

BAB II

KRITIK DAN PENDEKATAN PEMAHAMAN HADIS

TENTANG WALI NIKAH

A. Tinjauan Hukum terhadap Status Wali dalam Pernikahan

1. Wali Nikah Menurut Bahasa dan Istilah

Kata wali dalam kamus besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai pengasuh, orang tua atau pembimbing terhadap orang atau barang.¹ Perwalian dari bahasa Arab adalah Walayah atau wilayah yaitu hak yang diberikan oleh syariat yang membuat si wali mengambil dan melakukan sesuatu, kalau perlu secara paksa diluar kerelaan dan persetujuan dari orang yang diperwalikan.²

Menurut Amin perwalian dalam literatur fiqh Islam disebut dengan Al-walayah atau Al-Wilayah seperti kata ad-dalalah yang juga disebut ad-dilalah. Secara etimologis mengandung beberapa arti yaitu cinta (*al-mahabbah*) dan pertolongan (*an-nashrah*) atau bisa juga berarti kekuasaan atau otoritas. Seperti dalam ungkapan al-wali yakni orang yang mempunyai kekuasaan untuk mengurus sesuatu.³

Perwalian dalam istilah Fiqh disebut wilayah yang berarti penguasaan dan perlindungan. Yang dimaksud perwalian adalah penguasaan penuh yang diberikan oleh agama kepada seseorang untuk menguasai dan melindungi orang atau barang.⁴ Dalam Fiqh Sunnah di

¹ Porwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2015), 92.

² Muhammad Bagir al-Habsy, *Fiqh Praktis* (Bandung: Mizan, 2012), 56.

³ Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: Raja Grafindo 2014), 134.

⁴ Kamal Muchtar, *Asas-asas Hukum Tentang Perkawinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2014), 89.

jelaskan bahwa wali adalah suatu ketentuan hukum yang dapat dipaksakan kepada orang lain sesuai dengan bidang hukumnya, wali ada yang khusus dan ada yang umum. Wali khusus adalah yang berkaitan dengan manusia dan harta bendanya.⁵

Menurut Syarifuddin yang dimaksud dengan wali dalam perkawinan adalah seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam suatu akad nikah.⁶ Wali yaitu pengasuh pengantin perempuan pada waktu menikah yaitu yang melakukan janji nikah dengan pengantin laki-laki.⁷ Perwalian dalam perkawinan adalah suatu kekuasaan atau wewenang Syar'i atas segolongan manusia yang dilimpahkan kepada orang yang sempurna, karena kekurangan tertentu pada orang yang dikuasai itu demi kemaslahatannya sendiri.⁸

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa yang dimaksud wali nikah adalah orang yang mewakili perempuan dalam hal melakukan akad pernikahan, karena ada anggapan bahwa perempuan tersebut tidak mampu melaksanakan akadnya sendiri karena dipandang kurang cakap dalam mengungkapkan keinginannya sehingga dibutuhkan seorang wali untuk melakukan akad nikah dalam pernikahan.

2. Syarat-syarat Wali

Wali bertanggung jawab atas sahnya suatu akad pernikahan, karena perwalian itu ditetapkan untuk membantu ketidakmampuan orang yang

⁵ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah 7* (Bandung: Al-ma'arif, 2011), 11.

⁶ Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqih* (Jakarta: Kencana, 2013), 90.

⁷ Abdur Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat* (Jakarta: Kencana, 2001), 165.

⁸ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab* (Jakarta: lentera, 2011), 345.

menjadi objek perwalian dalam mengekspresikan dirinya. Oleh karena itu, tidak semua orang dapat diterima menjadi wali atau saksi, tetapi hendaklah orang-orang yang memenuhi persyaratan. Adapun syarat-syarat menjadi wali sebagai berikut:

- a. Islam. Orang yang tidak beragama Islam tidak sah menjadi wali atau saksi.
- b. Baligh. Orang tersebut sudah pernah bermimpi *junub/ihtilam* (keluar air mani), atau ia sudah berumur sekurang-kurangnya 15 tahun.
- c. Berakal. Orang gila dan anak-anak tidak sah menjadi wali, karena orang yang tidak berakal pasti tidak akan mampu melakukannya dan tidak dapat mewakili orang lain, sehingga orang lain lebih berhak menerima perwalian tersebut. Baik orang yang tidak berakal itu karena keberadaannya yang masih kanak-kanak atau karena hilang ingatan atau karena faktor lanjut usia.⁹
- d. Merdeka. Ulama berbeda pendapat dalam menetapkan perwalian budak. Sebagian ulama mengatakan bahwa seorang budak tidak mempunyai hak perwalian, baik atas dirinya sendiri atau orang lain. Sedangkan ulama Hanafiah mengemukakan bahwa seorang wanita boleh dinikahkan oleh seorang budak atas izinnya, dengan alasan bahwa wanita itu dapat menikahkan dirinya sendiri.
- e. Laki-laki. Seorang perempuan tidak boleh menjadi wali dalam pernikahan.¹⁰

⁹ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam* (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2011), 384.

¹⁰ *Ibid.*, 59.

f. Adil, Ulama berbeda pendapat tentang kedudukan adil sebagai persyaratan bagi wali antara lain:

- 1) Bagi ulama yang mensyaratkan wali harus adil, maka berdasarkan pada Hadits Nabi yang artinya "tidak ada pernikahan kecuali dengan wali yang memberikan bimbingan dan dua orang saksi yang adil" pendapat yang pertama ini disepakati oleh beberapa ulama fiqh terkemuka seperti Imam Ahmad, Imam Syafi'i, Imam Malik dan orang-orang yang sependapat dengannya.
- 2) Bagi ulama yang tidak mensyaratkan wali harus adil, mereka berdasarkan pada suatu riwayat Mutsanna bin Jami', dia menukil bahwa dia pernah bertanya pada Ahmad, jika orang menikah dengan wali yang fasik dan beberapa saksi yang adil, maka Ahmad berpendapat bahwa hal tersebut tidak membatalkan pernikahan, itu pula yang menjadi pendapat Imam Malik dan Abu Hanifah serta salah satu pendapat Syafi'i.

3. Pandangan Ulama tentang Kedudukan Wali Nikah

Wali dalam pernikahan menempati posisi yang begitu sentral sehingga sangat menentukan terhadap sahnya pernikahan. Ini tentu saja tidak terlepas dari ketentuan syariat Islam bahwa sahnya suatu pernikahan harus memenuhi lima rukun, yakni, adanya calon suami, adanya calon istri, adanya seorang wali, saksi serta ijab-Qabul.¹¹ Wali yang dimaksudkan dalam hal ini adalah seseorang yang bertindak atas nama

¹¹ Hassan Saleh, *Kajian Fiqh Nabawi dan Fiqh Kontemporer* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), 299.

mempelai perempuan dalam prosesi akad nikah sehingga akad tersebut dilakukan oleh kedua belah pihak yaitu pihak laki-laki yang dilakukan oleh mempelai laki-laki itu sendiri dan pihak perempuan yang dilakukan oleh walinya. Ketentuan ini merupakan kesepakatan jumbuh ulama yang berlaku bagi setiap perempuan yang dewasa, ataupun masih kecil begitu juga perawan ataupun janda.¹²

Keberadaan wali sebagai rukun yang dinilai oleh para ulama sebagai keharusan yang bersifat mutlak adanya mendapatkan legitimasi dari sumber hukum dalam Islam yakni al-Quran dan as-sunnah. Dalam salah satu ayat al-Quran, Allah berfirman:

سَأَلُكَ الْوَالِدَ وَالْأَقْرَبَ مَا يَرْضَىٰ ۖ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطُيِّبُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ فِي يَوْمِ ذَٰلِكَ ۚ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطُيِّبُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ فِي يَوْمِ ذَٰلِكَ ۚ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطُيِّبُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ فِي يَوْمِ ذَٰلِكَ ۚ

Artinya: “Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”. (QS. Al-Baqarah: 232).

فَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطُيِّبُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ فِي يَوْمِ ذَٰلِكَ ۚ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطُيِّبُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ فِي يَوْمِ ذَٰلِكَ ۚ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطُيِّبُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ فِي يَوْمِ ذَٰلِكَ ۚ

¹² Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Bogor: Kencana, 2013), 90.

Artinya: “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran”. (QS. Al-Baqarah: 221).

Dua ayat di atas sebagaimana dipahami oleh imam Syafi’i dan imam Hanbali adalah dalil tentang adanya wali bagi pihak perempuan dalam pernikahan. Menurutnya, seandainya mereka tidak mempunyai hak kewalian niscaya larangan ayat di atas tidak ada artinya. Ketentuan ini juga diperkuat oleh perbedaan dari sisi redaksi ketika Allah mengkhitab kaum pria, kaitan dengan hal ini Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah: 221.¹³

Pendapat yang berbeda mengenai kedudukan wali dalam pernikahan dilontarkan oleh imam Abu Hanifah dan muridnya, Abu Yusuf, menurut kedua ulama ini, perempuan yang telah dewasa dan berakal sehat memiliki hak untuk melaksanakan akad nikah sekalipun tanpa wali baik gadis maupun janda, dengan laki-laki yang *sekufu* ataupun tidak, sekalipun wali mempunyai hak untuk menghalangi pernikahannya jika ternyata perempuan tersebut menikah dengan laki-laki yang tidak *sekufu* ataupun dengan mahar yang tidak mencapai batas minimal. Jika perempuan tersebut tetap melangsungkan pernikahannya dengan laki-laki

¹³ Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran* (Bandung: Mizan Media Utama, 2010), 202.

yang tidak *sekufu* maka dengan sendirinya pernikahannya dianggap batal tetapi jika pernikahannya dengan laki-laki *sekufu* namun dengan mahar yang tidak mencapai batas minimal maka wali berhak menuntut tambahan mahar, jika tidak terpenuhi maka boleh mengajukan pembatalan nikah kepada pengadilan.¹⁴

Untuk menguatkan pendapatnya, Abu Hanifah dan Abu Yusuf mendasarkan pada firman Allah yang berbunyi:

بِئْسَ مَا يَشْرُونَ ۚ لَمَّا خُلِعَ بِكُمْ بِالْحَقِّ ۚ وَاللَّهُ يَتَذَكَّرُ بِهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ
 وَمَا يَشْرُونَ ۚ لَمَّا خُلِعَ بِكُمْ بِالْحَقِّ ۚ وَاللَّهُ يَتَذَكَّرُ بِهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ
 وَمَا يَشْرُونَ ۚ لَمَّا خُلِعَ بِكُمْ بِالْحَقِّ ۚ وَاللَّهُ يَتَذَكَّرُ بِهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Artinya: “Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga Dia kawin dengan suami yang lain. kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, Maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan isteri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui”. (QS. Al-Baqarah: 230).

Begitu juga dengan firman Allah yang berbunyi:

وَمَا يَشْرُونَ ۚ لَمَّا خُلِعَ بِكُمْ بِالْحَقِّ ۚ وَاللَّهُ يَتَذَكَّرُ بِهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ
 وَمَا يَشْرُونَ ۚ لَمَّا خُلِعَ بِكُمْ بِالْحَقِّ ۚ وَاللَّهُ يَتَذَكَّرُ بِهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ
 وَمَا يَشْرُونَ ۚ لَمَّا خُلِعَ بِكُمْ بِالْحَقِّ ۚ وَاللَّهُ يَتَذَكَّرُ بِهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Artinya: “Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu

¹⁴ Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender Dalam Al-Quran: Studi Pemikiran Para Mufasssir* (Yogyakarta: Labda Press, 2016), 121.

kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”. (QS. Al-Baqarah: 232).

Selain dua ayat di atas, Abu Hanifah dan Abu Yusuf juga mendasarkan pandangannya pada firman Allah:

تُؤْتِيهِم مَّا فِي بُحُورِهِمْ مِنْهَا وَمِنْهَا يُغَوِّوْنَ لَهَا وَاللَّهُ يَعْلَمُ لِمُتَّعَهُمْ فِيهَا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَاتٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ
 فَالَّذِينَ يَزْنَئُونَ أُولَئِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِيهَا زَوْجَةٌ وَآلٌ لِّمَن يَعْبُدُونَ
 وَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ كِبْرَهُمْ فَزَوْجُهُمْ يَحْسَبُونَهُمْ كَمَا لَمْ يَلِدْهُمْ وَهُمْ عَلِيمُونَ
 وَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ كِبْرَهُمْ فَزَوْجُهُمْ يَحْسَبُونَهُمْ كَمَا لَمْ يَلِدْهُمْ وَهُمْ عَلِيمُونَ
 وَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ كِبْرَهُمْ فَزَوْجُهُمْ يَحْسَبُونَهُمْ كَمَا لَمْ يَلِدْهُمْ وَهُمْ عَلِيمُونَ

Artinya: “Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah Para isteri itu menanggukkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. kemudian apabila telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat”. (QS. Al-Baqarah: 232).

Berdasarkan pada tiga ayat di atas, Abu Hanifah dan Abu Yusuf berpendapat bahwa perempuan memiliki hak untuk melakukan pernikahan secara langsung (tanpa wali) karena menurutnya ketiga ayat di atas menisbatkan akad kepada seorang perempuan.

4. Macam-macam Wali serta Syarat yang Harus Dipenuhi

Dalam pengklasifikasiannya terhadap macam-macam wali dalam pernikahan, para ulama membaginya ke dalam dua macam, yakni wali akrab dan wali ab'ad. Adapun yang dimaksud sebagai wali akrab adalah ayah dan jika tidak ada ayah maka hak kewaliannya pindah kepada kakek. Kedudukan wali dalam hal ini disebut juga sebagai wali mujbir yang secara definitif disebutkan sebagai wali yang berhak menikahkan anak

perempuannya yang masih muda tanpa terlebih dahulu memintai pendapatnya dengan asumsi anak yang masih muda dianggap tidak mempunyai kecakapan untuk memberikan persetujuan.¹⁵

Hanya saja, para ulama masih berbeda pendapat mengenai orang yang berhak menduduki posisi wali mujbir dalam artian ia berhak untuk menikahkan anak perempuan secara paksa. Ulama-ulama Syafi'iyah dan Hanabilah memandang bahwa orang yang berhak disebut sebagai wali mujbir adalah ayah dan kakek, sementara ulama-ulama Malikiyah hanya menempatkan ayah sebagai wali mujbir. Sejalan dengan dua pandangan di atas, ulama Malikiyah dan Hanabilah juga bersepakat untuk berpendapat bahwa orang yang diberikan wasiat oleh seorang ayah untuk menikahkan anaknya dapat ditempatkan pada posisi wali mujbir bahkan menurut Ulama Hanabilah seorang Hakim dapat diposisikan sebagai wali mujbir jika memang dibutuhkan.¹⁶

Pembagian yang kedua adalah wali ab'ad atau wali ghairu mujbir. Wali ghairu mujbir dalam pandangan ulama Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah tidak mempunyai hak untuk memaksa namun harus berdasarkan persetujuan yang shârih jika perempuan yang menjadi hak perwaliannya adalah janda atau dengan diamnya jika ia perawan. Begitu juga wali ghairu mujbir tidak boleh menikahkan anak perempuan yang masih kecil yang belum berumur sembilan tahun.

¹⁵ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh*, 92.

¹⁶ Abdurrahman al-Jazairy, *Kitâb Al-Fiqh 'alâ Al-Madzâhib Al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2003), 51.

Secara berurutan, susunan wali ab'ad atau wali ghairu mujbir adalah sebagai berikut:

- a. Saudara laki-laki kandung
- b. Saudara laki-laki seayah
- c. Anak saudara laki-laki kandung
- d. Anak saudara laki-laki seayah
- e. Paman kandung
- f. Paman seayah
- g. Anak paman kandung
- h. Anak paman seayah
- i. Ahli waris kerabat lainnya jika ada
- j. Sultan atau wali hakim.¹⁷

Selanjutnya para ulama memberikan ketentuan sebagai syarat yang harus dipenuhi oleh seorang wali. Persyaratan-persyaratan tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Telah dewasa dan berakal sehat. Persyaratan ini telah mengesampingkan anak kecil dan orang gila sehingga keduanya tidak berhak untuk menjadi wali dalam pernikahan.
- b. Seorang wali haruslah orang laki-laki.
- c. Wali haruslah orang muslim sehingga non muslim tidak boleh menjadi wali bagi pernikahan orang Islam
- d. Orang merdeka
- e. Tidak berada dalam pengampuan (mahjur 'alaih)

¹⁷ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh*, 93.

- f. Bukan orang yang sedang terganggu pikirannya disebabkan ketuaannya sehingga dikhawatirkan tidak akan mendatangkan maslahat dalam perkawinan tersebut
- g. Adil, tidak terlibat dalam perbuatan dosa besar dan tidak mengulangi dosa kecil serta tetap memelihara murû'ah dan kesopannya
- h. Bukan orang yang sedang melakukan ihram baik untuk haji maupun umrah.¹⁸

Dari persyaratan di atas, menurut keterangan Wahbah al-Zuhayli dalam karya monumentalnya, *Al-Fiqh al-Islâmî Wa Adillatuhu*, persyaratan wali haruslah seorang laki-laki merupakan persyaratan yang masih diperselisihkan di kalangan para ulama. Golongan Hanafiah berpendapat bahwa laki-laki tidak menjadi syarat yang harus dipenuhi dalam perwalian sehingga memberikan peluang bagi perempuan yang telah dewasa untuk menjadi wali nikah. Berbeda dengan pendapat jumhur yang tetap menempatkan laki-laki sebagai syarat dalam perwalian.¹⁹

B. Kritik Hadis: Perspektif Definitif-Historis

5. Pengertian Kritik Hadis

Secara kebahasaan istilah “kritik” dapat dikatakan sebagai terjemahan dari kata *ḥakam* yang berarti mengkritik ataupun melakukan penelitian secara seksama.²⁰ Kata tersebut sering kali ditemukan dalam literatur arab, misalnya seperti ungkapan

¹⁸ Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Gema Insani Press, 2014), 83.

¹⁹ Wahbah Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhû* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2012), 701.

²⁰ Adib Bisri dan Munawwir A. Fatah, *Kamus al-Bisrî* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2011), 733.

□□□ □□□ □ □□ □ (ia telah mengkritik bahasa dan puisinya)²¹ atau

semakna dengan kata □□□□□ (tamyîz)²² seperti terdapat pada ayat yang

berbunyi □□ □□□□□□ □ □□□□□

□□ □□ □□ □□□□□□□□

179 : □□□□□ □□) □□□□□□□□) sehingga

ia mampu membedakan antara keburukan dan kebaikan).²³ Sehingga tidak

salah jika seorang pakar hadis abad ketiga Hijriah, Imam Muslim (w. 261

H / 875 M) memberi judul bukunya yang membahas metode kritik hadis

dengan *al-Tamyîz*.

Sementara istilah kritik secara terminologi berarti berusaha menemukan kekeliruan dan kesalahan dalam rangka menemukan kebenaran.²⁴ Jika istilah tersebut dikaitkan dengan hadis Nabi maka yang dimaksud adalah upaya pengkajian dan penelitian secara seksama terhadap hadis Nabi dalam rangka untuk menentukan orisinalitas hadis-hadis Rasulullah baik dari sisi sanad maupun matan.²⁵ Tampaknya definisi inilah yang dimaksudkan dalam istilah kritik hadis, karena memang istilah kritik hadis dalam perbincangan para muhaddits seperti didefinisikan oleh Abu Hatim ar-Razi yang selanjutnya dikutip oleh MM. Azami adalah

²¹ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 26.

²² Bustamin dan M. Isa A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014), 5.

²³ QS. Ali Imran: 179.

²⁴ W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2011), 965.

²⁵ Bustamin dan M. Isa A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, 6.

upaya menyelidiki (membedakan) antara hadis sahih dan dalaif serta menetapkan status perawinya dari segi jarh dan ta'dilnya.²⁶

Begitu juga dengan definisi yang dimajukan oleh Muhammad Tahir al-Jawaby, beliau mendefinisikan ilmu kritik hadis sebagai langkah untuk memberikan ketentuan terhadap para periwayat hadis baik kecacatan atau keadilannya dengan menggunakan ungkapan-ungkapan tertentu yang dikenal oleh ulama-ulama hadis. Kemudian meneliti matan hadis yang telah dinyatakan sahih dari aspek sanad untuk menentukan keabsahan atau ke-dalaifan matan hadis tersebut, serta untuk mengatasi kesulitan pemahaman dari hadis yang telah dinyatakan sahih maupun untuk mengatasi kontradiksi pemahaman hadis dengan pertimbangan yang mendalam.²⁷

Dari pengertian di atas, maka istilah kritik hadis bukan sebuah upaya pendistorsian melainkan sebagai upaya pelestarian terhadap hadis Nabi, atau dengan kata lain istilah kritik tidaklah berkonotasi negatif melainkan sebaliknya berkonotasi positif²⁸ dan tidak pula bertujuan untuk menguji ajaran Rasulullah melainkan untuk menguji daya tangkap dan kejujuran para perawi. Sehingga penolakan terhadap hadis tidak berarti menolak Rasulullah tetapi menolak klaim bahwa hadis tersebut berasal dari Rasulullah.²⁹

²⁶ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2014), 10.

²⁷ Ibid., 13.

²⁸ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 28.

²⁹ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: LESFI, 2013), 42.

Tentu saja kritik hadis perspektif ulama hadis sangatlah berbeda dengan kritik hadis perspektif para orientalis. Jika dalam perspektif ulama hadis, kritik hadis tidak lebih dari upaya penyeleksian terhadap hadis Nabi sehingga dapat dibedakan hadis-hadis yang bernilai sahih ataupun sebaliknya,³⁰ maka dalam perspektif orientalis, kritik hadis dimaksudkan sebagai upaya memberikan semacam kecaman sehingga berujung pada skeptisisme umat Islam terhadap otentisitas dan orisinalitas hadis sebagai kontekstualisasi Rasulullah terhadap ajaran Islam.³¹

6. Telaah Historis Kemunculan Kritik Hadis

Seperti telah diuraikan pada bahasan sebelumnya bahwa penelitian terhadap hadis Nabi merupakan sebuah upaya dalam melestarikan dan memelihara orisinalitas hadis Nabi, sehingga aktivitas dalam penelitian hadis merupakan sebuah keniscayaan yang perlu dikembangkan secara berkesinambungan.

Sehubungan dengan persoalan tersebut, M. Syuhudi Ismail menguraikan pandangan argumentatif yang dijadikan sebagai pijakan dalam memandang pentingnya untuk dilakukan sebuah penelitian terhadap hadis Nabi Saw. Menurutnya, terdapat beberapa hal yang menuntut dilakukannya penelitian terhadap hadis Nabi yaitu, adanya fakta sejarah yang membuktikan bahwa tidak semua hadis telah ditulis pada zaman Nabi Saw.³² dan yang terpenting adalah mengingat hadis Nabi secara

³⁰ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 24.

³¹ *Ibid.*, 25.

³² M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 11.

hirarkis menempati urutan kedua sebagai sumber tasyri' setelah al-Quran.³³ Selain itu, adanya kebutuhan masyarakat terhadap hadis yang terus meningkat berimplikasi pada periwayatan hadis baik secara tertulis ataupun secara lisan dengan sendirinya akan mengalami perkembangan pula, namun satu hal yang tak dapat dipungkiri seiring banyaknya periwayatan hadis tingkat kekeliruan dan kesalahan semakin meningkat pula baik kekeliruan dan kesalahan itu berupa salah mendengar dan memahami riwayat atau bahkan dengan sengaja memalsukan hadis dengan mengatasnamakan Rasulullah.³⁴

Berdasar pada realitas historis di atas, dapat kita pahami bahwa urgensi penyeleksian terhadap sebuah hadis muncul seiring dengan munculnya hadis itu sendiri sehingga dapatlah dikatakan bahwa aktifitas penelitian terhadap hadis (baca: kritik hadis) telah muncul pada masa Rasulullah Saw. masih hidup sebagai aktor sejarah sekalipun dengan metode yang sangat sederhana, terlebih jika kritik hadis dimaksudkan sebagai sebuah upaya untuk memilah-milah antara yang sah dan yang tidak.³⁵ Sekalipun seperti dikatakan oleh Muhammad Salih Ahmad al-Farsi, bahwa penelitian hadis khususnya yang berkaitan dengan sanad belum dikenal pada masa Rasulullah Saw dan *Khulafâ' al-Rasyidîn* dengan sebuah argumen bahwa pada kedua masa tersebut para

³³ Ibid., 7.

³⁴ Badri Khaeruman, *Otentisitas Hadis: Studi Kritis Atas Kajian Hadis Kontemporer* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), 5.

³⁵ Muhammad Musthafa A'zami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, terj. A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2016), 82.

muhadditsîn telah bersepakat pada sebuah kaidah (semua sahabat Nabi adalah orang yang adil).³⁶

Pernyataan di atas, tampaknya tidak sepenuhnya benar karena memang bertentangan dengan bukti historis yang dilakukan oleh sahabat Nabi terhadap informasi yang masih meragukan dikalangan para sahabat. Misalnya apa yang dilakukan oleh Umar bin al-Khattab, beliau mempertanyakan kembali kepada Nabi Saw tentang berita yang diterima dari salah seorang tetangganya yang mengatakan bahwa Nabi Saw telah menceraikan isteri-isterinya. Dari hasil konfirmasinya, diperoleh penjelasan dari Nabi bahwa beliau tidak melakukan hal tersebut melainkan hanya tidak mengumpulinya saja.³⁷ Sekalipun memang seperti dikatakan A'zami, pada masa Nabi kritik hadis dilakukan hanya sebatas konfirmasi yang berarti pergi menemui Nabi untuk membuktikan sesuatu yang dilaporkan telah dikatakan oleh beliau, tidaklah berarti bahwa kritik hadis belum dikenal pada masa Nabi mengingat banyaknya para sahabat yang melakukan penyelidikan terhadap berita yang dikabarkan berasal dari Nabi seperti Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Amr, Umar bin Khattab, begitu juga Zainab yang merupakan istri dari Ibnu Mas'ud.³⁸ Sebagai contoh yang perlu diungkap sebagai bukti bahwa kritik sanad telah muncul pada masa Rasulullah masih hidup adalah sebuah kasus yang terjadi di mana Dimam bin Tsa'labah datang menemui Rasulullah dan

³⁶ Bustamin dan M. Isa A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, 6.

³⁷ Usman Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2012), vii.

³⁸ Muhammad Musthafa A'zami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, terj. A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2012), 82.

bertanya, Muhammad, utusanmu menyatakan begini dan begitu, kemudian Nabi menjawab, dia berkata benar.³⁹

Bentuk konfirmasi yang dilakukan oleh sahabat sebagai cikal bakal munculnya disiplin ilmu kritik sanad dalam bidang Hadis terus berlanjut hingga meninggalnya Rasulullah, kemudian pada perkembangan selanjutnya, praktek penilaian terhadap sanad hadis tidak hanya sekedar konfirmasi melainkan telah melangkah pada tahap komparasi. Hal ini dapat dikuatkan dengan fakta sejarah yang terjadi pada Abu Bakar di saat seorang nenek mendatangnya untuk menanyakan warisan dari harta yang ditinggalkan cucunya. Menghadapi kasus tersebut Abu Bakar dengan tegas menyatakan bahwa dirinya tidak pernah mendapatkan ketentuannya dalam al-Quran dan tidak pula mendengar penjelasan dari Rasulullah. Lalu Abu Bakar mempertanyakannya kepada para sahabat yang lain, di saat itulah tampil Mughirah dengan mengatakan bahwa bagian seorang nenek atas warisan cucunya adalah seperenam. Mendengar hal tersebut Abu Bakar tidak serta merta mempercayainya melainkan masih mempertanyakan kepada sahabat yang lain sebagai penguat terhadap apa yang telah dikatakan oleh Mughirah. Beberapa saat kemudian datanglah seorang yang bernama Muhammad ibnu Maslamah untuk menguatkan pernyataan mughirah sehingga dari situlah Abu Bakar akhirnya dapat menerima dan menyimpulkan bahwa bagian seorang nenek atas warisan cucunya adalah seperenam.⁴⁰

³⁹ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 37.

⁴⁰ Ibid., 38.

Begitu pula mengenai kritik matan hadis. Aktivitas pengujian terhadap matan hadis sebenarnya telah dilakukan oleh generasi sahabat semisal Umar bin Khattab, Ali bin Abi Tahlib, ataupun Abdullah bin Mas'ud bahkan yang paling masyhur adalah Sayyidah Aisyah ketika melakukan verifikasi terhadap hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Abu Hurairah pernah meriwayatkan hadis dari Rasulullah yang berbunyi: *(sesungguhnya mayat itu akan diazab disebabkan oleh ratapan keluarganya)*, begitu juga dengan sebuah hadis yang menyatakan bahwa anak akibat perzinahan tidak akan masuk surga.⁴¹

Hadis yang pertama menurut Aisyah, perawi telah melakukan kesalahan dalam periwayatannya mengingat hadis tersebut diucapkan oleh Rasulullah pada saat beliau melewati sebuah kuburan orang Yahudi dan beliau melihat keluarga si mayat sedang meratap di atasnya. Melihat hal tersebut, Rasulullah bersabda yang artinya: “mereka sedang meratapi si mayat, sedangkan si mayat sendiri sedang diazab dalam kuburnya”. Selain faktor kesalahan dalam periwayatan, lanjut Aisyah, matan hadis tersebut dianggap bertentangan dengan ayat al-Quran sebagai parameter pertama dalam pengujian kesahihan sebuah matan hadis yaitu firman Allah yang berbunyi: *(dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain)*.⁴² Sementara hadis kedua tentang anak yang dihasilkan dari perzinahan tidak akan masuk surga menurut Aisyah, Asbâb al-wurûd hadis tersebut adalah suatu ketika Rasulullah berjalan dengan seseorang

⁴¹ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, 43.

⁴² M. Agus Solahudin, dan Agus Suyadi, *Ulumul Hadis*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 124.

kemudian diejek oleh orang munafik, lalu Rasulullah bertanya kepada orang munafik tersebut, siapakah yang akan menghalangi jika aku bersama si fulan ini? kemudian orang munafik itu berkata, ia punya anak zina. Lalu Rasulullah menyatakan bahwa “yang berzina itulah yang punya tiga keburukan yang di antaranya adalah terancam tidak akan masuk surga”. Jadi menurut Aisyah hadis tersebut tidak menunjukkan bahwa anak hasil perzinahan tidak akan masuk surga melainkan adalah si pelakunya.⁴³

Upaya verifikasi terhadap matan hadis yang dilakukan oleh Aisyah seperti diuraikan di atas menjadi bukti bahwa kritik terhadap matan hadis telah dilakukan oleh generasi sahabat sekalipun memang harus diakui bahwa penelitian terhadap matan hadis termasuk kajian yang jarang dilakukan oleh *muhadditsin* jika dibandingkan dengan perhatiannya terhadap penelitian sanad. Hal itu cukup beralasan karena bagaimana mungkin dapat dikatakan hadis Nabi jikalau tidak didukung oleh adanya silsilah yang menghubungkannya sampai kepada Baginda Nabi sebagai sumber hadis.⁴⁴ Namun demikian, tidak serta merta kita katakan bahwa dalam melakukan penelitian terhadap hadis Nabi, para ulama hanya memperhatikan aspek sanadnya serta mengesampingkan terhadap kritik matan hadis seperti dikatakan oleh para orientalis semisal Ignaz Goldziher (1850-1921), A.J. Wensinck (1882-1939) maupun Joseph Schacht (1902-1969).⁴⁵

⁴³ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, 44.

⁴⁴ Bustamin dan M. Isa A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, 59.

⁴⁵ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 95.

C. Kritik Sanad dan Standarisasi Kesahihan

1. Pengertian Kritik Sanad

Sanad merupakan salah satu unsur penting yang sekaligus dijadikan sebagai objek dalam kegiatan penelitian terhadap hadis Nabi. Kata sanad menurut bahasa adalah sandaran atau sesuatu yang di jadikan sandaran.⁴⁶ Dikatakan demikian, karena setiap hadis selalu bersandar kepadanya. Sementara dari sisi terminologi, terdapat beragam pendapat yang dikemukakan oleh para ulama mengenai pengertian sanad, namun jika kita telaah pada intinya keragaman tersebut hanya dalam tataran redaksi sehingga dapatlah disimpulkan bahwa sanad dapat diartikan sebagai: *(jalan yang menyampaikan kepada matan hadis atau silsilah para rawi yang menukilkan matan hadis dari sumbernya yang pertama)*.⁴⁷

Dari definisi di atas, kritik sanad hadis dapat diartikan sebagai penelitian, penilaian dan penelusuran terhadap rangkaian perawi dalam sanad dengan cara mengetahui biografi perawi yang terlibat dalam proses transmisi periwayatan serta proses penerimaan hadis dari guru mereka masing-masing.⁴⁸ Definisi ini memberikan pemahaman bahwa dalam penelitian sanad hadis, dua hal pokok adalah menyangkut nama-nama periwayat yang terlibat dalam periwayatan hadis yang bersangkutan serta

⁴⁶ M. Agus Solahudin, dan Agus Suyadi, 93.

⁴⁷ Nurudin 'Itr, *Manhaj al-Naqdi fi Ulûm al-Hadîts* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), 321.

⁴⁸ Bustamin dan M. Isa A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, 6.

lambang periwayatan hadis yang digunakan masing-masing perawi dalam meriwayatkan hadis yang diterima dari gurunya.⁴⁹

Penelitian terhadap sanad hadis merupakan sebuah keniscayaan karena bagaimanapun sebuah hadis tidak akan pernah dikatakan berasal dari Rasulullah tanpa disertai adanya transmisi periwayatan yang jelas, sehingga sangatlah wajar jika persoalan sanad seakan menjadi anak emas dalam kegiatan penelitian hadis, bahkan seperti dikatakan oleh Abdullah bin al-Mubarak sanad hadis merupakan bagian dari pada agama sehingga ketiadaan sebuah sanad akan membuka peluang bagi siapa saja untuk mengatakan bahwa apa yang dikatakannya adalah hadis yang berasal dari Rasulullah.⁵⁰

Perlakuan istimewa terhadap sanad hadis seperti di atas, tentunya berlawanan dengan pandangan orientalis yang sekalipun menyadari bahwa sanad merupakan penentu validitas sebuah hadis, namun kesimpulannya seperti dikatakan oleh Schacht bahwa sekalipun secara keseluruhan sistem isnad mungkin valid untuk melacak hadis-hadis Nabi sampai pada ulama abad kedua, tetapi rantai periwayatan yang merentang ke belakang sampai kepada Nabi Muhammad saw dan para sahabat adalah palsu belaka dengan alasan sistem isnad dimulai pada awal abad kedua atau paling awal akhir abad pertama dengan dibuat secara sembarangan dan sewenang-wenang oleh mereka yang ingin memproyeksikan ke belakang doktrin-doktrin mereka sampai pada sumber-sumber klasik.⁵¹ Kesimpulan yang dibuat oleh

⁴⁹ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, 25.

⁵⁰ Nurudin 'Itr, *Manhaj al-Naqdi fi Ulûm al-Hadîts*, 344.

⁵¹ M. Azami, "on Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence", terj. Asrofi Shodri, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014), 232.

Schacht secara tidak langsung hendak mengatakan bahwa hanya al-Quran saja yang dapat dibenarkan berasal dari masa hidup Nabi Muhammad sementara yang lainnya termasuk hadis adalah buatan kaum muslimin dari abad II dan III H.⁵²

Kesimpulan Schacht tentu saja mengundang perhatian para sarjana muslim yang salah satunya adalah M.M. Azami, dalam pandangan beliau, Schacht tentu saja tidak mempunyai bukti yang kuat terkait dengan kesimpulannya terhadap sistem isnad karena menurutnya pemakaian isnad telah muncul pada masa hidup Nabi Muhammad Saw bahkan telah dikenal dalam kitab Yahudi, Mishna begitu pula dalam penukilan syair-syair jahiliah sekalipun memang harus diakui bahwa urgensi penelitian terhadap sanad baru tampak dalam periwayatan hadis saja dan telah berkembang menjadi satu disiplin ilmu yang mapan pada akhir abad pertama Hijriah.⁵³

2. Kaidah Kesahihan Hadis

Hadis (sunnah) bagi umat Islam menempati urutan kedua sesudah al-Qur'an karena, di samping sebagai sumber ajaran Islam yang secara langsung terkait dengan keharusan mentaati Rasulullah saw, juga karena fungsinya sebagai penjelas (*bayan*) bagi ungkapan-ungkapan al-Qur'an yang *mujmal*, *muthlaq*, *'amm*, dan sebagainya. Kebutuhan umat Islam terhadap hadis (sunnah) sebagai sumber ajaran agama terpusat pada substansi doktrinal yang tersusun secara verbal dalam komposisi teks (redaksi) matan hadis. Target akhir pengkajian ilmu hadis sesungguhnya

⁵² Badri Khaeruman, *Otentisitas Hadis: Studi Kritis Atas Kajian Hadis Kontemporer*, 246.

⁵³ M. Azami, "Studies In Early Hadith Literature", terj. Ali Musthafa Ya'qub, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014), 530.

terarah pada matan hadis, sedang yang lain (sanad, lambang perekat riwayat, kitab yang mengoleksi) berkedudukan sebagai perangkat bagi proses pengutipan, pemeliharaan teks dan kritiknya.⁵⁴

Secara etimologis, term shahih merupakan lawan term saqim yang berarti sakit. Term ini juga telah diserap dalam bahasa Indonesia dengan makna “sah; benar; sempurna; sehat; dan pasti”. Dengan pengertian kebahasaan ini, maka hadis shahih secara sederhana dapat didefinisikan sebagai “hadis yang tidak sakit atau tidak memiliki cacat”. Artinya, hadis itu sah, benar dan sempurna. Sedangkan secara terminologis, hadis shahih dapat didefinisikan sebagai “hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang adil dan *dhabith* sampai akhir sanad, tidak ada kejanggalan dan tidak ber’illat”.

Definisi hadis shahih secara konkrit baru muncul setelah Imam Syafi’i memberikan penjelasan tentang riwayat yang dapat dijadikan hujjah, yaitu: Pertama, apabila diriwayatkan oleh para perawi yang dapat dipercaya pengalaman agamanya; dikenal sebagai orang yang jujur memahami dengan baik hadis yang diriwayatkan; mengetahui perubahan arti hadis bila terjadi perubahan lafadznya; mampu meriwayatkan hadis secara lafadz; terpelihara hafalannya bila meriwayatkan hadis secara lafaz, bunyi hadis yang dia riwayatkan sama dengan hadis yang diriwayatkan oleh orang lain dan terlepas dari tadlis (penyembunyian cacat).

Kedua rangkaian riwayatnya bersambung sampai pada Nabi Muhammad saw, atau dapat juga riwayatnya tidak sampai kepada Nabi.

⁵⁴ M. Thahir al-Jawabi, *Juhud al-Muḥaddiṣin fi Naqdi Matni al-Ḥadiṣ, al-Nabawiy al-Syarif*, (Tunisia: Muassasah Abd Karim, 2011), 6.

Atas dasar ini, maka tidak berlebihan jika Imam Syafi'i dianggap sebagai ulama yang pertama kali memiliki inisiatif dalam menetapkan kaidah ke-shahih-an suatu hadis. Kaidah ke-shahih-an hadis rumusan Syafi'i seperti disebutkan, tidak saja berkaitan dengan sanad, tetapi juga berkaitan dengan matan.⁵⁵

3. Kaidah Pemahaman Hadis

As-sunnah adalah sumber kedua dalam Islam di bidang *tasyri'* dan dakwah (tuntutan)-nya, para ahli fiqih merujuk kepadanya untuk menyimpulkan hukum-hukum, sebagaimana para ahli dakwah dan tarbiyah merujuk kepadanya untuk menggali makna-makna yang mengilhami, nilai-nilai yang mengarahkan, serta hikmah-hikmah yang merasuk kedalam sanubari manusia. Demikian pula untuk mencari cara-cara efektif dalam rangka menganjurkan perbuatan kebaikan dan mencegah kejahatan.⁵⁶

Sangat perlu bagi kita untuk bisa memahami hadis dengan metode yang tepat sehingga akan sejalan dengan ajaran Islam dalam konteks kondisi hadis itu akan diterima periwayatannya yang relevan dipahami dalam konteks sekarang. Pemahaman demikian tentu memiliki variasi, karena setiap generasi punya peluang dan hak membuat konsep pemahaman yang sesuai dengan cara pandangnya, baik itu dalam corak *mutakaddimin*, *mutaakhhirin*, ataupun lainnya seperti kalangan Barat.

⁵⁵ Mohammad Noor Ichwan, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis* (Semarang: RaSAIL Media Group, 2013), 205-208.

⁵⁶ Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, terj. Muhammad Al-Baqir, (Bandung: Karisma, 2013), 28.

Adapun cara-cara untuk mendapatkan pemahaman suatu hadis yaitu dengan menggunakan ilmu *ma'ani al-hadis* dan pemahaman yang menggunakan beberapa pendekatan.

4. Teori Pemaknaan Hadis

Selain dilakukan pengujian terhadap otentitas dan keujjahan hadis, langkah lain yang perlu dilakukan adalah pengujian terhadap pemaknaan hadis. Hal ini perlu dilakukan karena adanya fakta bahwa mayoritas hadis yang diriwayatkan adalah secara makna,⁵⁷ dan hal itu dapat berpengaruh terhadap makna yang dikandung, dan juga dalam penyampaian hadis Nabi selalu menggunakan bahasa yang sesuai dengan bahasa yang dipakai oleh orang yang diberi pengajaran hadis, sehingga hal itu membutuhkan pengetahuan yang luas dalam memahami ucapan Nabi SAW.

Untuk memahami sunnah dengan baik, jauh dari penyimpangan, pemalsuan, dan penakwilan yang keliru, maka harus memahaminya sesuai dengan petunjuk Alquran yaitu, dalam bingkai tuntunan-tuntunan Ilahi yang kebenaran dan keadilannya bersifat pasti.⁵⁸ Para ulama berbeda dalam metode *Ma'ani al-hadis*, namun perbedaan antara mereka tidaklah prinsipil, Yusuf al-Qardhawi menetapkan beberapa acuan (*mi'yar*) untuk mencapai pemahaman yang komperhensif terhadap hadis, yaitu:

- a. Memahami as-Sunnah sesuai dengan petunjuk Alquran.
- b. Menghimpun hadis-hadis yang terjalin dalam tema yang sama

⁵⁷ Salamah Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis, Analisis Tentang Riwayat bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2016), 86-87.

⁵⁸ Yusuf al-Qardhawi, *Pengantar Studi Hadis* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), 156.

- c. Penggabungan atau pentarjihan antara hadis-hadis yang tampak bertentangan.
- d. Memahami hadis dengan mempertimbangkan latar belakangnya, situasi dan kondisinya, serta tujuannya.
- e. Membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap dari setiap hadis.
- f. Membedakan antara ungkapan yang hakiki dengan yang majaz.
- g. Membedakan antara ghaib dan nyata.
- h. Memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadis.⁵⁹

Periwayatan hadis secara makna telah menyebabkan penelitian matan dengan pendekatan bahasa tidak mudah dilakukan. Karena matan hadis yang sampai ke tangan *mukharrij* masing-masing telah melalui sejumlah perawi yang berbeda generasi dengan latar budaya dan kecerdasan yang juga berbeda. Perbedaan tersebut dapat menyebabkan terjadinya perbedaan penggunaan dan pemahaman suatu kata ataupun istilah. Sehingga bagaimanapun kesulitan yang dihadapi, penelitian matan dengan pendekatan bahasa perlu dilakukan untuk mendapat pemaknaan yang komprehensif dan obyektif.

5. Standarisasi Kesahihan Sanad Hadis

Keberatan para sarjana muslim terhadap kesimpulan yang dikemukakan oleh Schacht mengenai sistem isnad yang dalam pandangan Schacht hanyalah dibuat secara sewenang-wenang oleh ulama yang hidup

⁵⁹ Al-Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 2014), 192-193.

pada abad kedua cukuplah beralasan karena memang dalam hal menentukan kualitas sebuah sanad yang pada akhirnya menjadi penentu terhadap validitas sebuah hadis tidaklah seceroboh seperti yang dituduhkan oleh para orientalis melainkan mempunyai dasar pijakan sebagai parameter pengujinya.

Dalam perbincangan ilmu hadis, kesahihan sanad hadis haruslah memenuhi kriteria-kriteria yang telah ditetapkan oleh para ulama hadis. Kriteria tersebut adalah, pertama, harus ada persambungan sanad, kedua, seluruh periwayat dalam rangkaian sanad haruslah orang yang adil, ketiga, seluruh rawi haruslah orang yang *dlâbit*, keempat, sanad hadis terhindar dari *syudzûd*, dan yang kelima, sanad hadis harus terhindar dari ‘*illat*.⁶⁰ Kelima kriteria ini menurut M. Syuhudi Ismail merupakan unsur-unsur kaedah mayor kesahihan sanad hadis.⁶¹ Untuk lebih jelasnya dapat diuraikan sebagai berikut:

a. Kebersambungan sanad

Kebersambungan sanad yang dimaksud dalam hal ini adalah setiap perawi hadis yang bersangkutan benar-benar menerimanya dari rawi yang berada di atasnya dan begitu seterusnya sampai kepada pembicara yang pertama.⁶² Dengan kata lain, seluruh rangkaian periwayat dalam sanad mulai dari periwayat yang disandari oleh mukharrij sampai pada periwayat tingkat sahabat yang menerima hadis yang bersangkutan dari Nabi bersambung dalam mata rantai

⁶⁰ Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Ushûl al-Hadîts: Ulûmuhu wa Musthalâhuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 305.

⁶¹ M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 2015), 126.

⁶² M. Agus Solahudin, dan Agus Suyadi, 143.

periwayatan.⁶³ Kaitannya dengan ketentuan tentang penetapan kebersambungan sanad, terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama, misalnya saja, menurut imam Bukhari, terjadinya persambungan sanad haruslah ditandai dengan adanya pertemuan langsung dan persamaan masa hidup antara murid dan guru. Sementara dalam pandangan imam Muslim, kebersambungan sanad cukup ditandai dengan kehidupan dalam kurun waktu yang sama antar guru dan murid serta tempat tinggal di antara keduanya tidak terlalu jauh menurut ukuran saat itu meskipun keduanya belum pernah bertemu.⁶⁴

b. Perawi haruslah orang yang adil

Kata adil merupakan derivasi dari akar kata bahasa Arab *'a-da-la* secara definitif berarti tidak berat sebelah, tidak memihak, berpihak pada yang benar.⁶⁵ Namun, dalam perbincangan ilmu hadis yang dikatakan dengan keadilan seorang rawi adalah satu potensi yang dapat menjaga seseorang untuk dapat kontinyu dalam bertakwa dan mampu menjaga kewibawaan dan murû'ahnya.⁶⁶ Bahkan lebih tegas lagi definisi yang dikemukakan oleh al-Razi, menurutnya al-'adalah adalah kekuatan jiwa yang selalu mendorong untuk selalu bertakwa, menjauhi dosa-dosa besar, menjauhi kebiasaan melakukan dosa kecil bahkan meninggalkan perbuatan-perbuatan mubah yang dapat menodai murû'ahnya,⁶⁷ yang secara umum ditandai dengan adanya popularitas

⁶³ M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, 127.

⁶⁴ Usman Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi*, 60.

⁶⁵ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), 7.

⁶⁶ Zeid B. Smeer, *Ulumul Hadis* (Malang: UIN Press, 2012), 32.

⁶⁷ M. Agus Solahudin, dan Agus Suyadi, 142.

keutamaan periwayat di kalangan ulama hadis seperti Malik bin Anas dan Sufyan Tsauri, penilaian dari para kritikus hadis yang berisi tentang pengungkapan kelebihan dan kekurangannya serta penerapan kaedah al-jarh wa ta'dîl.⁶⁸

c. Kedlâbitan perawi

Unsur kesahihan sanad hadis berikutnya adalah *ad-dlâbit* yang secara etimologi berarti menjaga sesuatu. Sementara secara terminologi berarti tingkat kemampuan dan kesempurnaan intelektualitas seseorang dalam proses penerimaan hadis, mampu memahami secara mendalam makna yang dikandungnya, mampu menjaga dan menghafalnya secara maksimal hingga pada waktu penyebaran dan periwayatan hadis yang didengarnya tersebut kepada orang lain.⁶⁹ Dari definisi tersebut di atas, maka tinjauan tentang aspek intelektualitas perawi mencakup unsur pendengaran, pemahaman, penjagaan serta penyampaian secara sempurna. Kemudian dalam perkembangannya, istilah dlâbit terbagi menjadi dua macam, yaitu dlâbit al-shadr dan dlâbit al-kitâb. Dlâbit yang pertama, jika seorang perawi dalam meriwayatkan hadis bertumpu pada kekuatan hafalan sedangkan dlâbit yang kedua adalah perawi yang dalam meriwayatkan hadis bertumpu pada tulisan yang pernah ia tulis dalam lembaran.⁷⁰

d. Terhindar dari *syudzûd*

⁶⁸ M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, 134.

⁶⁹ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 65.

⁷⁰ Zeid B. Smeer, *Ulumul Hadis*, 33.

Terhindar dari kejanggalan atau *syudzûdz* yang dimaksudkan dalam hal ini adalah tidak adanya pertentangan secara substansial bukan redaksional antara hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang terpercaya (*tsiqah*) dengan riwayat hadis dari perawi yang lebih *tsiqah*, serta pertentangan tersebut tidak dapat dikompromikan sehingga dengan sendirinya hadis yang diriwayatkan oleh perawi pertama dianggap *syadz*.⁷¹

e. Terhindar dari '*illat*

'*Illat* yang secara definitif berarti sakit, sibuk dan sebab, dalam terminologi hadis seperti diungkapkan oleh Ibnu Shalah adalah sebab tersembunyi yang dapat merusak kualitas hadis karena keberadaannya menyebabkan hadis yang pada lahirnya berkualitas sahih menjadi tidak sahih.⁷² '*Illat* yang terjadi pada sanad hadis adakalanya sanadnya tampak bersambung (*muttashil*) dan sampai pada Nabi (*marfû'*) namun ternyata hanya sampai pada sahabat (*mauqûf*), sanad yang tampak *muttashil* dan *marfû'* namun hanya riwayat sahabat dari sahabat yang lain, dan adakalanya terjadi percampuran dengan hadis yang lain serta kemungkinan terakhir adanya kesalahan penyebutan perawi yang memiliki kesamaan nama padahal kualitas pribadi dan kapasitas intelektualnya tidak sama.⁷³

⁷¹ Ibid., 33.

⁷² Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 73.

⁷³ Ibid., 74.

6. *Al-Jarh wa Ta'dil*: Instrumen Penguji Kredibilitas Perawi

Pengetahuan tentang *jarh wa ta'dil* merupakan sebuah keniscayaan dalam penelitian terhadap hadis Nabi, mengingat *jarh wa ta'dil* merupakan satu disiplin ilmu yang sangat terkait dalam menentukan kualitas sebuah hadis. Kedua term ini jika didekati secara definitif baik secara etimologi terlebih secara terminologi akan didapatkan pendapat yang beragam yang telah diajukan oleh para ulama. Kata *jarh* merupakan bentuk *mashdâr* dari kata kerja *ja-ra-ha* yang berarti membuat luka pada tubuh orang lain yang ditandai dengan mengalirnya darah, seperti dalam ungkapan orang Arab

□□□ □□□ □□□ □□□ □□ □ (seorang hakim telah melukai seorang saksi).⁷⁴

Sedangkan kata *ta'dil* secara bahasa berasal dari kata 'a-da-la berarti sesuatu yang dapat dirasakan dalam keadaan benar dan lurus, sehingga kata ini tampak berlawanan dengan kata *al-jarhu*. Sementara secara terminologi terdapat pendapat yang beragam di antara para ulama. Misalnya, al-Khatib mendefinisikannya sebagai upaya mensifati perawi dengan sifat-sifat yang dapat menyucikan diri dari sifat-sifat tercela sehingga tampak keadilannya.⁷⁵ Dalam redaksi yang berbeda dengan definisi di atas, *ta'dil* juga dapat diartikan sebagai upaya pensifatan terhadap seseorang dengan suatu sifat yang menjadikan riwayatnya dapat diterima.⁷⁶

⁷⁴ M. Agus Solahudin, dan Agus Suyadi, 157.

⁷⁵ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 78.

⁷⁶ Zeid B. Smeer, *Ulumul Hadis*, 133.

Dari definisi dua term di atas, al-jarh dan ta'dîl, baik secara etimologi ataupun terminologi dapat dipahami bahwa ilmu jarh wa ta'dîl seperti didefinisikan oleh Subhi ash-Shalih adalah suatu disiplin ilmu yang membahas tentang para perawi dari segi kepribadiannya baik mengenai sifat-sifat yang tercela maupun sifat yang terpuji dengan menggunakan kata-kata khusus. Dengan kata lain ilmu ini membahas tentang hal ikhwal para perawi dari segi diterima ataupun ditolaknya riwayat mereka.⁷⁷

Kata-kata khusus sebagai penyifatan terhadap seorang perawi seperti terdapat pada definisi di atas, sesuai dengan tipologi yang dilakukan oleh Abi Hatim ar-Razi dalam karyanya *al-Jarh wa ta'dîl* yang selanjutnya dikutip oleh Mahmud Thahhan terklasifikasikan ke dalam bagian berikut ini.

Tingkatan jarh serta lafadz yang digunakan di dalamnya terbagi ke dalam enam tingkatan sebagai berikut:

- a. Tingkatan pertama yang menunjuk pada kelemahan dan tingkatan jarh yang paling rendah digunakan kata (lemah hadisnya) atau (dalam perbincangan);
- b. Tingkatan kedua yang menunjuk pada pelemahan terhadap perawi dengan menggunakan kata (si fulan tidak dapat dijadikan hujjah) atau (dia adalah perawi yang dalaif atau memiliki sejumlah hadis yang munkar);

⁷⁷ Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis* (Jakarta: Amzah, 2008), 85.

- c. Tingkatan ketiga menunjuk pada kelemahan yang menyebabkan hadis yang diriwayatkan tidak boleh ditulis. Hal tersebut ditunjuk dengan penggunaan kata (orang yang sering menduga-duga);
- d. Tingkatan keempat menunjukkan pada tuduhan dusta atau pemalsu hadis dengan penggunaan kata (fulan dituduh berdusta) atau (dituduh sebagai pemalsu hadis), (perawi yang gugur), (orang yang ditinggal hadisinya);
- e. Tingkatan kelima menunjuk pada sifat dusta, pemalsu dan semacamnya seperti (pembongong), (penipu) atau (pemalsu hadis), (dia berbohong) dan (dia memalsukan hadis);
- f. Tingkatan yang keenam menunjukkan pada kebohongan yang berlebihan dan merupakan tingkatan yang paling buruk. Hal ini ditunjuk dengan penggunaan kata seperti (puncak dalam kedustaan), atau (dia adalah rukun kedustaan).⁷⁸

Tingkatan jarh di atas berimplikasi pada hukum yang berbeda, untuk dua tingkatan pertama hadis yang diriwayatkannya tidak bisa dijadikan sebagai hujjah akan tetapi boleh ditulis hanya untuk bahan pertimbangan saja (*al-i'tibâr*), dan tentunya perawi yang berada pada tingkatan kedua lebih rendah kedudukannya dari pada tingkatan pertama. Sedangkan empat tingkatan terakhir, hadis yang diriwayatkannya tidak boleh dijadikan sebagai hujjah ataupun ditulis untuk pertimbangan (*al-i'tibâr*).⁷⁹

⁷⁸ Zeid B. Smeer, *Ulumul Hadis*, 153.

⁷⁹ *Ibid.*, 154.

Adapun tingkatan ta'dil yang telah diformulasikan oleh para ulama hadis, secara hirarkis terklasifikasi ke dalam enam tingkatan sebagai berikut:

- a. Tingkatan pertama menunjuk pada keta'dilan dengan ungkapan superlatif dan merupakan peringkat paling tinggi, misalnya dengan menggunakan wazan seperti ungkapan (kepada fulanlah puncak segala ketepatan dalam periwayatan) atau (si fulan adalah orang yang paling kuat hafalannya);
- b. Tingkatan kedua dengan menggunakan sifat yang menguatkan ketsiqahannya (ta'kid) dengan menggunakan kata: □ □ □ □ atau □ □ □ □ □ □ □ □;
- c. Tingkatan ketiga menunjukkan adanya pentsiqahan tanpa adanya penguatan atas hal tersebut, seperti dengan menggunakan kata □ □ □ □ atau □ □ □ □;
- d. Tingkatan keempat menunjukkan adanya ke'adilan tanpa adanya isyarat akan hal tersebut. Dalam peringkat ini lazim digunakan kata-kata seperti (ia adalah tempat kejujuran), atau (tidak mengapa dengannya).
- e. Tingkatan kelima menunjukkan tidak adanya pentsiqahan ataupun celaan dengan menggunakan kata (fulan adalah seorang syaikh) atau (orang lain meriwayatkan hadisnya);

- f. Tingkatan keenam menunjukkan terhadap adanya isyarat yang mendekati celaan. Dalam hal ini digunakan kata-kata seperti (si fulan pantas untuk meriwayatkan hadis) atau (ditulis hadisnya).⁸⁰

Sebagaimana pada bahasan mengenai jarh, pada bahasan mengenai klasifikasi peringkat ta'dîl pun berimplikasi pada hukum pengamalan yang berbeda. Untuk tiga tingkatan pertama, hadis yang diriwayatkannya dapat dijadikan sebagai hujjah sekalipun sebagian dari mereka lebih kuat dibandingkan yang lainnya. Adapun tingkatan keempat dan kelima, tidak dapat dijadikan sebagai hujjah, hanya saja hadis yang mereka riwayatkan boleh ditulis dan diuji kedlâbitannya dengan cara membandingkan dengan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para perawi yang tsiqah dan dlâbit. Jika sesuai, maka bisa dijadikan hujjah dan jika ternyata tidak sesuai maka harus ditolak. Sementara untuk tingkatan yang keenam, maka hadis yang diriwayatkannya tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* dan bisa ditulis hanya sebagai *i'tibâr* bukan sebagai pengujian. Hal ini disebabkan oleh adanya kejelasan tentang ketidak *dlâbitan* perawi yang bersangkutan.⁸¹

Jadi sangatlah jelas pengetahuan akan disiplin ilmu jarh wa ta'dîl ini sangatlah membantu untuk mengetahui kesahihan sanad hadis kaitannya dengan apakah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi dapat dijadikan sebagai hujjah atau bahkan harus ditolak karena adanya perawi yang dianggap cacat secara kredibilitas ataupun kapasitas intelektualnya dalam rantai pentransmisiian hadis yang diriwayatkan. Lebih dari itu, disiplin ilmu ini juga diarahkan untuk menyeleksi hadis yang

⁸⁰ Mahmud Thahhan, *Taysîru Musthalah al-Hadîts* (Surabaya: Al-Hidayah, t.th.), 17.

⁸¹ *Ibid.*, 153.

memang disengaja untuk disandarkan kepada Nabi Muhammad karena adanya ketidak menentuan perjalanan hadis semenjak wafatnya Nabi Muhammad sampai pada tahap pengkodifikasian dan itupun dipenuhi oleh warna-warni kepentingan seperti politik dan yang lainnya.⁸²

D. Kritik Matan dan Standarisasi Kesahihan

1. Pengertian Kritik Matan

Seperti pada bahasan sebelumnya telah dikatakan bahwa sebaik apapun redaksi kalimat bahkan sekalipun tidak bertentangan secara substansial dengan ajaran Islam tidaklah dapat dikatakan sebagai sebuah hadis manakala tidak ditemukan rangkain perawi yang sampai kepada Rasulullah, begitu sebaliknya, tidaklah dikatakan sanad yang baik jika ternyata tidak didukung oleh isi berita yang dapat dipertanggung jawabkan. Isi berita itulah yang secara sederhana dalam bidang ilmu hadis disebut sebagai matan.

Namun begitu, ulama hadis tampaknya tidak mempunyai pendapat yang seragam dalam memberikan ta'rîf terhadap kata matan walaupun juga perlu ditegaskan bahwa perbedaan mereka hanya dari sisi redaksi dan bukan secara substansi. Mahmud Thahhan misalnya mendefinisikan matan sebagai berikut: (perkataan yang disebut pada akhir sanad). Sementara Hasbi ash-Shiddieqy mendefinisikannya dengan (perkataan yang disebut pada akhir sanad, yakni sabda Nabi Saw yang disebutkan setelah sanadnya).⁸³

⁸² M. Agus Solahudin, dan Agus Suyadi, 159.

⁸³ Ibid., 98.

Jika kata tersebut dirangkaikan dengan kata kritik menjadi kritik matan maka tentu yang dimaksudkan adalah upaya pengujian atas keabsahan matan hadis yang dilakukan untuk memisahkan antara matan hadis yang bernilai sahih dengan matan yang bernilai *dlaif*.⁸⁴ Dengan melihat pada orientasi kritik matan itu sendiri, maka sering kali kritik matan hadis diistilahkan dengan kritik intern (*naqd al-dâkhilî*) yakni penelitian yang memfokuskan pada matan hadis yang merupakan intisari dari apa yang pernah disabdakan oleh Rasulullah kemudian ditransmisikan kepada generasi berikutnya hingga akhirnya sampai kepada para mukharrij hadis baik secara lafdzi maupun maknawi.

2. Standarisasi Kesahihan Matan Hadis

Dalam penelitian terhadap matan hadis, tolak ukur yang diajukan oleh para muhadditsin untuk menentukan bahwa suatu matan hadis dapat diterima terdapat perbedaan di antara mereka. Al-Khathib al-Baghdady misalnya, beliau menjelaskan bahwa matan hadis yang maqbûl haruslah memenuhi unsur-unsur berikut ini:

- a. Tidak bertentangan dengan akal sehat;
- b. Tidak bertentangan dengan hukum al-qur'an yang telah muhkam;
- c. Tidak bertentangan dengan hadis mutawâtir;
- d. Tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama salaf;
- e. Tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti;

⁸⁴ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 94.

- f. Tidak bertentangan dengan hadis ahâd yang kualitas kesahihannya lebih kuat.⁸⁵

Berbeda dengan persyaratan yang dikemukakan di atas, Shalahudin al-Adlabi mempunyai pandangan lain mengenai kriteria kesahihan matan hadis. menurutnya, kesahihan matan hadis harus memenuhi kriteria berikut ini:

- a. Tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an;
- b. Tidak bertentangan dengan hadis yang kualitasnya lebih kuat;
- c. Tidak bertentangan dengan akal sehat, indera dan sejarah;
- d. Susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda keNabian.⁸⁶

Hanya memang perlu ditegaskan bahwa penelitian terhadap kesahihan matan hadis tidaklah mudah, hal tersebut disebabkan oleh perbedaan tolak ukur yang telah diperkenalkan oleh para pakar sehingga kesalahan dalam penerapan tolak ukur dapat berakibat terjadinya kesalahan dalam penelitian.⁸⁷ Dari sinilah cukup beralasan jika para pakar juga menetapkan persyaratan-persyaratan yang harus dipenuhi dalam rangka untuk melakukan penelitian terhadap matan hadis seperti di bawah ini:

- a. Memiliki keahlian dibidang hadis
- b. Memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang ajaran Islam
- c. Telah melakukan kegiatan muthâla'ah yang cukup

⁸⁵ Bustamin dan M. Isa A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, 63.

⁸⁶ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 102.

⁸⁷ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2015), 82.

- d. Memiliki akal yang cerdas sehingga mampu memahami pengetahuan secara benar
- e. Memiliki tradisi keilmuan yang tinggi.⁸⁸

E. Unsur Metodologis dalam Kritik Hadis

1. Takhrîj al-hadîts

- a. Pengertian dan manfaat takhrîj al-hadîts

Kata takhrîj adalah bentuk mashdar dari fi'il madhi kharraja-yukharriju yang secara bahasa berarti mengeluarkan sesuatu dari tempatnya. Sedangkan kata takhrîj secara terminologi dalam ilmu hadis seperti yang telah diinventarisir oleh Syuhudi Ismail mempunyai arti yang beragam seperti berikut ini:

- 1) Mengemukakan hadis kepada orang banyak dengan menyebutkan para periwayatnya dalam sanad yang telah menyampaikan hadis itu dengan metode periwayatan yang ditempuhnya.
- 2) Mengemukakan berbagai hadis yang telah dikemukakan oleh para guru hadis atau berbagai kitab atau lainnya, yang susunannya dikemukakan berdasarkan riwayatnya sendiri atau para gurunya atau temannya maupun orang lain dengan menerangkan siapa periwayatnya dari para penyusun kitab atau karya yang dijadikan sumber pengambilan.

⁸⁸ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, 103.

- 3) Menunjukkan asal-usul hadis dan mengemukakan sumber pengambilannya dari berbagai kitab hadis yang disusun secara langsung oleh mukharrijnya.
- 4) Mengemukakan hadis berdasarkan sumbernya yang dalam hal ini adalah kitab-kitab hadis yang di dalamnya disertakan metode periwayatan dan sanadnya masing -masing serta keadaan para perawi.
- 5) Menunjukkan letak asal hadis pada sumbernya yang asli.⁸⁹

Dari lima definisi yang telah dikemukakan di atas, dapatlah disimpulkan bahwa takhrîj sebagai unsur penting dalam penelitian hadis mempunyai arti:

- 1) Usaha mencari sanad hadis yang terdapat dalam kitab hadis karya orang lain, yang tidak sama dengan sanad yang terdapat dalam kitab tersebut.
- 2) Suatu keterangan bahwa hadis yang dinukilkan ke dalam kitab susunannya itu terdapat dalam kitab lain yang telah disebutkan nama penyusunnya.
- 3) Suatu usaha mencari derajat, sanad, dan rawi hadis yang tidak diterangkan oleh penyusun atau pengarang suatu kitab.⁹⁰

Sedangkan dalam tataran praktis, takhrîj al-hadîts sebagai langkah metodologis dalam penelitian hadis mempunyai beberapa manfaat yang telah diintrodusir oleh para ahli seperti di bawah ini:

⁸⁹ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, 42.

⁹⁰ Muhammad Ahmad dan M. Mudzakir, *Ulumul Hadis* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), 131.

- 1) Memberikan informasi tentang kualitas hadis, apakah sebuah hadis yang diteliti bernilai sahih, hasan, atau dalaif berdasarkan hasil penelitian matan maupun sanadnya.
- 2) Memberikan kemudahan bagi orang yang mau mengamalkan atau tidak setelah ia mengetahui sisi maqbûl (diterima) atau mardûdnya sebuah hadis.
- 3) Memperkuat keyakinan bahwa suatu hadis adalah benar-benar berasal dari Rasulullah saw. yang harus kita ikuti karena adanya bukti-bukti yang kuat tentang kebenaran hadis tersebut, baik dari segi sanad maupun matan.⁹¹

b. Metode Takhrîj

Untuk memudahkan dalam melakukan takhrîj terhadap hadis Nabi, para ulama telah memperkenalkan metode yang sangat beragam, namun setidaknya dalam hal ini akan diuraikan lima metode yang telah diperkenalkan oleh para ulama. Kelima metode ini sekaligus menjadi inti sari dari beberapa metode yang beragam.

- 1) Takhrîj dengan cara mengetahui perawi hadis dari sahabat

Metode ini dikhususkan jika seorang peneliti telah mengetahui nama sahabat yang meriwayatkan hadis yang dimaksudkan, kemudian langkah berikutnya adalah melakukan penelusuran terhadap tiga kitab hadis di bawah ini:

⁹¹ Ibid., 132.

- a) Al-Masânîd (musnad-musnad). Dalam kitab ini disebutkan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh setiap sahabat secara tersendiri.
 - b) Al-Ma‘âjîm (kitab kompilasi). Susunan hadis di dalamnya berdasarkan urutan musnad para shahabat atau syuyûkh (guru-guru) atau bangsa (tempat asal) sesuai huruf kamus (hijâiyyah).
 - c) Kitab-kitab Al-Athrâf. Kebanyakan kitab-kitab al-athrâf disusun berdasarkan musnad-musnad para shahabat dengan urutan nama mereka sesuai huruf kamus.⁹²
- 2) Takhrîj dengan mengetahui permulaan lafadz hadis

Metode ini merupakan metode penelusuran terhadap hadis Nabi dengan berdasarkan pada lafadz pertama matan hadis sesuai dengan urutan huruf-huruf hijâiyyah. Kitab koleksi hadis yang dibutuhkan dalam metode ini adalah:

- a) Kitab-kitab yang berisi tentang hadis-hadis yang dikenal oleh orang banyak, misalnya: Al-Durâr al-Muntatsirah fî-Ahâdîts al-Musytahaharah karya As-Suyuthi.
- b) Kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan urutan huruf kamus, misalnya: Al-Jami’al-Shaghîr min al-Ahâdîts al-Basyîr Al-Nadzîr karya As-Suyuthi.
- c) Petunjuk-petunjuk dan indeks yang disusun para ulama untuk kitab-kitab tertentu, misalnya: Miftâh Al-Shahihain karya At-Tauqadi; Miftâh Al-Tartîb li Ahâdîts al-Târikh Al-Khâthib

⁹² M. Agus Solahudin, dan Agus Suyadi, 196.

karya Sayyid Ahmad Al-Ghumari; *Al-Bughiyyah fi Tartīb Ahādīts Shahīh Muslim* karya Muhammad Fuad Abdul-Baqi; *Miftāh Muwaththa' Malik* karya Muhammad Fuad Abdul-Baqi.

- 3) Takhrīj dengan cara menggunakan lafadz-lafadz yang terdapat dalam hadis

Metode ini dilakukan dengan melakukan penelusuran terhadap hadis Nabi melalui kata atau lafal matan hadis baik dari permulaan, pertengahan maupun kata terakhir. Kitab yang dibutuhkan dalam metode ini adalah kitab kamus hadis yaitu *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfādh al-hadīts Al-Nabawī* yang memuat sembilan kitab (kutub al-tis'ah). Kitab ini disusun oleh seorang orientalis, yaitu Dr. A.J Wensinck (w. 1939 M) yang juga tercatat sebagai guru bahasa Arab di Universitas Leiden Belanda dan ditahqīq oleh Muhammad Fuad Abdul-Baqi.⁹³

- 4) Takhrīj dengan cara mengetahui tema pembahasan hadis

Jika telah diketahui tema dan objek pembahasan hadis, maka bisa dibantu dalam takhrījnya dengan karya-karya hadis yang disusun berdasarkan bab-bab dan judul-judul. Metode ini dapat dilakukan melalui penelusuran terhadap kitab *Miftāh Kunūz Al-Sunnah* yang berisi daftar isi hadis yang disusun berdasarkan judul-judul pembahasan. Kitab ini juga merupakan karya A. J. Wensinck yang di dalamnya mencakup daftar isi 14 kitab hadis.⁹⁴

⁹³ Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, 119.

⁹⁴ M. Agus Solahudin, dan Agus Suyadi, 200.

- 5) Takhrîj dengan cara melalui pengamatan terhadap ciri-ciri tertentu pada matan atau sanad

Dalam metode ini, seorang peneliti terlebih dahulu harus mengetahui tentang sifat atau ciri yang terdapat pada hadis yang akan diteliti, apakah hadis tersebut berstatus maudlû', sahih, hadis qudsi ataupun yang selainnya. Jika ciri yang terdapat pada hadis yang sedang diteliti telah diketahui maka langkah selanjutnya adalah melakukan penelusuran terhadap kitab-kitab yang sesuai dengan sifat yang ada pada hadis yang dimaksudkan. Misalnya kitab al-Ithâf al-Saniyah fî al-ahâdîts al-qudsiyah (kumpulan hadis-hadis qudsi) yang disusun oleh Majlis al-A'lâ bidang al-Quran dan Hadis ataupun kitab Tanzîh al-Syarîah al-Marfû'ah 'an al-Akhbâr al-Syaniah al-Maudlû'ah (kumpulan hadis-hadis maudlu') karangan Ibnu 'Iraq.⁹⁵

2. *I'tibâr al-hadîts*

Setelah dilakukan kegiatan takhrîj hadis sebagai langkah awal penelitian, maka langkah selanjutnya adalah melakukan pencatatan dan penghimpunan seluruh sanad yang terkait dengan hadis yang sedang diteliti. Langkah inilah yang secara sederhana dalam penelitian hadis diistilahkan dengan *al-i'tibâr*.

Secara etimologi, *i'tibâr* merupakan bentuk mashdar dari *fi'il madli i'tabara-ya'tabiru* yang artinya adalah peninjauan terhadap berbagai

⁹⁵ Zeid B. Smeer, *Ulumul Hadis*, 179.

hal dengan tujuan untuk mengetahui hal lain yang sejenis.⁹⁶ Sedangkan secara terminologi, al-i'tibâr adalah menyertakan sanad-sanad yang lain untuk suatu hadis tertentu yang pada bagian sanadnya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja namun dengan menyertakan sanad-sanad yang lain akan dapat diketahui ada atau tidaknya periwayat lain untuk bagian sanad dari sanad hadis yang dimaksudkan.

Dalam tataran aplikatif, kegiatan i'tibâr memerlukan pembuatan skema untuk seluruh sanad bagi hadis yang akan diteliti. Dalam pembuatan skema, ada tiga hal penting yang perlu mendapatkân perhatian, yaitu, pertama, mengenai jalur seluruh sanad; kedua, nama-nama periwayat untuk seluruh sanad; ketiga, metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat.⁹⁷

Adapun nama-nama periwayat yang ditulis dalam skema sanad meliputi seluruh nama, mulai dari periwayat pertama, yakni sahabat Nabi Saw yang mengemukakan hadis, sampai mukharrij-nya. Sementara mengenai lambang periwayatan yang digunakan oleh masing-masing perawi juga penting disertakan dalam skema, mengingat dari delapan lambang periwayatan yang dikenal dalam ilmu hadis mempunyai tingkat akurasi yang berbeda, sehingga juga berimplikasi pada kualitas hadis yang diriwayatkannya.⁹⁸

⁹⁶ Mahmud Thahhan, *Taysîru Musthalah al-Hadîts*, 141.

⁹⁷ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, 52.

⁹⁸ *Ibid.*, 53.

F. Pendekatan dalam Kritik dan Fiqh al-Hadîts

1. Pendekatan Historis

Pendekatan historis atau kesejarahan merupakan tahapan penting dalam rangka untuk menilai otentisitas sumber dokumen, termasuk di dalamnya adalah teks-teks hadis mengingat hadis merupakan fakta sejarah yang berkaitan dengan segala sesuatu yang berkaitan dengan perkataan, perbuatan, sifat dan pengakuan Nabi. Dari sinilah kemudian dikatakan bahwa studi matan hadis (ilmu hadis riwayat) tidak akan berarti apa-apa jika tidak disertai dengan ilmu hadis dirayah, yakni analisis kesejarahan terhadap perkataan dan perbuatan rasul, bahkan terhadap sifat-sifat dan keadaan para *transmitter* yang terlibat di dalam periwayatan.⁹⁹

Asumsi yang mendasari perlunya kritik historis yang diarahkan pada unsur eksternal hadis (sanad) dan unsur internal hadis (matan) adalah tidak mungkin tercapai suatu pemahaman yang benar bila tidak ada kepastian bahwa apa yang dipahaminya tersebut secara historis adalah otentik. Sebab, pemahaman terhadap sebuah teks yang tidak terjamin akan otentisitasnya akan menjerumuskan pada kesalahan sekalipun pemahamannya benar.¹⁰⁰

Terhadap unsur eksternal hadis, kritik historis diarahkan untuk menentukan keotentikan dokumen yang meliputi: 1. Apakah secara material, fisik dokumen tersebut asli atau palsu; 2. Siapakah yang menjadi sumber dalam periwayatan tersebut. Dari sinilah maka signifikansi

⁹⁹ Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, 76.

¹⁰⁰ Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah* (Aneka Ilmu: Semarang, 2010), 155.

pendekatan historis terhadap sanad hadis sebagaimana dikatakan Jalaluddin Rahmat adalah untuk mengetahui kredibilitas persambungan sanad dengan mengkaji latar belakang sejarah dari masing-masing periwayat, latar belakang dari suatu periwayatan dan penerimaan suatu hadis serta situasi masyarakat pada periwayatan atau penerimaan hadis dari masing-masing periwayat.¹⁰¹

Sementara fokus kritik historis dalam menguji otentisitas unsur internal hadis (matan) diarahkan untuk menentukan keabsahan matan hadis melalui dua kriteria, yaitu apakah matan hadis tersebut secara historis dapat dibuktikan sebagai hadis Nabi karena memang bersumber dari Nabi serta apakah tidak ada bukti historis yang menolak bahwa hadis tersebut berasal dari Nabi.

2. Pendekatan Tekstual

Jika dalam studi al-Quran disebutkan bahwa pendekatan tekstual merupakan pendekatan yang menjadikan lafal-lafal al-Quran sebagai objek,¹⁰² maka dalam studi hadis pun teori ini juga dapat dipergunakan selama menyangkut pendekatan teks. Dengan kata lain, jika dalam studi al-Quran, lafal-lafal al-quran yang dijadikan sebagai objek telaah maka dalam studi hadis, objek telaah dalam pendekatan tekstualnya adalah matan hadis itu sendiri.

Titik tekan dalam pendekatan ini adalah matan dari sebuah hadis yang mencakup prosedur-prosedur gramatikal bahasa Arab. Bahkan tidak

¹⁰¹Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 2016), 144.

¹⁰²MF. Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi al-Quran* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 51.

hanya melalui telaah terhadap prosedur gramatikal an sich, namun dalam hal ini juga diperlukan kajian tematis-komprehensif, yakni dengan mempertimbangkan teks-teks hadis lain yang memiliki tema yang relevan dengan tema hadis yang bersangkutan dalam rangka mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif. Selain kajian ini, dalam analisis teks juga diperlukan konfirmasi makna yang diperoleh melalui petunjuk-petunjuk al-Quran.¹⁰³

Pendapat serupa diungkapkan oleh Nurun Najwah, menurutnya, matan hadis Nabi adalah berbahasa arab, sementara bahasa merupakan simbol dan sarana penyampaian makna atau gagasan tertentu, sehingga kajian terhadap matan hadis diarahkan pada aspek semantiknya yang mencakup makna leksikal (makna yang diperoleh dari kumpulan kosa kata) maupun makna gramatikal (makna yang ditimbulkan akibat penempatan ataupun perubahan dalam kalimat).¹⁰⁴

Secara praktis, makna leksikal dan gramatikal diperoleh melalui kajian terhadap perbedaan redaksi masing-masing periwayat hadis, pemaknaan secara leksikal (harfiah) terhadap lafadz yang dianggap penting serta melakukan penelusuran terhadap makna tekstual dari sebuah hadis dengan merujuk pada kitab-kitab yang memuat tentang syarah hadis.¹⁰⁵

¹⁰³Ibid., 107.

¹⁰⁴Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah*, 158.

¹⁰⁵ Ibid.

3. Pendekatan Kontekstual

Berbeda dengan pendekatan tekstual yang menelusuri pemaknaan terhadap hadis Nabi melalui kajian terhadap makna gramatikal dan leksikal sebuah matan, pendekatan kontekstual – seperti dikenal dalam studi al-Quran – berusaha untuk memperoleh pemahaman terhadap matan hadis melalui pengkajian terhadap konteks yang melatar belakangi munculnya sebuah hadis.

Dalam tradisi pemikiran Islam, pendekatan ini telah melahirkan tipologi tersendiri yakni aliran kontekstualis yang dipahami sebagai aliran yang mempercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dalam Islam tetapi dengan kritis-konstruktif melihat asal-usul hadis tersebut. Ini berbeda dengan aliran tekstualis yang mengesampingkan proses historisitas sebuah hadis.¹⁰⁶

Dalam pendekatan ini, makna suatu pernyataan dipahami dengan cara melakukan kajian atas realitas, situasi atau problem historis yang dalam perbincangan ilmu hadis diistilahkan sebagai *Asbâb al-wurûd* yakni konteks historisitas baik berupa peristiwa-peristiwa ataupun pertanyaan yang terjadi pada saat hadis itu disampaikan oleh Nabi Saw.¹⁰⁷

Akan tetapi, mengingat tidak semua hadis memiliki *Asbâb al-wurûd* khusus (*Asbâb al-wurûd* mikro) seperti sebab yang berupa ayat al-Quran, hadis maupun sebab yang berupa perkara yang berkaitan dengan

¹⁰⁶ Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 2016), 208.

¹⁰⁷ Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Studi Kritis Hadis Nabi: Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 9.

para sahabat, maka diperlukan kajian terhadap situasi sosio-historis yang lebih bersifat umum sebagai *Asbâb al-wurûd makro*.¹⁰⁸

¹⁰⁸ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, 49.