

BAB II

TENTANG *ṢAḤĀBAT*

A. Seputar *Ṣaḥābat*

1. Definisi *Ṣaḥābat*

Ṣaḥābat secara etimologi merupakan kata bentukan dari *al-ṣuḥbah* yang berarti persahabatan, yang tidak mengandung pengertian persahabatan dalam ukuran tertentu, tetapi berlaku untuk orang yang menyertai orang lain, sedikit maupun banyak. Sama seperti kata *mutakallim*, *mukhāṭib*, dan *ḍārib* yang berasal dari bentuk kata *mukalamah* (pembicaraan), *mukhāṭabah* (ceramah), dan *ḍarb* (pukulan), dan berlaku bagi siapa saja yang melakukan hal-hal tersebut, sedikit atau banyak. Dan demikian pula dengan kata-kata bentukan dari kata kerja lainnya. Demikian pula dikatakan bahwa seseorang bersahabat dengan Fulan sepanjang masa, satu tahun, satu bulan, satu hari, dan satu jam. Sehingga persahabatan digunakan untuk menyatakan kegiatan itu, baik terjadi dalam frekuensi minimal maupun maksimal.¹

Dalam kamus, kata *ṣaḥābat* berasal dari kata *صَحِبَ* yang berarti menemani. Jika ditambahkan *hamzah* di depannya menjadi *أَصْحَبَ* maka

¹ Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits: Pokok-pokok Ilmu Hadits*, terj. M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 377.

artinya berubah menjadi menjadi berkawan (punya kawan). *Isim* *maṣḍamya* adalah *صُحْبَةٌ* yang berarti persahabatan. *Isim fā'ihya* adalah

صَاحِبٌ yang berarti teman atau sahabat.² Sedangkan untuk term *الصَّحَابَةُ*

khusus digunakan untuk menyebut *ṣaḥābat* Rasulullah Muhammad SAW.³

Pengertian *ṣaḥābat* menurut ulama' ushul adalah setiap orang yang lama bermujalasaḥ dengan Rasulullah SAW secara terus menerus dan mengambil hadis dari beliau. Sedangkan pengertian *ṣaḥābat* menurut ulama hadis secara umum adalah setiap muslim yang pernah melihat Rasulullah SAW.⁴ Tetapi beberapa ulama ahli hadis berbeda pendapat tentang pengertian *ṣaḥābat* tersebut.

Ibnu al-Ṣalāḥ mengatakan bahwa:

إِنَّ أَصْحَابَ الْحَدِيثِ يُطْلَقُونَ اسْمَ الصَّحَابِيِّ عَلَى كُلِّ مَنْ رُوِيَ عَنْهُ
حَدِيثًا أَوْ كَلِمَةً وَيَتَوَسَّعُونَ حَتَّى يَعُدُّونَ مَنْ رَأَاهُ رُؤْيَةً مِنَ الصَّحَابَةِ

² Dalam salah satu literatur *ilmu naḥwu*, dijelaskan beberapa term lain selain صاحب yakni صديق, صديق, خليل. *Sadīq* adalah orang yang ikut bahagia karena kebahagiaan kita dan ikut bersedih

karena kesedihan kita. Kebalikan dari *sadīq* adalah 'aduw (musuh). Kemudian *ḥabīb* adalah orang yang bahagia karena kebahagiaan kita dan bersedih karena kesedihan kita namun dia juga menyukai kita secara fisik dan kita menemukannya dengan harta pula. Lalu *khalīl* adalah orang yang bahagia karena kebahagiaan kita dan bersedih karena kesedihan kita serta dia menyukai kita secara fisik. Sedangkan *ṣāḥib* adalah seseorang yang telah lama bergaul dengan kita. Term *ṣāḥib* ini adalah term yang paling umum diantara term yang lain. (Lihat: Shaikh Yūsuf bin 'Abd al-Qadir al-Barnawī, *Mandhumah Qawā'id al-I'rāb fī 'Ilmi al-I'rāb* (Kediri: Lirboyo, tt), 3).

³ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 763-764.

⁴ 'Ajjaj al-Khatthib, *Ushul Hadits*, terj. M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 377-380.

وَهَذَا لِشَرَفِ مَنْزِلَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطُوا كُلَّ مَنْ رَأَاهُ
حُكْمَ الصَّحَابَةِ⁵

Para pakar hadis menyebut terma *ṣaḥābat* untuk orang yang meriwayatkan dari Rasulullah SAW satu hadis atau satu kata. Lalu mereka melonggarkan pengertian itu, sehingga mereka menganggap orang yang pernah melihat sekali saja kepada Rasulullah SAW sebagai *ṣaḥābat*. Ini tidak lain karena kemuliaan status Rasulullah SAW. Mereka memberikan status *ṣaḥābat* kepada siapa saja yang pernah melihat beliau.⁶

Lalu menurut al-Ḥāfiẓ Zain al-Dīn al-'Irāqī:

فَالْعِبَارَةُ السَّالِمَةُ مِنَ الْإِعْتِرَاضِ أَنْ قَالَ : الصَّحَابِيُّ مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْلِمًا ثُمَّ مَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ لِيُخْرَجَ بِذَلِكَ مَنْ ارْتَدَّ
وَمَاتَ كَافِرًا كَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَطَلٍ وَرَبِيعَةَ بْنِ أُمِيَّةٍ وَمُقَيْسِ بْنِ ضَبَابَةَ
وَنَحْوِهِمْ

Pendapat yang benar dari beberapa pertentangan adalah bahwa *ṣaḥābat* adalah orang yang bertemu Rasulullah SAW dalam keadaan Islam dan meninggal dalam keadaan Islam pula, mengecualikan orang yang murtad dan mati dalam keadaan kafir seperti Abdullah bin Khaṭal dan Rabī'ah bin Umayyah dan Muqīs bin Dabābah dan lain-lain.⁷

Sedangkan menurut Ibnu Ḥajar al-Asqalānī:

أَنَّ الصَّحَابِيَّ : مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُؤْمِنًا بِهِ وَمَاتَ
عَلَى الْإِسْلَامِ فَيَدْخُلُ فِيْمَنْ لَقِيَهُ مَنْ طَالَتْ مُجَالَسَتُهُ أَوْ قَصِرَتْ وَمَنْ

⁵ Sajid al-Raḥman al-Ṣiddiqī, *Al-Mu'jam al-Hadīth fī 'Ulūm al-Hadīth* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 72.

⁶ 'Ajjaj al-Khatthib, *Ushul Hadits*, terj. M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 378. Terkait batasan "setiap orang yang pernah melihat Rasulullah SAW", Ibnu Ṣalāh menyampaikan bahwa jika pelaku penglihatan itu adalah orang-orang yang buta seperti Ibnu Ummi Maktūm dan lain-lain, maka dia adalah *ṣaḥābat*. Namun jika pelaku yang melihat Rasulullah SAW tersebut adalah orang *kāfir* kemudian dia masuk Islam setelah Rasulullah SAW wafat, maka dia tidak termasuk *ṣaḥābat*, dan juga orang yang melihat Rasulullah SAW setelah beliau wafat tapi sebelum dikuburkan, maka orang ini juga bukan termasuk *ṣaḥābat* seperti yang terjadi kepada Abī Dhuaib Khuwailid bin Khālid al-Hadhili. (Lihat: Jalāl al-Dīn Abū Faql 'Abd al-Raḥman al-Suyūfī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (Beirut: Dar el-Fikr, 2012), 374.

⁷ Muḥammad bin Maṭar al-Zahrānī, *'Ilmu al-Rijāl: Nash'atuhu wa Ṭawwaruhu min al-Qarni al-Awwali ilā Nihāyati al-Qarni al-Tāsi'* (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1431 H), 69-70.

رَوَى عَنْهُ أَوْلَمَ يَرَوْ وَمَنْ غَزَا مَعَهُ أَوْلَمَ يَعْزُ وَمَنْ رَأَهُ رُؤْيَةً وَلَمْ يُجَالِسْهُ
وَمَنْ لَمْ يَرَهُ لِعَارِضٍ كَالْعَمِيِّ. وَهَذَا هُوَ رَأْيُ الْجُمْهُورِ.⁸

Ṣahābat adalah orang yang bertemu dengan Rasulullah SAW yang beriman kepada beliau, dan wafat dalam keadaan Islam, maka termasuk pula orang yang telah lama bergaul dengan Rasulullah atau yang sebentar, dan orang yang meriwayatkan hadis dari Rasulullah ataupun yang tidak meriwayatkan hadis, dan orang yang berperang bersama Rasulullah ataupun yang tidak berperang, dan orang yang pernah melihat Rasulullah hanya sekali dan tidak bergaul dengan beliau, dan orang yang tidak pernah melihat beliau karena suatu alasan misalnya buta. Dan inilah pendapat para jumbuhur.⁹

Dalam literatur lain dijelaskan beberapa hal terkait pendapat Ibnu Hajar tersebut. Terkait batasan iman untuk seseorang yang bisa digolongkan sebagai *ṣahābat*, maka mengecualikan orang yang bertemu dengan Rasulullah SAW dalam keadaan *kāfir* walaupun dia masuk Islam setelah itu tetapi tidak berkumpul bersama Rasulullah SAW pada waktu yang lain. Kemudian, terkait batasan *مُؤْمِنًا بِهِ* maka mengecualikan orang yang bertemu dengan Rasulullah SAW tapi dia beriman terhadap selain Rasulullah SAW, misalnya orang yang termasuk golongan *ahli kitāb* sebelum *bi'thah* (terutusnya Rasulullah SAW).

Selanjutnya terkait batasan *مَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ* maka mengecualikan orang yang bertemu dengan Rasulullah SAW yang beriman kepada beliau kemudian *murtad* dan mati dalam keadaan *murtad* seperti Abdullah bin

⁸ Sajid al-Rahman al-Ṣiddiqī, *Al-Mu'jam al-Hadīth fi 'Ulūm al-Hadīth* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 72.

⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997).

Jahsh dan 'Abdullah bin Khatal, termasuk juga orang yang *murtad* kemudian kembali memeluk Islam sebelum dia mati, baik dia berkumpul bersama Rasulullah SAW pada waktu yang lain atau tidak. Pendapat ini adalah pendapat *ṣahīh* yang *mu'tamad* (dijadikan sebagai pijakan).

Ibnu Hajar juga berpendapat bahwa meskipun seseorang tersebut *murtad* kemudian dia kembali masuk Islam tetapi tidak melihat Rasulullah SAW untuk yang kedua kalinya setelah dia kembali pada Islam, maka pendapat yang *ṣahīh* adalah bahwa orang tersebut masih terhitung sebagai *ṣahābat* karena kesepakatan *muhaddithīn* yang memasukkan al-'Ash'ath bin Qais sebagai *ṣahābat*, dan karena dia meriwayatkan beberapa hadis *ṣahīh* dan *musnad*. Dia adalah salah seorang yang *murtad* dan kembali masuk Islam pada masa kekhilafahan Abū Bakr al-Ṣiddīq.¹⁰

Dari beberapa pendapat ulama hadis tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa batasan untuk term *ṣahābat* secara umum adalah setiap orang yang bertemu Rasulullah SAW dalam keadaan beriman dan mati dalam keadaan beriman pula. Hal ini mengecualikan terhadap orang yang bertemu Rasulullah SAW dalam keadaan tidak beriman dan mati dalam keadaan kafir.

Kemudian para ulama merumuskan beberapa cara mengetahui *ṣahābat* yang bisa diketahui dari beberapa indikasi sebagai berikut:

¹⁰ Muhammad bin Maṭar al-Zahrānī, *'Ilmu al-Rijāl Nash'atuhu wa Ṭawwaruhu min al-Qarni al-Awwali ilā Nihāyati al-Qarni al-Tāsi'* (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1431 H), 70.

1. Dari *khobar mutawattir* seperti Abū Bakr al-Ṣiddīq, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, ‘Uthmān bin al-‘Affān, dan ‘Alī bin Abī Ṭālib serta *ṣaḥābat-ṣaḥābat* lain yang mendapat jaminan surga secara tegas, misalnya Al-Zubair bin al-‘Awwām.
2. Dari *khobar mashhūr* atau *khobar mustafīd* yang berada di bawah status *mutawattir* seperti ‘Akashah ibn Muḥṣan dan Ḍamman ibn Tha’labah.
3. Salah seorang sahabat memberikan *khobar* bahwa seseorang berstatus *ṣaḥābat*. Misalnya Hamamah ibn Abī Hamamah al-Dausī yang meninggal di Ashbahan karena sakit perut, lalu Abū Mūsa al-Ash’arī memberikan kesaksian bahwa ia mendengar dari Rasulullah SAW.
4. Seseorang meng*khabarkan* diri sebagai *ṣaḥābat* setelah diakui keadilan dan kesejamaanannya dengan Rasulullah SAW.
5. Seorang *tābi’īn* meng*khabarkan* bahwa seseorang berstatus sebagai *ṣaḥābat*. Ini didasarkan pada diterimanya *takziyah* dari satu orang. Dan inilah yang kuat. Status *ṣaḥābat* merupakan status yang tidak bisa dimiliki seseorang kecuali ada dalil atau saksi yang memenuhi syarat-syarat kesaksian. Bila ada saksi yang memenuhi syarat, maka barulah seseorang bisa mendapatkan status *ṣaḥābat*.¹¹

¹¹ M. ‘Ajjaj al-Khathib, *Ushul Hadis*: 381. Dalam literatur yang lain, Ibnu Ṣalāḥ merumuskan ada 4 cara yang bisa dipakai untuk mengetahui status kesahabatan seseorang, yaitu 1) diketahui dengan adanya khabar mutawattir, 2) dengan khabar *mustafīd*, 3) dengan khabar dari salah satu *ṣaḥābat* bahwa seseorang adalah *ṣaḥābat* dan 4) seseorang mengabarkan bahwa dia adalah seorang *ṣaḥābat* setelah ditetapkan keadilannya. (Lihat: Muhammad bin Maṭar al-Zahrānī, *‘Imu al-Rijāl Nash’atuhu wa Ṭawwaruhu min al-Qarni al-Awwali ilā Nihāyati al-Qarni al-Tāsi*’ (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1431 H), 71.

2. Stratifikasi *Ṣaḥābat*

Para ulama menyepakati bahwa para *ṣaḥābat* itu bertingkat-tingkat. Walaupun para ulama menggolongkan setiap orang yang pernah bertemu dengan Rasulullah SAW sebagai *ṣaḥābat*, tetapi para *ṣaḥābat* memang bertingkat-tingkat. Ada yang tergolong ke dalam *al-Sābiqūn al-Awwalūn* yakni orang-orang yang pertama masuk Islam dan menyertai Rasulullah SAW dalam waktu yang sangat lama. Ada juga yang hanya sekali melihat Rasulullah SAW pada kesempatan Haji Wada'.

Al-Hākim mengelompokkan para *ṣaḥābat* ke dalam 12 tingkat, yaitu:

1. *Al-Sābiqūn Al-Awwalūn* (mereka yang pertama masuk Islam).
2. Mereka yang bergabung dalam *dār al-nadwah* (gedung pertemuan bagi orang-orang Quraish pada masa sebelum dan sesudah Islam).
3. Mereka yang ikut hijrah ke Habashah pada tahun kelima sesudah Rasulullah SAW diutus. Mereka terdiri dari 11 orang laki-laki dan 4 orang perempuan. Diantara mereka adalah Uthmān bin 'al-Affān, Zubair bin al-Awwām, Ja'far bin Abī Ṭālib, Ruqayyah (istri 'Uthmān dan putri Rasulullah SAW), Sahlah binti Sahl (istri Abū Hudhaifah). Seajar dengan golongan ini adalah para *ṣaḥābat* yang melakukan hijrah kedua ke Habashah. Jumlahnya sekitar 83 orang.
4. Mereka yang membaiah Rasulullah SAW di Aqabah pertama yaitu 12 *ṣaḥābat* Anshar.

5. Mereka yang membaiah Rasulullah SAW di Aqabah kedua, yakni 70 *ṣahābat* Anshar.
6. Orang-orang *Muhājirīn* yang pertama kali menemui Rasulullah SAW ketika beliau tiba di Quba sebelum masuk kota Madinah.
7. Mereka yang ikut dalam perang Badar.
8. Mereka yang berhijrah ke suatu tempat antara Badar dan Hudaibiyah.
9. Mereka yang tergabung dalam kelompok *Baiat al-Ridwān* (baiat yang dilakukan kaum muslimin ketika terjadi *ghazwah*/perjanjian Hudaibiyah).
10. Mereka yang ikut hijrah antara al-Hudaibiyah dan *al-Fataḥ* (penaklukan Mekah).
11. Berdasarkan urutan masuk Islam.
12. Para remaja dan anak-anak yang sempat melihat Rasulullah SAW pada waktu penaklukan kota Mekah dan Haji Wada' serta di tempat-tempat lain.¹²

¹² Jalāl al-Dīn Abū Faḍl 'Abd al-Raḥman al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥi Taqrīb al-Nawāwī* (Beirut: Dar el-Fikr, 2012), 382-383; Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu Hadits* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 328-330. Senada dengan yang dikemukakan oleh al-Ḥākim ini, Imam Muslim juga menjadikan *ṣahābat* ke dalam 12 tingkatan, yaitu: 1) mereka yang mula-mula masuk Islam seperti keempat Khalifah. 2) mereka yang masuk Islam sebelum musyawarah ahli Makkah di *dār al-nadwah*. 3) mereka yang berhijrah ke Habashah. 4) mereka yang mengikuti al-'Aqabah al-Ula. 5) mereka yang mengikuti al-'Aqabah al-Thaniyah yang mayoritas adalah kaum Anshar. 6) kaum Muhajirin yang mula-mula bertemu dengan Nabi SAW di Quba sebelum beliau memasuki Madinah. 7) Ahli Badar. 8) mereka yang berhijrah di antara Badar dan Hudaibiyah. 9) para peserta Bai'at al-Ridwān di Hudaibiyah. 10) mereka yang berhijrah di antara Hudaibiyah dan *fath al-Makkah*. 10) mereka yang masuk Islam saat *fath al-Makkah*. 12) kalangan anak-anak yang menyaksikan Nabi SAW saat *fath al-Makkah*, haji Wada dan lain-lain. (Lihat: Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1997), 197-198).

Golongan Ahlu al-Sunnah sependapat bahwa *ṣaḥābat* yang paling utama adalah Abū Bakr al-Ṣiddīq, lalu ‘Umar. Tak seorang *ṣaḥābat* maupun *tābi‘īn* yang berbeda pendapat mengenai keutamaan mereka atas *ṣaḥābat-ṣaḥābat* yang lain. Setelah itu Uthmān bin al-‘Affān, lalu ‘Alī. Al-Khaṭābi menceritakan bahwa Ahlu al-Sunnah Kufah mendahulukan ‘Alī atas Uthmān. Pendapat ini adalah pendapat yang diikuti oleh Ibnu Khuzaimah.

Selanjutnya adalah para *ṣaḥābat* yang masuk dalam kelompok sepuluh *ṣaḥābat* yang mendapat jaminan surga secara tegas, lalu Ahli Badar, lalu Ahli Uhud, lalu para peserta Baiat Ridwān dan kaum Anshar yang memiliki keistimewaan dengan pernah mengikuti dua Aqabah, al-Sābiqūn al-Awwalūn yaitu mereka yang pernah melakukan salat menghadap dua arah kiblat, menurut pendapat Ibnu al-Musayyab. Sementara menurut pendapat al-Sha’bī adalah para ahli Baiat Ridwān. Sedangkan menurut pendapat Muhammad bin Ka’ab dan ‘Aṭā’ bin Yassar adalah Ahli Badar.¹³

3. Keadilan *Ṣaḥābat*

Ada perbedaan pendapat mengenai keadilan *ṣaḥābat*. Menurut Ahlu Sunnah seluruh *ṣaḥābat* mempunyai sifat adil, baik yang mengalami masa terjadinya *fitnah*¹⁴ maupun tidak. Ini merupakan pendapat mayoritas

¹³ Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*: 383-384; M. ‘Ajjaj al-Khathib, *Ushul Hadis*: 381.

¹⁴ *Fitnah* berasal dari akar kata bahasa Arab yang berarti “membakar”, atau “mencairkan emas atau perak dengan api” guna mengujinya. Oleh karena itu, *fitnah* berarti pembakaran, ujian, atau cobaan, dan lebih luas lagi, godaan atau pesona, sesuatu yang memikat. Umumnya *fitnah* bermakna negatif meskipun bisa beraspek positif. Dalam berbagai aspek *fitnah* umumnya

ulama. Sebagian ulama mengatakan status keadilan mereka sama dengan orang-orang sesudah mereka dalam hal sama-sama harus dilakukan penelitian.¹⁵ Ada yang mengatakan bahwa mereka senantiasa bersifat adil sampai terjadinya silang pendapat dan pertikaian di antara mereka, maka setelah itu keadilan mereka harus diteliti.

Sedangkan menurut kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa orang yang turut serta dalam pembunuhan atas diri 'Alī dalam keadaan sadar termasuk *fāsiq* dan tertolak riwayat dan kesaksiannya, dengan alasan telah keluar dari imam yang benar. Ada yang mengatakan bahwa semuanya tertolak riwayat dan kesaksiannya, karena salah satunya pasti *fāsiq*, namun tidak jelas mana yang *fāsiq* dan tidak. Dari sekian banyak pendapat tersebut, yang terpilih adalah pendapat dari mayoritas ulama. Hal ini didasarkan pada dalil-dalil yang menunjukkan keadilan, keberhasilan, dan keistimewaan mereka atas orang-orang sesudah mereka.¹⁶ Terkait dengan pendapat dari mayoritas ulama yang

bermakna negatif. Kamus-kamus Arab menyebutkan padanan *fitnah* adalah "kesesatan", "kejahatan". Setan disebut sebagai *al-fatīn*, *al-fattān* karena menyesatkan manusia. Dalam risalah-risalah *kalām* umumnya *fitnah* dihubungkan dengan imamah atau kekhalifahan. (Lihat: John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2001), 77-79. Dalam al-Qur'an kata *fitnah* disebutkan pada 34 tempat, dan digunakan untuk arti-arti yang berbeda. Misalnya *fitnah* yang berarti ujian atau cobaan seperti dalam QS. Al-Anfāl ayat 28. *Fitnah* yang berarti siksaan disebutkan dalam QS. Al-Anfāl ayat 25. Dalam kitab-kitab hadis pada umumnya memuat bab tersendiri tentang *fitnah*. Pada literatur sejarah tercatat bahwa peristiwa pembunuhan 'Uthmān bin al-'Affān, khalifah ketiga sepeninggal Rasulullah SAW adalah peristiwa *al-fitnah al-kubra* yang pertama dan peperangan antara Mu'āwiyah dan 'Alī bin Abī Tālib adalah *al-fitnah al-kubra* yang kedua. (Lihat: Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ihtiar Baru van Hoeve, 1997), 19-20.

¹⁵ Jalāl al-Dīn Abū Faḍl 'Abd al-Raḥmān al-Suyūfī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥi Taqrīb al-Nawāwī* (Beirut: Dar el-Fikr, 2012), 377).

¹⁶ 'Ajjaj al-Khatthib, *Ushul Hadits*, terj. M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 382-391. Al-Imām Ibnu Kathīr berkata bahwa golongan *ahlu al-sunnah wa al-jamā'ah* berpendapat bahwa seluruh *ṣaḥābat* adalah adil, hal ini dikarenakan Allah SWT

mengatakan bahwa seluruh *ṣaḥābāt* dinilai adil, berikut ini adalah beberapa dalil yang menjadi dasar pendapat mereka.

وَالسَّابِقُونَ الْأَوْلَىٰ وَمِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (التوبة : ١٠٠) ^{١٧}

Orang-orang yang terdahulu lagi pertama-tama (masuk Islam) di antara orang-orang Muhajirin dan Anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha kepada Allah dan Allah menyediakan surga-surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Itulah kemenangan yang besar. (QS. Al-Taubah : 100)

حَدَّثَنَا أَدَمُ بْنُ أَبِي إِيَّاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ ذُكْوَانَ
يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي, لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي, فَوَالَّذِي
نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ وَلَا
نُصِيفَهُ" ^{١٨}

Telah menceritakan pada kami Adam bin Abī Iyās, telah menceritakan kepada kami Shu'bah dari al-A'mash telah berkata aku telah mendengar Dhakwān bercerita dari Abī Sa'īd al-Khudrī r.a telah berkata: Rasulullah SAW telah bersabda, "Janganlah kalian mencaci sahabat-sahabatku, janganlah kalian mencaci sahabat-sahabatku. Demi Dhat yang diriku ada dalam

memuji mereka dalam beberapa ayat al-Qur'an. Selain itu, beberapa *sunnah al-nabawi* juga memuji seluruh *akhlāq* dan perbuatan para *ṣaḥābat* yang rela mengorbankan harta, jiwa, dan raga di hadapan Rasulullah SAW karena mereka mengharap balasan pahala yang besar dari Allah SWT. (Lihat: Muhammad bin Maṭar al-Zahrānī, 'Imu al-Rijāl: Nash'atuhu wa Ṭawwaruhu min al-Qarni al-Awwali ilā Nihāyati al-Qarni al-Tāsi' (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1431 H), 77).

¹⁷ Dalil tentang keistimewaan *ṣaḥābāt* yang terdapat dalam al-Qur'an ini misalnya juga ada dalam beberapa ayat yang lain, seperti dalam QS. Al-Faṭḥ ayat 18, QS. Al-Anfāl ayat 64 dan ayat 74, QS. Al-Ḥadīd ayat 10, dan QS. Al-Ḥaṣhr ayat 8-10. (Lihat: Muhammad bin Maṭar al-Zahrānī, 'Imu al-Rijāl: Nash'atuhu wa Ṭawwaruhu min al-Qarni al-Awwali ilā Nihāyati al-Qarni al-Tāsi' (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1431 H), 74-75).

¹⁸ Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Kairo: Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H): III: 6.

kekuasaannya, seandainya salah seorang dari kalian menginfakkan emas sebesar gunung Uhud, maka tidak akan dapat menyamai satu mud (yang dinafkahkan) oleh salah seorang di antara mereka dan tidak pula separuhnya”.

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ سَمِعْتُ زَهْدَمُ
بْنَ مُضَرِّبٍ قَالَ سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حَصِينٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ
الَّذِينَ يُلُونَهُمْ"¹⁹

Telah bercerita pada kami Ishaq, telah bercerita pada kami al-Naḍḍar, telah mengabarkan pada kami Shu’bah dari Abī Jamrah aku telah mendengar Zahdam bin Muḍarrib telah berkata aku telah mendengar ‘Imrān bin Ḥaṣīn r.a berkata, Rasulullah SAW telah bersabda,”Sebaik-baik umat adalah generasiku, kemudian generasi sesudah mereka, kemudian generasi sesudah mereka”.

Terkait dengan penilaian ulama terhadap para *rāwī* perempuan di tingkat *ṣaḥābat* ini secara umum mereka dinilai adil. Di dalam beberapa *kitāb al-rijāl* para *rāwī* perempuan ini juga tidak banyak mendapatkan kritikan. Bahkan ada beberapa catatan terhadap beberapa orang *rāwī* perempuan yang menjadikan keunggulan mereka. Walaupun jika dibandingkan dengan tingkat periwayatan para *ṣaḥābat* laki-laki, periwayatan hadis yang dilakukan oleh para *ṣaḥābat* perempuan ini tergolong minim jumlahnya, namun hal ini tidak berarti bahwa minim pula peran mereka dalam periwayatan hadis.

¹⁹ Ibid. Dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh Abdullāh bin Mas’ūd redaksinya sedikit berbeda. Jika dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imrān bin Ḥaṣīn ini redaksinya memakai *خير أمتي قرني*, maka dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abdullāh bin Mas’ūd memakai redaksi *خير الناس قرني*. (Lihat: Al-Bukhārī, *al-Jāmi’u al-Ṣaḥīḥ*: III: 6: 3650-3651).

Berikut ini adalah 7 orang *ṣaḥābat* yang paling banyak meriwayatkan ḥadis, yakni mereka yang meriwayatkan lebih dari 1000 ḥadis²⁰, yaitu:

1. Abū Hurairah²¹, meriwayatkan 5374 hadis.
2. ‘Abdullāh bin ‘Umar²², meriwayatkan 2630 hadis.
3. Anas bin Mālik²³, meriwayatkan 2210 hadis.

²⁰ Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu Hadis*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 315.

²¹ Abū Hurairah adalah *ṣaḥābat* Nabi Muhammad SAW yang berasal dari suku Dausi dan termasuk salah satu ahli Suffah. Beliau lahir pada tahun 19 SH. Nama aslinya adalah ‘Abdurrahman ibn Shakhr al-Dausī al-Yamanī. Sebelum masuk Islam, nama aslinya adalah Abū Shams, kemudian diganti oleh Rasulullah SAW menjadi ‘Abdurrahman. Abū Hurairah masuk Islam pada tahun terjadinya Perang Khaibar berkat dakwah yang disampaikan oleh Tufail al-Dausī, seorang anggota suku Dausi yang telah masuk Islam sebelum Abū Hurairah. Beliau mendapat julukan “Abū Hurairah” karena beliau terkenal sangat menyukai kucing. Di masa kecilnya, beliau punya seekor kucing yang sangat jinak dan suka bermain-main dengannya. Karena itu beliau mendapat julukan Abū Hurairah. Beliau adalah *ṣaḥābat* yang paling banyak meriwayatkan ḥadis. Menurut Imam Bukharī, orang yang meriwayatkan ḥadis dari Abu Hurairah dari kalangan *ṣaḥābat* dan *tābi’īn* ada lebih dari 108 orang. Abū Hurairah wafati di daerah al-Aqiq dan dimakamkan di Madinah pada tahun 59 H. (Lihat: Muhammad Raji Hasan Kinan, *Ensiklopedia Biografi Sahabat Nabi: Kisah Hidup 154 Wisudawan Madrasah Rasulullah SAW*, terj. Nurhasan Humaedi dkk (Jakarta: Zaman, 2012), 165-175).

²² ‘Abdullah bin ‘Umar lahir pada tahun 10 SH. Beliau adalah seorang *ṣaḥābat* Rasulullah SAW yang berasal dari suku Quraish keturunan Bani Adi. Ayahnya adalah ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, ibunya bernama Zainab binti Ma’zun ibn Hubaib al-Jumahiyah. Saudarinya adalah Hafshah binti ‘Umar yang seorang istri Nabi Muhammad SAW. Beliau memeluk Islam bersama ayahnya, sejak sebelum berusia baligh. Perang Khandak adalah perang pertama yang beliau ikuti. Banyak perang yang beliau ikuti semasa hidupnya termasuk Perang Muktah dan Perang Yarmuk, serta Perang Yamamah. Ketika terjadi fitnah antara ‘Alī dan Mu’āwiyah, beliau memilih mengasingkan diri karena enggan terlibat dalam sengketa. Ibnu ‘Umar wafat pada tahun 73 H karena dibunuh dengan tombak beracun oleh seseorang yang diperintahkan oleh al-Ḥajjāj. (Lihat: Muhammad Raji Hasan Kinan, *Ensiklopedia Biografi Sahabat Nabi*: 101-103).

²³ Anas bin Mālik adalah *ṣaḥābat* Rasulullah SAW dari kalangan kaum Anshar yang berasal dari suku Khazraj, keturunan Bani Najjar. Beliau lahir pada tahun 10 SH. Ayahnya bernama Mālik bin al-Nadhar dan ibunya bernama Salhah tetapi lebih dikenal dengan nama Ummu Sulaim binti Milhan. Ibunda Anas, Ummu Sulaim diceraikan oleh suaminya, Mālik ibn al-Nadhar ketika ia memutuskan memeluk Islam, sedangkan Mālik bertahan dengan kemusyrikan. Di akhir hayatnya, Anas bin Mālik harus menyaksikan kekejaman dan kekejian sebagian penguasa muslim. Salah seorang pemimpin saat itu, al-Ḥajjāj dikenal sebagai penjagal karena ia banyak membunuh, menindas, dan menyiksa para ulama. Bahkan Anas bin Mālik juga tidak luput dari ancaman al-Ḥajjāj. Anas pun mengadukan hal tersebut pada Khalifat Abd al-Mālik ibn Marwan yang langsung memerintahkan al-Ḥajjāj agar tidak mengganggu Anas dan kaum Muslim yang lain. Anas bin Mālik wafat pada tahun 93 H ketika usianya hampir mencapai 100 tahun dan termasuk *ṣaḥābat* yang paling terakhir wafat. Jasadnya dimakamkan di al-Thiff, dekat Bashrah. (Lihat: Muhammad Raji Hasan Kinan, *Ensiklopedia Biografi Sahabat Nabi*: 266-270).

4. 'Aishah binti Abī Bakr, meriwayatkan 2210 hadis.
5. 'Abdullāh bin 'Abbās²⁴, meriwayatkan 1660 hadis.
6. Jābir bin 'Abdullāh²⁵, meriwayatkan 1540 hadis.
7. Abū Sa'īd al-Khudrī²⁶, meriwayatkan 1170 hadis.

4. Karya-karya Populer Tentang *Ṣaḥābat*

Para *ṣaḥābat*, *tābi'īn*, dan *atba' tābi'īn* mengenal siapa saja yang memiliki status *ṣaḥābat*, khususnya yang memiliki perhatian lebih dalam periwayatan hadis dari Rasulullah SAW. Banyak nama *ṣaḥābat* yang terhafal. Para ulama juga sangat antusias untuk menghitung, menjelaskan

²⁴ 'Abdullāh bin 'Abbās adalah *ṣaḥābat* Rasulullah SAW yang berasal dari suku Quraish, keturunan bani Hashīm. Beliau lahir pada tahun 3 SH. Ayahnya bernama al-'Abbās ibn 'Abd al-Muthālib ibn Hashīm ibn Abī Manaf. Ibunya bernama Lubabah al-Kubrā binti al-Hārith ibn Hazn al-Hilāliyah. Al-'Abbās adalah paman Rasulullah dan kakak sepupu Khālid ibn al-Wālid. Beliau dijuluki *Habru al-Ummah wa Tarjuman al-Qur'an*, tinta umat dan penerjemah al-Qur'an. Beliau juga dijuluki sebagai *al-Bahru* atau Sang Lautan karena keluasan ilmunya. 'Abdullah ibn 'Abbās lahir ketika Rasulullah SAW dan seluruh Bani Hasyim diboikot oleh kaum Quraish. Al-'Abbās kecil dibawa kepad Nabi SAW dan diberkahi dengan luda beliau. Itu terjadi 3 tahun sebelum hijrah. 'Abdullāh ibn 'Abbās wafat pada tahun 68 H ketika berusia 70 tahun. (Lihat: Muhammad Raji Hasan Kinan, *Ensiklopedia Biografi Sahabat Nabi*: 45-49).

²⁵ Jābir ibn 'Abdullah ibn 'Amr ibn Ḥaram adalah *ṣaḥābat* Rasulullah SAW dari kalangan Anshar, keturunan bani Silmi. Beliau lahir pada tahun 6 SH. Ayahnya bernama 'Abdullāh ibn 'Amr ibn Ḥaram, dan ibunya bernama Nasibah binti Uqbah. Ia adalah anak laki-laki satu-satunya. Bersama ayahnya ia menyaksikan Baiat Aqabah kedua yang diantaranya berhasil memilih 12 pemimpin kaum Anshar, termasuk ayahnya. Jābir meriwayatkan hadis tentang berkah yang disaksikan langsung oleh Jābir dan keluarganya ketika menggali parit dalam perang Khandaq. Jābir rajin mengembara untuk mencari hadis. Beliau dikaruniai kecerdasan dan pemahaman. Dengan kelebihan itu, beliau termasuk ahli riwayat dan dirayah hadis. Beliau wafat pada tahun 78 H pada usia 94 tahun. (Lihat: Muhammad Raji Hasan Kinan, *Ensiklopedia Biografi Sahabat Nabi*: 437-443).

²⁶ Abū Sa'īd al-Khudrī adalah *ṣaḥābat* Rasulullah SAW dari kalangan Anshar, yang berasal dari suku Khazraj. Beliau lahir pada tahun 12 SH. Beliau tumbuh besar di tengah keluarga yang mencintai jihad. Nama aslinya adalah Sa'ad ibn Mālik putra Mālik ibn Sinan, *ṣaḥābat* yang gugur dalam Perang Uhud. Beliau punya seorang saudari yang dikenal sebagai *ṣaḥābat* yang mulia, yaitu al-Fari'ah binti Mālik. Beliau juga punya saudara seibu bernama Qatadah ibn al-Nu'mān yang terluka parah dalam Perang Uhud sampai bola matanya keluar dari kelopaknya. Tapi dikembalikan lagi oleh Rasulullah SAW ke tempatnya semula. Abū Sa'īd al-Khudrī ikut dalam perang Khandaq dan perang-perang yang lain bersama Rasulullah SAW termasuk ketika memerangi Bani Mustāliq. Beliau wafat pada tahun 74 H. (Lihat: Muhammad Raji Hasan Kinan, *Ensiklopedia Biografi Sahabat Nabi*: 191-196).

riwayat-riwayat, hal ihwal, negeri-negeri, dan sejarah mereka. Beberapa karya yang membahas tentang *ṣaḥābat* adalah sebagai berikut:

1. *Al-Istī'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb* karya Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdillāh (Ibn Abd al-Barr) al-Qurthubī (368-463 H), dicetak beberapa kali di Mesir dan India. Kitab ini memuat 4225 *ṣaḥābat* laki-laki maupun perempuan. Beberapa orang telah meringkas dan memberikan catatan tambahan atas kitab tersebut.
2. *Usd al-Ghābah fī Ma'rifat al-Ṣaḥābah* yang terdiri dari 5 jilid, karya sejarawan terkemuka, 'Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad (Ibn al-Athīr, 555-630 H). Kitab ini dicetak di Mesir dan memuat 7554 biografi *ṣaḥābat*.
3. *Tajrīd al-Asmā' al-Ṣaḥābah*, terdiri dari 2 juz, karya al-Imam al-Hāfiẓ Shams al-Dīn Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahābī (673-748 H), dan telah dicetak di India pada 1310 H.
4. *Al-Iṣābah fī Tamayīz al-Ṣaḥābah*, karya al-Imam al-Hāfiẓ Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī al-Kannanī (Ibnu Ḥajar) al-Asqalanī (773-852 H). Kitab ini merupakan kitab terlengkap dalam bidang ini, dan dicetak beberapa kali di Mesir dan India, memuat 9477 nama asli, 1268 *kunyah*, dan 1552 biografi *ṣaḥābat* perempuan.²⁷

²⁷ Sebenarnya masih banyak sekali karya-karya populer yang membahas tentang *ṣaḥābat*. Diantaranya ada yang berbentuk *mu'jam*, seperti *Mu'jam al-Ṣaḥābah* karya Abī Qāsim 'Abdillāh bin Muḥammad bin 'Abd al-'Azīz al-Baghāwī (w. 317 H) dan *Mu'jam al-Kabīr* karya al-Hāfiẓ Abī al-Qāsim Sulaimān bin Aḥmad al-Ṭabrānī (w. 360 H). Berapa karya populer yang lain misalnya adalah *Ma'rifat Man Nazala min al-Ṣaḥābat Sāiri al-Baldānī* karya Imām 'Alī bin al-Madīnī (w. 234 H), *Tārīkh al-Ṣaḥābat* karya Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī (w. 256 H), dan *Al-Ṣaḥābat* karya Abī Ḥatīm Muḥammad bin Idrīs al-Rāzī (w. 277 H), dan lain lain.

B. Teori Penganalisa *Ṣaḥābat*

Dalam meneliti status *ṣaḥābat*, maka penulis mencantumkan beberapa teori yang terkait. Untuk menilai kredibilitas *ṣaḥābat* maka teori yang digunakan adalah *jarḥ wa al-ta'dīl*. Sedangkan dalam hubungannya dengan status kesahihan hadis, penulis mencantumkan teori kesahihan hadis secara umum. Berikut ini adalah beberapa teori yang terkait.

1. *Jarḥ wa al-Ta'dīl*

a. Definisi *Jarḥ* dan *Ta'dīl*

Al-jarḥ secara etimologi merupakan bentuk mashdar dari kata جَرَحَ يَجْرَحُ yang berarti seseorang membuat luka pada tubuh orang lain yang ditandai dengan mengalirnya darah dari luka itu. Isim fa'ilnya adalah الْجَارِحُ yang berarti orang yang melukai. Sedangkan isim maf'ulnya adalah الْمَجْرُوحُ yang berarti orang yang dilukai. Jika disambung dengan kata yang lain, maka kata ini bisa berubah artinya. Misalnya disambung dengan kata بِلِسَانِهِ maka artinya berubah menjadi mencaci maki.²⁸ Apabila seseorang mengatakan جَرَحَ الْحَاكِمُ

(Lihat: Muhammad bin Maṭar al-Zahrānī, *'Imu al-Rijāl: Nash'atuhu wa Ṭawwaruhu min al-Qarni al-Awwali ilā Nihāyati al-Qarni al-Tāsi'* (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1431 H), 84-90).

²⁸Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 180-181.

وغيره الشاهد maka berarti hakim dan yang lain melontarkan sesuatu yang menjatuhkan sifat adil saksi, berupa kedustaan dan sebagainya.²⁹

Sedangkan *al-jarh* secara terminologis berarti munculnya suatu sifat dalam diri *rāwi* yang menodai sifat adilnya atau mencatitkan hafalan dan kekuatan ingatannya, yang mengakibatkan gugur riwayatnya atau lemah riwayatnya atau bahkan tertolak riwayatnya. Sedangkan "*al-tarjih*" adalah menyifati seorang *rāwi* dengan sifat-sifat yang membawa konsekuensi penilaian lemah atas riwayatnya atau tidak diterima³⁰.

Al-jarh menurut ulama *muhaddithin* adalah:

الجرح عند المحدثين الطعن في راوي الحديث بما يسلب أو يخل
بعدالته أو ضبطه

Jarh menurut *muhaddithin* adalah menunjukkan sifat-sifat cela *rāwi* sehingga mengangkat atau mencatitkan 'adalah atau *keḍabiḥannya*.³¹

Al 'adl berasal dari عَدَلَ يَعْدِلُ عَدْلًا yang berarti berbuat adil.

Jika kata ini ditambahkan *tashdīd* atau hamzah, maka artinya berubah menjadi meluruskan. Sedangkan jika disambung dengan kata عَنْ maka artinya berubah menjadi meninggalkan atau menyimpang. Isim

²⁹ Ajjaj al-Khaththib, *Ushul al-Hadits: Pokok-pokok Ilmu Hadits*, terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 233.

³⁰ Ibid.

³¹ Nuruddin 'Itr, *Ulumul Hadis*, terj. Mujiyo (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012), 84.

masdarnya adalah التَّعْدِيلُ yang berarti pelurusan atau penyesuaian.³²

Al-'adl secara etimologis berarti sesuatu yang terdapat dalam jiwa bahwa sesuatu itu lurus, merupakan lawan dari lacur.³³ Orang adil berarti yang diterima kesaksiannya. *Ta'dil* pada diri seseorang berarti menilainya positif.

Sedangkan *al-'adl* secara terminologis berarti orang yang tidak memiliki sifat yang mencacatkan keagamaan dan keperwiraannya. Sehingga khabar dan kesaksiannya bisa diterima, bila dipenuhi pula syarat-syarat dalam kelayakan *ada'*. Sedangkan *ta'dil* menurut ulama *muhaddithin* adalah:

والتَّعْدِيلُ عَكْسُ الْجَرْحِ وَهُوَ تَرْكِيَةُ الرَّاويِ وَالْحُكْمُ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ عَدْلٌ
أَوْضَابُطٌ

Ta'dil adalah kebalikan dari *jarh*, yaitu menilai bersih terhadap seorang *rāwi* dan menghukuminya bahwa ia adil atau *dabit*.³⁴

Dengan demikian *ilmu jarh wa al-ta'dil* adalah:

الْعِلْمُ الَّذِي يَبْحَثُ فِي أَحْوَالِ الرُّوَاةِ مِنْ حَيْثُ قُبُولِ رِوَايَاتِهِمْ أَوْ رَدِّهَا

Ilmu yang membahas hal ihwal para *rāwi* dari segi diterima atau ditolaknya riwayat mereka.³⁵

³² Kamus al-Munawwir: 905-906.

³³ 'Ajjaj al-Khaththib, *Ushul Hadits*: 233.

³⁴ Nuruddin 'Itr, *Ulumul Hadis*: 84.

³⁵ 'Ajjaj al-Khaththib, *Ushul Hadits*: 233. Dalam literatur lain dijelaskan tentang definisi *ilmu jarh wa ta'dil* dengan redaksi yang berbeda, yaitu sebagai berikut:

علم يتعلق ببيان مراتب الرواة من حيث تضعيفهم أو توثيقهم

Ilmu yang berhubungan dengan penjelasan tentang tingkatan-tingkatan para perawi dari segi da'if atau thiqatnya mereka. (Lihat: Muhammad bin Maṭar al-Zahrānī, *Imu al-Rijāl Nash'atuhu wa Ṭawwaruhu min al-Qarni al-Awwali ilā Nihāyati al-Qarni al-Tāsi'* (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1431 H), 100).

Ilmu ini merupakan ilmu hadis yang terpenting, teragung posisinya, dan terluas pengaruhnya. Karena dengan ilmu ini, dapat dibedakan yang *ṣahīḥ* dan yang cacat, yang diterima dan yang ditolak, karena masing-masing tingkatan *jarḥ* dan *ta'dīl* memiliki akibat yang berbeda-beda.³⁶

Dengan demikian, manfaat mengetahui *ilmu jarḥ wa al-ta'dīl* adalah untuk menetapkan apakah periwayatan seorang *rāwī* itu dapat diterima atau harus ditolak sama sekali. Apabila seorang *rāwī* di*jarḥ* oleh para ahli sebagai *rāwī* yang cacat, maka periwayatannya harus ditolak. Dan apabila seorang *rāwī* dipuji sebagai orang yang adil, maka periwayatannya diterima, selama syarat-syarat yang lain untuk menerima hadis terpenuhi.³⁷

Ada beberapa cara untuk mengetahui keadilan dan kecacatan seorang *rāwī*. Menta'*dīl*kan (menganggap seorang *rāwī* itu adil) ialah memuji *rāwī* dengan sifat-sifat yang membawa sifat ke '*adalahannya*, yaitu sifat-sifat yang dijadikan dasar penerimaan riwayat.

Keadilan seorang *rāwī* dapat diketahui dengan dua cara. Yang pertama dengan kepopulerannya diantara para ahli ilmu bahwa ia adalah orang yang terkenal adil. Misalnya seperti Anas bin Mālik, Sufyān al-Thaurī, Shu'bah bin al-Ḥajjāj, al-Shāfi'ī, Aḥmad, dan lain-

³⁶ Ibid.

³⁷ Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalah Hadis* (Bandung: al-Ma'arif, 1994), 307-308.

lain. Karena mereka sudah terkenal sebagai orang yang adil di kalangan para ahli ilmu, maka tidak perlu dipertanyakan lagi tentang keadilannya.

Sedangkan cara yang kedua adalah dengan pujian dari seseorang yang adil (*tazkiyah*), yaitu ditetapkan sebagai *rāwi* yang adil oleh orang yang adil, yang semula *rāwi* yang di *ta'dil*kan itu belum dikenal sebagai *rāwi* yang adil. Penetapan keadilan seorang *rāwi* dengan jalan *tazkiyah* ini dapat dilakukan oleh:

1. Seorang *rāwi* yang adil.
2. Setiap orang yang dapat diterima periwayatannya baik laki-laki maupun perempuan, baik orang yang merdeka ataupun budak, selama ia mengetahui sebab-sebab yang dapat mengadilkannya.³⁸

Kemudian, untuk menetapkan kecacatan pada seorang *rāwi* dapat dilakukan dengan cara:

1. Berdasarkan berita tentang ketenaran seorang *rāwi* dalam hal keaibannya. Seorang *rāwi* yang sudah dikenal sebagai orang yang

³⁸ Dalam hal *tazkiyah* ini tidak disyaratkan jumlah orang yang melakukan *tazkiyah*. Jadi *tazkiyah* sudah cukup bila dilakukan oleh satu orang yang berstatus adil. Karena jumlah tidak disyaratkan dalam penerimaan khabar, sehingga tidak disyaratkan pula dalam *jarḥ* dan *ta'dil* para *rāwinya*. Pendapat ini adalah pendapat yang dipegang oleh para imam hadis. Berbeda dengan para imam hadis, sebagian ahli fiqh mengharuskan adanya *tazkiyah* dari dua orang sebagaimana hukum *shahadah* (persaksian). (Lihat: 'Ajjaj al-Khaththib, *Ushul Hadis*: 240). Nuruddin 'Itr dalam bukunya mengutip penjelasan Ibnu Hajar dalam kitab *Sharḥ al-Nukhbah* bahwa *tazkiyah* (pembersihan terhadap diri orang lain) dapat diterima apabila dilakukan oleh orang yang mengetahui sebab-sebabnya, bukan dari orang yang tidak mengetahuinya, agar ia tidak memberikan *tazkiyah* hanya dengan apa yang kelihatan olehnya sepintas tanpa mendalami dan memeriksanya. Nuruddin 'Itr juga menambahkan satu syarat lagi yaitu harus mengetahui penggunaan kalimat-kalimat bahasa Arab, sehingga suatu lafaz yang digunakan tidak dipakai untuk selain maknanya, atau men*jarḥ* dengan lafaz yang tidak sesuai untuk men*jarḥ*. (Lihat: Nuruddin 'Itr, *Ulumul Hadis*: 86).

fasik atau pendusta di kalangan masyarakat tidak perlu lagi dipersoalkan.

2. Berdasarkan *pentajrihan* dari seorang yang adil yang telah mengetahui sebab-sebabnya dia cacat.³⁹

Selain kualitas pribadi dan kapasitas intelektual para *rāwi* hadis, ulama yang melakukan kritikpun tidak lepas dari sasaran kritik. Syarat-syarat *penta'dil* dan *pentajrih* adalah: '*ālim*, bertaqwa, *warā'*, jujur, tidak terkena *jarh*, tidak fanatik terhadap sebagian *rāwi* dan mengerti betul sebab-sebab *jarh* dan *ta'dil*. Dengan kata lain, *penta'dil* atau *pentajrih* yang tidak memenuhi syarat-syarat itu, maka kritiknya terhadap *rāwi* tidak bisa diterima.⁴⁰

Nuruddin 'Itr, dalam bukunya menjelaskan tentang beberapa syarat diterimanya *jarh* dan *ta'dil*, yaitu sebagai berikut:

³⁹ Macam-macam keaiban *rāwi*: 1) *Bid'ah* (melakukan tindakan tercela di luar ketentuan syariat). Orang yang disifati dengan *bid'ah* adakalanya tergolong orang yang dikafirkan dan adakalanya tergolong orang yang difasikkan. Mereka yang dianggap kafir adalah golongan Rafidlah yang mempercayai bahwa Tuhan itu menyusup (bersatu) pada Sayyidina Ali, dan pada imam-imam lain dan mempercayai bahwa Ali akan kembali lagi ke dunia sebelum hari kiamat. Sedangkan orang yang dianggap fasik ialah golongan yang mempunyai *i'tikad* yang berlawanan dengan dasar syariat. 2) Mukhalafah (berbeda dengan periwayatan orang yang lebih *thiqat*). 3) *Ghalaṭ* (banyak kekeliruan dalam periwayatan). 4) *Jahālat al-ḥal* (tidak dikenal identitasnya). 5) *Da'wā al-inqīṭā'* (diduga keras sanadnya tidak bersambung). *Da'wā al-inqīṭā'* dalam sanad misalnya mendakwa *rāwi* mentadliskan atau meng*irsānkan* suatu hadis.

⁴⁰ 'Ajjaj al-Khatthib, *Ushul Hadis*: 240. Syuhudi Ismail, dalam bukunya, menjelaskan tentang syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh kritikus *rāwi* hadis termasuk cukup banyak. Beliau kemudian mengelompokkan syarat-syarat tersebut menjadi 2 kelompok, yaitu:

- a. Yang berkenaan dengan sikap pribadi, yang meliputi: 1) bersifat adil, dalam pengertian ilmu hadis, dan sifat itu tetap terpelihara ketika melakukan penilaian terhadap *rāwi* hadis. 2) tidak bersikap fanatik terhadap aliran yang dianutnya. 3) tidak bersikap bermusuhan dengan *rāwi* yang berbeda aliran dengannya.
- b. Yang berkenaan dengan penguasaan pengetahuan, yang meliputi: 1) ajaran Islam. 2) bahasa Arab. 3) hadis dan ilmu hadis. 4) pribadi *rāwi* yang dikritik. 5) adat istiadat. 6) sebab-sebab keutamaan dan ketercelaan *rāwi*. (Lihat: Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995), 194).

1. *Jarḥ* dan *ta'dīl* diucapkan oleh ulama yang telah memenuhi segala syarat sebagai ulama *jarḥ* dan *ta'dīl*.⁴¹
2. *Jarḥ* tidak dapat diterima kecuali dijelaskan sebab-sebabnya. Sedangkan *ta'dīl* tidak disyaratkan harus disertai penjelasan sebab-sebabnya. Pendapat ini dipegang oleh jumbuh ulama.⁴²
3. Dapat diterima *jarḥ* yang sederhana tanpa dijelaskan sebab-sebabnya bagi *rāwī* yang sama sekali tidak ada yang *menta'dīh*nya. Hal ini dikarenakan *rāwī* yang sama sekali tidak ada yang *menta'dīh*nya seakan-akan adalah *rāwī* yang *majhūl*. Mengamalkan pernyataan *jarḥ* itu lebih baik daripada menyia-nyiakannya.

⁴¹ Dalam hal ini Nuruddin 'Itr mengutip pendapat al-Laknawī bahwa seseorang tidak boleh tergesa-gesa menjatuhkan *jarḥ* terhadap seorang *rāwī* karena ada penilaian ahli *jarḥ* dan *ta'dīl*. Karena sering kali didapati suatu hal yang menyebabkan invaliditas suatu *jarḥ*, yaitu: 1) orang yang menilai *jarḥ* itu sendiri kadang kala orang yang di*jarḥ*. Jadi penilaian *jarḥ* dan *ta'dīh*nya tidak boleh diterima begitu saja selama tidak didapati penilaian yang sama dari orang lain. 2) orang yang menilai *jarḥ* termasuk di antara orang yang sangat mempersulit dan memperberat. Mereka men*jarḥ* para *rāwī* hanya karena kecacatan yang sangat sedikit. Orang seperti ini penilaian *thiqat*nya dapat diterima, sementara penilaian *jarḥ*nya tidak dapat diterima begitu saja, melainkan jika ada penilaian serupa dari orang lain yang obyektif. Di antara mereka adalah Abū Hātim, al-Nasā'ī, Ibnu Ma'in, dan Ibnu Hibbān.

⁴² Dalam hal ini Nuruddin 'Itr mengutip pendapat dari Ibnu Ṣalāh bahwa *ta'dīl* dapat diterima tanpa menjelaskan sebab-sebabnya. Hal ini dikarenakan sebab-sebabnya sangat banyak sehingga sangat sulit bagi seseorang untuk menyebutkan semuanya. Dalam biasanya para ulama *jarḥ* dan *ta'dīl* hanya menyebutkan "Fulan *thiqat*" atau "Fulan *ṣuddūq*" saja. Tapi tidak menyebutkan Fulan melakukan salat, melakukan puasa, tidak menyakiti orang lain, dan sebagainya. Hal ini berbeda dengan *jarḥ* yang umumnya mereka menyebutkan sebabnya, karena *jarḥ* tidak bisa diterima kecuali disebutkan sebabnya agar bisa diketahui apakah benar *jarḥ*nya atau tidak. Hal ini dikarenakan dalam menentukan sebab-sebab *jarḥ* setiap orang berbeda dengan yang lainnya. Dalam penyebutan *jarḥ* para ulama biasanya menyebutkan sebab misalnya seperti sering lupa, sering salah, tidak kuat hafalannya, dan sebagainya. Dalam hal penyebutan *jarḥ* ini pun, ulama menganggap cukup hanya dengan menyebutkan satu sebab saja, karena *jarḥ* hanya diperbolehkan demi membedakan antara *rāwī* yang *thiqat* dan yang tidak. Karena itu jika sudah menyebutkan satu sebab saja, tidak diperkenankan untuk menyebutkan lebih dari itu.

4. *Jarh* harus terlepas dari berbagai hal yang menghalangi penerimaannya. Maka apabila ada hal-hal yang menghalanginya, *jarh* tidak dapat diterima.

b. Lafaz dan Tingkatan *Jarh*

Para *rāwi* yang meriwayatkan hadis tidak semuanya berada pada tingkat yang sama dalam hal hafalan, ilmu, dan *keḍabitannya*. Ada yang tidak diragukan lagi kekuatan hafalannya, namun ada juga yang lebih rendah. Ada yang sering melakukan kesalahan, misalnya sering lupa, dan ada pula yang sedikit melakukan kesalahan. Karena keadaan para *rāwi* yang berbeda-beda tingkatan tersebut, maka term-term para kritikus hadis juga bertingkat-tingkat yang masing-masing menunjukkan posisi *rāwi* yang disebut dengan term tersebut.⁴³

⁴³ Dalam bukunya yang berjudul *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Syuhudi Ismail menampilkan beberapa tingkatan *jarh* dan *ta'dil* menurut beberapa ulama kritik hadis. Mereka adalah Ibnu Hajar al-Asqalānī, al-Harawī, al-'Irāqī, al-Dhahabī, al-Nawawī, Ibnu Ṣalāh, dan Ibnu Abī Hātim al-Rāzī. Syuhudi Ismail menampilkan perbedaan lafaz yang digunakan para ahli kritik dalam menilai para *rāwi* tersebut dengan menggunakan tabel sehingga memudahkan pembaca dalam memahami perbedaan tersebut. Misalnya dalam penilaian *ta'dil* di tingkat pertama, antara Ibnu Hajar al-Asqalānī dan al-'Irāqī misalnya, mereka tidak menggunakan sebutan yang sama. Ibnu Hajar menggunakan lafaz *أوثق الناس* dan semisalnya. Sedangkan al-'Irāqī menggunakan lafaz yang diulang, seperti *ثقة ثقة*. Dalam hal ini yang sependapat dengan Ibnu Hajar adalah al-Harawī. Sedangkan yang sependapat dengan al-'Irāqī adalah al-Dhahabī. Berbeda lagi dengan al-Nawawī, Ibnu Ṣalāh, dan al-Rāzī, mereka menggunakan satu lafaz saja tanpa diulang, misalnya seperti: *ثقة* saja atau *ثبت* saja. Selain penggunaan lafaz yang berbeda, dari tabel yang dirancang oleh Syuhudi Ismail tersebut terlihat pula perbedaan jumlah tingkatan yang dibagi oleh para ulama ahli kritik. Ibnu Hajar membagi tingkatan menjadi 6, sedangkan al-Harawī, al-'Irāqī, dan al-Dhahabī membagi tingkatan menjadi 5. Yang paling sedikit adalah al-Nawawī, Ibnu Ṣalāh, dan al-Rāzī yang membagi tingkatan menjadi 4 tingkat saja. Sama halnya dengan tingkatan *ta'dil*, perbedaan pendapat ini juga terjadi pada tingkatan *jarh*: Untuk lebih jelasnya lihat dalam: Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995), 198-204.

Berikut ini adalah beberapa tingkatan *jarh* yang secara global digunakan oleh para kritikus hadis:

- 1) Kata-kata yang menunjukkan *mubālaghah* (intensitas maksimal)

dalam hal *jarh*. Misalnya *رُكِنُ الْكِذْبِ* dan *أَكْذَبُ النَّاسِ*

- 2) *Jarh* dengan kedustaan atau pemalsuan, misalnya *وَضَّاعٌ* dan *كَذَّابٌ*

yang merupakan kata-kata yang menunjukkan *mubālaghah* tetapi masih di bawah tingkatan yang pertama.

- 3) Kata-kata yang menunjukkan ketertuduhan *rāwi* sebagai pendusta,

pemalsu atau yang sejenisnya. Misalnya seperti: *مُتَّهَمٌ بِالْكِذْبِ*,

مُتَّهَمٌ بِالْوَضْعِ. Disamakan dengan tingkatan ini kata-kata yang

menunjukkan ditinggalkan hadisnya, misalnya seperti: *مَتْرُوكٌ*,

هَالِكٌ, *لَيْسَ بِثِقَّةٍ*.

- 4) Dengan kata-kata yang menunjukkan *keḍa'ifān* yang sangat,

misalnya seperti: *رُدُّ حَدِيثُهُ*, *ضَعِيفٌ جِدًّا*, *لَيْسَ بِشَيْءٍ*, *لَا يُكْتَبُ*

حَدِيثُهُ.

5) Kata-kata yang menunjukkan penilaian *ḍa'īf* atas *rāwī* atau

kerancuan hafalannya. Misalnya seperti: ضَعِيفٌ، لَا يَحْتَجُّ بِهِ،

مُضْطَرَّبُ الْحَدِيثِ.

6) Menyifati *rāwī* dengan sifat-sifat yang menunjukkan ke*ḍa'īf*annya,

akan tetapi dekat dengan *ta'dīl*. Misalnya seperti: لَيْسَ بِحُجَّةٍ، لَيْسَ

بِذَلِكَ الْقَوِي، فِيهِ ضَعِيفٌ، فِيهِ مَقَالٌ⁴⁴

Dari beberapa tingkatan ini dapat dilihat bahwa semakin kecil nomor urutnya, ketercelaan *rāwī* semakin parah. Dengan kata lain, *rāwī* yang ada di tingkat terbawah dari *jarḥ* (yakni no.6) lebih baik dari *rāwī* yang ada di tingkat atasnya (yakni no.5), dan seterusnya. Hadis para *rāwī* yang ada di tingkan 5 dan 6 ini, menurut al-Sakhawī sebagaimana yang ditulis Nuruddin 'Itr dalam bukunya adalah dapat dipakai *i'tibār*, yaitu dengan meneliti sejumlah riwayat lain yang dapat memperkuatnya sehingga hadis tersebut bisa dijadikan hujjah. Karena *jarḥ* dalam kedua tingkat ini mengesankan bahwa hadis para *rāwī* yang bersangkutan dapat dipakai *i'tibār* dan tidak ditolak.⁴⁵

⁴⁴ Ajjaj al-Khatthib, *Ushul Hadis*: 247.

⁴⁵ Nuruddin 'Itr, *Ulumul Hadis*: 104.

c. Lafaz dan Tingkatan *Ta'dil*

Sebagaimana tingkatan yang ada pada *jarh*, dalam *ta'dil* juga ada 6 tingkatan penilaian kritikus hadis terhadap para *rāwi*. Berikut ini adalah tingkatan *ta'dil* yang secara global digunakan oleh para ulama kritikus hadis:

1) Kata-kata yang menunjukkan *mubālaghah* (intensitas maksimal) dalam hal *ta'dil* dengan bentuk *af'āl al-tafḍīl* dan sejenisnya, misalnya seperti: *أَوْثَقُ النَّاسِ, أَضْبَطُ النَّاسِ, لَيْسَ لَهُ نَظِيرٌ*.

2) Misalnya pernyataan seperti: *فُلَانٌ لَا يُسْأَلُ عَنْهُ, فُلَانٌ لَا يُسْأَلُ عَنْ*

مِثْلِهِ.

3) Kata-kata yang mengukuhkan kualitas *thiqat* dengan salah satu sifat di antara sekian sifat adil dan *thiqat*, baik dengan kata yang sama atau kata yang searti. Misalnya seperti: *ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ, ثِقَّةٌ مَأْمُونٌ*,

ثِقَّةٌ حَافِظٌ.

4) Kata-kata yang menunjukkan sifat adil dengan kata yang menyiratkan ke*dābiḥān*. Misalnya seperti: *مُتَّقِنٌ, عَدْلٌ إِمَامِ الْحُجَّةِ*,

عَدْلٌ ضَابِطٌ.

5) Kata-kata yang menunjukkan sifat adil, tetapi menggunakan kata-

kata yang tidak menyiratkan *keḍābiḥan*. Misalnya seperti: *صُدُوقٌ*,

مَأْمُونٌ, *لَا بُأْسَ بِهِ*. Disamakan dengan tingkatan ini adalah kata-kata

yang menunjukkan kejujuran *rāwi* dan tidak *keḍābiḥannya*.

Misalnya seperti: *صَالِحُ الْحَدِيثِ*, *مَحَلُّ الصِّدْقِ*.

6) Kata-kata yang sedikit menyiratkan makna *tajrīḥ*, seperti

penyertaan kata-kata di atas dengan kalimat *mashi'ah* (lafaz

Inshā'a Allah). Misalnya seperti: *شَيْخٌ صُدُوقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ*, *صَوَّلِحٌ*,

لَيْسَ بِبَعِيدٍ مِنَ الصَّوَابِ.⁴⁶

Berbeda dengan tingkatan dalam *jarḥ* pada penjelasan sebelumnya, bahwa semakin kecil nomor urutnya maka semakin parah pula ketercelaan *rāwi*. Dalam tingkatan *ta'dīl* di sini terlihat bahwa semakin kecil nomor urutnya, maka semakin tinggi pula penilaian ulama kritik terhadap kekuatan hafalan serta keadilan *rāwi*. Dengan kata lain, *rāwi* yang dinilai dengan lafaz-lafaz yang terdapat dalam tingkatan pertama (yakni no.1) berarti *rāwi* tersebut adalah yang paling *thiqat*. Sedangkan *rāwi* yang dinilai dengan lafaz-lafaz yang

⁴⁶ 'Ajjaj al-Khaththib, *Ushul Hadis*: 246-247.

berada di tingkatan yang berada di bawahnya (yakni no.2) berarti dia juga *thiqat*, namun derajat *kethiqatannya* masih di bawah tingkatan sebelumnya, dan begitulah seterusnya.

Para *rāwi* yang dinilai dengan lafaz-lafaz yang berada pada 4 tingkat pertama, hadisnya dapat dipakai sebagai hujjah. Sedangkan para *rāwi* pada tingkatan yang berikutnya (yaitu no.5 dan 6) tidak dapat dipakai sebagai hujjah. Karena lafaz-lafaz julukan bagi mereka tidak menunjukkan tanda-tanda *keḍabiḥan*. Namun hadis mereka ditulis untuk *i'tibār*.⁴⁷

d. Sebab-sebab Perbedaan Dalam Penilaian *Rāwi* Hadis

Dalam *jarḥ wa al-ta'dīl* penilaian ulama kritikus atas diri *rāwi* terkadang berbeda dengan penilaian ulama kritikus yang lain. Hal ini disebabkan beberapa hal sebagai berikut:

- 1) Standar yang digunakan untuk menilai *rāwi* hadis. Dalam hal ini terbagi menjadi 3 kelompok, yaitu:
 - a) *مُشَدَّد* yaitu memakai standar yang ketat dan tinggi.
 - b) *مُتَوَسِّط* yaitu memakai standar yang sedang-sedang saja.
 - c) *مُتَسَاهِل* yaitu memakai standar yang ringan.
- 2) Teori-teori pada *jarḥ wa al-ta'dīl* yang dipakai. Dalam hal ini ada 6 teori, yaitu:
 - a) *Ta'dīl* harus didahulukan daripada *jarḥ*

⁴⁷ Nuruddin 'Itr, *Ulumul Hadis*: 102-103.

- b) *Jarh* harus didahulukan daripada *ta'dil*
- c) Jika terjadi pertentangan antara ulama pen*jarh* dan pen*ta'dil* maka pemenangnya adalah pen*ta'dil* kecuali jika kritik *jarh* itu disertai dengan penjelasan sebab-sebabnya. Dalam hal ini ada 4 pendapat:
1. *Jarh* harus didahulukan secara mutlak, walaupun jumlah *mu'addihnya* lebih banyak daripada *jārihnya*.⁴⁸
 2. *Ta'dil* harus didahulukan daripada *jarh*.
 3. Bila jumlah *mu'addihnya* lebih banyak daripada *jārihnya*, maka didahulukan *ta'dil*.⁴⁹
 4. Masih tetap dalam perlawanannya selama belum ditemukan yang *merajihkannya*.
- d) Jika yang memandang cacat itu lemah maka tidak diterima *jarhnya*, bila yang dinilai *thiqat* atau lebih *thiqat*.

⁴⁸ 'Ajjaj al-Khatthib, *Ushul Hadits* : 241-242. Hal ini dikarenakan yang *mentajrih* mengetahui apa yang tidak diketahui oleh yang *menta'dil*. Demikian pendapat yang dipegang oleh jumbuh. Selain itu yang menjadi dasar untuk memuji seorang *rāwi* adalah sangkaan baik dari pribadi kritikus. Dan hal ini harus dikalahkan dengan catatan jika kenyataannya ditemukan bukti tentang ketercelaan yang dimiliki oleh *rāwi* yang bersangkutan. Dalam hubungannya dengan pendapat ini, Nuruddin 'Itr berpendapat bahwa teori ini tidak menunjukkan kemutlakan bahwa *jarh* harus didahulukan. Karena itu, beliau memberikan sejumlah syarat sebagai batasan dari teori ini, yaitu: 1) *jarh* harus dijelaskan dan harus memenuhi semua syarat-syaratnya. 2) orang yang *mentajrih* tidak sentimen atas orang yang *mentajrih* atau terlalu mempersulit dalam *mentajrih*. 3) pen*ta'dil* tidak menjelaskan bahwa *jarh* yang ada tidak dapat diterima bagi *rāwi* yang bersangkutan. Karena itu, pen*ta'dil* harus mengemukakan alasan yang kuat. (Lihat: Nuruddin 'Itr, *Ulumul Hadis* : 93).

⁴⁹ Ibid. Hal ini dikarenakan sifat ketercelaan itu datangnya setelah sifat terpuji dan sifat terpuji merupakan dasarnya. Selain itu banyaknya yang *menta'dil* bisa mengukuhkan keadaan *rāwi-rāwi* yang bersangkutan. Pendapat ini tidak bisa diterima karena meskipun yang *menta'dil* lebih banyak jumlahnya namun tidak memberitahukan apa yang bisa menyanggah pernyataan yang *mentajrih*. Karena kritikus yang *menta'dil* tidak mengetahui secara baik terhadap sifat tercela yang dimiliki oleh *rāwi* yang dinilai.

- e) Ketercelaan tidak bisa diterima kecuali setelah ditetapkan atau diteliti secara cermat lantaran khawatir terjadi kesamaan perihal orang-orang yang dicelanya.
- f) Ketercelaan yang dikemukakan oleh orang yang mengalami permusuhan dalam masalah duniawi itu tidak perlu diperhatikan.

2. Kaedah Kesahihan Hadis

Pada dasarnya hadis itu dibagi menjadi dua, yaitu hadis yang dapat diterima (*maqbul*) dan hadis yang ditolak (*mardūd*). Para ulama sepakat bahwa kriteria agar suatu hadis bisa diterima sebagai hujjah adalah hadis tersebut harus bertatus *ṣahīḥ*.⁵⁰ Sedangkan definisi hadis *ṣahīḥ* menurut para ulama hadis adalah hadis yang sanadnya bersambung, yang diriwayatkan oleh *rāwī* yang adil dan *ḍābiṭ* dari *rāwī* lain yang juga adil dan *ḍābiṭ* pula sampai akhir sanad, serta hadis tersebut tidak janggal dan tidak mengandung cacat (*‘illat*).⁵¹

⁵⁰ Para ulama memperselisihkan status hadis *ḥasan*, dapat diterima sebagai hujjah atau ditolak. Secara singkat definisi hadis *ḥasan* adalah hadis yang diriwayatkan oleh *rāwī* yang adil namun derajat keḍābiṭannya lebih rendah daripada hadis *ṣahīḥ*, yang sanadnya bersambung, tidak janggal, dan tidak mengandung *‘illat*. Perbedaan mendasar dari hadis *ṣahīḥ* dan hadis *ḥasan* terletak pada kekuatan hafalan *rāwī*-nya. *Rāwī* hadis *ḥasan* adalah orang yang jujur dan adil serta dapat dipercaya, tetapi tingkat daya hafalannya dan akurasi masih di bawah *rāwī* pada hadis *ṣahīḥ*. Terkait penerimaan hadis *ḥasan* sebagai hujjah, menurut seluruh *fuqahā*, mayoritas *muhaddithīn*, dan ahli ushul, hadis *ḥasan* dapat diterima sebagai hujjah dan diamalkan. Alasannya adalah karena telah diketahui kejujuran *rāwī*-nya dan keselamatan perpindahannya dalam sanad. Rendahnya tingkat keḍābiṭan *rāwī* yang meriwayatkannya tidak menjadi alasan untuk mengeluarkan *rāwī* tersebut dari jajaran *rāwī* yang mampu menyampaikan hadis. Karena maksud sebenarnya dari pemisahan antara hadis *ṣahīḥ* dan hadis *ḥasan* adalah untuk menjelaskan bahwa hadis *ḥasan* berada pada tingkat terendah dari hadis *ṣahīḥ*. Kemungkinan kebenaran dari hadis tersebut sangat besar sehingga dia dapat diterima. (Lihat: Nuruddin ‘Itr, *Ulumul Hadits*. 266-9).

⁵¹ Dari definisi hadis *ṣahīḥ* di atas, ada beberapa hal yang harus diperhatikan: 1) hadis yang *ṣahīḥ* adalah hadis yang *musnad*, yaitu hadis yang sanadnya *muttaṣil* serta *marfū’* sampai kepada Rasulullah SAW. 2) hadis yang *ṣahīḥ* bukan hadis yang janggal (*shadh*) karena *rāwī* yang

Definisi hadis *ṣaḥīḥ* tersebut kemudian menjadi tolok ukur dalam kegiatan penelitian hadis. Para ulama merumuskan suatu kaedah kesahihan hadis berdasarkan definisi hadis *ṣaḥīḥ* tersebut. Sedangkan hadis sendiri terdiri dari dua unsur penting, yaitu sanad dan matan. Jika dihubungkan dengan unsur penyusun hadis tersebut, maka kaedah kesahihan hadis dibagi pula menjadi dua, yaitu kaedah kesahihan sanad hadis dan kaedah kesahihan matan hadis.

a. Kaedah Kesahihan Sanad Hadis

Sanad hadis dinyatakan mempunyai kedudukan yang sangat penting karena hadis merupakan salah satu sumber ajaran Islam, bukan sekedar sejarah tentang kehidupan dan keberadaan Rasulullah SAW saja. Selain itu dalam sejarahnya, perjalanan keberadaan hadis tidak semulus al-Qur'an.⁵² Sistem sanad sendiri telah terjadi sejak masa Rasulullah SAW masih hidup. Hal ini dikarenakan bentuk

meriwayatkannya walaupun memang terpercaya tetapi dia menyalahi *rāwi-rāwi* lain yang lebih tinggi. 3) hadis yang sahih bukan hadis yang terkena *'illat*. 4) hadis yang sahih adalah hadis yang diriwayatkan oleh seluruh tokoh yang adil dan cermat. (Lihat: Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu Hadits* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 141-142).

⁵² Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995), 85-86. Sejarah mencatat bahwa paling tidak ada 3 peristiwa yang mewarnai perjalanan hadis yang menjadi faktor penting yang mendorong para ulama mengadakan penelitian sanad, yaitu: 1) pada zaman Rasulullah SAW tidak seluruh hadis tertulis. 2) sesudah zaman Rasulullah SAW telah berkembang pemalsuan-pemalsuan hadis. 3) kegiatan *tadwīn* (penghimpunan) hadis secara resmi dan massal terjadi setelah berkembangnya pemalsuan-pemalsuan hadis. Bahkan pada awal masa dinasti Abbasiyah (750-1258 M) muncul secara jelas sekelompok umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Mereka kemudian dikenal sebagai kelompok *inkar al-sunnah*. Kemudian dalam bukunya, Hasjim Abbas menambahkan beberapa faktor yang lain, yakni sebagai berikut: 1) akibat pemanfaatan dispensasi penyaduran (*riwayat bi al-ma'na*) yang tidak merata dan diketahui sebagian *rāwi* lebih berdisiplin meriwayatkan secara harfiyah (*riwayat bi al-lafzi*), maka uji kualitas komposisi teks matan lebih ditentukan oleh tingkat kredibilitas *rāwi*. 2) hasil uji hipotesa tentang gejala *shadh* pada matan ternyata berbanding lurus dengan keberadaan *rāwi* hadis yang *shadh*. 3) kecenderungan menempatkan keunggulan matan hadis dengan mensejajarkan derajat keunggulan sanadnya.

transmisi pada masa itu lebih bercorak oral (lisan) yang berlangsung antara para *ṣaḥābat* Rasulullah SAW. Dalam hubungannya dengan kegiatan kritik, maka urgensi validitas sanad akan sangat menentukan layak tidaknya sebuah hadis dijadikan *ḥujjah* dalam praktek ritualitas umat Islam.⁵³

Secara keseluruhan, kaedah kesahihan hadis yang dirumuskan dari definisi hadis *ṣaḥīḥ* di atas menggabungkan antara kaedah kesahihan sanad dan matan hadis sekaligus. Sedangkan kaedah kesahihan khusus untuk sanad adalah sebagai berikut: sanad bersambung, *rāwī* bersifat *‘ādil*, *rāwī* bersifat *ḍabīṭ*, terhindar dari kejanggalan (*shuḏūḏ*), terhindar dari cacat (*‘illat*).

1) Sanad bersambung

Yang di maksud dengan sanad bersambung ialah tiap-tiap *rāwī* dalam sanad hadis menerima riwayat hadis dari *rāwī* terdekat sebelumnya. Keadaan itu berlangsung demikian sampai akhir sanad dari hadis itu. Jadi seluruh rangkaian *rāwī* dalam sanad mulai dari *rāwī* yang disandari oleh *al-mukhorrij* (penghimpun riwayat hadis dalam karya tulisnya) sampai kepada *rāwī* tingkat sahabat yang menerima hadis yang bersangkutan dari Rasulullah

⁵³ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 30. Beberapa ulama mengemukakan betapa pentingnya sistem sanad ini. Abū Ḥātim al-Rāzī misalnya mengatakan bahwa sistem sanad merupakan nikmat yang hanya dianugerahkan Tuhan kepada umat Islam. Kemudian ada Ibnu al-Mubārak yang menyatakan bahwa sanad merupakan sendi atau bagian dari agama Islam sendiri. Kemudian menurut Sufyān al-Thaurī bahwa sanad itu merupakan senjata bagi mukmin, jika ia tidak memiliki senjata, maka dia akan dapat dibunuh kapan saja. Pendapat yang senada juga dikemukakan oleh al-Shāfi‘ī dan al-Ḥākim.

bersambung dalam periwiyatan. Dengan demikian dapat dinyatakan unsur-unsur sanad bersambung adalah: *muttaṣil* dan *marfū'*.

Persambungan sanad juga bisa diteliti dari lambang-lambang periwiyatan, yaitu lafaz-lafaz yang memberi petunjuk tentang metode periwiyatan yang digunakan oleh masing-masing *rāwi* yang bersangkutan. Dari lambang-lambang itu dapat diteliti tingkat akurasi metode periwiyatan yang digunakan oleh *rāwi* yang termuat namanya dalam sanad.

Dalam menyampaikan riwayat, *rāwi* yang *thiqat* memiliki tingkat akurasi yang tinggi dan karenanya dapat dipercaya riwayatnya. Dalam hubungannya dengan persambungan sanad, kualitas *rāwi* sangat menentukan. *Rāwi* yang tidak *thiqat* meskipun telah menyatakan menerima riwayat dengan metode *sami'nā* (yang diakui memiliki tingkat akurasi yang tinggi) tetap saja informasi yang dikemukakannya tetap tidak dapat dipercaya. Selain itu, ada *rāwi* yang dinilai *thiqat* oleh ulama ahli kritik hadis, namun dengan syarat menggunakan lambang periwiyatan *haddathanī* atau *sami'tu*, sanadnya bersambung, dan bila menggunakan selain kedua lambang tersebut sanadnya terdapat *tadlīs* (penyembunyian cacat).

Dengan demikian, hubungan antara *rāwi* dan metode periwiyatan yang digunakan perlu diteliti, karena *tadlīs* masih

mungkin terjadi pada sanad yang dikemukakan oleh *rāwī* yang *thiqat*.⁵⁴

2) *Rāwī* bersifat '*ādil*

Rāwī yang '*ādil* menurut al-Khāṭib al-Baghdādī tercermin dalam kemantapan beragamanya sekaligus terhindar dari segala bentuk kefasikan dan rendahnya *murū'ah*. Ini dikuatkan oleh Dr. Subhi al-Shalih yang menyatakan bahwa *rāwī* yang '*ādil* terlihat pada pengalaman dan ketekunannya dalam menunaikan ajaran agama, terhindar dari perbuatan terlarang dan keji, memprioritaskan kebenaran, serta memelihara ucapannya dari hal-hal yang merusakkan agama dan kepribadiannya.

Dengan demikian, dapat dinyatakan hal-hal yang dapat dinyatakan sebagai unsur *rāwī* yang '*ādil* ialah: beragama Islam⁵⁵, mukallaf⁵⁶, melaksanakan ketentuan agama⁵⁷, memelihara *murū'ah*⁵⁸.

⁵⁴ Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadits Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 82-85.

⁵⁵ Beragama Islam menjadi salah satu kriteria keadilan *rāwī* apabila *rāwī* yang bersangkutan melakukan kegiatan menyampaikan riwayat hadis. Untuk kegiatan menerima hadis, kriteria tersebut tidak berlaku. Tidak disyaratkan keislaman seseorang dalam menerima hadis berpijak pada kenyataan bahwa sejarah Rasulullah SAW berada di tengah-tengah umat manusia yang beragam keyakinannya dan memungkinkan mereka mengakses apa yang disampaikan Rasulullah SAW. Itulah sebabnya, persyaratan banyak ditekankan pada saat menyampaikan riwayat saja.

⁵⁶ Yang dimaksud dengan *mukallaf* yakni *bāligh* dan berakal sehat. Hal ini merupakan salah satu kriteria umum yang harus dipenuhi oleh seorang *rāwī* ketika ia menyampaikan riwayat. Untuk kegiatan penerimaan riwayat, *rāwī* tersebut bisa saja masih belum *mukallaf*, asalkan dia telah *mumayyiz* (dapat memahami maksud pembicaraan dan dapat membedakan antara sesuatu yang lain).

⁵⁷ Yang dimaksud adalah teguh dalam agama, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat *bid'ah*, tidak berbuat maksiat, dan harus berakhlak mulia. Lebih tegas lagi bermakna mengerjakan semua kewajiban yang diperintahkan Allah SAW dan menjauhi segala yang diharamkan.

⁵⁸ *Murū'ah* artinya adalah kesopanan pribadi yang membawa pemeliharaan diri manusia pada tegaknya kebijakan moral dan kebiasaan-kebiasaan. Hal itu dapat diketahui dari adat istiadat yang berlaku di masing-masing tempat. Beberapa contoh yang biasa dikemukakan oleh ulama tentang perilaku yang dapat merusak *murū'ah* antara lain: makan di jalanan, buang air kecil di

3) *Rāwi* bersifat *dābiṭ*

Kriteria *dābiṭ* adalah *rāwi* memahami dengan baik riwayat yang telah didengarnya (diterimanya), dan hafal dengan baik riwayat yang telah didengarnya (diterimanya), serta mampu menyampaikan riwayat yang telah dihafalnya itu dengan baik kapan saja dia menghendakinya dan sampai saat dia menyampaikan riwayat itu kepada orang lain.

4) Terhindar dari kejanggalan (*shadh*)

Ulama berbeda pendapat tentang pengertian *shadh* dalam hadis. Perbedaan yang paling menonjol ada 3 macam, yaitu menurut al-Shāfi'ī, al-Hākim, dan Abū Ya'lā al-Khalīfī.

a) Menurut al-Shāfi'ī

Menurut al-Shāfi'ī suatu hadis tidak dinyatakan sebagai mengandung *shadh* bila hadis itu hanya diriwayatkan oleh seorang *rāwi* yang *thiqat*, sedang *rāwi* yang *thiqat* lainnya tidak meriwayatkan hadis itu. Barulah suatu hadis dinyatakan mengandung *shadh* bila hadis yang diriwayatkan oleh seorang *rāwi* yang *thiqat* tersebut bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh banyak *rāwi* yang juga bersifat *thiqat*.

jalanan, makan di pasar yang dilihat oleh banyak orang, dan bergaul dengan orang yang berperilaku buruk.

b) Menurut Imam al-Ḥākim al-Naisabūrī

Menurut al-Ḥākim al-Naisabūrī, *hadis shadh* ialah hadis yang diriwayatkan oleh seorang *rāwi* yang *thiqat* tetapi tidak ada *rāwi thiqat* lainnya yang meriwayatkannya.

c) Menurut Abū Ya'lā al-Khalīfī

Menurut Abū Ya'lā al-Khalīfī, *hadis shadh* adalah hadis yang sanadnya hanya satu macam baik rawinya bersifat *thiqat* maupun tidak bersifat *thiqat*. Apabila rawinya tidak *thiqat* maka hadis itu ditolak sebagai hujjah. Sedang bila rawinya *thiqat* maka hadis itu dibiarkan (*mutawaqqaf*), tidak ditolak dan tidak diterima sebagai hujjah.

Ke-*shadhan* sanad hadis baru dapat diketahui setelah diadakan penelitian sebagai berikut:

- a) Semua sanad yang mengandung matan hadis yang pokok masalahnya memiliki kesamaan dihimpun dan diperbandingkan.
- b) Para *rāwi* di seluruh sanad diteliti kualitasnya.
- c) Apabila seluruh *rāwi* bersifat *thiqat* dan ternyata ada seorang *rāwi* yang sanadnya menyalahi sanad-sanad lainnya, maka sanad yang menyalahi itu disebut sanad *shadh*, sedang sanad-sanad yang lainnya disebut sanad *mahfūdh*. Jadi, apabila terjadi pertentangan antara *rāwi* yang sama-sama *thiqat*, maka *rāwi* yang sendirian dikalahkan oleh *rāwi* yang banyak karena dipandang lebih kuat.

5) Terhindar dari cacat (*'illat*)

Pengertian '*illat* menurut istilah ilmu hadis sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu al-Ṣalāḥ dan al-Nawawī ialah sebab yang tersembunyi yang merusak kualitas hadis. Keberadaannya menyebabkan hadis yang pada lahirnya tampak berkualitas *ṣaḥīḥ* menjadi tidak *ṣaḥīḥ*.

Pengertian '*illat* di sini bukanlah pengertian umum tentang sebab kecacatan hadis, misalnya karena *rāwinya* pendusta atau tidak kuat hafalannya. Cacat umum seperti ini dalam ilmu hadis disebut dengan istilah *jarḥ* dan terkadang juga diistilahkan dengan '*illat* dalam arti umum. Cacat umum ini dapat mengakibatkan juga lemahnya sanad. *Rāwi* yang cacat dapat pula memberi petunjuk kemungkinan terjadinya keterputusan sanad. Terhadap cacat umum tersebut, ulama hadis pada umumnya tidak banyak menjumpai kesulitan untuk menelitinya.

Ulama hadis umumnya menyatakan '*illat* hadis kebanyakan berbentuk:

- a) Sanad yang tampak *muttaṣil* dan *marfū'*, ternyata *muttaṣil* tapi *mauqūf*.
- b) Sanad yang tampak *muttaṣil* dan *marfū'* ternyata *muttaṣil* tetapi *mursal* (hanya sampai ke *tābi'in*).
- c) Terjadi percampuran hadis dengan bagian hadis lain.

- d) Terjadi kesalahan penyebutan *rāwī*, karena ada lebih dari seorang *rāwī* yang memiliki kemiripan nama, sedangkan kualitasnya tidak sama-sama *thiqat*.⁵⁹

b. Kaedah Kesahihan Matan Hadis

Unsur penyusun hadis yang kedua setelah sanad adalah matan hadis. Matan hadis dalam tradisi penyajiannya mencerminkan narasi verbal tentang sesuatu yang datang dari atau diasosiasikan kepada Rasulullah SAW, narasumber *ṣaḥābat*, *tābi'īn* berkomposisi dengan pengantar matan berupa kisah dan rangkaian sanad.⁶⁰ Kebutuhan umat Islam terhadap hadis sebagai sumber ajaran agama terpusat pada substansi doktrinal yang tersusun secara verbal dalam komposisi teks atau redaksi matan hadis tersebut. Pada dasarnya target akhir dalam pengkajian ilmu hadis sesungguhnya terarah pada matan hadis. Sedangkan yang lain (sanad, lambang perekat riwayat, kitab yang mengoleksi) berkedudukan sebagai perangkat pada proses pengutipan, pemeliharaan teks dan kritiknya.⁶¹

⁵⁹ Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995), 127-149. Ibnu al-Madīnī (w. 234 H) dan al-Khaḥīb al-Baghdādī (w. 463 H) memberi petunjuk bahwa untuk meneliti 'illat hadis, maka langkah-langkah yang perlu ditempuh adalah: 1) meneliti seluruh sanad hadis untuk matan yang semakna, bila hadis yang bersangkutan memang memiliki *shāhid* dan *mutābi'*. 2) seluruh *rāwī* dalam berbagai sanad diteliti berdasarkan kritik yang telah dikemukakan oleh para ahli kritik hadis.

⁶⁰ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Muqaddimah al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Mesir: 'Isa al-Babī wa Shurakah, 1995): I: 14.

⁶¹ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis: Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), 1.

Sama halnya dengan kaedah kesahihan sanad yang dirumuskan dari definisi hadis *ṣaḥīḥ*, maka kaedah kesahihan matan hadis sebenarnya juga telah tercantum dalam definisi hadis *ṣaḥīḥ* yang telah disebutkan dalam pembahasan sub sebelumnya. Bedanya adalah bahwa kaedah kesahihan khusus matan hadis hanya terdiri dari dua kriteria, yaitu matan hadis terhindar dari kejanggalan (*shadh*) dan tidak mengandung cacat (*'illat*).

1) Matan terhindar dari kejanggalan (*shadh*)

Kata *shadh* berarti kejanggalan, terasing dari lingkungan atau menyendiri dari banyak orang. Sebagai istilah untuk klasifikasi hadis, arti secara bahasa itu tetap terbawa, yaitu kejanggalan yang menyertai penyendirian pada sanad atau matan hadis. Berbeda dengan *'illat* hadis yang data material cacatnya teramati langsung pada sajian hadis yang bersangkutan, maka dugaan *shadh* pada matan hadis hanya mungkin terdata setelah dilakukan perbandingan dengan matan-matan hadis lain yang berbeda sanadnya.⁶² Untuk mengetahui *shadh* pada matan ini harus dilakukan penggalian data dengan menempuh langkah *takhrīj bi al-mawḍū'ī*, yaitu penelusuran keberadaan hadis berdasarkan kesatuan tema matan.

⁶² Ibid, 107.

2) Matan terhindar dai cacat (*'illat*)

'Illat pada matan adalah fakta penyebab yang tersembunyi keberadaannya dan tidak transparan, tetapi bila terdeteksi maka matan hadis yang semula *ṣaḥīḥ* menjadi jatuh derajat dan dinyatakan tidak *ṣaḥīḥ*. Dikatakan tersembunyi dan tidak tidak nyata karena bagi pemerhati hadis yang tidak profesional dan kurang penjelajahan medan hadis sulit mengetahuinya.

Keaslian dan keutuhan berita seperti yang terumuskan dalam redaksi matan hadis, mungkin secara formal tampak wajar, tapi sebenarnya terdapat deviasi (penyimpangan) yang di luar kesengajaan tertolelir dalam lintas sejarah periwayatan hadis. Misalnya kemudian terdapat penyisipan (*idrāj*)⁶³, salah dalam merekonstruksi kejadian akibat bias persepsi *rāwī*, ketidaktepatan nisbah isi matan kepada pemegang otoritas (narasumber) hadis⁶⁴,

⁶³ *Idrāj* secara bahasa adalah memasukkan sesuatu dalam lipatan sesuatu yang lain. Sedangkan dalam istilah ulama *muḥaddithīn* adalah segala sesuatu yang tersebut dalam kandungan suatu hadis dan bersambung dengannya tanpa ada pemisah, padahal ia bukan bagian dari hadis itu. *Idrāj* dalam matan adalah ucapan sebagian *rāwī* dari kalangan *ṣaḥābat* atau dari generasi setelahnya yang tercatat dalam matan hadis dan bersambung dengannya. *Idrāj* dalam matan biasanya terletak di akhir matan, di tengah-tengahnya, atau berada di awalnya. Kebanyakan *idrāj* dalam matan dilakukan dalam menafsirkan maksud suatu ungkapan hadis. Dan tidak jarang pula merupakan hasil *istinbāḥ* hukum yang darinya pendengar menganggap sebagai bagian dari hadis itu.

⁶⁴ Hadis yang *rāwī*nya menggantikan suatu bagian darinya dengan yang lain, baik dalam sanad ataupun matan, dan apabila karena lupa atau sengaja. Hadis *maqlūb* ini ada dua macam, yaitu yang terjadi karena kelalaian *rāwī*nya dan yang terjadi karena kesengajaan. Hadis *maqlūb* yang terjadi karena kelalaian *rāwī*nya misalnya apabila seorang *rāwī* meriwayatkan suatu hadis dengan sanad tertentu, sehingga *rāwī* tersebut meriwayatkan hadis yang bersangkutan dengan sanad yang lain. Dengan kata lain seorang *rāwī* telah salah menempatkan matan pada selain sanadnya yang sebenarnya. Namun terkadang kelalaian *rāwī* juga terjadi pada matan hadis. Misalnya seorang *rāwī* lupa menempatkan suatu kata pada tempat kata yang lain dalam matan hadis yang sama.

atau menggabungkan informasi lain yang punya perpadanan tema tanpa menyertakan isyarat penyekat.⁶⁵

Langkah metodologis yang ditempuh oleh *muhaddithīn* dalam melacak dugaan '*illat* pada matan hadis adalah sebagai berikut:

- a) Melakukan *takhrīj* (penelusuran keberadaan hadis) untuk matan yang bersangkutan, guna mengetahui seluruh jalur sanadnya.
- b) Melanjutkan dengan *i'tibār* guna mengategorikan *muttaba' tamm* atau *qāṣir* dan menghimpun matan hadis yang bertema sama sekalipun berujung akhir sanad terdapat nama *ṣahābat* yang berbeda (*shāhid*).
- c) Mencermati data dan mengukur segi-segi perpadanan atau kedekatan pada nisbah ungkapan narasumber, pengantar riwayat, *ṣiḡhat al-taḥdīth* dan susunan kalimat matannya.⁶⁶

Dalam kegiatan penelitian terhadap matan hadis ini, para ulama telah merumuskan *mi'yar* (tolok ukur) yang telah menjadi tradisi, yakni sebagai berikut:

1. Matan tidak menyalahi petunjuk al-Qur'an.
2. Matan tidak menyalahi hadis yang telah diakui keberadaannya dan tidak menyalahi data *sirah Nabawiyah*.

⁶⁵ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*: 102.

⁶⁶ Ibid, 103.

3. Matan tidak menyalahi pandangan akal sehat, data empirik dan fakta sejarah.
4. Matan berkelayakan sebagai ungkapan pemegang otoritas *nubuwah*.

3. *Fiqh al-Hadis*

a. Definisi *Fiqh al-Hadis*

Definisi *al-fiqh* (الفِقه) secara etimologi menurut Ibnu Fāris adalah mengetahui, jadi mengetahui sesuatu namanya adalah *fiqh*. Sedangkan menurut jumhur ulama ushul fiqh, *fiqh* adalah *al-fahmu* (الفهم).

Kata *fiqh* sudah menjadi istilah yang eksklusif dipakai untuk menunjuk salah satu disiplin ilmu keislaman. Karena itu, dapat dilihat batasannya sebagai *ilmu hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang distinbatkan dari dalil-dalilnya yang terperinci*. Tetapi dalam pembahasan *fiqh al-hadis* di sini, yang dimaksudkan adalah pengertian *fiqh* dalam makna dasarnya, yaitu mengetahui.⁶⁷

Kata *fiqh* ini sebanding dengan kata *fahm* yang juga bermakna memahami. Tetapi kata yang lebih populer dipakai untuk menunjukkan pemahaman terhadap suatu teks keagamaan atau cabang ilmu tertentu adalah *fiqh*. Hal ini dikarenakan kata *fiqh* lebih

⁶⁷ Maizuddin, "Artikel Kajian Hadis". Lihat link: <http://maizuddinsblog.blogspot.com/p/artikel-kajian-hadis.html>, diakses pada 16 September 2013.

menunjukkan kepada makna “*memahami secara mendalam*”, sehingga *fiqh* adalah pemahaman yang sampai pada sesuatu yang abstrak. Kata *fiqh* lebih spesifik daripada kata *fahm*, karena *fiqh* memahami maksud yang diinginkan pembicara. Jadi *fiqh* merupakan kemampuan lebih dari sekedar memahami pembicaraan secara lafaz dalam konteks kebahasaan.⁶⁸

Sedang *al-fiqh* secara terminologi adalah:

هُوَ مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ الْعَمَلِيَّةِ بِأَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

Fiqh adalah mengetahui beberapa hukum syariat yang diamalkan dengan beberapa dalil tafsili.

Sedangkan pengertian *fiqh al-hadis* tidak sama sebagai sebagaimana pengertian fiqh menurut ulama fiqh. *Fiqh al-hadis* definisinya ada beberapa perbedaan antara ulama' hadis sebagaimana berikut:

1) Al Qādhi 'Iyādh

إِسْتِخْرَاجُ الْحُكْمِ وَالْأَحْكَامِ مِنْ نُصُوصِهِ وَمَعَانِيهِ، وَجَلَاءِ مُشْكِلِ الْفَاطِئِ
عَلَى أَحْسَنِ تَأْوِيلِهَا، وَوَفْقِ مُخْتَلَفِهَا عَلَى الْوُجُوهِ الْمَفْصَلَةِ تَرْتِيلِهَا

Mengeluarkan hukum dan beberapa hukum dari nashnya dan ma'nanya, menjelaskan kemuskilan lafadz-lafadznya dengan ta'wil yang paling baik, dan menyesuaikan atas jalan tersendiri.

2) Thayyibī

هُوَ مَا تَضَمَّنَتْهُ مَتْنُ الْحَدِيثِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَالْآدَابِ الْمَسْتَنْبَطَةِ

⁶⁸ Ibid.

Fiqh al-hadis adalah mengumpulkan matan hadis dari beberapa hukum dan adab yang dikaji.

3) Ibnu Hajar al-Asqalānī

اسْتِنْبَاطُ مَعَانِي الْحَدِيثِ وَاسْتِخْرَاجُ لَطَائِفِهِ وَأَحْكَامِهِ مِنَ الْحَدِيثِ
وَتَرَاجِمِ الْأَبْوَابِ الدَّالَّةِ عَلَى مَا لَهُ وَصِلَةٌ بِالْحَدِيثِ الْمَرْوِيِّ فِيهِ عَلَى فَهْمِ
سَلَفِ الصَّالِحِ⁶⁹

Menggali beberapa makna hadis, mentakhrij beberapa hukumnya dari hadis dan menerjemahkan beberapa bab yang menunjukkan adanya keterkaitan dengan hadis yang diriwayatkan sesuai pemahaman ulama *salaf al-ṣāliḥ*.

Dari beberapa definisi *fiqh al-hadis* yang disampaikan oleh para ulama hadis diatas bisa disimpulkan bahwa *fiqh al-hadis* tidak sama sebagaimana yang dikehendaki ulama *fiqh*. Pemaknaan *fiqh al-hadis* lebih cenderung pada ilmu dirayah yakni membahas tentang pemaknaan akan pemahaman terhadap matan hadis. Jadi definisi *fiqh al-hadis* adalah mengumpulkan matan hadis, menggali beberapa maknanya kemudian mengeluarkan hukum yang terdapat di dalamnya dengan cara ta'wil dan menyesuaikan atas jalan tersendiri.

Tujuan dari *fiqh al-hadis* adalah memahami hadis dan menggali maknanya serta mengeluarkan hukum dari hadis dan hal semacam ini merupakan tujuan pokok dari setiap ilmu hadis.⁷⁰ Ilmu ini memiliki dua metode pokok. *Pertama*, metode *tadwīn al-hadis*

⁶⁹ Lihat link: www.alukah.net/Sharia/0/29018/. Diakses pada 10 April 2013.

⁷⁰ Muhammad Ṭahar al Jawābī, *Juhudul Muhaddisīn Fī Naqdi Matn al Hadits*, (Tt, Ttp, Tth), 128. Demikian juga menurut al Hākim, beliau berpendapat mengetahui *fiqh al Hadits* merupakan buah dari ' *ulūm al-hadis* dan merupakan penegak hukum-hukum syari'at.

yang bisa juga dinamakan dengan metode penerjemahan hadis. *Kedua*, muncul setelah *tadwīn*, dimulai dari akhir masa keempat yakni metode *pensharāhan* hadis dan *al-kitāb* atau pengumpulan hadis-hadis pilihan, setelah itu muncul metode *ketiga* yakni metode *al-ta'qīb* dan *al-ta'fīq*.⁷¹

Pesan-pesan Rasulullah SAW yang terkandung dalam redaksi-redaksi hadis, tidak saja harus digali dan dirumuskan sebagai sesuatu ajaran praktis, tetapi juga lebih jauh dari itu adalah tuntutan penyesuaian dan pengembangan pesan-pesan Rasulullah SAW dalam lingkup yang lebih luas adalah hal yang paling mendesak. Hal ini mengingat rentang waktu yang jauh antara dunia Rasulullah SAW dengan dunia kini dapat membuat hadis-hadis Rasulullah SAW menjadi tidak lagi relevan. Sementara di sisi lain, perkembangan kehidupan dan perilaku umat juga semakin berkembang dan kompleks.

Usaha penggalian, pemahaman, dan perumusan ajaran Islam dari hadis-hadis Rasulullah SAW, di kalangan ahli hadis, disebut juga dengan istilah *fiqh al-hadis* atau *sharḥ al-hadis*. Hasil-hasil penggalian dan penjelasan terhadap hadis-hadis ini ditulis dalam kitab-kitab *sharḥ* oleh para ulama. Dalam kerangka teoritis ilmu hadis, pemahaman terhadap hadis-hadis Rasulullah SAW baru dilakukan setelah hadis-hadis yang diperoleh berada dalam kategori *maqbul*

⁷¹ Ibid, 129.

(diterima validitasnya sebagai riwayat yang bersumber dari hadis-hadis Rasulullah SAW).

Sejak masa yang paling awal, para sahabat telah memperlihatkan kemampuan menangkap pesan-pesan di balik redaksi yang disampaikan oleh Rasulullah SAW. Karena itu, terkadang kita melihat sebagian sahabat seperti 'Aishah dan 'Umar bin al-Khaṭṭāb terlihat lebih maju dalam memahami hadis-hadis Rasulullah SAW, bahkan secara lahir terkesan meninggalkan hadis. Hal ini berlanjut pada generasi-generasi berikutnya sampai pada imam-imam mazhab dalam bidang fiqh, terutama sekali dari kalangan mazhab Hanafi sehingga mereka digelar dengan *ahli al-ra'yi*.

Pada zaman Rasulullah SAW para sahabat tidak terlalu sulit memahaminya. Sebagian besar mereka mengetahui *asbāb al-wurūd* (latar belakang disabdakannya hadis oleh Rasulullah SAW), bahkan mereka dapat saja mengkonfirmasi apa yang mereka terima sebagai hadis kepada Rasulullah SAW. 'Aishah misalnya, bila ia tidak memahami apa yang disampaikan Rasulullah SAW karena hadis tersebut terasa bertentangan al-Qur'an, ia langsung meminta penjelasan kepada Rasulullah SAW.

Tetapi setelah berlalu beberapa generasi, sebagian hadis-hadis Rasulullah SAW mulai tampak sulit dipahami (*mushkil*), baik karena kata-kata yang ada dalam redaksi hadis itu sulit dipahami karena asing atau juga karena sulit dipahami ketika berada dalam konteks

redaksi tertentu (*gharīb*) maupun karena dipandang bertentangan satu sama lainnya (*mukhtalif*). Tiba pada abad modern saat ini, hadis-hadis tidak hanya dipandang bertentangan satu sama lainnya, tetapi juga dipandang bertentangan dengan logika dan pengetahuan modern.

Berangkat dari kenyataan tersebut, maka menguatkan kembali *fiqh al-hadis* dengan berbagai metode dan pendekatan untuk memahami kembali hadis-hadis Rasulullah SAW dalam dunia modern dirasa cukup mendesak. Pemahaman kembali terhadap hadis-hadis Rasulullah SAW ini dimaksudkan dalam rangka mempertahankan dan membela hadis-hadis selama hadis-hadis tersebut secara ilmu hadis dapat dikatakan dapat diterima validitasnya sebagai sesuatu yang bersumber dari Rasulullah SAW (*maqbul*). Pemahaman juga bertujuan tidak hanya sebatas mengkomunikasikan dengan realitas zaman, tetapi juga mengembangkan makna-makna sejauh yang dapat dijangkau oleh redaksi hadis.

Karena itu, memanfaatkan berbagai teori dari berbagai disiplin ilmu merupakan langkah positif dan maju dalam memahami kembali hadis-hadis Rasulullah SAW dalam dunia modern. Perkembangan ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, sejarah dan filsafat sangat membantu dalam memahami kembali hadis-hadis Rasulullah SAW ini.⁷²

⁷² Maizuddin, "Artikel Kajian Hadis". Lihat link: <http://maizuddinsblog.blogspot.com/p/artikel-kajian-hadis.html>, diakses pada 16 September 2013.

b. Konsep *Fiqh al-Hadis*

Fiqh al-hadis dapat dikatakan sebagai salah satu aspek ilmu hadis yang mempelajari dan berupaya memahami hadis-hadis Rasulullah SAW dengan baik. Dimaksudkan dengan baik adalah mampu menangkap pesan-pesan keagamaan sebagai sesuatu yang dikehendaki oleh Rasulullah SAW. *Fiqh al-hadis* secara bahasa adalah memahami matan hadis. Sedangkan secara konseptual, *fiqh al-hadis* adalah konsep pemikiran yang merespon tuntutan perkembangan zaman dan masyarakat sesuai dengan sunnah Rasulullah SAW.⁷³

Karena tujuan dari *fiqh al-hadis* adalah memahami hadis Rasulullah SAW, maka ada beberapa hal yang harus diperhatikan. Berikut ini adalah beberapa hal yang menjadi agenda pemahaman hadis, yakni:

Pertama, pemahaman atas *matan* hadis diperluas dengan pengetahuan tentang *asbāb al-wurūd al-hadis*⁷⁴ dan fakta sejarah, tidak cukup sekedar dugaan atas kandungan pernyataan *matan*.

Kedua, pemahaman di sekitar beberapa hadis yang dilihat dari segi *matan*-nya kontradiktif harus melengkapi diri dengan studi

⁷³ A. Chozin Nasuha, "Kerangka Dasar Fiqh al-Hadits". Lihat link: <http://isif.ac.id/berita/item/242-kerangka-dasar-fiqh-al-hadits>, diakses pada 13 September 2013.

⁷⁴ Muhammad Ṭahar al-Jawābī, 85. *Asbāb al-wurūd* hadis ini diperlukan dalam kegiatan pemahaman hadis dikarenakan dalam memahami suatu hadis, tidak cukup hanya melihat teks hadisnya saja, namun juga harus melihat konteks historisnya, kepada siapa hadis tersebut disampaikan Nabi SAW, dalam kondisi sosio-kultural yang bagaimana ketika Nabi SAW menyampaikannya. Dengan demikian, seseorang tidak akan mengalami kesulitan dalam memahami makna suatu hadis dan tidak akan terperosok dalam pemahaman yang keliru. (Lihat: Said Agil Husin al-Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbāb al-Wurūd: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 5-6).

perbandingan dengan menganalisa semua riwayat terkait kemudian menyimpulkannya, tidak cukup hanya sepihak pada atau memilih salah satunya.

Ketiga, pemahaman atas kritik hadis perlu berkeimbangan. Melihat kekurangan pada sesuatu, tidak mesti berarti bahwa yang lain semuanya kurang, lebih-lebih dengan menganggap bahwa lainnya sudah tidak berguna. Sebab hakikat kritik itu bukan untuk menjelekkan. Kritik dalam pengertian yang sebenarnya, adalah suatu pengkajian serta penjernihan atau evaluasi yang dilakukan penuh pertimbangan atas kenyataan pemikiran yang dihadapi dalam suatu sorotan norma.

Keempat, pemahaman hadis juga memerlukan pendekatan keilmuan. Seperti dimaklumi, bahwa hadis itu dituturkan ke tengah-tengah kehidupan adalah bermula dari bahasa lisan. Sebagai tuturan lisan, hadis telah mengalami proses psikohistoris pada masa turunnya dari Rasulullah SAW.⁷⁵

Dari sumber yang lain, penulis menemukan beberapa keterangan terkait pemahaman hadis Rasulullah SAW. Menurut al-Dahlawi, pemahaman terhadap hadis Rasulullah SAW dapat dipilah menjadi 2 bidang, yaitu *hadis tashrī'* dan *hadis irshād*.

Hadis Tashrī' adalah semua tuntunan Rasulullah SAW yang berkaitan dengan syariat Islam. Contoh *hadis tashrī'* adalah seperti

⁷⁵ M. Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan al Sunnah* (Jakarta: Pustaka Media, 2003), 244.

konsep akhirat. Termasuk pula dalam *hadis tashrī'* adalah hadis tentang syariat Islam yang berkaitan dengan ibadah dan peningkatan kualitas ibadah.⁷⁶

Sedangkan *hadis irshād* adalah amalan Rasulullah SAW selaku manusia yang berkaitan dengan masalah sosial. Karena di samping membawa tugas sebagai penyampai risalah kerasulan, Rasulullah SAW juga seorang manusia yang menjalankan kehidupan sosial seperti manusia biasa. Contoh dari *hadis irshād* adalah tradisi kedaerahan, interaksi sosial, dan semua bentuk budaya yang berkaitan dengan politik, ekonomi, dan lain sebagainya.⁷⁷

Dalam hubungannya dengan pemilahan hadis apakah termasuk *hadis irshād* atau *hadis tashrī'*, maka *fiqh al-hadis* menduduki posisi yang penting. Dalam hal ini fungsi *fiqh al-hadis* adalah sebagai alat untuk menganalisa apakah suatu hadis termasuk *hadis tashrī'* yang kandungan isinya merupakan tuntunan Rasulullah SAW kepada umat manusia untuk diamalkan, atau hadis yang bersangkutan merupakan *hadis irshād* yang kandungan isinya tidak harus diamalkan.

Pemahaman terhadap dua bidang tersebut diharapkan akan mampu mendudukan posisi sebuah hadis, apakah itu tuntunan Rasulullah SAW yang bernilai ibadah yang harus dilaksanakan oleh kaum muslimin sesuai isinya. Atau teks itu hanya sebuah fenomena

⁷⁶ A. Chozin Nasuha, "Kerangka Dasar Fiqh al-Hadits". Lihat link: <http://isif.ac.id/berita/item/242-kerangka-dasar-fiqh-al-hadits>, diakses pada 13 September 2013.

⁷⁷ Ibid.

sosial yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW yang tidak ada kaitannya dengan perintah atau larangan yang harus dilakukan atau ditinggalkan.

Pemahaman terhadap hadis Rasulullah SAW pada dasarnya adalah pemahaman terhadap matan hadis itu sendiri. Karena itu, pemahaman kata merupakan kajian utama pada dasar-dasar dalam memahami hadis. Dalam hal ini ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, yakni sebagai berikut:

- 1) Dengan alasan bahwa kata-kata dalam bahasa arab terbentuk dari form-form (bentuk) yang berbeda-beda dengan melihat akar katanya tersebut, maka mengetahui akar kata merupakan hal yang sangat berpengaruh dalam memahami makna sebuah kata.
- 2) Memperhatikan makna yang dimaksud pada masa dikeluarkannya riwayat-riwayat tersebut. Hal ini disebabkan karena sebagian kata-kata itu mengalami perubahan dan pembaharuan makna yang diakibatkan oleh zaman yang berbeda dan kebutuhan yang berbeda-beda di setiap dekade dan era. Hal ini memungkinkan kalau makna aqwal dari kata-kata tersebut mengalami penyempitan atau perluasan makna atau bahkan pertentangan makna awal dan makna barunya.
- 3) Memperhatikan makna dari setiap sesuai dengan istilah-istilah khusus riwayat atau hadis.

- 4) Mengetahui bentuk susunan kalimat-kalimat. Dalam hal ini ilmu gramatikal (*ilmu nahwu*) sangat berperan penting dalam membantu bagaimana memaknai hadis-hadis.
- 5) Menggunakan kaidah-kaidah *ilmu ma'ani* dan *ilmu bayān* serta dengan melihat asal bahasa riwayat-riwayat tersebut, sehingga dapat dikategorikan bahwa kalimat-kalimat tersebut mengandung nilai-nilai *kināyah* (sindiran) atau *isti'ārah* (metafora).
- 6) Memperhatikan *siyāq* (cara berbicara dan menyusun kalimat). *Siyāq* adalah salah satu indikasi redaksional yang punya pengaruh penting dalam memahami kandungan sebuah kalimat serta menghilangkan adanya makna ganda dalam kalimat. Juga membantu untuk menemukan makna-makna yang dimaksud pembicara.
- 7) Memperhatikan bahwa riwayat-riwayat tersebut memiliki kesamaan dengan al-Qur'an, yaitu antara satu riwayat dengan riwayat yang lain saling menafsirkan dan menjelaskan.⁷⁸

⁷⁸ "Pengantar Ilmu Hadits". Lihat link:

http://www.alhassanain.com/indonesian/book/book/al_hadith_and_its_sciences_library/various_books/pengantar_ilmu_hadits/008.html, diakses pada 13 September 2013.