kaidah yang digunakan dalam menangani hadis-hadis tersebut. Menurut Muṣṭafā al-A‘ẓamī, para sahabat dan ulama hadis sesudahnya telah menggunakan dua pendekatan, yaitu *mu‘āraḍah* atau *muqāranah* dan kritik rasional (*an-naqd al-‘aqlī*).[140] *Mu‘āraḍah* adalah dengan melakukan *cross reference* dan perbandingan dengan riwayat-riwayat lainnya, seperti membandingkan dengan Al-Qur’an dan Sunnah Nabi saw. Sementara, dengan kritik rasional, selain menekankan aspek sanad, ulama hadis juga menggunakan pijakan akal dalam melihat matannya. Pertimbangan akal dipergunakan oleh para muhaddis dalam beberapa kesempatan, antara lain ketika mendengar riwayat, ketika menyampaikan hadis (*taḥdīṡ*), saat menilai para perawi, dan pada saat menilai hadis itu sendiri.[141]

Banyak ulama hadis telah menawarkan kriteria metodologis dalam menguji keakuratan matan hadis dan sekaligus menyelesaikan pertentangan yang mungkin timbul dari hadis. Al-Khaṭīb al-Bagdādī, misalnya, dalam *Kitāb al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwāyah* menyatakan bahwa hadis *aḥād* tidak bisa diterima jika bertentangan dengan akal, petunjuk Al-Qur’an yang bersifat *muḥkam*, sunnah Nabi yang diketahui, amaliah yang sejalan dengan sunnah, serta dalil-dalil *qaṭ‘ī* lainnya.[142]

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah juga memberikan rambu-rambu bagi validitas sebuah matan hadis. Dalam *al-Manār al-Munīf*, ia menguraikan beberapa kriteria untuk kelemahan hadis tertentu,

[140] Muḥammad Muṣṭafā al-A’ẓamī, *Manhaj an-Naqd ‘Inda al-Muḥaddiṡīn: Nasy’atuhu wa Tārīkhuhu*, Cet. Ke-3 (Riyāḍ: Maktabah al-Kauṡar, 1990), hlm. 50, 59, 67, dan 81-82. Lihat juga Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn*, hlm. 489.
[141] Muḥammad Muṣṭafā al-A’ẓamī, *Manhaj al-Naqd*, hlm. 83.
[142] Al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Kitāb al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwāyah*, hlm. 432.

yaitu antara lain[143] memuat balasan dan ancaman yang berlebihan yang tidak mungkin disabdakan oleh Rasulullah; memuat hal-hal yang bertentangan dengan indra; terlalu longgar isinya dan membius; sangat bertolak belakang dengan sunnah yang *ṣarīḥ*; menunjukkan bahwa Nabi melakukan sesuatu yang jelas di hadapan seluruh sahabat dan semuanya sepakat untuk menyembunyikannya dan tidak meriwayatkannya; ia sama sekali tidak menunjukkan seperti sabda Nabi; redaksinya tidak mirip dengan sabda Nabi; bertentangan dengan kenyataan historis; lebih mirip dengan keterangan tabib; isinya batal oleh sejumlah bukti kuat; bertentangan dengan ayat Al-Qur'an yang jelas; dan ada sejumlah indikasi yang menunjukkan kebatalannya.

Para ulama ahli hadis kontemporer secara umum menyepakati beberapa tolok ukur atau kriteria kritik matan hadis. Tolok ukur ini pada dasarnya adalah hasil perumusan ulang terhadap kriteria-kriteria yang sudah banyak dikemukakan para ulama terdahulu. Di antaranya adalah: (1) tidak menyalahi petunjuk eksplisit dari Al-Qur'an; (2) tidak menyalahi hadis yang telah diakui keberadaannya dan tidak menyalahi data sirah nabawiyah; (3) tidak menyalahi pandangan akal sehat, data empirik, dan fakta sejarah, dan (4) berkelayakan sebagai ungkapan pemegang otoritas *nubuwwah.*[144]

a. Perlawanan Hadis dengan Al-Qur'an

Sebagai kitab suci, Al-Qur'an telah menjadi pedoman berpikir umat Islam. Meskipun Al-Qur'an selalu memberikan ruang kebebasan kepada umat Islam untuk mengembangkan pemikiran

[143]Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *al-Manār al-Munīf fī aṣ-Ṣaḥīḥ wa aḍ-Ḍa'īf*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Guddah (Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1970).

[144]Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīs an-Nabawī* (Beirut: Dār al-Falāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 238; Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.: antara Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhmmad al-Baqir, Cet. Ke-6 (Bandung: Mizan, 1998); Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Kaifā Nata'amal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah: Ma'ālim wa Ḍawābiṭ* (USA: al-Ma'had al-Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 1990), hlm. 111-150; Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddīsīn*, hlm. 456-494.

dan penalaran kaitannya dengan usaha pembuktian kebenaran Tuhan, tetapi hendaknya hasil pemikiran tersebut tidak keluar dari *korpus* dan paradigma standar etik dan moral yang dibangun Al-Qur'an, yakni kemaslahatan bersama.

Dalam setiap ayat yang menjelaskan tanda-tanda kemahakuasaan-Nya, Allah swt. selalu menutup firman-Nya dengan pesan dan anjuran agar manusia selalu memikirkan serta merenungi pelbagai gejala dan peristiwa alam yang dijelaskan dalam Al-Qur'an tersebut. Melalui *faṣīlah-faṣīlah* ayat seperti *afalā ta'qilūn*, *afalā tatafakkarūn*, *afalā tażakkarūn*, *yā ulī al-albāb*, dan sejenisnya yang selalu menutup ayat-ayat tentang peristiwa-peristiwa *kawniyyah*, sesungguhnya Allah swt. sedang memberikan dorongan dan motivasi kepada manusia agar memikirkan, mengkaji, serta melakukan observasi atas pelbagai fenomena alam guna menghasilkan ilmu pengetahuan. Sekali lagi, ini menunjukkan betapa Al-Qur'an sangat mendorong umat Islam untuk mengembangkan ilmu pengetahuan yang sangat berguna dalam pengembangan peradaban dunia.

Karena Al-Qur'an tidak secara eksplisit memberikan petunjuk tentang metode berpikir yang benar, apakah mesti dengan metode deduktif, induktif, ataukah dengan silogisme Aristoteles, Al-Qur'an sama sekali tidak pernah menjelaskan detail epistemologi, tetapi harus diyakini bahwa Al-Qur'an-lah yang melahirkan epistemologi. Memang benar, Al-Qur'an bukanlah buku ilmu pengetahuan, tetapi ia bahkan yang telah melahirkan ilmu pengetahuan. Al-Qur'an adalah pedoman dan petunjuk kehidupan umat Islam. Oleh karena itu, betapa pun dalam Al-Qur'an tidak sedikit ayat-ayat yang mengandung isyarat ilmiah, tetapi pada substansinya Allah swt. selalu menempatkannya sebagai petunjuk dalam fungsinya yang paling pokok. Dan, untuk membuktikan isyarat-isyarat ilmiah tersebut, manusia harus diberi peran yang sangat besar dalam melakukan aktivitas berpikirnya.

Menurut Yusūf al-Qarāḍāwī, untuk memahami hadis dengan benar, harus sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an.[145] Dengan mengutip pendapat Ibnu al-Qayyim (w. 751H/1350 M) dalam bukunya *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Yusūf al-Qarāḍāwī mengemukakan adanya hubungan yang signifikan antara Sunnah dengan Al-Qur'an,[146] yaitu: 1) Sunnah dan Al-Qur'an mengeluarkan suatu hukum yang sesuai berdasarkan dalil-dalil yang sesuai, 2) Sunnah menjadi penjelas dan tafsir bagi Al-Qur'an, 3) menetapkan sesuatu hukum yang mana Al-Qur'an tidak menetapkan, baik yang wajib maupun yang haram.

Bila hadis telah memperoleh penilaian *maqbūl* dan diterima ke-hujahannya, namun konsep yang dikandung diduga berlawanan dengan petunjuk *ṣarīḥ Al-Qur'ān*, yakni yang muhkam, maka rumusan konsep hadis harus berpihak pada eksplisitas Al-Qur'an. Berbeda halnya bila antara konsep yang berasumsi kontroversial itu sama-sama berasal dari ungkapan hadis dan ayat yang ber-*dalālah ẓannī* karena unsur *mutasyābih* (metaforis), bangunan konsep seyogianya diarahkan ke ta'wil (interpretasi alegoris). Selama tidak ada penafsiran atau ta'wil yang dapat diterima, maka hadis yang kelihatan bertentangan dengan Al-Qur'an harus di-*tawaqquf*-kan.[147]

b. Perlawanan Hadis dengan Sesama Hadis atau dengan Sirah Nabawiyah

Ulama hadis menyebut adanya dua hadis atau lebih yang tampak bertentangan dengan istilah *ikhtilāf al-ḥadīṡ*. Menurut an-Nawāwī, *ikhtilāf* tersebut terjadi ketika "ada dua hadis yang maknanya secara lahiriah bertolak belakang, sehingga diperlukan upaya pemaduan atau *tarjīḥ* antara keduanya".[148] Ibnu aṣ-Ṣalāḥ

---

[145]Yusūf al-Qaraḍāwī, *Kaifā Nata'amal*, hlm. 93.

[146]Yusūf al-Qarāḍāwī, *al-Madkhāl li Dirāsah as-Sunnah an-Nabawiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992), hlm. 69-71.

[147]Yusūf al-Qarāḍāwī, *Kaifa Nata'amal ma'a as-Sunnah*, hlm. 93-96.

[148]Muḥy ad-Dīn bin Syaraf an-Nawāwī, *at-Taqrīb wa at-Taysīr li Ma'rifah Sunan al-Basyīr an-Nażīr*, ed. Muḥammad 'Uṡmān al-Khasyt (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), hlm. 90.

menegaskan bahwa ada dua kemungkinan ketika terdapat dua hadis yang *mukhtalif*. *Pertama*, ketika dua dalil yang bertentangan tersebut dapat dikompromikan secara *jam'*. *Kedua*, jika keduanya tidak dapat didamaikan, ketika diketahui waktu *wurūd*-nya, maka diterapkan prosedur *nāsikh-mansūkh*, ketika tidak ada petunjuk waktu *wurūd*-nya, maka digunakan upaya *tarjīḥ*.[149]

Ulama hadis meyakini bahwa tidak mungkin ada pertentangan antara dua hadis yang sama-sama sahih. Adalah mustahil bagi Nabi mengajarkan dua hal pada saat yang bersamaan di mana yang satu menafikan yang lainnya. Muḥammad bin Isḥāq bin Khuzaimah, misalnya, menyatakan, "Aku tidak pernah menjumpai adanya dua hadis dengan sanad yang sahih yang saling bertentangan yang diriwayatkan dari Rasulullah saw. Jika ada yang menjumpainya, maka hadirkanlah ia padaku, niscaya aku akan mendamaikannya." [150] Karena rumit dan kompleksnya masalah *ikhtilāf* pada hadis ini, maka ulama hadis menjadikan bahasan *mukhtalif al-ḥadīṡ* sebagai lahan kajian "para imam yang memiliki keahlian dalam dua bidang, yakni hadis dan fikih, yang menguasai makna-makna terdalam.[151]

Bagi sementara ahli hadis seperti Ibnu Ḥajar, hadis yang digunakan untuk menolak riwayat hadis lainnya haruslah berstatus mutawatir, bukan sekadar dengan hadis yang lebih *ṣaḥīḥ*. Tetapi, menurut al-Adḷabī, ketentuan terakhir ini merupakan penyempitan terhadap persoalan yang sebenarnya. Penolakan terhadap sebuah riwayat hadis tidak semata-mata disebabkan karena penentangannya terhadap riwayat lain yang lebih kuat. Terdapat indikator-indikator lain yang memungkinkan untuk menolak

[149] Ibnu aṣ-Ṣalāḥ, '*Ulūm al-Ḥadīṡ*, ed. Nūr ad-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr,1986), hlm. 284-286.
[150] *Ibid*., hlm. 285.
[151] *Ibid*., hlm. 284; Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawawīy*, ed. Abū Qutaybah al-Farayābī, Jilid I, Cet. Ke-2 (Riyāḍ: Maktabah al-Kausar, 1415 H), hlm. 651-652.

sebuah hadis seperti penentangannya atas prinsip syari'ah yang secara jelas ditunjukkan oleh sunnah dan sirah Nabi.[152]

c. Perlawanan Hadis dengan Pendapat Akal

Kepedulian muhaddisin terhadap potensi akal (penalaran) guna menilai kebenaran hadis dari segi subtansi doktrin yang didukungnya, menurut Ibnu Ḥātim ar-Rāzī (w. 327 H) terpusat pada target penentuan apakah isi ungkapan matan hadis itu berkelayakan untuk disebut sebagai pernyataan pemegang otoritas *nubuwwah*. [153] Penalaran akal dalam tradisi kritik matan di lingkungan muhaddisin bukan penalaran bebas nilai seperti pandangan Mu'tazilah yang mengakui potensi akal secara mandiri sehingga mampu menilai baik-buruk perbuatan. [154] Penalaran dimaksud dibimbing oleh petunjuk Al-Qur'an, sunnah mutawatir, ijma' atau pengetahuan keagamaan massa kaum Muslimin, serta pengamatan substansi doktrin matan hadis yang mengarah pada sesuatu yang munkar mustahil atau tidak logis.

Temuan indikasi perlawanan antara substansi kandungan matan hadis dengan penalaran, selama ini senantiasa ditandai pada sektor sanad, tepatnya pada kadar kejuruan atau ketidakcermatan seseorang yang bertindak sebagai personalia pendukung riwayat hadis. Sepanjang mutu sanad yang mengawal riwayat hadis itu nyata-nyata sahih, pasti dapat dijamin nilai kebenaran segala hal yang diinformasikannya. Kebenaran hipotesa tersebut terlihat jelas pada sikap penerima muhaddisin terhadap matan hadis yang mengungkap data mukjizat kenabian, betapa hal yang diinformasikan terkesan *kharīq al-'ādah* (menyimpang dari norma kebiasaan yang logis).

Nilai kebenaran hal yang diinformasikan oleh hadis nabawi, termasuk hadis qudsi, tidak ditentukan oleh sikap penerimaan atau penolakan akal semata, karena potensi akal dalam bernalar

[152]Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Aḍlabī, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 235-236.
[153]Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj an-Naqd*, hlm. 85.
[154]Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Aḍlabī, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 304.

mengenal keterbatasan, subjektif, dan pengetahuan yang dihasilakan sangat nisbi (relatif). Keterbatasan potensi akal semakin nyata saat berhadapan dengan info hadis tentang hal-hal yang supra rasional, yakni bidang akidah berobjek hal-hal gaib. Menghadapi hal-hal yang tak terjangkau oleh kemampuan bernalar akal, setiap orang beriman dituntut tunduk tanpa *reserve* dan menaruh percaya, sepanjang informasinya benar-benar berasal dari Nabi saw.

Sikap penerimaan terhadap ajaran dari Nabi saw. secara tidak bersyarat (apakah akal menerima atau menentang) ikut melandasi penolakan muhaddisin generasi salaf seperti Imam Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) untuk menakwilkan dengan akal terhadap ungkapan ayat Al-Qur'an atau teks matan hadis yang *mutasyābih* (kata yang maknanya masih misteri), satu dan lain hal karena keterbatasan kemampuan akal.[155]

Sejalan dengan pola umum ulama muhaddisin dalam menerima informasi *nubuwwah* seperti itu, maka terjadi pengelompokkan doktrin Islam yang *ta'aqqulī* (rasional) dan yang *ta'abudī* lantaran tidak terjangkau hakikat maknanya oleh penalaran akal.

1) Kontroversi dengan Logika Keagamaan

Gejala kontroversi berawal dari kejadian alam yang terkesan melawan sunnah Allah dalam tradisi tata surya hanya dipersaksikan oleh seorang Asma' binti 'Umais. Kalau hanya memberikan kesempatan shalat Ashar kepada 'Alī bin Abī Ṭālib agar tidak jatuh *qaḍā'*. Kejadian luar biasa itu terkesan rendah manfaatnya. Kompensasi mukjizat harus berskala besar.

2) Kontroversi dengan Fakta Sejarah

Bertema prediksi (*a'lā an-nubuwwah*) sebuah hadis meramalkan pasca 100 tahun ke depan tidak akan lahir manusia dengan reputasi besar. "*Dari Sakhr bin Qudamah, Rasulullah saw. bersabda:*

[155]'Alī Samī an-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981), hlm. 249.

'Tidak bakal lahir seorang bayi pun sesudah seratus tahun mendatang yang padanya Allah punya kepentingan.'"

Apabila dicermati jalur riwayatnya, hadis di atas terkesan *ṣaḥīḥ*, akan tetapi prediksi yang menjadi inti kandungan matan hadis tampak berlawanan dengan fakta, yakni sejarah kesinambungan lahir tokoh-tokoh ilmuwan kaliber besar pemimpin bijak yang reputasinya bagi kemaslahatan umat sangat dibanggakan. Diperkuat pula oleh janji Allah swt. mempersiapkan perseratus tahun perjalanan hidup manusia dengan memunculkan mujahid (reformer) agama bagi keabadian agama umat ini. *"Berita datang dari Abu Hurairah secara marfū', Rasulullah saw. bersabda, 'Sungguh Allah akan membangkitkan untuk kepentingan umat ini pada penghujung awal setiap 100 tahun orang yang sanggup memperbarui agama umat lain.'"* (H.R. Abū Dāwud, al-Ḥakīm, an-Naisābūrī, dan al-Baihaqī). Karena berlawanan secara jelas dengan fakta sejarah dan informasi prediktif pada matan lain, maka matan hadis di atas oleh Ibnu al-Jauzī dan Jalal ad-Dīn as-Suyūṭī dinilai tidak *ṣaḥīḥ*.[156]

3) Kontroversi dengan Pengetahuan Empirik

Berkat kemajuan instrumen teknologi canggih telah dicapai hasil observasi ke sistem galaksi yang kadar kebenarannya empirik, bukan lagi spekulatif. Karenanya, kadar kebenaran informasi hadis yang bias oleh rekayasa periwayat daif akan segera tersingkap dengan bantuan pengetahuan alam yang empirik itu.

Hasil pantauan teleskop yang dibawa satelit tidak merekam gambar frekuensi lemparan bola salju. Data fisika membuktikan bahwa yang meminimalisir bahaya radiasi dari panas matahari adalah faktor jarak dengan planet bumi kurang lebih 150 juta kilometer cahaya. Betapa keterlibatan sejumlah malaikat itu tergolong hal yang gaib namun kritik substansi matan bisa memperbantukan sarana pengetahuan empirik.

---

[156] Lihat Hasjim Abbas, *Kritik Matan Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm 122.

4) Kontroversi dengan Pengetahuan Sosial

Konsep syar'i tentang norma hukum mu'amalah tentu menuntut pembuktian betapa kadar efektivitas pada tataran penerapannya. Cara mengukur bisa kulitatif berupa pengalaman dalam interaksi sosial mereka yang mengamalkan doktrin normatif tersebut. Dari intensitas pengalaman sosial itu diketahui berapa daya maslahah dari norma mu'amalah itu bagi kesejahteraan hamba.

B. Pendekatan Pemahaman Hadis

Penilaian akan kesahihan matan hadis, apakah ia bisa diterima atau tidak, mensyaratkan sebuah pemahaman tertentu terhadap matan itu sendiri. Sebuah pemahaman boleh jadi berimplikasi pada ketertolakan matan. Tetapi, ketika ia dimaknai secara lain, boleh jadi akan menjadikannya diterima.

Pemahaman berasal dari kata paham, yang berarti pengertian; pendapat, pikiran; aliran, haluan, pandangan; mengerti benar, tahu benar; pandai dan mengerti benar (tentang suatu hal). Pemahaman sendiri diartikan sebagai proses, perbuatan, cara memahami atau memahamkan.[157] Dalam bahasa Arab, kata pemahaman (mengerti benar) diwakili oleh kata *fiqh*. Secara bahasa, *fiqh* berarti mengetahui sesuatu dan memahaminya.[158] Dalam kesarjanaan hadis terdapat beberapa istilah yang biasanya digunakan dalam arti pemahaman dan digandengkan dengan hadis adalah *fiqh*, *ma'ānī*, dan *syarḥ*. Al-Ḥākim an-Naisabūrī dan Jamāl ad-Dīn al-Qāsimī, misalnya, menggunakan istilah "*fiqh al-ḥadīṡ*".[159] M. Syuhudi Ismail menulis buku tentang pemahaman

[157] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ke-2 (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hlm. 714.

[158] Louis Ma'lūf, *al-Munjīd fī al-Lugah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), hlm. 591.

[159] Al-Ḥākim an-Naisābūrī, *Kitāb Ma'rifah*, hlm. 246; Muḥammad Jamāl ad-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id at-Taḥdīṡ min Funūn Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*, ed. Muḥammad Bahjah al-Bayṭār, Cet. Ke-2 (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1961), hlm. 269.

hadis dengan judul *Ma'ani al-Hadis*.[160] Adapun istilah *syarḥ* telah lama biasa digunakan oleh para ulama yang memberikan komentar dan uraian yang menjelaskan isi teks hadis dalam sebuah kitab hadis.

Secara umum terdapat dua pendekatan dalam pemahaman hadis, yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual. Pendekatan tekstual bertumpu pada makna lahiriah teks hadis, sementara pendekatan kontekstual lebih menitikberatkan pada pengungkapan konteks yang mengitari lahirnya sebuah matan hadis. Sebagaimana akan tampak di bawah, kedua pendekatan ini sudah dapat ditemukan dalam periode awal sejarah Islam.

Pendekatan tekstual dalam memaknai hadis mengharuskan ikut pada teks secara kaku dan mengandalkan aspek lahiriah-harfiah kebahasaan dari sebuah teks. Memahami teks hadis secara bahasa pada dasarnya merupakan langkah awal dalam proses pemahaman. Namun, dalam pendekatan ini pemahaman kebahasaan tersebut juga menjadi akhir prosesnya. Bagi para tekstualis, makna hadis sudah baku dan penerapannya bersifat universal. Lebih dari itu, sebagaimana ditegaskan oleh nash sendiri, ajaran Islam telah sempurna, sehingga semua persoalan kehidupan umat telah diatur di dalamnya. Oleh karenanya, tidak diperlukan lagi upaya elaborasi, klarifikasi, ataupun justifikasi yang sekadar berdasarkan nalar.[161]

Para tekstualis bepegang pada teori makna referensial, yang berarti bahwa makna sebuah kata ada pada objek yang dirujuk oleh kata tersebut. Teori ini menempatkan bahasa dan makna di dunia ektralinguistik yang benar-benar riil. Makna

---

[160] M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 6 dan 89.

[161] Penjelasan tentang posisi kaum tekstualis menyangkut hadis ini merujuk pada uraian tentang tekstualisme dalam penafsiran Al-Qur'an. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London dan New York: Routledge, 2006), hlm. 3 dan 55-56.

bahasa yang objektif yang tunggal telah menjadi incaran ideal mereka. Kepercayaan akan objektivitas makna ini didasarkan atas dua asumsi. *Pertama*, teks hadis menggunakan bahasa Arab, sehingga jika seseorang dapat mengetahui penggunaan bahasa yang dipakai oleh hadis tersebut dengan merujuk pada bukti kebahasaan, maka ia mungkin dapat memastikan maknanya. *Kedua*, objektivitas makna dapat dicapai jika seseorang merujuk pada riwayat historis seperti pandangan sahabat atau tabi'in.[162] Karena keyakinan akan objektivitas makna ini, kaum tekstualis cenderung bersikap rigid dalam pemahaman. Mereka berupaya membatasi makna teks pada satu makna dan membantah kemungkinan adanya makna lain dari teks.

Pendekatan tekstual berpedoman pada prinsip bahwa sebuah teks dimaknai dari bentuk umum lafalnya dan bukan dari konteks khusus yang menyebabkan kelahirannya (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khuṣūṣ as-sabab*).[163] Pemahaman teks, oleh karenanya, dicerabut dari konteks sosio-historisnya.

Pemahaman yang bertumpu pada aspek kebahasaan teks ini sudah muncul bahkan sejak masa Nabi saw. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan cukup populer di kalangan ahli fikih, Nabi saw. melarang para sahabat untuk melakukan shalat Ashar kecuali di pemukiman Bani Quraiẓah. Dengan bertumpu pada bunyi teks hadis, tidak sedikit sahabat yang baru melakukan shalat Ashar setelah sampai di Bani Quraiẓah meskipun waktu shalat Ashar sudah berlalu.[164]

Kalangan ahli fikih Mazhab Ẓahiriyyah pengikut Dāwud aẓ-Ẓāhirī dikenal sebagai aliran hukum yang membatasi diri pada penafsiran tekstual. Maksud teks (hadis) hanya dapat ditangkap dari makna lahiriahnya. Salah seorang pengikut utama mazhab ini,

---

[162] *Ibid.*, hlm. 103-104.

[163] Lihat Muḥammad bin 'Alī asy-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 133-135.

[164] Lihat Muḥammad Abū al-Fatḥ al-Bayānūnī, *Dirāsāt fī al-Ikhtilāfāt al-Fiqhiyyah* (Riyāḍ: Dār as-Salām, 1983), hlm. 46-47.

Ibnu Ḥazm (w. 456 H) menjadikan bunyi teks (*naṣṣ*), baik dari Al-Qur'an maupun hadis, sebagai sumber ajaran. Ia bahkan menolak upaya rasionalisasi teks berdasarkan metode qiyas, sebagaimana yang umum diterima di kalangan ulama Sunni.[165]

Pendekatan lainnya adalah pendekatan kontekstual. Asumsi yang mendasar dari pendekatan ini adalah bahwa sebagai sebuah teks, hadis menghadapi problem yang sama yang dihadapi oleh teks-teks lainnya, yakni bahwa ia tidak bisa mempresentasikan keseluruhan gagasan yang dipikirkan dan *setting* situasional yang mengitarinya. Ketika apa saja yang berkaitan dengan Nabi saw. ditulis dalam formulasi hadis, maka penyempitan dan pengeringan makna dan nuansa tidak bisa dihindari.

Bagi para penyokong pemahaman kontekstual, pemahaman kontekstual atas hadis Nabi saw. dianggap penting, karena dalam memahami hadis pada umumnya para ulama cenderung memfokuskan data riwayah dengan menekankan ulasan dari sisi tata bahasa dengan acuan pada pola pikir *bayānī*. Kondisi ini diakui bermasalah bila pemikiran-pemikiran yang dicetuskan para ulama terdahulu dipahami sebagai sesuatu yang final dan dogmatis. Harus dipahami bahwa pemikiran mereka muncul dalam kerangka ruang dan waktu tertentu, dan dengan berubahnya konteks ruang dan zaman, maka adalah naif jika memaksakan hal tersebut sebagai kebenaran hakiki yang tak lekang oleh zaman.[166] Berbeda dengan model pemahaman tekstualis, kaum kontekstualis melihat bahwa dalam pemahaman hadis terdapat unsur subjektif dan dinamis yang bersifat inheren yang mendasari setiap upaya pemahaman. Oleh karenanya, menjadi sulit diterima jika makna teks kemudian oleh seorang penafsir dianggap telah mapan dan objektif. Dalam pandangan kontekstualis, seorang penafsir tidak

[165] Muḥammad Abu Zahrah, *Ibn Ḥazm: Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu–Arā'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1978), hlm. 255.
[166] Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, hlm. 7.

dapat mendekati teks tanpa membawa dalam dirinya pengalaman, nilai, kepercayaan, dan praanggapannya. Ia tak ubahnya seperti sejarawan, karena hadis merupakan dokumen sejarah yang menuntut pengetahuan tentang periode tertentu. Dalam memberikan makna atas rekam sejarah tersebut, ia berangkat dari pengalaman dan pandangan dunianya yang unik yang kemudian tampak dari hasil pemahamannya. Dengan pemikiran tersebut, kontekstualis memustahilkan adanya pemahaman yang benar-benar objektif.[167]

Para kontekstualis percaya bahwa pemahaman yang hanya mengandalkan aspek lahiriah teks hanya akan mengerdilkan teks itu sendiri. Teks hadis lahir tidak dalam ruang hampa; ia muncul dalam masa, waktu, dan situasi tertentu. Oleh karenanya, pemahaman yang utuh terhadap teks tersebut mensyaratkan pengetahuan terhadap keseluruhan konteks kemunculannya itu. Para kontekstualis menekankan konteks sosio-historis dari matan hadis. Mereka berargumen bahwa pemahaman terhadap hadis harus dalam sinaran konteks politik, sosial, historis, budaya, dan ekonominya, di mana kandungan hadis tersebut diujarkan, diinterpretasikan, dan diterapkan.

Konteks sosio-historis menyediakan basis bagi pemahaman akan keterkaitan antara ajaran-ajaran yang termuat dalam matan hadis dengan alasan-alasan pengenalan ajaran tersebut di Hijaz pada abad ke-7 M. Pemahaman terhadap konteks ini menuntut pengetahuan yang memadai tentang kehidupan Nabi di Mekah dan Madinah, suasana spiritualnya, lingkungan politik, ekonomi, sosial, dan hukum, serta berbagai sistem ajaran dan norma, kelembagaan, dan budaya yang ada di Hijaz pada saat itu.

Dalam tradisi keilmuan tradisional, pendekatan kontekstual tampak sekali dalam teori *asbāb al-wurūd*. Pada teori *asbāb wurūd al-ḥadīṡ* selalu terkandung berbagai latar belakang dan sebab-sebab

[167]Bandingkan dengan Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an,* hlm. 103-104.

peristiwa, situasi dan kondisi psikologi individu atau sosial yang mendorong lahirnya hadis Nabi saw. Sebab, sama halnya dengan Al-Qur'an, hadis Nabi saw. muncul melalui sabda dan perbuatan beliau untuk menjawab pertanyaan dan menyelesaikan persoalan yang terjadi dan dihadapi oleh masyarakat Arab, khususnya sebagai objek pertama dari risalah Nabi saw. Berdasarkan teori ini, maka prinsip pemahaman kontekstual lebih menitikberatkan pada konteks khusus yang menyebabkan lahirnya teks, dan bukan pada bentuk lahiriah serta keumuman teks (*al-'ibrah bi khuṣūṣ as-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ*). [168] Melalui metode ini, orang yang mempelajari hadis akan menemukan makna hadis dan signifikansinya bagi kebutuhan historis si penafsir sehingga ia dapat menemukan solusi bagi problematika yang dihadapi dan mampu merefleksikan kemaslahatan yang menjadi tujuan pokok syari'at.[169]

Meskipun demikian, konsep *asbāb al-wurūd* ini memiliki keterbatasan yang mencolok. Di samping karena tidak sedikit riwayatnya yang bertentangan, akurasi historisnya juga tidak sedikit yang dipertanyakan. Oleh sebab itu, di samping konsep ini, diperlukan pula pengetahuan antropologis yang memadai sehingga pengetahuan kita tentang konteks sosio-historis pada masa itu akan lebih jelas.

Akar pendekatan kontekstual terhadap hadis sudah dapat ditemukan sejak abad pertama hijriyah. Kritik riwayat hadis yang sering dilakukan 'Aisyah, istri Rasulullah saw., merupakan upaya memaknai riwayat hadis secara kritis dan sekaligus kontekstual. Seperti ketika merespons hadis yang disampaikan oleh Abū Hurairah bahwa "sesungguhnya mayat akan disiksa karena tangisan keluarganya". Dengan berdasarkan atas sebab *wurūd*

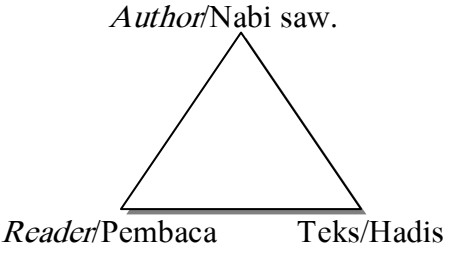
[168]Lihat Muḥammad bin 'Alī asy-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl*, hlm. 133-135.
[169]Lihat Yusūf al-Qarāḍāwī, *Kaifā Nata'amal*, hlm.125.

hadis tersebut, ‘Aisyah berkata bahwa Abū Hurairah telah salah menangkap ucapan Nabi.[170]

C. Pemahaman Kontekstual

Pemahaman kontekstual sebagaimana diutarakan pada paragraf yang lalu bertumpu pada pemikiran bahwa pemahaman sebuah hadis secara tepat menjadi sangat urgen dalam rangka “pencairan” kembali teks-teks hadis sehingga menjadi wacana yang hidup dan mampu berdialog dengan situasi zaman yang selalu berubah. Teks hadis yang lahir berabad-abad yang lalu dihadirkan kembali dalam situasi dan konteks kekinian yang sama sekali berbeda dengan saat hadis itu muncul. Di sinilah hadis harus bersinggungan dengan upaya kontekstualisasi. Sebab, sebagai sumber kedua setelah Al-Qur’an yang mengandung daya fleksibilitas, elastisitas yang dinamis, hadis harus selalu bersenyawa dengan dinamika kehidupan manusia sepanjang zaman.

Proses pemahaman dan penafsiran atas sebuah teks, termasuk teks hadis, selalu mengasumsikan adanya tiga subjek yang terlibat, yaitu dunia pengarang, dunia teks, dan dunia pembaca. Oleh Karena itu, secara inheren dapat digambarkan suatu struktur *triadic* seni interpretasi, yaitu: a) tanda (*sign*) atau pesan (*message*) atau teks, b) perantara atau penafsir, dan c) audiens. Apabila hal ini dikonkretkan dalam bentuk gambar segi tiga, akan terlihat sebagai berikut.



[170]Tentang kritisisme ‘Aisyah r.a., lihat Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matn*, hlm. 85-103.

Struktur triadik ini secara implisit mengandung permasalahan dalam hadis, yaitu: a) hakikat teks, b) cara-cara yang digunakan untuk memahami teks, dan c) bagaimana pemahaman dan penafsiran ditentukan prasuposisi dan horizon dari audiens yang menjadi sasaran teks.[171]

Dalam kaitannya dengan hadis, hakikat teks hadis adalah bahwa ia adalah hasil penangkapan dan pemahaman para perawi menyangkut apa yang diucapkan, diperbuat, dan yang menjadi perilaku dari Nabi saw. Nabi diyakini sebagai pencipta atau pengarangnya. Bagi mayoritas Muslim, apa yang bersumber dari Nabi pada hakikatnya berasal dari Tuhan dan merupakan wahyu. Adapun cara-cara yang digunakan untuk memahami hadis akan bergantung pada hasil kajian atas tiga komponen hadis, yaitu kajian atas otentisitas yang didasarkan pada ketersambungan sanad (*ittiṣāl as-sanad*), kajian atas validitas teks yang didasarkan atas kritik matan dari berbagai aspeknya, di antaranya dari aspek *asbāb wurūd al-ḥadīṡ, tawārikh al-mutūn*, dan berbagai peristiwa sejarah, baik langsung maupun tidak langsung, berkaitan dengan munculnya sebuah matan hadis.

Distingsi waktu, tempat, dan suasana kultural antara audiens dengan teks dan sang empunya sudah barang tentu melahirkan keterasingan dan kesenjangan di satu sisi dan bahkan deviasi makna di sisi lain. Persoalan keterasingan inilah yang menjadi perhatian utama suatu teori interpretasi, sehingga pemahaman teks mengharuskan pembedaan antara makna teks dan signifikasi konteks.

Kaitannya dengan hadis, pembedaan makna teks dan signifikansi konteks dapat diupayakan dengan melakukan analogi historis-kontekstual secara kritis antara dunia Muhammad yang serba Arabik dengan umat Islam lain yang hidup di zaman serta wilayah yang berbeda sama sekali. Hal ini mengingatkan perlunya

[171]Van A. Hervey, "Hermaneutics", dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, Vol. 6 (New York: MacMillan Publishing and Co., t.t.), hlm. 279.

melakukan verifikasi historis dan kultural terhadap setiap teks hadis.

Pemahaman kontekstual pada kenyataannya telah menyedot perhatian teoretis para ulama. Banyak ulama sejak lama telah melihat signifikansi perujukan pada konteks sosio-historis dari sebuah hadis. Konsep *asbāb al-wurūd* dalam kajian hadis seperti disinggung di muka memperlihatkan kecenderungan ini. Lebih dari itu, para ulama telah menawarkan kerangka teoretis bagaimana pemahaman kontekstual terhadap hadis bisa dipertanggungjawabkan.

Kriteria mendasar untuk kerja pemahaman kontekstual yang bertanggung jawab tentu saja berkaitan dengan subjek yang melakukan pemahaman. Para ulama ushul fikih telah lama mendiskusikan dan memperdebatkan kriteria yang harus dimiliki oleh subjek tersebut ketika mendiskusikan syarat-syarat mujtahid. Asy-Syāṭibī, misalnya, secara garis besar menyebutkan dua kriteria utama bagi seorang penafsir (mujtahid), yaitu pengetahuan yang sempurna tentang tujuan-tujuan syari'ah (*maqāṣid asy-syarī'ah*) dan kemampuan melakukan *istinbāṭ* hukum. Berkaitan dengan penemuan norma hukum, syarat-syarat yang lebih spesifik dan rinci dikemukakan para ulama semisal bahwa orang tersebut harus menguasai bahasa Arab, mengetahui ushul fikih, mengetahui hadis-hadis hukum, dan sebagainya.[172] Orang yang tidak dapat memenuhi syarat dimaksud tidak berwenang atau tidak memiliki otoritas dalam berijtihad.

Dalam rumusan Khaled Abou El Fadl, agar pemahaman penafsir atas sumber-sumber Islam dapat diterima secara otoritatif, maka ia harus memenuhi lima kriteria keberwenangan, antara lain kejujuran, kesungguhan, ke-menyeluruhan, rasionalitas,

[172]Abū Isḥāq asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, Jilid IV (Kairo: al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.), hlm. 105-107. Lihat lebih lanjut Wahbah az-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid II (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 1043-1051.

dan pengendalian diri.[173] Pemenuhan lima kriteria ini akan menentukan apakah pemahaman seseorang, terhadap hadis misalnya, dapat dianggap otoritatif atau tidak. Jika kelimanya dipenuhi, maka upaya pe-mahamannya akan dipercaya dan dianggap berwenang. Akan tetapi, jika ia mengharap orang lain mengikuti pemahamannya, sedangkan salah satu kriteria tersebut tidak dipenuhi, maka ia telah bertindak sewenang-wenang (otoriter).

Khusus berkaitan dengan pemahaman hadisnya, tidak sedikit ulama dan penulis Muslim yang telah menawarkan metode dan cara memahami sebuah hadis melalui pendekatan kontekstual secara tepat dan bertanggung jawab. Di bawah ini adalah beberapa tawaran pemikiran para ulama dan cendekiawan Muslim berkaitan dengan hal tersebut.

Salah satu yang dianggap sebagai perintis dari upaya ini adalah Imam al-Qarāfī, seorang ahli fikih dari Mazhab Maliki. Ia telah membuat pembedaan peran dan fungsi Nabi saw., apakah sebagai imam yang agung, hakim, atau mufti.[174] Atas dasar itu, ketika Nabi saw. mengucapkan atau melakukan sesuatu, perlu dilakukan beberapa analisis. Di antaranya, kepada siapakah ucapan itu ditujukan, dalam keadaan apakah Nabi saw. mengucapkannya, dan dalam kapasitas sebagai apakah Nabi saw. mengucapkannya, apakah sebagai pribadi Nabi saw., atau sebagai pemimpin masyarakat.

Syāh Walī Allāh ad-Dahlāwī dalam *Ḥujjah Allāh al-Bāligah* telah membuat klasifikasi hadis-hadis Nabi. Menurutnya, hadis dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu hadis yang berkaitan dengan penyampaian risalah dan hadis yang tidak

[173] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 99-104.
[174]Lihat Syihāb ad-Dīn al-Qarāfī, *al-Furūq*, Juz I (Kairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub, 1344 H), hlm. 206.

berkaitan dengan risalah.[175] Hadis-hadis yang dimaksudkan untuk *tablīg ar-risālah* meliputi pengetahuan tentang akhirat, alam gaib, ketentuan-ketentuan syariat, masalah ibadah, hikmah-hikmah dan kemaslahatan universal, serta keutamaan-keutamaan amal. Adapun hadis-hadis yang tidak termasuk dalam rangka risalah meliputi perbuatan Nabi di luar ibadah atas dasar penyesuaian dengan adat, tindakan Nabi yang disesuaikan dengan kemaslahatan partikular saat itu dan tidak mengikat umat secara keseluruhan, serta putusan-putusannya dalam kapasitasnya sebagai hakim. Al-Qāsimī dalam *Qawā'id at-Taḥdīṡ* pada bagian *Fiqh al-Ḥadīṡ* secara jujur mengikuti klasifikasi ad-Dahlāwī tersebut.[176]
Maḥmūd Syaltūt dalam uraiannya tentang hadis dalam *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah* merujuk pada pembagian fungsi Nabi sebagaimana diajukan al-Qarāfī di atas. Ia lalu membuat pembedaan antara sunnah Nabi yang bernilai syariah (*sunnah tasyrī'iyyah*) dan sunnah yang tidak mempunyai implikasi hukum (*sunnah gair tasyrī'iyyah*). [177]

Pada dekade tahun 1990-an, Muḥammad al-Gazālī dianggap telah melakukan gebrakan besar dalam kajian hadis tradisional, karena upayanya yang cukup radikal dalam mengkritik matan hadis sekaligus memberikan pemahaman ulang terhadapnya. Banyak hadis-hadis sahih yang ia tolak karena menurutnya matannya bertentangan dengan tuntutan Al-Qur'an, sunnah yang mutawatir dan lebih sahih, serta bukti sejarah atau pengetahuan ilmiah. Dalam kritiknya, al-Gazālī dengan lancar mengeksplorasi konteks historis dari sebuah hadis. Misalnya, ketika mengkritik hadis tentang kegagalan yang akan menimpa masyarakat yang dipimpin oleh seorang perempuan, ia mengharuskan pemahaman atas hadis tersebut dikembalikan

[175]Shāh Walī Allāh bin 'Abd ar-Raḥīm ad-Dahlāwī, *Ḥujjah Allāh al-Bāligah*, ed. as-Sayyid Sābiq, Jilid I (Beirut: Dār al-Jail, 2005), hlm. 223-224.
[176]Muḥammad Jamāl ad-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id at-Taḥdīṡ,* hlm. 269-270.
[177]Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1990).

kepada konteks kelahiran (*sabab al-wurūd*)-nya, sehingga hadis tersebut oleh al-Gazālī dianggap sebagai sabda Nabi yang khusus diperuntukkan untuk merespons kondisi politik di Persia saat itu dan tidak dapat digeneralisasikan.[178]

Selain penekanan pada konteks historis munculnya hadis, al-Gazālī juga memperlihatkan pentingnya pembedaan konteks dan kondisi masa Nabi dan masa sekarang. Pemahaman terhadap Al-Qur'an dan juga hadis tidak dapat meng-hindari upaya kontekstualisasi, konteks dan kemaslahatan saat ini harus dipertimbangkan dalam memaknai kembali nash-nash agama tersebut. Dalam rangka ini pula, al-Gazālī memilah antara ajaran agama yang hanya merupakan sarana dan yang menjadi tujuan, atau antara yang berubah dan yang tetap.[179]

Dalam upayanya memaknai hadis secara kontekstual, Yūsuf al-Qarāḍāwī menyatakan bahwa untuk memaknai hadis secara tepat, sebuah pemahaman harus dalam sinaran konteks yang melingkupi lahirnya sebuah hadis dan tujuannya (*maqāṣid*). Tujuan atau alasan (*'illah*) keluarnya hadis tersebut dapat diketahui baik melalui teksnya itu sendiri, atau secara inferensial, maupun melalui peristiwa yang menjadi konteks kelahirannya. Dengan analisis seperti ini, menjadi sangat mungkin peneliti akan menemukan hadis-hadis yang merupakan solusi yang bersifat kasuistik dan didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan yang dibatasi oleh waktu dan tempat saat itu. Bahkan, menurut al-Qarāḍāwī, tidak seperti Al-Qur'an, cukup banyak hadis yang memang pada dasarnya merupakan solusi untuk persoalan khusus pada waktu itu.[180]

Bagi al-Qarāḍāwī, seorang penafsir harus menggunakan studi historis terhadap makna lafal-lafal hadis yang sesungguhnya

---

[178]Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.*, hlm. 64-67. Lihat lebih lanjut Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi.*
[179]*Ibid.,* hlm. 163-170.
[180]Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Kaifa Nata'amal*, hlm. 145-146.

pada saat hadis yang bersangkutan muncul dan pergeseran-pergeseran makna yang terjadi pada bentangan sejarah berikutnya. Hal ini penting, karena makna lafal hadis itu sangat dimungkinkan berubah-ubah dari satu masa ke masa yang lain dari satu lingkungan kultural ke lingkungan kultural yang lain.[181]

Seperti halnya Muḥammad al-Gazālī, al-Qarāḍāwī juga menyatakan bahwa sebuah hadis memuat dua dimensi, yaitu dimensi instrumental (*wasīlah*) dan dimensi intensial (*gāyah*). Yang pertama jelas sangat rentan dengan tarikan perubahan ruang dan waktu sehingga bersifat temporal, sedang yang kedua bersifat permanen. Ketika seorang penafsir hadis tidak mampu membedakan kedua dimensi ini, maka ia akan terjebak pada kekeliruan.[182]

Muḥammad Syaḥrūr membuat klasifikasi yang lebih radikal terhadap sunnah Nabi saw. Ia membaginya kepada dua kategori, yaitu sunnah *nubuwwah* dan sunnah *risālah*.[183] Sunnah *nubuwwah* berkaitan dengan ajaran atau petunjuk yang berlaku khusus bagi Nabi saw. dan tidak berkaitan dengan persoalan halal dan haram, seperti hadis-hadis yang berkaitan dengan masalah-masalah yang gaib. Hadis-hadis demikian dapat diterima asalkan sesuai dengan kerangka umum Al-Qur'an. Adapun sunnah *risālah* mencakup hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan *sya'ā'ir* (ritual-ritual seperti shalat, puasa Ramadan, dan zakat), akhlak (norma-norma kemasyarakatan dan teladan-teladan utama), dan perundang-undangan (*tasyrī'*). Sunnah perundang-undangan merupakan wiayah ijtihad para mujtahid. Dalam Sunnah cabang yang terakhir inilah terletak peran Nabi saw. sebagai mujtahid

---

[181] *Ibid.*, hlm. 179.
[182] Lihat *Ibid.*, hlm. 139.
[183] Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, Cet. Ke-2 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), hlm. 168-175. Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. 193-231.

pertama yang merelatifkan atau mengejawantahkan ketentuan-ketentuan absolut Allah sesuai dengan kemaslahatan saat itu. Mereka merupakan "cermin awal yang benar" (*al-mir'ah aṣ-ṣādiqah al-ūlā*) bagi pemahaman dan penerapan ketentuan Allah. Karena ia merupakan hasil ijtihad Nabi saw., maka hadis-hadis tersebut menjadi sangat terbuka untuk dipahami secara kontekstual.

Salah seorang intelektual Muslim (neo-)modernis, Fazlur Rahman, dalam studinya menawarkan kesimpulan-kesimpulan radikal berkaitan dengan hakikat hadis dan sunnah serta pemahamannya. Menurutnya, secara garis besar sunnah Nabi saw. lebih tepat jika dipandang sebagai sebuah konsep pengayoman (*a general umbrella concept*) daripada bahwa ia mempunyai sebuah kandungan khusus yang bersifat spesifik secara mutlak. Alasannya adalah bahwa secara teoretik dapat disimpulkan secara langsung dari kenyataan bahwa sunnah adalah sebuah terma perilaku (*behavioral term*). Oleh karena itu, di dalam praktiknya, tidak ada dua buah kasus yang benar-benar sama latar belakang situasionalnya secara moral, psikologis, dan material, maka sunnah tersebut harus dapat diinteprestasikan dan diadaptasikan. Sunnah Nabi saw., demikian tegas Rahman, lebih merupakan penunjuk arah (*pointer in a direction*) daripada serangkaian peraturan-peraturan yang telah ditetapkan secara pasti *(an exactly laid-out series of rules)*.[184] Hal ini sesuai dengan karakter Islam sebagai agama yang lebih mengedepankan etika dan moral yang lebih bersifat dinamis dan elastis.

Berdasarkan asumsi-asumsi ini, Fazlur Rahman mengintroduksir teorinya tentang penafsiran situasional terhadap hadis. Ia menegaskan bahwa kebutuhan kaum Muslimin dewasa ini adalah melakukan reevaluasi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadis dan reinterpretasinya yang sempurna sesuai dengan

[184]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 12.

kondisi-kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal itu hanya dapat dilakukan melalui studi historis terhadap hadis dengan mereduksinya menjadi sunnah yang hidup dan dengan secara tegas membedakan nilai-nilai nyata yang dikandung dari latar belakang situasionalnya. Hadis-hadis, termasuk dalam hal ini hadis-hadis hukum, harus ditafsirkan menurut perspektif historisnya yang tepat dan menurut fungsinya yang tepat di dalam konteks historisnya yang jelas. Hadis-hadis hukum, demikian lanjut Rahman, harus dipandang sebagai suatu masalah yang harus ditinjau kembali (*a problem to be retreated*), dan bukan dipandang sebagai hukum yang sudah jadi yang dapat secara langsung dipergunakan (*a ready–made law*).[185]

Penafsiran situasional melalui studi historis dalam rangka mencairkan hadis-hadis ke dalam bentuk "sunnah yang hidup" ini akan membuat kita mampu menyimpulkan norma-norma darinya untuk diri kita sendiri melalui suatu teori etika yang memadai dan kemudian penumbuhan kembali hukumnya yang baru dari teori tersebut. Studi historis ini menurut Rahman sangat penting, karena hanya dengan memahami latar belakang yang terdiri atas hal-hal yang telah diketahui secara pasti tentang Nabi saw. dan umat Islam awal (di samping Al-Qur'an), kita dapat menafsirkan hadis.[186] Dengan prinsip-prinsip seperti ini, Rahman menolak ajakan "kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah" secara tekstual dari Ibnu Taimiyah yang menjadi isu sentral bagi gerakan-gerakan pembaruan lainnya. Rahman menolak pemahaman hadis hanya dengan menggunakan perspektif masa lalu. Hadis-hadis sebagai warisan masa lalu menurutnya harus dipahami dengan menggunakan perspektif masa kini. Dalam kaitan ini, Rahman dengan tegas menyatakan:

[185] *Ibid.*, hlm. 77-78.
[186] *Ibid.*, hlm. 80-81

But this means not just a simple "return" to the Qur'an and the sunnah as they were acted in the past but a true understanding of them that would give us guidance to day. A simple return to the past is, of cours a return to the graves.[187]

Uraian-uraian tersebut menunjukkan bahwa penafsiran situasional strategis. Yaitu, memahami teks hadis Nabi saw., kemudian memahami latar belakang situasionalnya, yang menyangkut situasi Nabi saw. dan masyarakat pada periode Nabi saw. secara umum, termasuk dalam hal ini adalah *asbāb al-wurūd*. Di samping itu, juga memahami petunjuk-petunjuk Al-Qur'an yang relevan. Dari sini akan dapat dipahami dan dibedakan nilai-nilai nyata atau sasaran hukumnya (*ratio-legis*) dari ketetapan legal spesifikasinya, dan dengan demikian dapat dirumuskan prinsip ideal moral dari hadis tersebut.

Hassan Hanafi, ketika menjelaskan tahap kritik eidetis dalam hermeneutikanya, mengatakan bahwa pemahaman teks, termasuk hadis, harus dilakukan dalam bahasa aslinya. Pemahaman tersebut dilakukan menurut aturan-aturan tata bahasa dan situasi historis. Menurutnya, adalah tidak mungkin membayangkan adanya pemahaman yang mendahului aturan tata bahasa. Atas dasar ini, Hanafi mengharuskan untuk memulai sebuah proses pemahaman teks dengan kajian linguistik. Kajian ini misalnya menyangkut bentuk kata dan arti kata; apakah ia mengunakan kata kerja, kata benda, bentuk *amr* atau *nahi*, atau membedakan makna hakiki dan makna majazi, makna *'ām* atau *khāṣ*, dan sebagainya. Juga, kajian mengenai gaya bahasa. Berbagai metode pembacaan linguistik Hanafi ini tampak jelas merujuk pada berbagai *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lugawiyyah* yang secara panjang lebar diulas dan didiskusikan oleh para ulama dalam literatur ushul fikih.[188] Selain itu, upaya pemahaman ini

[187] *Ibid.*, hlm. 143.
[188] Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hlm. 16-20.

harus mempertimbangkan juga teks-teks hadis lain yang memiliki tema yang relevan dengan tema hadis yang bersangkutan dalam rangka mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif. Di samping itu, juga dilakukan konfirmasi makna yang diperoleh dengan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an.

Dalam upaya memahami teks hadis, selain aspek kebahasaan, Hanafi juga melihat signifikansi situasi-situasi sejarah, baik situasi saat kehadiran teks maupun situasi sejarah yang melahirkan teks. Dalam tahap ini, makna atau arti suatu pernyataan dipahami dengan melakukan kajian atas realitas, situasi, atau problem historis di mana pernyataan sebuah hadis tersebut muncul. Dengan kata lain, memahami hadis adalah sebagai respons terhadap situasi umum masyarakat periode Nabi ataupun situasi-situasi khususnya.

Seperti halnya dalam gerak ganda Fazlur Rahman, Hanafi juga menuntut agar pemahaman teks yang sesuai dengan konteks sosio-historisnya diteruskan ke tahap generalisasi. Makna-makna yang diperoleh berdasarkan analisa linguistik dan situasi historis digeneralisasikan dengan cara menyulih makna universal yang tercakup dalam hadis, atau—meminjam istilah Fazlur Rahman—kita temukan "ideal moral" yang hendak diwujudkan sebuah teks hadis. Hal ini karena setiap pernyataan Nabi harus diasumsikan memiliki tujuan moral-sosial yang bersifat universal. Dengan demikian, pada tahap generalisasi ini, seorang penafsir harus dapat menemukan konstruk rasional universal sebagai inti dan esensi makna dari sebuah teks hadis.[189]

Dalam bukunya, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, M. Syuhudi Ismail di samping menekankan siginifkansi pemahaman kontekstual, juga menawarkan kriteria-kriteria agar pemahaman kontekstual tersebut dapat diberlakukan

[189] *Ibid.*, hlm. 21-22; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: the University of Chicago Press, 1982), hlm. 6-7.

secara tepat. Menurutnya, dalam memaknai hadis adalah penting mempertimbangan segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan konteks yang melatarbelakangi atau yang menyebabkan lahirnya hadis. Baginya, pemahaman hadis secara kontekstual ditempuh jika "di balik" teks hadis ada indikasi yang kuat untuk tidak memberlakukan pemahaman tekstual. Dengan asumsi demikian, dalam pandangan M. Syuhudi Ismail, tidak semua hadis harus dimaknai secara kontekstual. Ada matan hadis yang cukup dimaknai secara tekstual saja dan tidak memerlukan pemahaman kontekstual, di samping ada juga matan hadis yang memerlukan pendekatan tekstual dan kontekstual sekaligus.[190] Meskipun pada akhirnya yang dipakai adalah pemahaman tekstual, tetapi hal tersebut hanya bisa ditempuh setelah mempertimbangkan segala konteks yang melingkupi sebuah hadis yang akan dimaknai. Semua pemahaman ini, baik yang tekstual maupun kontekstual, dimaksudkan untuk menyingkap karakter ajaran Islam, baik yang universal, temporal, maupun lokal.[191]

Dari paragraf-paragraf di atas tampak bagaimana para ulama dan cendekiawan Muslim mengharuskan hadis Nabi saw., meskipun tidak seluruhnya, untuk dipahami secara kontekstual. Di samping itu, terlihat juga bagaimana mereka memberikan metode dan pedoman pemahaman kontekstual yang lebih bisa dipertanggungjawabkan sehingga tidak tergelincir ke dalam ideologisasi dan subjektivisme yang berlebihan.

D. Pemahaman Hadis dan Kritik Praksis

Setelah dilakukan upaya pemahaman teks hadis dari sisi kebahasaan, konteks sosio-historisnya, dan makna moral universalnya, langkah pemahaman hadis berikutnya berkaitan dengan bagaimana hasil pemahaman tersebut ditubuhkan ke dalam

[190]M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, hlm. 6 dan 89.
[191]*Ibid.*, hlm. 6-7.

konteks kekinian. Dalam bahasa Hassan Hanafi, langkah ini disebut dengan kritik praksis. Ia merupakan upaya pengenalan makna teks agama ke dalam kehidupan manusia saat ini.[192]

Dalam teori hukum Islam (ushul fikih), upaya penubuhan makna teks ke dalam situasi dan konteks masa kini disebut dengan ijtihad dalam menerapkan hukum dalam kasus tertentu (*taṭbīq* atau *taḥqīq*).[193] Kerja intelektual dalam wilayah ini umumnya dilakukan oleh para mufti dan hakim. Dengan kemampuan meng-*istinbāṭ*-kan hukum-hukum syara' dari teks-teks agama, seperti hadis, mereka kemudian menerapkan hasil pemahaman tersebut ke dalam persitiwa konkret. Tahap ini dimasukkan sebagai kegiatan ijtihad, karena dalam proses penerapan ini seseorang harus benar-benar mengerahkan segala kemampuannya untuk menemukan relevansi makna yang diperoleh lewat *istinbāṭ* ke dalam peristiwa tertentu; apakah peristiwa ini tercakup ke dalamnya atau tidak, apakah ketentuan hukum sebagai hasil pemahaman teks dapat diterapkan pada kasus tersebut atau tidak. Untuk itu, dalam tahap ini, seseorang diharuskan benar-benar memahami kandungan teks dan juga mengetahui detail peristiwa dan konteks sosial yang melingkupinya.

Pada tahapan kritik praksis pemahaman hadis, konstruk rasional universal atau tujuan moral-sosial universal yang diperoleh dari proses generalisasi pada tahap sebelumnya (kritik eidetis) diproyeksikan ke dalam realitas kehidupan kekinian sehingga memiliki makna yang praksis bagi penyelesaian problematika kemasyarakatan kekinian. Ia harus ditubuhkan (*embodied*)—meminjam bahasa Rahman—ke dalam konteks sosio-historis yang konkret di masa sekarang. Dalam konstruk teorinya tentang gerakan ganda penafsiran (*double movements*),

[192]Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hlm. 22-25.
[193]Abū Isḥāq asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, Jilid IV, hlm. 235-237; Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958), hlm. 379.

kritik praksis dapat dipadankan dengan gerakan kedua Rahman. Pada gerakan kedua ini, hasil pemahaman teks dalam gerakan pertama dihadapkan pada realitas konkret saat ini.[194]

Berkenaan dengan hal tersebut, diperlukan suatu kajian yang cermat terhadap situasi kekinian dan analisis berbagai realitas yang dihadapi, sehingga kita dapat menilai situasi kekinian dan mengubah kondisinya sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai hadis secara baru pula. Pada tahap analisis realitas kekinian ataupun analisis realitas historis masa lalu jelas dibutuhkan keterlibatan interdisiplin. Artinya, pada titik tersebut kehadiran atau minimal konfirmasi kepada para pakar sosial, politik, ekonomi, dan sebagainya adalah sangat penting.

Jika kritik eidetis bergerak dari situasi spesifik kini menuju masa lalu untuk memperoleh konstruk rasional universal atau nilai-nilai moral-sosial universal melalui proses generalisasi—oleh karenanya, proses ini berwatak induktif, maka kritik praksis bergerak dari masa lalu menuju realitas historis kekinian dengan berupaya memproyeksikan dan menubuhkan kembali konstruk rasional universal atau nilai-nilai moral-sosial universal tersebut ke dalam realitas sosio-historis konkret yang sekarang, sehingga proses ini berwatak deduktif. Penafsiran dan pemahaman hadis dengan pendekatan yang seperti ini jelas akan melahirkan wacana hadis yang baru, dinamis, dan kreatif, sehingga norma-norma dan ideal-ideal sunnah Nabi dapat direalisasikan secara progresif di dalam aneka ragam fenomena dan lingkungan sosial. Oleh karena itu, ia senantiasa dapat mencari bentuk-bentuk yang baru dan segar bagi realisasi dirinya. Dengan demikian, hadis tidak bisa lagi menjadi wacana yang statis, melainkan menjadi sunnah yang hidup.

[194]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 7.

BAB VI

APLIKASI METODOLOGIS KRITIK HADIS

Berikut ini adalah contoh aplikasi dari metodologi kritik hadis sebagaimana telah dipaparkan pada bab-bab yang lalu. Melalui contoh aplikasi ini, pendekatan dan langkah-langkah yang secara teoritis diuraikan dan dianalisis sebelumnya dapat dipahami secara jelas dan terarah.

Hadis yang akan dijadikan subyek aplikasi metodologis dimaksud memuat kandungan makna yang secara tekstual memperlihatkan larangan Nabi saw. untuk mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani. Menurut an-Nawāwī para ulama sepakat bahwa membalas salam Yahudi dan Nasrani tidak boleh dengan *"wa 'alaikum as-salām"*, tetapi cukup dengan *"'alaikum* atau *wa 'alaikum"*. Kata-kata ini mengandung dua kandungan makna, yaitu "kematian atasmu" atau kami dan kalian semua sama, atau bisa juga berarti "laknat atasmu".[195]

Ibnu Hajar berpendapat bahwa Muslim diperintahkan untuk menjawab salam orang kafir, tetapi tidak diajarkan untuk melakukan sesuatu apapun yang mendorongnya kepada hal yang bisa mencintai dan menyayangi mereka. Sementara, pendapat lain ada yang menyatakan bahwa menjawab salam orang kafir adalah boleh secara mutlak, tetapi ada juga yang berpendapat boleh apabila darurat. Pendapat yang membolehkan secara mutlak dipegang oleh Ḥanāfiyyah dan sebagian Syafi'iyyah serta Ḥanabilah.[196]

---

[195] An-Nawāwī, *Syarḥ an-Nawāwī 'ala Muslim*, Jilid VII (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabī, t.t.), hlm. 296.

[196] *Arsyīf Multaqa Ahli al-Ḥadīṡ*, Juz I, hlm. 1317, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

Pada umumnya para ulama berpendapat tentang larangan kepada umat Islam untuk mendahului mengucapkan salam kepada Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani). Larangan ini didasarkan pada hadis-hadis Nabi saw., seperti hadis di atas. Hadis tersebut tidak hanya melarang memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani, tetapi juga menyuruh orang-orang Muslim untuk bersikap kasar kepada mereka, yaitu dengan mendesak siapapun di antara mereka ke pinggir jalan. Hadis ini menampilkan Islam dengan wajah garang dan kasar.

Dalam logika tekstualis, kalimat larangan dalam hadis tersebut secara kebahasaan dapat menunjukkan beberapa implikasi hukum; apakah menunjukkan keharaman (larangan keras yang apabila dilakukan mengakibatkan dosa besar) atau sekadar makruh. Salah satu *qarīnah* yang dapat dijadikan petunjuk untuk mengetahui *dalālah* hukum larangan tersebut adalah dengan cara melihat ada atau tidak adanya ancaman hukuman dari larangan tersebut, termasuk kadar dan bentuk hukumannya. Jika ada dan bentuk hukumannya adalah siksaan neraka, maka hukum larangan tersebut menunjukkan haram. Tetapi, jika tidak ada atau hukumannya hanya sanksi moral atau sosial, maka larangan dalam hadis tersebut hanya menunjukkan makruh dan yang melakukannya tidak menanggung dosa besar.

Setelah dicari dan dikaji ada dan tidak adanya sanksi atau hukuman, dan hasilnya tidak diketemukan satu hadis pun yang menjelaskan sanksi atau hukuman bagi pengucap salam kepada Yahudi, maka dapat ditetapkan bahwa hukum larangan tersebut hanya makruh saja. Pelakunya tidak akan menanggung dosa besar.

A. Teks Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj al-ḥadīṡ* atas hadis tentang larangan mengucapkan salam kepada orang Yahudi dan Nasrani, maka dapat diketahui bahwa hadis tersebut bersumber dari beberapa kitab hadis, antara lain:

a. *Ṣaḥīḥ Muslim*: *Kitāb as-Salām*, no. hadis 4030.
b. *Sunan at-Tirmīżī: Kitāb al-Isti'żān wa al-Ādab 'an Rasūlillāh*, no. hadis 2624.
c. *Sunan Abī Dāwud: Kitāb al-Ādab*, no. hadis 4529.
d. *Musnad Aḥmad: Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṡirīn*, no. hadis 7251, 7299, 8205, 9349, 9539, dan 10378.

Di bawah ini adalah teks-teks hadis berdasarkan kegiatan *takhrīj al-ḥadīṡ* tersebut.

1. Hadis Riwayat Muslim

a. *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Kitāb as-Salām*, no. hadis 4030.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ

2. Hadis Riwayat at-Tirmiżī

a. *Sunan at-Tirmīżī, Kitāb al-Isti'żān wa al-Ādab 'an Rasūlillāh*, no. hadis 2624.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ وَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي الطَّرِيقِ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

3. Hadis Riwayat Abū Dāwud

a. *Sunan Abī Dāwud: Kitāb al-Ādab*, no. hadis 4529.

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَبِي إِلَى الشَّامِ فَجَعَلُوا يَمُرُّونَ بِصَوَامِعَ فِيهَا نَصَارَى فَيُسَلِّمُونَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ أَبِي لاَ

تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلاَمِ فَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ لاَ تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلاَمِ وَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِى الطَّرِيقِ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِ الطَّرِيقِ

4. Hadis Riwayat Aḥmad

a. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukśirīn*, no. hadis 7251.

حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَلَا تَبْدَؤُهُمْ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا قَالَ زُهَيْرٌ فَقُلْتُ لِسُهَيْلٍ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ

b. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukśirīn*, no. hadis 7299.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَبْتَدِئُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا

c. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukśirīn*, no. hadis 8205.

حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَبِي إِلَى الشَّامِ فَكَانَ أَهْلُ الشَّامِ يَمُرُّونَ بِأَهْلِ الصَّوَامِعِ فَيُسَلِّمُونَ عَلَيْهِمْ فَسَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ

d. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṡirīn*, no. hadis 9349.

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ وَأَبُو نُعَيْمٍ وَهُوَ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا لَقِيتُمْ الْيَهُودَ فِي الطَّرِيقِ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا وَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ قَالَ أَبُو نُعَيْمٍ الْمُشْرِكِينَ بِالطَّرِيق

e. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṡirīn*, no. hadis 9539.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ لَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ وَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا

f. *Musnad Aḥmad, Kitāb Bāqī Musnad al-Mukṡirīn*, no. hadis 10378.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِذَا لَقِيتُمْ الْمُشْرِكِينَ فِي الطَّرِيقِ فَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا

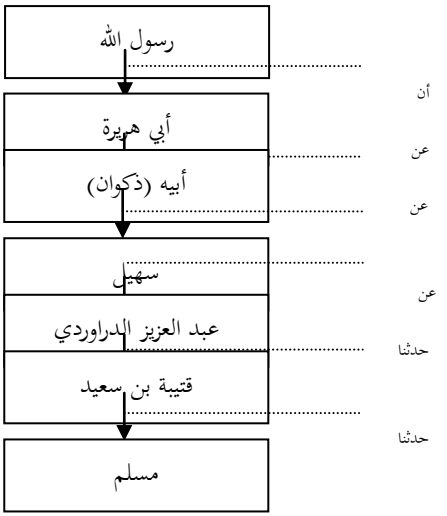
Teks hadis yang dipilih untuk diteliti adalah yang diriwayatkan oleh Muslim melalui Abū Hurairah dengan sanad pertama Qutaibah bin Saʿīd, yaitu hadis nomor 4030. Selengkapnya teks hadis tersebut adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ

> Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'īd, telah menceritakan kepada kami 'Abdul 'Azīz, yaitu ad-Darāwardī, dari Suhail, dari bapaknya, dari Abu Hurairah, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, "Janganlah kalian mendahului Yahudi dan Nasrani dengan salam. Apabila kalian bertemu salah satu mereka di jalan, maka pepetlah ke jalan yang sempit."

Teks hadis di atas dimulai dengan *ḥaddaṡanā*. Yang menyatakan frase tersebut adalah Muslim. Sebagai *mukharrij* hadis tersebut, Muslim adalah juga perawi terakhir dari hadis yang disebutkan di atas. Muslim menyandarkan riwayat hadis tersebut kepada Qutaibah bin Sa'īd. Dengan demikian, Qutaibah bin Sa'īd dalam hadis ini disebut sebagai sanad pertama. Adapun sanad terakhirnya adalah Abū Hurairah, yang juga merupakan perawi pertamanya. Adapun lambang-lambang periwayatan yang tampak dalam hadis tersebut antara lain: *ḥaddaṡanā*, *'an*, dan *anna*. Hal ini berarti bahwa terdapat perbedaan metode periwayatan yang digunakan oleh para perawi hadis tersebut. Gambar skema sanad hadis riwayat Muslim berikut akan lebih memperjelas hal ini.

Skema Sanad Hadis Riwayat Muslim
Tentang Larangan Mengucapkan Salam kepada
Yahudi dan Nasrani



B. Kritik Historis

1. Penilaian Kualitas Periwayat

Dari teks hadis yang dipilih di atas dapat diketahui urutan para periwayat hadis yang disebutkan oleh Muslim, yaitu:

a. Abū Hurairah sebagai periwayat ke-1 (sanad ke-5)

b. Żakwan sebagai periwayat ke-2 (sanad ke-4)

c. Suhail sebagai periwayat ke-3 (sanad ke-3)

d. ‘Abd al-‘Azīz ad-Darāwardī sebagai periwayat ke-4 (sanad ke-2)

e. Qutaibah bin Sa‘īd sebagai periwayat ke-5 (sanad ke-1)

f. Muslim sebagai periwayat ke-6 (*mukharrij al-ḥadīṡ*).

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertama, yakni ‘Abū Hurairah, kemudian seterusnya sampai kepada periwayat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-ḥadīṡ* (Muslim).

a. *Abū Hurairah*[197]

Nama aslinya adalah ‘Abdurraḥmān bin Ṣakhr. Ia bernasab ad-Dūsī al-Yamanī. Nama *kunyah*-nya Abū Hurairah. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 57 H. Ia termasuk *ṭabaqah ṣaḥābī*. Guru-gurunya antara lain Rasulullah saw. dan lain-lain. Murid-muridnya adalah Sa‘īd bin al-Musayyab (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Kualitas personalnya *al-‘adālah wa at-tawṡīq*.

b. *Żakwān*[198]

Nama aslinya memang Żakwān. Ia bernasab as-Saman az-Ziyat. Nama *kunyah*-nya Abū Ṣāliḥ. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 101 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الوسطى من التابعين . Guru-gurunya antara lain ‘Abdurraḥmān bin Ṣakhr (Abū Hurairah). Murid-muridnya adalah Suhail bin Abī Ṣāliḥ Żakwan (Abū Yazīd) dan lain-lain. Kualitas personalnya adalah ثقة ثبت .

c. *Suhail*[199]

Nama aslinya Suhail bin Abī Ṣāliḥ Żakwān. Ia bernasab as-Saman. Nama *kunyah*-nya Abū Yazīd. Ia tinggal di Madinah dan wafat pada tahun 138 H. Ia termasuk *ṭabaqah* لم تلق الصحابة . Guru-gurunya antara lain Żakwān (Abū Ṣāliḥ). Murid-muridnya adalah ‘Abd al-‘Azīz bin Muḥammad bin ‘Ubaid bin Abī ‘Ubaid (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Kualitas personalnya صدوق تغير حفظه بآخره .

---

[197]Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahżīb at-Tahżīb*, Jilid X, hlm. 294.
[198]*Ibid.*, Jilid III, 189-190.
[199]*Ibid.*, Jilid III, hlm. 549.

d. *'Abd al-'Azīz ad-Darāwardī*[200]

Nama aslinya adalah 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad bin 'Ubaid bin Abī 'Ubaid. Nama *kunyah*-nya ad-Darāwardī. Ia tinggal di Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 187 H. Ia termasuk *ṭabaqah* الوسطى من الأتباع . Guru-gurunya antara lain Suhail bin Abī Ṣāliḥ Żakwān (Abū Yazīd) dan lain-lain. Murid-muridnya adalah Qutaibah bin Sa'īd bin Jamīl bin Ṭārif bin 'Abdillāh (Abū Raja') dan lain-lain. Kualitas personalnya صدوق كان يحدث من كتب غيره فيخطئ.

e. *Qutaibah bin Sa'īd*[201]

Nama aslinya adalah Qutaibah bin Sa'īd bin Jamīl bin Ṭārif bin 'Abdillāh. Nama *kunyah*-nya al-Baglanī. Ia tinggal di Hamash dan wafat di Hamash pada tahun 240 H. Ia termasuk *ṭabaqah* كبار الأتباع . Guru-gurunya antara lain 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad bin 'Ubaid bin Abī 'Ubaid (Abū Muḥammad) dan lain-lain. Murid-muridnya adalah Muslim dan lain-lain. Kualitas personalnya ثقة ثبت .

f. *Muslim*[202]

Nama aslinya adalah Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim. Nama *kunyah*-nya al-Qusyairī an-Naisābūrī. Ia tinggal di Naisābūrī dan wafat di Naisābūrī pada tahun 261 H. Ia termasuk *ṭabaqah* تبع الأتباع . Guru-gurunya antara lain Abū Bakar bin Abī Syaibah, Abū Kuraib, Muḥammad bin al-Muṡannā, Qutaibah, Zuhair bin Harb, dan lain-lain. Murid-muridnya adalah at-Tirmīżī dan lain-lain. Kualitas personalnya الحافظ .

[200] *Ibid.*, Jilid V, hlm. 254.
[201] *Ibid.*, Jilid VI, hlm. 488.
[202] *Ibid.*, Jilid VIII, hlm. 150.

2. Analisis Sanad Hadis

Setelah dilakukan *takhrīj* dari sanad hadis tersebut, maka dapat diperoleh informasi masing-masing rawi, yaitu dari sisi *ṭabaqah*, tahun wafat, dan kualifikasi predikat. Ketiga unsur tersebut diharapkan dapat dijadikan sebagai dasar untuk menilai kesahihan sanad hadis. Penilaian sanad hadis tersebut adalah sebagai berikut.

Hadis tersebut diriwayatkan dari Abū Hurairah yang wafat pada tahun 57 H. Dalam 'Ulumul Hadis berlaku adagium *aṣ-ṣaḥābah kulluhum 'udūl*, para sahabat itu semuanya adil, dengan pengertian bahwa mereka tidak mungkin berdusta dalam meriwayatkan hadis Nabi, sehingga penilaian *ta'dīl* dan *tarjīḥ* untuk menentukan apakah periwayatan mereka diterima atau ditolak tidak perlu dilakukan. Karena itu, periwayatan Abū Hurairah diterima dan mempunyai kualifikasi *al-'adālah wa at-tawṡīq*.

Kemudian Abū Hurairah meriwayatkan hadis kepada Żakwān yang wafat tahun 101 H dan tergolong *al-wusṭā min at-tābi'īn* dan berpredikat *ṡiqatun ṡabatun*. Kemudian Żakwān meriwayatkan hadis kepada Suhail yang wafat tahun 138 H dan tergolong *lam talqa aṣ-ṣahābah* dan berpredikat *ṣadūq*. Kemudian Suhail meriwayatkannya lagi kepada 'Abd al-'Azīz ad-Darāwardī yang wafat tahun 175 H dan termasuk ke dalam golongan *al-wusṭā min al-atbā'* dan berpredikat *ṣadūq*. Kemudian 'Abd al-'Azīz ad-Darāwardi meriwayatkan kepada Qutaibah bin Sa'īd yang wafat tahun 240 H, dia dari kalangan *kibār al-'atbā'* yang berpredikat *ṡiqqatun ṡabatun*. Dari Qutaibah barulah riwayat itu diterima oleh Muslim yang wafat pada tahun 261 H, dia dari kalangan *tabī' at-tābi'īn* yang berpredikat *al-ḥāfīẓ*.

Setelah dilakukan kritik sanad untuk masing-masing periwayat, dengan mengacu pada tiga unsur, baik dari ketersambungan sanadnya, yaitu dilihat dari sisi *ṭabaqah* dan juga tahun wafat masing-masing periwayat, maupun dari keberadaan

sikap dan perilaku atau predikat kualifikasi masing-masing periwayat, dapat disimpulkan bahwa hadis di atas rangkaian sanadnya bersambung atau *muttaṣīl* sampai kepada Rasulullah saw. sebagai penggagas teks hadis (*marfū'*). Maka, hadis tersebut dari sisi sanadnya dapat dikategorikan *ṣaḥīḥ*.

Tabel Keadaan Perawi Hadis
Tentang Larangan Mengucapkan Salam kepada
Yahudi dan Nasrani

No.	Perawi	*Ṭabaqah*	Th. Wafat	Kualifikasi
1	Abū Hurairah	Sahabat	57 H	*al-'Adālah wa at-Tawṡīq*
2	Żakwān	*al-Wusṭā min at-Tābi'īn*	101 H	*Ṡiqatun Ṡabatun*
3	Suhail	*Lam Talqā aṣ-Ṣaḥābah*	138 H	*Ṣadūq*
4	'Abd al-'Azīz ad-Darāwardī	*al-Wusṭā min al-Atbā'*	187 H	*Ṣadūq*
5	Qutaibah ibn Sa'id	*Kibār al-Atbā'*	240 H	*Ṡiqatun Ṡabatun*
6	Muslim	*Taba' al-Atbā'*	261 H	*al-Ḥāfiẓ*

C. Kritik Eidetis

1. Kritik Makna Hadis

Setelah dilakukan kritik historis terhadap hadis yang diriwayatkan Muslim tentang larangan mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani, terbukti bahwa, menurut standar ilmu hadis, hadis tersebut dapat dikatagorikan sebagai hadis yang sahih dari sisi sanad. Meskipun demikian, hal tersebut tidak secara otomatis membuktikan bahwa dari sisi matannya ia juga sahih dan

dapat diterima (*maqbūl*). Untuk membuktikan keberterimaan matan hadis ini, maka perlu dilakukan kritik terhadap makna yang secara tersurat (tekstual) dipahami dari hadis tersebut.

1) Kritik Kebahasaan

Redaksi hadis yang diriwayatkan Muslim di atas mengindikasikan tidak bolehnya mendahului ucapan salam kepada Yahudi dan Nasrani. Bahkan, apabila bertemu di jalan, Muslim dianjurkan untuk menghadangnya dan dipepet ke tempat yang sempit. Pada teks hadis tersebut, kata-kata yang digunakan adalah kata-kata yang biasa menunjukkan makna yang bersifat umum (*'āmm*). Kata *al-yahūd* dan juga *an-naṣārā* jika dipahami sepintas akan diartikan seluruh Yahudi dan Nasrani, baik yang sudah tua maupun masih kecil, baik yang hidup pada masa Nabi maupun masa setelahnya. Akan tetapi, pertimbangan-pertimbangan berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah mungkin akan membawa pengertian kata-kata tersebut kepada makna yang terbatas. Dengan kata lain, lafal umum tersebut akan dimaknai secara khusus (*khāṣṣ*).

Dalam hadis tersebut digunakan frase *lā tabda'ū* (janganlah kalian mendahului). Yang dituju oleh sabda Nabi tersebut adalah para sahabat Nabi sendiri. Dari sini muncul beberapa persoalan: apakah yang diperintah untuk tidak mendahului salam adalah seluruh sahabat ataukah sahabat yang ada di hadapan Nabi saat itu? Apakah larangan tersebut ditujukan juga kepada umat Nabi setelah beliau wafat ataukah hanya khusus untuk para sahabat saat itu? Tidak adanya keterangan lebih lanjut pada teks hadis tersebut membuat teks ini terbuka untuk berbagai pemaknaan. Pemaknaan yang tepat tentu harus mem-pertimbangan keseluruhan konteks hadis tersebut diucapkan.

2) Kritik dengan Al-Qur'an

Dalam Q.S. an-Nisa' [2]: 86, Allah secara jelas mengatur bagaimana etika menjawab salam. Allah berfirman:

وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

> Apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah swt. memperhitungankan segala sesuatu.

Salam dalam Islam mengandung makna penting dan mendalam, bukan sekadar basa-basi dalam pergaulan ketika seorang Muslim bertemu dengan Muslim lainnya. Salam dalam Islam merupakan inti pokok ajarannya dalam pergaulan antar manusia. Salam Islam yang berbunyi *assalāmu'alaikum* (kedamaian untuk Anda) menyiratkan bahwa Islam adalah agama perdamaian dan keamanan dan bahwa umat Islam adalah pencinta kedamaian dan ke-tenteraman. [203] Salam berarti suatu janji kedamaian dan keamanan dari orang yang mengucapkan kepada orang yang diberi salam. Ini berarti orang yang menerima ucapan salam memperoleh kedamaian dan keamanan selama berada di depan orang yang mengucapkannya. Dengan kata lain, orang yang mengucapkan salam kepada orang lain berarti ia sanggup menjamin rasa aman orang tersebut, baik hatinya maupun fisiknya. M. Rasyīd Riḍā (w. 1935) dalam fatwanya yang dimuat dalam jurnal *al-Manār* (V: 853) menegaskan, "... Barangsiapa yang mengucapkan salam kepada seseorang, berarti dia telah menjamin rasa aman orang tersebut. Dan, apabila kemudian dia menyakitinya, sesungguhnya dia telah berkhianat dan mengingkari janjinya."[204]

---

[203]Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V (Beirut: Dār al-Manār, 1954), hlm. 317.

[204]*Ibid.*, Jilid V, hlm. 313. Lihat juga aṭ-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Jilid V (Beirut: Mu'assasah al-Alami li al-Maṭba'ah, 1983), hlm. 4.

Perdamaian adalah sebagai salah satu prinsip hubungan antar manusia secara umum dan antar umat beragama secara khusus menurut ajaran Islam. Ayat ini merupakan bagian dari Q.S. an-Nisā' [4]: 85-91 yang berbicara dan turun dalam konteks masalah perang dan damai. Oleh karena itu, salam dalam Islam secara umum sangat terkait dengan ajaran perdamaian.[205]

Salah satu masalah yang dibicarakan oleh para mufasir ketika menafsirkan ayat ini (Q.S. an-Nisā' [4]: 86) adalah masalah hukum Islam mengenai hubungan umat Islam dengan umat lain, melalui pengucapan dan jawaban salam kepada non-Muslim.[206] Masalahnya cukup kompleks, bahkan boleh dikatakan kebanyakan umat Islam berpandangan tidak boleh mengucapkan salam kepada non-Muslim karena adanya hadis Nabi yang melarang memberikan salam kepada non-Muslim. Sementara di lain pihak, terdapat orang-orang non-Muslim yang gemar mengucapkan salam Islam kepada Muslim, dan Muslim ketika itu enggan untuk menjawab salam tersebut. Tidak jarang terjadi bahwa dalam suatu pertemuan yang melibatkan penganut berbagai agama, seorang Muslim mengucapkan salam Islam, sementara beberapa non-Muslim yang hadir di situ merasa mendapat suatu "agresi mental" yang menempatkannya dalam posisi serba sulit.

Merespons ayat di atas, para mufasir berbeda pendapat tentang hukum menjawab salam yang diucapkan oleh non-Muslim kepada Muslim. Sebagian berpendapat bahwa perintah ayat di atas

---

[205]Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (t.tp.: t.p., t.t.), hlm. 33

[206]Lihat aṭ-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*, ed. Ṣidqi Jamīl al-'Attar, Jilid V (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 257- 260; Ibnu 'Aṭiyah, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, ed. 'Abdus-Salām, Abdusy-Syāfi'ī Muḥammad, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 87; Abu Hayyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muhīṭ*, ed. 'Adil Muḥammad 'Abdul Majid, dkk., Jilid III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 322-323; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*, Jilid V (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 195-197.

menyangkut menjawab salam yang diucapkan oleh Muslim. Adapun pendapat yang menyatakan bahwa salam yang diucapkan oleh non-Muslim dijawab dengan mengatakan "*wa'alaikum*" dikemukakan antara lain oleh 'Aṭa' bin 'Abd Rabb.[207] Penafsiran semacam ini tampaknya disemangati oleh pandangan supersesionis dan berkembang subur dalam situasi hubungan antar agama yang penuh ketegangan. Sesungguhnya kebanyakan ulama salaf membenarkan menjawab salam non-Muslim. Ibnu 'Abbās (w. 68 H) pernah mengatakan, "Siapapun makhluk Allah swt. yang mengucapkan salam kepadamu, maka jawablah, sekalipun ia Majusi, karena Allah swt. ber-firman dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 86."[208] Asy-Sya'bī (w. 104 H/722 M), salah seorang ulama salaf terkenal, menjawab salam yang diucapkan oleh seorang Kristen dengan mengatakan, "*Wa 'alaika as-salām wa raḥmatullāh*." Ketika ia dikritik karena mengucapkan *wa raḥmatullāh* kepada non-Muslim dan tidak boleh menurut pendapat banyak ulama Islam, ia menjawab, "Bukankah orang itu hidup di dalam rahmat Allah swt.?"[209]

Ada pula ulama yang menafsirkan kata "*au ruddūhā* " dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 68 di atas sebagai menunjukkan pengertian pemilahan (*tanwīr*), bukan alternatif (*takhyīr*). Pemilahan artinya memilah-milah antara jawaban kepada Muslim dan non-Muslim. Kepada Muslim diberi jawaban yang baik, sedangkan kepada non-Muslim masih dipilah lagi antara Ahli Kitab dan bukan Ahli Kitab. Kepada Ahli Kitab diberi jawaban seperti salam yang diucapkannya, dan kepada selain Ahli Kitab dijawab dengan ucapan "*wa 'alaikum*".[210] Menurut M. Abduh dan

---

[207]Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*, Jilid V, hlm. 195.

[208]At-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*, Jilid V, hlm. 258.

[209]Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V, hlm. 313.

[210]Al-Qurṭubī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*, Jilid V, hlm. 195-196; Abū Hayyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Jilid III, hlm. 322.

Rasyīd Riḍā, pembedaan seperti ini tidak ada dalilnya, baik dari ayat maupun dari sunnah Nabi.[211]

Hadis Nabi yang melarang mendahului mengucapkan salam kepada orang Yahudi dan memerintahkan supaya memepetnya ke pinggir jalan harus dipahami dalam konteksnya yang khusus dan oleh karena itu tidak menjadi norma umum hubungan dengan orang-orang non-Muslim. Nabi Muhammad saw. di dalam Al-Qur'an jelas dilukiskan sebagai seorang yang berakhlak luhur (Q.S. al-Qalam [68]: 4) dan menyatakan bahwa orang yang paling baik adalah orang yang paling baik akhlaknya serta memerintahkan supaya memperlakukan orang lain seperti kita senang diperlakukan demikian. Oleh karena itu, tidak mungkin kandungan hadis tersebut menjadi norma umum dalam menghadapi orang lain agama. Hadis tersebut harus diartikan sebagai berlaku dalam kondisi di mana Nabi saw. sendiri diperlakukan tidak baik. Jadi, dapat disimpulkan bahwa tidak dilarang di dalam hukum Islam untuk menjawab salam Islam yang diucapkan oleh non-Muslim kepada Muslim dan tidak ada larangan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim. Hal ini sesuai dengan keumuman ayat yang ditafsirkan di atas (Q.S. an-Nisā' [4]: 86).

Nabi Ibrahim mengucapkan salam kepada ayahnya yang non-Muslim, sebagaimana diceritakan dalam Q.S. Maryam [19]: 47 berikut ini.

قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا

> Berkata Ibrahim, "Semoga keselamatan dilimpahkan kepadamu, aku akan memintakan ampun bagimu kepada Tuhanku. Sesungguhnya Dia sangat baik kepadaku."

Al-Qurṭubī dalam menafsirkan ayat ini menjelaskan sebagai berikut.

[211]Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V, hlm. 312.

> Sebagian ulama menyatakan makna Islam Ibrahim itu sebagai salam perpisahan. Mereka juga membenarkan menjawab dan mendahului orang kafr dengan salam. Pernah ditanyakan kepada Sufyan bin 'Uyainah (w. 198/813), "Bolehkah mngucapkan salam kepada orang kafir?" Dia menjawab, "Ya." Allah swt. Yang Mahatinggi mengatakan, "Allah swt. tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang yang tidak memerangi kamu karena agamamu dan tidak mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah swt. menyukai orang-orang yang berlaku adil." Allah swt. juga mengatakan, "Sesungguhnya terdapat suri teladan yang baik bagimu pada Ibrahim, dan Ibrahim itu mengucapkan salam kepada ayahnya."[212]

Banyak ulama salaf, seperti Ibnu Mas'ūd (w. 32/652), al-Auzā'ī (w. 157/774), dan Abū Umamah al-Bahili (w. 86H), yang mengucapkan salam kepada orang-orang non-Muslim. Ketika ditanya alasannya, mereka mengatakan, "Kita diperintahkan untuk mnyebarkan salam (perdamaian) oleh Nabi."[213] Dalam sebuah hadis, bahkan Nabi saw. pernah menyuruh umatnya agar menyebarkan salam kepada yang dikenal ataupun yang tidak dikenal. Suruhan ini boleh jadi mengandung pesan penting, yakni pesan dakwah kepada setiap orang tanpa melihat latar belakang perbedaannya, termasuk agamanya.

3) Kritik dengan Hadis

Ada beberapa hadis yang berkaitan dengan masalah ucapan salam kepada Yahudi dan Nasrani ini. Sebagiannya telah

[212] Al-Qurṭūbī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'ān*, Jilid XI, hlm. 111-112.

[213] *Ibid.*

disinggung di atas. Dalam riwayat al-Bukhārī berikut, diceritakan bahwa:[214]

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَنَسٍ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ – رضى الله عنه – قَالَ قَالَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – « إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ »

Pada umumnya hadis di atas dan hadis-hadis semisal dipahami sebagai larangan mendoakan kebaikan kepada Yahudi dan Nasrani. Frase *wa 'alaikum* dalam hadis tersebut dimaknai sebagai jawaban yang mengandung arti "atasmu juga kebinasaan". Pemahaman demikian jelas bertentangan dengan sunnah Nabi sendiri. Dalam surat-surat yang ia kirimkan dalam rangka mengajak para penguasa di sekitar Madinah untuk masuk Islam, Nabi mengawalinya dengan ucapan salam.

Riwayat-riwayat yang lebih lengkap dari hadis di atas, seperti hadis yang melalui jalur 'Aisyah, menceritakan secara jelas bagaimana sikap Nabi sesungguhnya. Nabi tegas mengkritik 'Aisyah karena sikap keras dan kasarnya dalam berkomunikasi dengan Yahudi. Nabi mengingatkannya untuk "'*alaiki bi ar-rifqi wa iyyāki wa al-'unf* ". Ketika orang Yahudi mengejek Nabi dengan ucapan kasar "*as-sām 'alaikum*", maka Nabi cukup menjawabnya dengan "*wa 'alaikum*". Sesuai dengan karakter Nabi yang santun, frase ini dapat dimaknai dengan pemaknaan yang lebih positif. Ungkapan ini sangat mungkin dimaknai sebagai doa Nabi kepada mereka agar diberi hidayah untuk lebih santun dalam mengucapkan salam. Dalam beberapa kasus, Nabi sering mencontohkan bagaimana ia bersabar menghadapi berbagai celaan dan bahkan siksaan fisik sembari berdoa agar para pelakunya diberikan hidayah. Hal ini sangat jelas terbaca dalam satu fragmen

[214] *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Ist'żān*, no. hadis 5788.

dalam *sīrah nabawiyyah* yang menceritakan dakwah Nabi kepada penduduk Ṭā'if.

Dalam hadis berikut, diceritakan bahwa:[215]

حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ – رضى الله عنه – قَدِمَ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو عَلَى رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ دَوْسًا قَدْ عَصَتْ وَأَبَتْ ، فَادْعُ اللَّهَ عَلَيْهَا . فَظَنَّ النَّاسُ أَنَّهُ يَدْعُو عَلَيْهِمْ ، فَقَالَ « اللَّهُمَّ اهْدِ دَوْسًا وَأْتِ بِهِمْ »

Sesuai dengan hadis ini dan keseluruhan perilaku Nabi yang sangat menjunjung tinggi moralitas, maka hal mendasar yang bisa dipahami dari hadis tentang larangan mendahului mengucapkan salam di atas adalah bahwa hadis itu tampaknya sangat tidak mungkin dimaksudkan sebagai kode moral yang bersifat umum yang harus diikuti oleh umat Islam. Adalah sangat mungkin bahwa ia lahir dalam konteks khusus hubungan Nabi dengan Yahudi dan Nasrani di Madinah.

4) Kritik dengan Kebenaran Ilmiah

Larangan mengucapkan salam kepada Yahudi atau Nasrani berdasarkan *asbāb al-wurūd*-nya adalah apabila mereka mencela dan memusuhi kaum Muslimin. Dalam pandangan penulis, hadis tersebut tidak dalam konteks sedang menyudutkan atau menanam kebencian kaum Muslim terhadap Yahudi dan Nasrani. Tidak sedikit ulama yang berpendapat bahwa memulai salam tidak haram, bahkan boleh-boleh saja. Pendapat ini merujuk pada riwayat yang berasal dari Ibnu 'Abbās dan Abū Umamah, dua tokoh terkemuka sahabat Nabi. Bahkan, al-Qaḍī 'Iyāḍ membolehkan mengucapkan salam kepada mereka untuk kepentingan tertentu, misalnya untuk memelihara kerukunan antar

[215] *Ibid.*, *Kitāb ad-Da'awāt*, no. hadis 5918.

umat beragama, atau karena dipaksa oleh keadaan, misalnya seorang kepala kantor departemen agama yang Muslim diminta memberikan sambutan dalam acara keagamaan di gereja atau sinagog.[216]

Mengucapkan atau menebarkan salam merupakan salah satu ajaran penting dalam Islam. Selain melalui simbol-simbol formalitas lainnya, identitas Islam dan keislaman seseorang bisa dilihat dari ucapan salamnya. Banyak sekali hadis yang menganjurkan agar kaum Muslim menebarkan dan menyebarkan salam, bahkan terdapat satu ayat dalam Al-Qur'an yang memerintahkan agar menjawab salam dengan jawaban yang lebih baik dari pemberi salam.[217]

Inti dan tujuan ucapan salam dalam Islam adalah berdoa untuk ke-selamatan orang lain. Secara formal, dalam Islam—termasuk dalam setiap agama—baik lafal maupun bentuk ucapan salam telah ada aturannya. Dalam Islam, bentuk ucapan salam itu adalah "*Assalāmu'alaikum wa Raḥmatullāhi wa Barakātuh*" atau "*Assalāmu'alaikum*" saja. Artinya, keselamatan, rahmat, dan kebaikan dari Allah swt. (semoga) diberikan kepada kamu sekalian. Ucapan salam Kristen adalah "Salam Sejahtera untuk Kita Semua". Ada juga ucapan salam yang bersifat umum untuk semua agama, seperti "Selamat Pagi", "Selamat Malam", "Selamat Datang", dan sebagainya. Meskipun semua bentuk dan kalimat salam yang diucapkan setiap orang dalam setiap agama berbeda-beda, namun substansinya addalah sama, yakni berdoa untuk keselamatan orang lain.

2. Pemahaman Kontekstual

Ibnu 'Abbās, salah seorang sahabat Nabi saw., membolehkan umat Islam mengucapkan salam kepada non-Muslim. Bahkan, jika mereka mengucapkan salam terlebih dahulu,

[216]Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad asy-Syaukānī, *Nail al-Auṭār*, Jilid VII (Kairo: Maktabah Dār at-Turās al-Qāhirah, t.t.), hlm. 67.

[217]Q.S. an-Nisā' [4]: 86.

wajib hukumnya bagi umat Islam untuk menjawabnya. Terdapat beberapa riwayat hadis yang menunjukkan bagaimana etika mengucapkan salam yang diajarkan oleh Nabi saw. Dalam hadis yang di-*takhrīj* oleh al-Bukhārī, misalnya, Nabi saw. bersabda, "Apabila Ahli Kitab mengucapkan salam kepada kamu, maka katakanlah *wa'alaikum.*"[218]

Dalam sinaran pendekatan kontekstual, riwayat-riwayat hadis yang di-*takhrīj* al-Bukhārī di atas perlu mendapat perhatian. *Pertama*, salam yang diucapkan oleh orang-orang Yahudi adalah salam penghinaan, yaitu *"as-sāmu 'alaikum*", bukan salam perdamaian, yaitu *"as-salāmu 'alaikum*". *Kedua*, yang memulai mengucapkan salam, yaitu salam penghinaan, adalah orang-orang Yahudi, bukan Nabi saw. *Ketiga*, sikap para tamu Yahudi itu terhadap Nabi saw. adalah sikap kebencian dan permusuhan, bukan sikap perdamaian dan persahabatan. *Keempat*, Nabi saw. menegur 'Aisyah agar tidak bertindak kasar dan tidak melaknat para tamu yang tidak sopan itu, karena Allah swt. mencintai keramahan dan kelembutan. Kekasaran dan ketidaksopanan tamu tidak boleh menghilangkan keramahan dan kelembutan penerima tamu. *Kelima*, karena itu, cukup bagi Nabi saw. untuk menjawab salam orang-orang Yahudi itu dengan ucapan "*wa 'alaikum*" (dan bagimu).

Hadis-hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī melalui 'Aisyah, 'Abdullah bin 'Umar, dan Anas bin Mālik ini memberikan wajah Islam yang berbeda dengan gambaran wajah Islam yang diberikan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah di atas. Hadis-hadis yang diriwayatkan melalui 'Aisyah, 'Abdullah bin 'Umar, dan Anas bin Mālik ini memberikan gambaran wajah Islam yang ramah, lembut, dan bersahabat. Sementara, hadis yang

[218]Lihat kembali catatan kaki no. 33 di atas. Lihat juga teks-teks hadis di *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada *Kitāb al-Isti'żān*, no. hadis 5786 dan 5787; *Kitāb Istitābah al-Murtaddīn wa al-Mu'anidīn wa Qitālihim*, no. hadis 6414, 6415, 6416, dan 6417.

diriwayatkan oleh Abū Hurairah memberikan gambaran wajah yang kasar, galak, dan tidak bersahabat. Hadis Abū Hurairah ini, jika dipahami secara tekstual dan berlaku umum, bertentangan dengan watak dasar Islam yang menekankan kedamaian, keramahan, dan kelembutan. Pemahaman hadis yang demikian juga bertentangan dengan firman Allah swt. dalam Q.S. al-Furqān [25]: 63,

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

> Dan, hamba-hamba Allah swt. Yang Maha Penyayang adalah orang-orang yang berjalan di muka bumi dengan rendah hati, dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka (dengan kata-kata yang tidak sopan), mereka menjawab, 'Salam sejahtera'.

Pemahaman hadis Abū Hurairah secara tekstual juga bertentangan dengan hadis lain yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw. memulai mengucapkan salam kepada Negus (Najasyi), Raja Ethiopia, melalui suratnya.[219] Salam pembukaan dalam surat ini berbeda dengan salam pembukaan dalam surat-surat yang dikirim kepada Khosrul Iran, Kaisar Romawi, dan Muqauqis. Dalam surat ini, salam pembukaan yang diucapkan Nabi saw. adalah "Salam bagi Anda" (*salāmun 'alaik*). Salam ini ditujukan kepada Negus, Raja Ethiopia yang beragama Kristen (Nasrani). Dalam surat-surat lain, Nabi tidak mengucapkan "Salam bagi Anda", tetapi me-ngucapkan "Salam bagi orang-orang yang mengikuti petunjuk" (*salāmun 'alā man ittaba'a al-hudā*).

Mengucapkan salam (*as-salām*) adalah perbuatan menanam kasih sayang dan cinta dalam kalbu. Kesedihan, perlawanan, dan

---

[219] *Ṣirāt al-Halabī*, Vol. 3, hlm. 279, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol. 1, hlm. 259, sebagaimana dikutip oleh Ja'far Subhanī, *ar-Risālah: Sejarah Kehidupan Rasulullah swt.*, terj. Muhammad Hasyim dan Meth Kierana (Jakarta: Lentera, 1996), hlm. 497.

penolakan yang mungkin ada dalam kalbu orang-orang yang dicintai akan hilang lenyap dengan ucapan selamat. Buruk sangka dan saling mencurigai yang mungkin ada dalam kalbu musuh akan berbalik menjadi kepercayaan dengan ucapan selamat. [220] Dikatakan bahwa yang dimaksud dengan *as-salām* (salam) adalah nama Allah swt. Maka, artinya adalah Allah swt. adalah pemelihara bagimu atau penjaga bagimu.[221]

Jika dilihat dalam perspektif pemahaman kontekstual, maka hadis-hadis yang melarang memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Kristen muncul dalam konteks yang berbeda dengan hadis-hadis yang membolehkan memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Kristen. Nabi Muhammad saw. melarang memulai mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi ketika mereka memusuhi dan menghina Nabi saw. dan orang-orang Muslim. Penghinaan orang-orang Yahudi itu diungkapkan dengan mengucapkan "*as-sāmu 'alaikum*" (bukan *as-salāmu 'alaikum*) pada saat mereka mendatangi Nabi saw. Nabi saw. memulai mengucapkan salam kepada Negus, Raja Ethiopia, karena beliau dan orang-orang Muslim mempunyai hubungan yang sangat baik dengan raja itu. Raja itu melindungi orang-orang Muslim yang hijrah ke negeri itu.

Apa yang dilakukan Nabi saw. adalah untuk kemaslahatan umat. Karena itu, kemaslahatan harus dijadikan dasar untuk menetapkan hukum mengucapkan salam antara boleh atau dilarang. Dalam suatu konteks, Nabi saw. melarang mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Kristen untuk kemaslahatan umat, yaitu menghindari penghinaan dan pelecehan. Dalam konteks lain, Nabi saw. mengucapkan salam kepada Raja Ethiopia untuk kemaslahatan, yaitu memelihara persahabatan dan keakraban antara orang-orang Muslim dan raja tersebut.

---

[220]Mūsā Syāhin Lasyin, *Fatḥ al-Mun'īm, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Bagian Pertama (Kairo: Maktabah al-Jāmi'ah al-Azhāriyyah, 1970), hlm. 237.

[221] *Ibid.*

Bagi sementara pihak yang menolak larangan mengucapkan salam tersebut, salam dengan *as-salāmu 'alaikum* merupakan salam khas Islam yang hanya boleh diucapkan oleh umat Islam kepada mereka yang beragama Islam. Tetapi, tentu saja bukan berarti orang di luar Islam tidak boleh diberi ucapan salam, karena keselamatan itu hak dan sesuatu yang diperjuangkan oleh setiap orang tanpa perbedaan agama. Karena itu, yang tidak boleh bagi seorang mukmin mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani dalam hadis tersebut adalah dengan bentuk ucapan *Assalamu'alaikum*, karena secara simbolik ucapan itu formalitas untuk orang Islam. Implikasi kebalikannya (*mafhūm mukhālafah*), mengucapkan salam dengan lafal dan bentuk yang sesuai dengan tradisi agama mereka (Yahudi dan Nasrani) bukan hanya boleh, tetapi bahkan sangat di-perlukan terutama dalam memelihara kerukunan umat beragama. Hal ini tidak mengganggu keyakinan Islam atau merusak kemusliman seseorang. Sebab, mengucapkan salam atau selamat antar orang dan antar berbagai pemeluk agama merupakan ajaran Islam yang bobotnya lebih berdimensi interaksi sosial yang sudah membudaya.

Hadis tentang larangan memulai mengucapkan salam kepada Yahudi juga dianggap lebih sebagai *irsyād* dari Nabi kepada kaum Muslim untuk berhati-hati terhadap karakter-karakter yang tidak baik, baik dari orang Yahudi dan Nasrani maupun dari setiap pemeluk agama apapun. Dalam kaitan ini tidak boleh dilupakan bahwa faktanya tidak semua orang Islam baik, sebagaimana juga tidak semua orang Yahudi jahat.

D. Kritik Praksis

Dengan memahami hadis dimaksud secara kontekstual, dalam sinaran ajaran Islam secara komprehensif, tulisan ini telah menunjukkan signifikansi pandangan dunia yang inklusif dan pluralis. Melalui perspektif ini, ideal moral hadis-hadis tersebut dapat ditubuhkan dalam konteks kekinian. Dengan mengeksplorasi

pemahaman demikian, maka relasi sosial muslim yang tepat untuk ditubuhkan dalam konteks kekinian adalah dialog antar agama.

Dialog merupakan perbincangan antara beberapa pihak peserta dialog yang dilakukan untuk mengungkapkan apa yang dikehendaki, atau memberitahukan pengetahuan dan pengalaman diri kepada pihak lain dan dimaksudkan agar peserta dialog dapat saling belajar untuk meningkatkan pengetahuan dan pengalaman diri. Menurut Charles A. Kimball, dialog antar agama merupakan pembicaraan yang di dalamnya dua pihak atau lebih berusaha mengemukakan pandangan mereka secara akurat dan mendengarkan dengan penuh hormat lawan bicaranya.[222]

Ada beberapa komponen kunci dalam sebuah dialog, di antaranya: keputusan untuk berhubungan dengan yang lain sebagai pihak yang setara; kesadaran diri tentang proses-proses pemikiran, paling tidak penangguhan sementara atas persepsi, asumsi, dan posisi; mendengar dengan penuh perhatian; keinginan untuk mencari dan mengeksplorasi kepentingan bersama melalui penelitian; dan yang terakhir refleksi.[223] Dialog, dengan demikian, bukan merupakan wahana perdebatan, polemik, apologi, apalagi pemaksaan keyakinan sendiri kepada pihak lain. Seperti ditegaskan Alwi Shihab, proses dialog mengandaikan hubungan yang sederajat dan sikap saling menerima dan menghormati.[224]

Dialog antar agama tidak dimaksudkan untuk membuat sebuah kesepakatan, tetapi lebih untuk menciptakan hubungan yang riil, bahkan persahabatan, yang didasarkan atas kesalingpahaman. Agar terjadi sebuah dialog, menurut Diana L. Eck, harus ada komunikasi yang konstan lewat pertemuan, pertukaran, kritisisme,

---

[222]Charles A. Kimball, "Muslim-Kristen, Dialog" dalam *Ensiklopedi Oxford Funia Islam Modern*, ed. John L. Esposito, Jilid V (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 128.

[223]Miriam Shabirah Ashki, *Islamic Approaches and Principles of Dialogue*, Salam Institute for Peace and Justice, 24 April 2006, dalam http://www.salaminstitue.org/ashki.pdf, diakses tanggal 1 Mei 2011.

[224]Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cet. Ke-7 (Bandung: Mizan dan Anteve, 1999), hlm. 113.

refleksi, atau pembaruan. Di samping itu, dialog ditujukan untuk lebih memahami diri dan keyakinan kita sendiri secara lebih jelas. Oleh karenanya, dialog tidak sekadar untuk mencari kesalingpahaman, tetapi, meminjam istilah John Cobb, saling melakukan transformasi diri (*mutual transformation*). Terakhir, dialog dimaksudkan untuk melakukan transformasi bersama terhadap budaya lokal dan global.[225]

Dialog antar agama dalam bentuk kerja sama antar agama dilakukan dengan tujuan-tujuan yang disesuaikan dengan tuntutan situasi dan kebutuhan masing-masing peserta dialog. Misalnya saja, dewasa ini muncul kebutuhan untuk mewacanakan perdamaian dunia dan memerangi terorisme, maka dialog antar agama dilakukan untuk ikut memberikan kontribusi bagi tujuan-tujuan tersebut. Kerja sama juga dilakukan dalam bidang-bidang lain seperti pendidikan, kesehatan, penanggulangan kemiskinan, narkoba, bencana alam, penanganan konflik dan pasca konflik, dan seterusnya.

Bagi para pengusung pluralisme dan dialog antar agama, dialog tidaklah sama dengan toleransi. Toleransi dianggap bukan sebagai respons yang sesungguhnya terhadap fakta kemajemukan dan perbedaan. Toleransi, menurut Diana L. Eck, memungkinkan koeksistensi, tetapi tidak mungkin dapat menjalin hidup bertetangga yang baik. Dalam bertoleransi, kita tidak dituntut untuk mendengar apa yang orang lain ingin ungkapkan dan inginkan serta yang menjadi impiannya.[226] Toleransi hanya satu langkah lebih maju dari permusuhan, misalnya ketika terjadi perusakan masjid atau gereja atau terjadi konflik berdarah antar umat beragama, para tokoh agama meminta toleransi. Tetapi, dalam konteks hidup bermasyarakat yang normal, toleransi saja tidaklah cukup. Untuk

[225]Diana L. Eck, "Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism and Pluralism", dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (Aldershot: Ashgat, 2005), hlm. 46-47.

[226]*Ibid.*, hlm. 42.

mengatasi keterbatasan toleransi dan melangkah lebih maju lagi dibutuhkan langkah dialog.

Petunjuk dalam Al-Qur'an dan hadis serta kehidupan Nabi sendiri dengan sangat gamblang menunjukkan bahwa semangat yang dibawa Islam sebenarnya adalah semangat dialog, akulturasi, dan akomodasi. Beberapa istilah yang digunakan Al-Qur'an seperti pengingat (*aż-żikr*), pembeda (*al-furqān*), dan penjelas (*al-bayān*), menunjukkan bahwa kehadiran Islam tidak dimaksudkan untuk mencabut akar-akar masa lalu yang sudah digunakan masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, melainkan untuk memberikan petunjuk (*hidāyah*) dengan tidak menggunakan paksaan dalam memeluk sebuah agama (*la ikrāha fī ad-dīn*). Semangat dialogis inilah yang diemban risalah Nabi saw. guna menghadapi masyarakat yang memiliki keragaman agama dan budaya.[227]

Dalam melakukan dialog atau komunikasi apapun, Islam sangat mengedepankan etika dan tata-krama (*ādāb*), seperti menghargai dan menghormati perbedaan, niat baik dan tulus, kebaikan hati, keramahtamahan, kesabaran, dan keadilan. Dengan menerapkan etika dialog yang demikian, maka sebuah dialog antar agama dapat berlangsung secara genuin.[228]

Etika dialog yang demikian, meminjam istilah Milad Hanna, merupakan kesadaran dan sikap untuk "menerima yang lain" (*qabūl al-ākhar*).[229] Sikap dan kesadaran ini dapat diterjemahkan ke dalam beberapa langkah.[230] *Pertama*, reinterpretasi pandangan keagamaan konservatif dan fundamentalis. Hal ini menjadi tanggung jawab utama agamawan guna keluar dari kungkungan dan belengggu "masa lalu" yang telah

---

[227]Nurcholish Madjid, *et al*., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 182-183.

[228]Miriam Shabirah Ashki, *Islamic Approaches and Principles of Dialogue*, hlm. 19-24.

[229]Milad Hanna, *Qābul al-Ākhar* (Kairo: al-I'lamiyyah li an-Nasyr, 2000), hlm. 113-125.

[230]Nurcholish Madjid, *et al*., *Fiqh Lintas Agama*, hlm. 184-185.

membentuk dogmatisme. Sikap ini tidak serta merta mengganti atau menghilangkan masa lalu, melainkan mengisi masa lalu dengan pandangan-pandangan yang dapat menghargai keberadaan dan keragaman. *Kedua*, masifikasi pemahaman keagamaan moderat. Jika yang ditonjolkan para fundamentalis dan konservatif adalah pemahaman yang menyerukan kebencian, perseteruan, dan kekerasan, maka kalangan moderat harus menyebarluaskan "pandangan-pandangan yang humanis" sebagai bentuk perlawanan atas kalangan konservatif. Hal ini dalam rangka memberikan pandangan lain, bahwa agama menyediakan seperangkat pikiran yang justru mendorong dialog dan toleransi. *Ketiga*, kerja sama agama-agama. Langkah ini menjadi kebutuhan mendasar guna memberikan dorongan teologis, bahwa kendatipun setiap agama mempunyai perbedaan norma dan doktrin, akan tetapi dalam tataran empirik mempunyai kesamaan realitas, yaitu realitas kemanusiaan yang lintas agama, suku, dan ras. Untuk tujuan tersebut, maka harus dibangun teologi koeksistensi, yaitu teologi yang mengakui dan mengakomodasi eksistensi setiap agama.

Bentuk-bentuk dialog antar agama yang biasanya dilakukan meliputi dialog parlementer, dialog institusional, dialog teologis, dialog dalam komunitas dan dialog kehidupan, serta dialog spiritual.[231] Menurut Eric J. Sharpe, ada empat bentuk dialog antar agama yang biasa dilakukan, yaitu: *discursive dialogue*, *human dialogue*, *secular dialogue*, dan *spiritual dialogue*.[232]

[231]Charles A. Kimball, "Muslim-Kristen, Dialog", hlm. 131-132.

[232]Eric J. Sharpe, "Dialogue of Religions", dalam *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. III (New York: Simon Skhusten MacMillan, 1995), hlm. 347.

BAB VII

PENUTUP

Penelitian atau kritik hadis berkutat pada upaya meneliti sanad dan matan hadis sehingga dapat diketahui orisinilitasnya. Objek kritik hadis, dengan demikian, terdiri atas dua hal. *Pertama*, kritik sanad yang lebih dikenal dengan istilah *an-naqd al-khārijī* atau kritik ekstern, yakni kritik terhadap rentetan perawi hadis dengan kriteria-kriteria tertentu sehingga diketahui sumber periwayatan terhadap hadis yang bersanad sahih untuk mengtahui tingkat validitas sanad. *Kedua*, *an-naqd ad-dākhilī* atau kritik intern, yakni kritik terhadap matan atau isi redaksi hadis, yaitu untuk mengetahui kesahihan matan. Dalam bahasa Hassan Hanafi, kritik sanad hadis merupakan "kritik historis", sedangkan kritik matannya, khususnya yang terkait dengan makna hadis, disebut "kritik eidetis". Selain dua kritik tersebut, Hanafi mengajukan tahap kritik lainnya dan merupakan kritik tahap akhir, yaitu kritik praktis atau penubuhan makna yang diperoleh dari kritik eidetis ke dalam konteks kekinian.

Berbagai kaedah telah diciptakan ulama hadis untuk menentukan apakah sanad sebuah hadis dapat dianggap sahih atau tidak. Di antara kaidah kesahihan sanad hadis adalah sanadnya bersambung, rawinya bersifat *'adil*, *ḍābiṭ*, terhindar dari *syaż* dan *'illat*. Menyangkut kritik matan hadis, ulama *muḥaddīsīn* telah mengembangkan metode kritiknya, yang secara garis besar berintikan 2 (dua) kerangka kegiatan dasar: *pertama*, mengkaji kebenaran dan keutuhan teks kalimat matan hadis (atau disebut juga *naqd mabnā al-matn*); *kedua*, mencermati keabsahan muatan konsep ajaran Islam yang disajikan secara verbal oleh periwayat dalam bentuk ungkapan matan hadis (*naqd ma'nā al-ḥadīṡ*). Jika kita bandingkan konsep kritik matan versi ulama hadis tersebut

dengan tawaran hermeneutis Hassan Hanafi, maka apa yang oleh Hanafi diistilahkan dengan "kritik eidetis" dapat dipadankan dengan istilah kritik makna hadis. Menurut Hanafi, kritik eidetis dimaksudkan sebagai langkah untuk memahami teks agama, termasuk hadis, yang dilakukan menurut aturan-aturan tata bahasa dan situasi historis.

Kritik atas redaksi matan hadis bertujuan memperoleh komposisi kalimat matan dan nisbah otoritas hadis yang sahih. Derajat kesahihan teks dan nisbah matan merupakan jaminan atas nilai kehujjahan sekaligus meletakkan landasan kerja *istinbāṭ* (penyimpulan deduktif). Jati diri setiap ungkapan matan hadis terbuka bagi implikasi pemahaman tekstual (*dalālah*) yang amat bervariasi. Implikasi tekstual yang dominan adalah: *'ibārah an-naṣṣ, isyārah an-naṣṣ, dalālah an-naṣṣ, iqtiḍā' an-naṣṣ* dan *mafhūm mukhālafah.*

Adapun kritik atas makna hadis berkaitan dengan substansi atau konsep ajaran yang dibawa oleh matan hadis. Diterima atau ditolaknya sebuah matan hadis akan sangat bertumpu pada bagaimana ia dipahami. Pemahaman yang tepat atas matan yang berdasarkan metode yang *reliable* akan menyingkap jati diri matan dan pada gilirannya akan mengarah kepada apakah diterima atau ditolak.

Banyak ulama hadis telah menawarkan kriteria metodologis dalam menguji keakuratan matan hadis dan sekaligus menyelesaikan pertentangan yang mungkin timbul dari hadis. Para ulama ahli hadis kontemporer secara umum menyepakati beberapa tolok ukur atau kriteria kritik matan hadis. Tolok ukur ini pada dasarnya adalah hasil perumusan ulang terhadap kriteria-kriteria yang sudah banyak dikemukakan para ulama terdahulu. Di antaranya adalah: (1) tidak menyalahi petunjuk eksplisit dari al-Qur'an; (2) tidak menyalahi hadis yang telah diakui keberadaannya dan tidak menyalahi data sirah nabawiyah; (3) tidak menyalahi pandangan akal sehat, data empirik, dan fakta

sejarah, dan (4) berkelayakan sebagai ungkapan pemegang otoritas *nubuwwah.*

Penilaian akan kesahihan matan hadis, apakah ia bisa diterima atau tidak, mensyaratkan sebuah pemahaman tertentu terhadap matan itu sendiri. Sebuah pemahaman boleh jadi berimplikasi kepada ketertolakan matan. Tetapi, ketika ia dimaknai secara lain boleh jadi akan menjadikannya diterima. Secara umum terdapat dua pendekatan dalam pemahaman hadis, yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual. Pendekatan tekstual bertumpu pada makna lahiriah teks hadis, sementara pendekatan kontekstual lebih menitikberatkan pada pengungkapan konteks yang mengitari lahirnya sebuah matan hadis.

Pendekatan tekstual dalam memaknai hadis mengharuskan ikutan kepada teks secara kaku dan mengandalkan aspek lahiriah-harfiyah kebahasaan dari sebuah teks. Memahami teks hadis secara bahasa pada dasarnya merupakan langkah awal dalam proses pemahaman. Namun, dalam pendekatan ini pemahaman kebahasaan tersebut juga menjadi akhir prosesnya. Bagi para tekstualis, makna hadis sudah baku dan penerapannya bersifat universal. Lebih dari itu, sebagaimana ditegaskan oleh nash sendiri, ajaran Islam telah sempurna, sehingga semua persoalan kehidupan umat telah diatur di dalamnya. Oleh karenanya, tidak diperlukan lagi upaya elaborasi, klarifikasi ataupun justifikasi yang sekedar berdasarkan nalar.

Pendekatan lainnya adalah pendekatan kontekstual. Asumsi yang mendasar pendekatan ini adalah bahwa sebagai sebuah teks, hadis menghadapi problem yang sama yang dihadapi dengan teks-teks lainnya, yakni bahwa ia tidak bisa mempresentasikan keseluruhan gagasan yang dipikirkan dan *setting* situasional yang mengitarinya. Ketika apa saja yang berkaitan dengan Nabi saw ditulis dalam formulasi hadis, maka penyempitan dan pengeringan makna dan nuansa tidak bisa dihindari.

Berbeda dengan model pemahaman tekstualis, kaum kontekstualis melihat bahwa dalam pemahaman hadis terdapat unsur subyektif dan dinamis yang bersifat inheren yang mendasari setiap upaya pemahaman. Oleh karenanya, menjadi sulit diterima jika makna teks kemudian oleh seorang penafsir dianggap telah mapan dan obyektif. Dalam pandangan kontekstualis, seorang penafsir tidak dapat mendekati teks tanpa membawa dalam dirinya pengalaman, nilai, kepercayaan dan praangapannya. Ia tak ubahnya seperti sejarawan, karena hadis merupakan dokumen sejarah yang menuntut pengetahuan tentang periode tertentu. Dalam memberikan makna atas rekam sejarah tersebut, ia berangkat dari pengalaman dan pandangan dunianya yang unik yang kemudian tampak dari hasil pemahamannya. Dengan pemikiran tersebut, kontekstualis memustahilkan adanya pemahaman yang benar-benar obyektif.

Dalam tradisi keilmuan tradisional, pendekatan kontekstual tampak sekali dalam teori *asbāb al-wurūd*. Pada teori *asbāb wurūd al-ḥadīṡ* selalu terkandung berbagai latar belakang dan sebab-sebab peristiwa, situasi dan kondisi psikologi individu atau sosial yang mendorong lahirnya hadis Nabi saw. Sebab, sama halnya dengan al-Qur'an, hadis Nabi saw muncul melalui sabda dan perbuatan beliau untuk menjawab pertanyaan dan menyelesaikan persoalan yang terjadi dan dihadapi oleh masyarakat Arab khususnya sebagai obyek pertama dari risalah Nabi saw. Berdasarkan teori ini, maka prinsip pemahaman kontekstual lebih menitikberatkan kepada konteks khusus yang menyebabkan lahirnya teks, dan bukan kepada bentuk lahiriah dan keumuman teks (*al-'ibrah bikhuṣūṣ as-sabab lā bi'umūm al-lafẓ*). Melalui metode ini, orang yang mempelajari hadis akan menemukan makna hadis dan signifikasinya bagi kebutuhan historis si penafsir sehingga ia dapat menemukan solusi bagi problematika yang dihadapi dan mampu merefleksikan kemaslahatan yang menjadi tujuan pokok syari'at.

Kriteria mendasar untuk kerja pemahaman kontekstual yang bertanggung jawab tentu saja berkaitan dengan subyek yang melakukan pemahaman. Para ulama ushul fiqh telah lama mendiskusikan dan memperdebatkan kriteria yang harus dimiliki oleh subyek tersebut ketika mendiskusikan syarat-syarat mujtahid.

Khusus berkaitan dengan pemahaman hadisnya, tidak sedikit ulama dan penulis Muslim yang telah menawarkan metode dan cara memahami sebuah hadis melalui pendekatan kontekstual secara tepat dan bertanggungjawab, seperti tawaran dari al-Qarāfī, Syāh Waliyyullāh ad-Dahlāwī, Maḥmūd Syaltūt, al-Qāsimī, Muḥammad al-Gazālī, Yūsuf al-Qarāḍāwī, Fazlur Rahman, dan Syuhudi Ismail.

Setelah dilakukan upaya pemahaman teks hadis dari sisi kebahasaan, konteks sosio-historisnya dan makna moral universalnya, langkah pemahaman hadis berikutnya berkaitan dengan bagaimana hasil pemahaman tersebut ditubuhkan ke dalam konteks kekinian. Dalam bahasa Hassan Hanafi, langkah ini disebut dengan kritik praktis. Ia merupakan upaya pengenalan makna teks agama ke dalam kehidupan manusia saat ini.

Dalam teori hukum Islam (ushul fiqh), upaya penubuhan makna teks ke dalam situasi dan konteks masa kini disebut dengan ijtihad dalam menerapkan hukum dalam kasus tertentu (*taṭbīq* atau *taḥqīq*). Kerja intelektual dalam wilayah ini umumnya dilakukan oleh para mufti dan hakim. Dengan kemampuan meng-*istinbāṭ*-kan hukum-hukum syara' dari teks-teks agama, seperti hadis, mereka kemudian menerapkan hasil pemahaman tersebut ke dalam persitiwa konkret.

Pada tahapan kritik praktis pemahaman hadis, konstruk rasional universal atau tujuan moral-sosial universal yang diperoleh dari proses generalisasi pada tahap sebelumnya (kritik eidetis) diproyeksikan ke dalam realitas kehidupan kekinian sehingga memiliki makna yang praksis bagi penyelesaian problematika kemasyarakatan kekinian. Ia harus ditubuhkan

(*embodied*) –meminjam bahasa Rahman- ke dalam konteks sosio-historis yang konkrit di masa sekarang. Dalam konstruk teorinya tentang gerakan ganda penafsiran (*double movements*), kritik praktis dapat dipadankan dengan gerakan kedua Rahman. Pada gerakan kedua ini, hasil pemahaman teks dalam gerakan pertama dihadapkan pada realitas konkret saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Hasjim, *Kritik Matan Versi Muhaddisin dan Fuqaha*, Yogyakarta: Teras, 2004.

'Abduh, Muḥammad dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Manār, 1954.

Al-Adlabī, Ṣalāḥ ad-Dīn bin Aḥmad, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Ḥadīṡ an-Nabawī*, Beirut: Dār al-Falāq al-Jadīdah, 1983.

Ali, Attabik, *Qamus al-'Ashr*, Krapyak: Multikarya Grafika, 1998.

Ali, Nizar, *Memahami Hadis Nabi: Metode dan Pendekatannya*, Cet. Ke-2, Yogyakarta: Idea Press, 2011.

Al-Amidī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Abī 'Alī bin Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, t.tp.: Muhammad 'Alī Ṣabih wa Aulāduhu, 1968.

Arsyīf Multaqa Ahli al-Ḥadīṡ, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

Ashki, Miriam Shabirah, *Islamic Approaches and Principles of Dialogue*, Salam Institute for Peace and Justice, 24 April 2006, dalam http://www.salaminstitue.org/ashki.pdf, diakses tanggal 1 Mei 2011.

Al-'Asqalānī, Ibnu Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, Jilid VI, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah.*

_____, *Tahżīb at-Tahżīb*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989.

Al-Aṣfahānī, Ragib, *Mu'jam al-Mufradāt li Alfāẓ Al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

‘Aṭiyah, Ibnu, *al-Muharrar al-Wajīz fi Tafsīr Al-Kitāb Al-‘Azīz*, ed. ‘Abdus-Salām, Abdusy-Syāfi’ī Muḥammad, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

Al-Attar, Abd an-Nasir Taufiq, *Duṣur li al-Ummah wa ‘Ulūm as-Sunnah*, t.tp.: Dār al-Kutub, 1987.

Al-A‘ẓamī, Muḥammad Muṣṭafa, *Manhaj an-Naqd ‘Inda al-Muḥaddiṡīn: Nasy‘atuhu wa Tārīkhuhu*, Cet. Ke-3, Riyād: Maktabah al-Kauṡar, 1990.

_____, *Metode Kritik Hadis*, terj. A. Yamin, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.

Badrān, Abu al-Ainain, *al-‘Alāqah al-Ijtimā‘iyyah baina al-Muslimīn wa Gair al-Muslimīn*, Beirut: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah, t.t.

_____, *al-Ḥadīṡ an-Nabawīy asy-Syarīf: Tārīkhuhu wa Muṣṭalāḥuhu*, Iskandariyah: Mu’assasah Syabāb al-Jāmi’ah, 1984.

Al-Bagdadī, Abū Bakr Ahmad bin ‘Alī bin Ṡābit al-Khaṭīb, *Kitāb al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwāyah*, Mesir: Maṭba‘ah as-Sa‘adah, 1972.

Al-Bayānūnī, Muḥammad Abū al-Fatḥ, *Dirāsāt fī al-Ikhtilāfāt al-Fiqhiyyah*, Riyad: Dār as-Salām, 1983.

Bik, Muḥammad al-Khudairi, *Muhāḍarah Tārịkh al-Umam al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, t.t.

Al-Bustanī, Butrus, *Kitāb Qaṭr al-Muḥīṭ*, Beirut: Maktabah Libnān, t.t.

Ad-Dahlāwī, Shāh Walī Allāh bin ‘Abd ar-Raḥīm, *Ḥujjah Allāh al-Bāligah*, ed. as-Sayyid Sābiq, Beirut: Dār al-Jail, 2005.

Ad-Damīnī, Musfir ‘Azm Allāh, *Maqāyis Naqd Mutūn as-Sunnah*, Riyād: t.p., 1984.

Ad-Dārimī, Abū Muḥammad ‘Abdullah bin ‘Abd ar-Raḥmān, *Sunan ad-Dārimīy*, t.tp.: Dār Iḥyā’ as-Sunnah an-Nabawiyyah, t.t.

Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: CV Anda Utama, 1993.

Eck, Diana L., "Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism and Pluralism", dalam Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace,* Aldershot: Ashgat, 2005.

Esposito, John L. (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan, 2000.

Fadl, Khaled Abou El, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.

Farisīy, Abī al-Fadḷ Muḥammad bin Muḥammad 'Alī, *Jawāhīr al-Uṣūl fī 'Ilm ar-Rasūl,* Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1992.

Al-Farūqī, Ismā'īl R. dan Lois Lamya al-Farūqī, *The Cultural Atlas of Islam*, New York: MacMillan Publishing Company, 1986.

Al-Fayyumī, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Garīb asy-Syarḥ al-Kabīr li ar-Rifa'ī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978.

Al-Ghazali, Muhammad, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.: antara Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhmmad al-Baqir, Cet. Ke-6, Bandung: Mizan, 1998.

Ḥamadah, 'Abbās Mutawallī, *as-Sunnah an-Nabawiyyah wa Makānatuhā fī at-Tasyrī'*, Kairo: Dār al-Qaumiyyah li aṭ-Ṭab'ah wa an-Nasyi', 1965.

Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus dari *Religious Dialogue and Revolution*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

_____, *Dirāsāt Islāmiyyah*, Kairo: Maktabat al-Anjila al-Miṣriyyah, 1987.

Hanna, Milad, *Qābul al-Ākhar*, Kairo: al-I'lamiyyah li an-Nasyr, 2000.

Al-Harawī, *Jawāhir al-Uṣūl fī 'Ilm Ḥadīṡ ar-Rasūl*, naskah diteliti dan diberi notasi oleh Abū al-Ma'alī al-Qaḍī 'Attar al-Mubarakfurī, Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1373 H.

Al-Ḥasanī, Muḥammad bin 'Alawī, *al-Manhal al-Latīf fī Uṣūl al-Ḥadīṡ asy-Syarīf*, terj. Badruddin, Bandung: Trigenda Karya, 1995.

Hasyim, A. Umar, *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīṡ*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984.

Hayyan, Abū, *Tafsīr al-Baḥr al-Muhīṭ*, ed. 'Adil Muḥammad 'Abdul Majid, dkk., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Hervey, Van A., "Hermaneutics", dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, Vol. 6, New York: MacMillan Publishing and Co., t.t.

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.

al-'Iraqī, Zain ad-Dīn, *at-Taqyīd wa al-Īḍāḥ: Syarḥ Muqaddimah Ibn aṣ-Ṣalāḥ*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Ismail, M. Syuhudi, *Cara Praktis Mencari Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

_____, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar, dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

_____, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal,* Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

_____, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998.

_____, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

'Itr, Nūr ad-Dīn, *Manhaj an-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, Cet. Ke-2, Damaskus: Dār al-Fikr, 1979.

Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim, *al-Manār al-Munīf fī aṣ-Ṣaḥīḥ wa aḍ-Ḍa'īf*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Guddah, Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1970.

_____, *Zād al-Ma'ād*, t.tp.: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabīy, t.t.

Al-Jawābī, Muḥammad Ṭāhir, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ an-Nabawīy asy-Syarīf*, Tunisia: Mu'assasāt Ibn 'Abd Allāh, t.t.

Al-Jurjanī, 'Alī bin Muḥammad, *Kitāb at-Ta'rifāt*, Singapura: al-Haramayn, t.t.

Kaṡīr, Ibn, *Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh,* Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.

Al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj, *as-Sunnah Qabla at-Tadwīn,* Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.

_____, *Uṣūl al-Ḥadīṡ 'Ulumuhu wa Muṣṭalāḥuhu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

Kimball, Charles A., "Muslim-Kristen, Dialog" dalam *Ensiklopedi Oxford Funia Islam Modern*, ed. John L. Esposito, Jilid V, Bandung: Mizan, 2000.

Lasyin, Mūsā Syāhin, *Fatḥ al-Mun'īm, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Bagian Pertama, Kairo: Maktabah al-Jāmi'ah al-Azhāriyyah, 1970.

Madjid, Nurcholish, *et al.*, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis,* Jakarta: Paramadina, 2004.

Al-Madīnī, 'Alī bin 'Abd Allāh bin Ja'far as-Sa'dī, *'Ilal,* ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, Cet. Ke-2, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980.

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama,* t.tp.: t.p., t.t..

Mālik, Imām, *al-Muwaṭṭa'*, Mesir: Isā al-Bābī, 1370 H.

Ma'lūf, Louis, *al-Munjīd fī al-Lugah wa al-A'lām*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1986.

Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram bin, *Lisān al-'Arab,* Mesir: al-Dār al-Miṣriyyah, t.t.

Al-Māwardī, *Tafsīr al-Māwardī (an-Nukat wa al-'Uyūn)*, Jilid V, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t..

An-Naisābūrī, al-Ḥākim, *Kitāb Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Kamiyyah Ajnāsihi*, ed. Aḥmad bin Fāris as-Salūm, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.

An-Nawāwī, Muḥy ad-Dīn bin Syaraf, *Syarḥ an-Nawawī 'alā Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabī, t.t.

_____, *at-Taqrīb wa at-Taysīr li Ma'rifah Sunan al-Basyīr an-Naẓīr*, ed. Muḥammad 'Uṡmān al-Khasyt, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985.

Program *Mausū'ah al-Ḥadīṡ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis'ah*, Versi 2.00, Global Islamic Software Company, 1997.

Al-Qarāḍāwī, Yūsuf, *Gair al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, Cet. Ke-3, Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1992.

_____, *Kaifā Nata'amal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah: Ma'ālim wa Ḍawābiṭ*, USA: al-Ma'had al-Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 1990.

_____, *al-Madkhāl li Dirāsah as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.

Al-Qarāfī, Syihāb ad-Dīn, *al-Furūq*, Kairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub, 1344 H.

Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl ad-Dīn, *al-Jarḥ wa at-Ta'dīl*, Beirut: Mu'asasāt ar-Risālah, 1979.

_____, *Qawā'id at-Taḥdīṡ min Funūn Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*, ed. Muḥammad Bahjah al-Bayṭār, Cet. Ke-2, Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1961.

Al-Qasṭalānī, Syihāb ad-Dīn Abī al-Abbās Aḥmad bin Muḥammad asy-Syāfi'ī, *Irsyād as-Sārīy bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Qomar, Mujammil, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang ar-Riwāyah bi al-Ma'nā dan Implikasinya bagi Kualitas Sanad*, Yogyakarta: Teras, 2009.

Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*, Jilid VIII, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Rahman, Fatchur, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis*, Cet. Ke-3, Bandung: PT al-Ma'arif, 1981.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: the University of Chicago Press, 1982.

_____, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

Ar-Rāzīy, Abū Muḥammad 'Abd Allah bin 'Abd ar-Raḥmān bin Abī Ḥātim, *Kitāb Jarḥ wa at-Ta'dīl*, Hayderabad, Majelis Dā'irah al-Ma'ārif, 1952.

As-Sabbāg, Muḥammad, *al-Ḥadīṡ an-Nabawiyyah*, t.tp.: al-Maktab al-Islāmiyyah, 1972.

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006.

As-Salafī, Muḥammad Luqmān, *Ihtimām al-Muḥaddiṡin bi Naqd al-Ḥadīṡ Sanadan wa Matnan*, Cet. Ke-2, Riyad: Dār ad-Dā'ī li an-Nasyr wa at-Tawzī', 1420 H.

Aṣ-Ṣalāḥ, Ibnu, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, Cet. Ke-2, Madinah: Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972.

_____, *'Ulūm al-Ḥadīṡ*, ed. Nūr ad-Dīn 'Itr, Damaskus: Dār al-Fikr,1986.

Aṣ-Ṣāliḥ, Subḥi, *'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Muṣṭalāḥuhu*, Cet. Ke-17, Beirut: Dār al-'Ilmiyyah li al-Malāyin, 1977.

Aṣ-Ṣan'ani, *Ṭauḍīḥ al-Afkār*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Sharpe, Eric J., "Dialogue of Religions", dalam *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. III, New York: Simon Skhusten MacMillan, 1995.

Ash-Shiddieqy, M. Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Cet. Ke-5, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

_____, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

_____, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cet. Ke-7, Bandung: Mizan dan Anteve, 1999.

As-Siba'ī, Muṣṭafā, *as-Sunnah wa Makanātuhā fī at-Tasyrī' al-Islāmī*, Kairo: Dār as-Salām, 1998.

Subhanī, Ja'far, *ar-Risalah: Sejarah Kehidupan Rasulullah saw.*, terj. Muhammad Hasyim dan Meth Kierana, Jakarta: Lentera, 1996.

Sumbulah, Umi, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Malang Press, 2008.

Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis*, Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2009.

Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*, Yogyakarta: Teras, 2008.

Suryadilaga, M. Alfatih, *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks*, Yogyakarta: Teras dan TH-Press, 2009.

As-Suyūṭī, Imām, *Asbāb al-Wurūd al-Ḥadīṡ aw al-Lam fī Asbāb al-Ḥadīṡ*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.

_____, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawāwīy*, ed. Abū Qutaybah Naẓr Muḥammad al-Farāyābī, Cet. Ke-2, Riyāḍ: Maktabah al-Kauṡar, 1415 H.

Asy-Syāfi'ī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs, *ar-Risālah*, Kairo: Maktabah Dār at-Turāṡ, 1979.

Syaḥrūr, Muḥammad, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

_____, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, Cet. Ke-2, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Syākir, Aḥmad, *al-Ba'iṡ al-Ḥasīs*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Syaltūt, Maḥmūd, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, Cet. Ke-18, Kairo: Dār asy-Syurūq, 2001.

Asy-Syarīf, Ḥātim bin 'Ārif, *at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*, dalam Program *al-Maktabah asy-Syāmilah*.

Asy-Syāṭibīy, Abū Isḥāq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, Beirut: Dār al- Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Asy-Syaukānī, Muḥammad bin 'Alī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

_____, *Nail al-Auṭār*, Kairo: Maktabah Dār at-Turāṡ al-Qāhirah, t.t.

At-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Ay Al-Qur'ān*, ed. Ṣidqi Jamīl al-'Attar, Jilid VIII, Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Aṭ-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Alami li al-Maṭba'ah, 1983.

Aṭ-Ṭaḥḥān, Maḥmūd, *Taysīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*, Iskandaria: Markaz al-Hudā li ad-Dirāsāt, 1415 H.

_____, *Uṣūl at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*, Beirut: Dār Al-Qur'ān al-Karīm, 1978.

At-Tāzī, Muṣṭafā Amīn Ibrāhīm, *Muhādārat fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ*, Mesir: Dār at-Ta'līf bi al-Māliyyah, t.t.

Al-'Umarī, Akram Ḍiyā, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṡīn Muqāranan bi al-Manhaj an-Naqd al-Garbī*, Riyad: Dār Syibiliyā, 1997.

_____, *al-Mujtama' al-Madanī fī 'Ahd an-Nubuwwah: Khaṣā'iṣuhu wa Tanẓīmātuhu al-Ūlā,* Madinah: al-Majlis al-'Ilmī Iḥyā' at-Turāṡ al-Islāmī, 1983.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Madina,* Oxford: The Clarendon Press, 1956.

Ya'qub, Ali Mustafa, *Hadis-hadis Bermasalah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.

_____, *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

Zahrah, Abū, *Hubungan-hubungan International dalam Islam*, terj. Muhammad Zein Hasan, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

_____, *Ibn Ḥazm: Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu, Arā'uhu wa Fiqhuhu*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1978.

_____, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958.

Az-Zahrānī, Muhammad, *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Madinah: Dār al-Khudhairi, 1998.

Zahw, Muḥammad Abū, *al-Ḥadīṡ wa al-Muḥaddiṡūn aw 'Ināyah al-Ummah al-Islāmiyyah bi as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Cet. Ke-2, Riyāḍ: ar-Ri'āsah al-'Āmmah li Idārah al-Buḥūṡ al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa ad-Da'wah wa al-Irsyād, 1984.

Az-Zuḥailī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.



BIOGRAFI SINGKAT PENULIS

Dr. H. Wasman, MA

NIP, 19590107 199201 1 001

Lahir di Bandung, pada tanggal 7 Januari Tahun 1959, beragama Islam, bekerja sebagai Tenaga Profesional Dosen, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, yang beralamat kantor, Jalan Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon, Golongan / Pangkat Pembina, IV/a dan Jabatan Fungsional Lektor Kepala.

Pada tahun 1971 telah menyelesaikan dan lulus pendididikan formal tingkat dasar di Sekolah Dasar Negeri 2 Bandung, (SDN) Cijawa 2 Bandung, kemudian melanjutkan pendidikan Kejenjang Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN 4) lulus pada tahun 1977, dilanjutkan kembali pada Tahun 1978 di PGAN 6 Tahun di Cikalong Wetan Bandung, lulus pada tahun 1980.

Setelah menempuh pendidikan formal tersebut, melanjutkan pendidikan kejenjang lebih tinggi, disebuah Perguruan Tinggi Islam di Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Gunung Jati Bandung, lulus pada tahun 1983, dengan mendapatkan gelar Sarjana Muda (BA), kemudian melanjutkan lagi di Fakultas Syariah Jurusan Tafsir Hadits di IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, pada tahun 1988 telah lulus mendapatkan gelar Sarjana lengkap, dengan gelar Drs, setelah itu dilanjutkan dan menempuh Pendididikan diperguruan tinggi kejenjang Pascasarjana Strata 2 (Magister), menamatkan magisternya disebuah perguruan tinggi Islam Negeri IAIN Sunan Gunung Jati, Konsentrasi pada Bidang keilmuan Hukum dan

Pranata Sosial Islam, Lulus pada Tahun 2003, kemudian melanjutkan untuk mendapatkan pendidikan kejenjang Strata 3 (Doktor), yaitu di perguruan Tinggi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus dan menamatkan pendidikan S3 tersebut, mendapat Gelar Doktor Hadits pada Tahun 2012.

Pengalaman Pekerjaan dan pengabdian pada tahun1977sampai 1980 menjadi pembina di Pesantren Menengah Islamiyah Cikalong Wetan Bandung, pada Tahun 1980 sampai 1983 menjadi pembina di Pesantren Al-Mardiyatul Islamiyah Cileunyi Bandung, pada tahun 1983 sampai 1999 menjadi pengasuh Pesantren As-Sawiyah Cileunyi Bandung, pada tahun 1986 sampai 1989, Kepala MI Nailushibyan Cileunyi Bandung pada tahun 1983 sampai 1989, Kepala MTs As-Sawiyah Cileunyi Bandung Tahun 1986 sampai 1989, Kepala MA As-Sawiyah Cileunyi Bandung pada Tahun 1989 sampai 1992.

Mulai masuk PNS sebagai Dosen IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, Fakultas Tarbiyah di Cirebon tahun 1992 sampai 1997, tahun 1997 sampai Tahun 2010 menjadi Dosen, pada Tahun 2001 sampai 2004 menjadi Sekretaris Jurusan Syariah STAIN Cirebon, dari tahun 2004 sampai 2009, menjadi Ketua Jurusan Syariah STAIN Cirebon, dari Tahun 2010 sampai 2011 menjadi Pgs. Pudek I Fakultas Syariah IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Pada Tahun 2011-2012 Pengurus Mahad Ali IAIN Syekh Nurjati Cirebon Bidang Kurikulum, PadaTahun2013 Sampai Sekarang sebagai Dosen S2(Strata Dua) Konsentrasi Hukum PerdataIsam,Pada Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon dan Pada Tahun 2020 Sampai Sekarang Berdasarkan SK Rektor IAIN Syekh Nurjati Cirebon sebagai Dosen S3(Strata Tiga) Program Studi Hukum Keluarga,Pada Program Pascasarjana. Pada Tahun 1995 Sampai Sekarang Sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Assawiyah. dan Pada Tahun 2016 Sampai Sekarang Sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Sirojul Huda.

Karya Tulis Ilmiah Penelitian, *Kehidupan Santri Ponpes al-Tauhid dan al-Amin di Madura* (Penelitian Kelompok, 1996), *Minat Siswa MAN se-Wilayah III Cirebon Masuk STAIN Cirebon* (Penelitian Kelompok, 1996), *Kehidupan Keberagamaan di Bali* (Penelitian Kelompok, 1997), *Pandangan Hakim dan Proses Pengambilan Keputusan dalam Perkara Permohonan Ijin Poligami pada Pengadilan Agama Kab. Cirebon* (Penelitian Individual, 2011), Buku/Artikel, *Ilmu Hadits I* (Biro Penerbit Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati Cirebon, 1996), *Ilmu Hadits* (STAIN Press, 2002), *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Perbandingan Fiqh dan Hukum Positif* (Yogyakarta: Teras, 2011).Buku/Artikel, *Metodologi Kritik Hadis* (Cirebon : Elsi Pro, 2021), Buku/Artikel, *Hadis dan Pluralitas Agama (Kritik Atas Hadis – Hadis Plaknatan Yahudi dan Nasrani).* (Cirebon: Elsi Pro, 2021), Buku/Artikel, *Hadis dan Dialog Antar Agama (Kritik Atas Hadis-Hadis Relasi Sosial Muslim dengan Yahudi dan Nasrani)*, (Cirebon : Elsi Pro, 2021). Editor Book Chapter, "*Membumikan Shari'a Engagement Dalam Upaya Meningkatkan Kinerja Karyawan Bank Syariah*" (Cirebon: Elsi Pro, 2016). Book Chapter, *Peran Kelompok Wanita dan Lembaga Keuangan Mikro dalam Pemberdayaan Kaum Permpuan Pedesaan (*Cirebon: Elsi Pro, 2016*)*"Hukum Islam dan Tantangan Era Globalisme", Jurnal *Holistik*, 2002, "Mohammad Abduh dan Reformasi Hukum Islam", Jurnal *Mahkamah*, 2005dan "Penerapan AsasPerjanjian Perbankan Syariah menurut KUHPerdata dan Hukum Islam", (Jurnal *Mahkamah*, 2012), Hermeneutika Hadits, *(*Jurnal al manahij, *2015*)."Menelusuri Makna Penggunaan Pakaian Putih Ketika Shalat : Analisis Living Hadis Studi Kasus Jama'ah Syahadatain Cirebon", *(Jurnal Diya Al-afkar, 2020*). "Analisis Penerapan Psak No 109 Tentang Akuntansi Zakat,Infaq/Sedekah Pada BMT Al-Falah Kabupaten Cirebon'', (Jurnal Al mustashfa,2019). ''Pelayanan Syariah Link AZA Pada Ekosistem Keislaman di Kota Cirebon Dalam Perspekti Hukum Islam'', *(Jurnal al mustashfa ,2021*). ''Dampak Obyek Wisata Curug Cipeuteuy Terhadap Sosial Ekonomi dan Pendapatan Asli Daerah Di Desa Bantarujeg'', (*Jurnal al-mustashfa, 2017*). ''Peran Koperasi Dalam Mewujudkan

Ekonomi Kerakyatan",(*Jurnal al-mustashfa,2018*). ''Produk Pembiayaan Wisata Religi Haji Pada Koperasi Dalam Perspektif Hukum dan Ekonomi Syariah'', (*Jurnal almustashfa, 2018*). *"Realibilitas Riwayat Sahabat: Pembacaan Ulang Atas Doktrin Keadilan Sahabat''*. (*Jurnal Dya afkar, 2014*). "Status Ganda Lembaga Intermediasi Keuangan Perbankan Syariah Dalam Menjalankan Akad Mudharabah", (*Jurnal al-mustashfa, 2017*). "Pengaruh Sosial Budaya Terhadap Pernikahan Di Bawah Umur Di Kecamatan Jatibarang Kabupaten Indramayu",(*Jurnal Inklusif, 2020*). "Keputusan Majelis Ulama Indonesia Tentang Pemimpin Yang Dipilih". (*Jurnal Inklusif,2020*). "Ajaran Millah Ibrahim Dalam Pandangan Mui Kota Cirebon (Studi Putusan Fatwa Mui Kota Cirebon Nomor 070/ Hf-Mui-Kc/Xii/2009)"(*Jurnal Inklusif, 2019*). "Dinamika Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Dalam Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al -Ra'yu*"*. (*Jurnal JSHN, 2020*). "Penerapan Asas Perjanjian Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dalam Asas Akad Pembiayaan Mudharabah Bank Syari`Ah di Indonesia*"*.(*Jurnal mahkamah*)

Berdomosili, beralamat Rumah, Komplek Pondok Pesantren Sirojul Huda, Babakan Biru RT 04 RW 08 Desa Cibiru Wetan Kec. Cilenyi Kab. Bandung Jawa Barat, Telp/HP 081320638077