

BAB III

METODE KRITIK NALAR DALAM KRITIK MATAN

A. Pengertian Metode Kritik Nalar dan Kritik Matan

A.1. Pengertian Kritik

Di dalam literatur Arab, kata *naqd* digunakan dalam pengertian kritik. Kata ini digunakan oleh para ulama Hadis pada awal-awal abad kedua Hijriah. Kata ini sendiri dalam literatur Arab ditemukan pada kalimat *نقد الكلام ونقد الشعر* yang bermakna menemukan kesalahan dalam perkataan ataupun dalam syair atau *نقد الدراهم* yang bermakna memisahkan uang asli dari uang palsu.¹

Secara bahasa, kata *naqd* bermakna pengetahuan mengenai perbedaan uang asli dengan yang palsu.² Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* juga ditemukan kata kritik yang berarti uraian yang berisi kecaman/ tanggapan untuk menilai baik buruknya sesuatu pendapat atau hasil karya dan sebagainya.³ Sedangkan menurut ulama Hadis adalah membedakan antara hadis sahih dengan yang daif dan penilaian terhadap perawi antara *keṣiqahan* dan kedaifannya.⁴ Dengan demikian kritik atau *naqd* dalam bahasa Arab, adalah proses penyeleksian melalui tahapan-tahapan yang berlaku untuk mengetahui, menilai maupun memisahkan mana yang baik dan yang buruk, sisi positif dari sisi negatifnya.

Meskipun dalam Alquran dan Hadis tidak ditemukan penggunaan kata ini dalam tata bahasanya namun makna yang sama juga ditemukan sebagai ungkapan untuk proses pemisahan hal baik dari yang buruk, misalnya firman Allah swt. dalam surat Ali Imran: 179, yang berbunyi:

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ

¹ M. 'Azami, *Studies in Hadit Methodology and Literature* (Indiana: American Trust Publications, cet. Ke-I, 1977), h 48.

² Ibn Manzūr, *Lisān al- 'Arab* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, tth.), jilid 6, h. 4312. lihat juga M. Azami, *Manhaj an-Naqd 'Ind al-Muhaddiṣīn* (Riyad: Maktabah al-Kauṣar, cet. Ke-3, 1990), h. 5.

³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), h. 603.

⁴ M. Azami, *Manhaj an-Naqd*, h. 5.

"Allah tidak akan membiarkan orang-orang beriman sebagaimana kamu dalam keadaan sekarang ini sehingga dia membedakan yang buruk (munafik) dari yang baik (mukmin).⁵

Begitu juga penggunaan kata yang dipergunakan oleh Imam Muslim⁶ dalam memberikan judul kitabnya yaitu kata "*At-Tamyīz*" yang merupakan akar kata dari "*mayyaza, yumayyizu*" yang berarti membedakan, dan kandungan kitab ini sendiri terkait dengan pengetahuan metode selektivitas kesahihan hadis ditinjau dari sisi informannya.⁷

Kritik dalam tahapan ini masih memiliki cakupan yang luas tidak hanya terkait dengan ungkapan-ungkapan yang telah disebutkan diatas, tapi juga terkait dengan kehidupan masyarakat sehari-hari yang penggunaannya sebagai ungkapan bentuk kehati-hatian maupun penyeleksian dari hal-hal yang tidak benar.⁸ Baru pada awal-awal abad kedua, kata *naqd* ini penggunaannya lebih diperjelas hanya sebagai bentuk ungkapan proses seleksi data riwayat para penabur berita yang terindikasi bersumber dari Nabi saw.⁹ hal ini untuk mengantisipasi merebaknya penyelewengan otoritas kenabian dalam hal-hal yang bersifat keuntungan pribadi, kelompok maupun golongan.

Dengan adanya penggunaan sistem kritik dalam rantai periwayatan hadis,¹⁰ para ulama berharap dapat mengeliminir dan meredam gejolak yang timbul akibat keinginan menyamai *maqām* nubuwah yang bertujuan membuat hadis-hadis palsu, sistem ini memungkinkan untuk dapat mengetahui siapa saja

⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Kathoda, 2005), h. 93.

⁶ Ia adalah Abū al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairī an-Naisābūrī, lahir tahun 204 H. dan meninggal tahun 265 H.

⁷ Azami, *Studies in Hadith Methodology*, h. 48.

⁸ Kritik dalam pengertian sederhana dimaknai dengan upaya dan kegiatan mengecek dan menilai kebenaran suatu berita atau pernyataan, maka hal ini telah berlangsung sejak masa Nabi saw. dengan mengambil bentuk informasi dan konfirmasi terhadap berita yang bereDār di kalangan sahabat yang terkait dengan diri Nabi saw. lihat Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis* (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, cet. Ke-1, 2001), h. 330.

⁹ Azami, *Studies in Hadith Methodology*, h. 47.

¹⁰ Para ulama tidak hanya menkritisi para pembawa berita namun juga menganalisa simbol-simbol dalam penyampaian berita sebagaimana praktik yang dilakukan oleh Syu'bah yang selalu memperhatikan gerak mulut gurunya Qatādah (w. 117 H), apabila dalam meriwayatkan hadis Qatādah mengatakan "*Haddāsanā*", Syu'bah mencatat hadisnya, dan apabila Qatādah mengatakan "*Qāla*", Syu'bah diam saja dan tidak mencatat hadisnya. Lihat Azami, *Hadis Nabawi*, h. 531.

yang melakukan kebohongan terhadap Nabi saw. Seiring tumbuhnya sistem ini dikalangan umat Islam berdampak kepada tumbuhnya suatu ilmu yang sangat penting, sangat agung, serta memiliki pengaruh luas dikalangan umat Islam, yaitu ilmu *Jarh wa Ta'dil*, suatu ilmu yang membahas hal-ihwal perawi dari sisi diterima atau ditolaknya riwayat mereka.¹¹ Ilmu ini juga mampu memberikan sisi positif dan negatif terhadap seorang perawi tanpa harus merasa bersalah mengucapkannya serta tanpa harus merasa perbuatannya jatuh kepada perbuatan gibah.¹²

A.2. Pengertian Kritik Matan

Matan dalam pengertian bahasa berarti:

الْمَثْنُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: مَا صَلَبَ ظَهْرُهُ. وَالْجَمْعُ مَثُونٌ وَمِثَانٌ. وَالْمَثْنُ: مَا ارْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ
وَاسْتَوَى. وَقِيلَ: مَا ارْتَفَعَ وَصَلَبَ.¹³ مَثْنُ الْكِتَابِ خِلَافُ الشَّرْحِ وَالْحَوَاشِي.¹⁴

“*Matn* yaitu memukul dengan segala sesuatu yang berarti, apa saja yang terlihat keras. Jamak dari kata ini adalah *mutūn* dan *mitān*. *Al-Matn* adalah segala sesuatu yang terangkat dari bumi (tanah) dan tinggi. Ada juga yang mengatakan: segala sesuatu yang terangkat dan nampak keras. Sedangkan matan kitab adalah bukan merupakan syarah maupun syarah dari syarah kitab”.

Matan dalam pengertian terminologi sebagaimana diungkapkan oleh Mahmūd aṭ-Ṭahhān adalah

مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ السَّنَدُ مِنَ الْكَلَامِ¹⁵

“suatu perkataan yang terletak setelah posisi sanad”

atau menurut ‘Ajjaḡ al-Khaṭīb,

¹¹ Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīṣ*, h. 232-235.

¹² Contoh dalam hal ini adalah apa yang telah dilakukan Syu‘bah. Dia pernah ditanya mengenai hadis Hukaim ibn Jubair, lalu menjawab, “*Aku takut api neraka.*” Karena beliau sangat keras terhadap para perawi dusta, karena itu imam Syafii berkomentar: “*Seandainya tidak ada Syu‘bah, maka hadis tidak akan dikenal di Irak.*” Selain itu, juga riwayat Dāri Abd Allah ibn Hanbal yang menceritakan bahwa Abū Turab an-Nakhsyabī datang kepada ayah. Lalu ayah berkata: “*Fulan daiḡ, fulan ṣiqah.*” Lalu Abu Turab berkata: “*Wahai sang guru, jangan suka mengumpat ulama.*” Kemudian ayah menolaknya, lalu berkata: “*Aduḡ, ini nasihat, bukan umpatan.*” Lihat Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīṣ*, h. 235-236.

¹³ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, jilid 6, h. 4130. lihat juga pada Mahmūd aṭ-Ṭahhān, *Taisīr Muṣṭalah al-Hadīṣ* (Bairut: Dār Alquran al-Karīm, 1979), h. 15.

¹⁴ Luwis Ma‘lūf, *Al-Munḡid fī Luḡah wa al-I‘lām* (Bairut: Dār al-Masrūq, 1997), h. 746.

¹⁵ Mahmūd aṭ-Ṭahhān, *Taisīr*, h. 15.

هُوَ أَلْفَاظُ الْحَدِيثِ الَّتِي تَقُومُ بِهَا مَعَانِيهِ¹⁶

“Adalah lafaz hadis yang karenanya memiliki berbagai arti”

Mengacu pada definisi matan yang diberikan para ulama Hadis, memberikan gambaran yang jelas bahwa matan Hadis adalah komposisi kata-kata yang membentuk kalimat untuk dapat dipahami maknanya, meskipun terkadang makna hadis tersebut melampaui penalaran (*musykil*), menggunakan kata-kata yang jarang dipergunakan (hadis *garīb*), secara lahiriah bertentangan dengan hadis lain (*ta‘ārud*), namun pada dasarnya ia telah membentuk suatu kalimat yang dipahami setidaknya-tidaknya bagi pemilik nubuwah. Sebagaimana diungkapkan oleh Ibn al-Aṣīr al-Jazārī (606 H.) bahwa bagi matan Hadis, ia terdiri dari lafaz dan makna.¹⁷

Matan dalam sejarahnya mengalami dinamika sejarah yang cukup panjang, ia tidak hanya bersifat ilahiah¹⁸ yang mampu menggerakkan sisi karakter kebaikan seseorang, namun juga bersifat insaniyah yang memiliki legitimasi ilahiyah. Pada posisi ini (bersifat insaniyah) terjadi distorsi legalitas dalam merangkai matan yang diperuntukkan bagi kepentingan tertentu sehingga keberadaan Hadis selalu dalam pengawasan ulama, menerimanya dengan menerapkan kaidah tertentu dan menolak dengan alasan yang pasti.

Sebagai bentuk kepedulian yang tinggi terhadap warisan kenabian, para ulama melakukan kritik dalam menilai otentisitasnya. Kritik matan mencakup dua segi, yang pertama yaitu, kritik matan dari segi kebahasaan yang digunakan dalam merangkai kalimat dalam format *fi ‘lī* atau pun *qaūlī*. Tujuan akhirnya mencermati proses kebahasaan yang digunakan dalam transformasi hadis sehingga dimungkinkan terhindar dari kesalahan meskipun kendala utama dalam proses kritik ini adalah adanya periwayatan secara makna. Temuan atas kritik ini adalah

¹⁶ ‘Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīṣ*, h. 32.

¹⁷ Ibn al-Aṣīr al-Jazārī, *an-Nihāyah fī Garīb al-Hadīṣ wa al-Aṣār* (Mesir: Isa al-Bābi, 1963), jilid I, h. 4.

¹⁸ Q.S: tidaklah apa yang diucapkannya berasal dari hawa nafsu semata namun ia bersifat ilahi yang diwahyukan. Hadis sendiri dari sisi sifatnya terbagi menjadi dua, yaitu hadis Qudsi dan Nabawi. Hadis Qudsi adalah hadis yang disandarkan kepada Rasulullah dengan menggunakan penyandaran kepada Allah. Contoh periwayatannya adalah قال رسول الله صل الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه. Nur ad-Dīn ‘Itr, *Manhaj Naqd*, h. 323.

adanya gejala seperti *maūdū*, *mudṭarīb*, *taṣhīf*, *muṣahhāf*, *mudrāj*, *maqlūb*, *mu'allāl*, dan yang lainnya. Kedua adalah kritik dari segi kandungan matan Hadis. Kritik ini bertujuan menganalisa aspek ajaran Islam, layak diamalkan, dikesampingkan, atau ditanggihkan penggunaannya dalam penerapan kaidah hukum. Hasil akhir dari kritik ini sebagai bentuk upaya mendeteksi keraguan adanya gejala *munkār*, *mukhtalīf*, *syāzz*, dan *'illat*.¹⁹

Sehingga pengertian kritik matan, sebagaimana diungkapkan oleh al-Jawābī adalah:

أَلْحَكُمُ عَلَى الرُّوَاةِ تَجْرِيحًا وَتَعْدِيلًا بِالْفَاقِطِ خَاصَّةٍ ذَاتِ دَلَائِلٍ مَعْلُومَةٍ عِنْدَ أَهْلِهِ وَالنَّظَرِ
مُتُونِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي صَحَّ سَنَدُهَا لِتَصْحِيحِهَا أَوْ تَضْعِيفِهَا وَلِرَفْعِ الْإِشْكَالِ عَمَّا بَدَأَ
مُشْكَلًا مِنْ صَحِيحِهَا وَدَفْعِ التَّعَارُضِ بَيْنَهَا بِتَطْبِيقِ مَقَاسِ دَقِيقِهِ.²⁰

“Labelisasi perawi sesuai dengan statusnya, tercela atau adil, dengan menggunakan lafaz-lafaz khusus yang telah diketahui oleh para ahlinya dan kajian terhadap matan-matan yang sahih sanadnya agar diketahui kesahihan dan kedaifannya, selain itu untuk menghilangkan matan-matan yang janggal (*musykil*) dari matan yang sahih, memecahkan perbedaan makna diantara hadis tersebut dengan menerapkan standar kaidah secara ketat dan detil”.

Dengan demikian, kritik matan dalam pengertian di atas adalah penelitian secara cermat asal usul suatu Hadis berdasarkan teks yang dibawa oleh para periwayat tersebut.

A.3. Pengertian Kritik Nalar

Nalar atau biasa disebut dengan logika telah dikenal dalam dunia ilmu pengetahuan sebagai bagian dari sistem analisa. Nalar sering diidentikkan dengan filsafat atau pun salah satu *firqah* dalam Islam yaitu kaum Muktazilah. Dua kelompok yang tumbuh ini menganggap akal sebagai sumber ilmu pengetahuan yang mampu menyaingi keberadaan wahyu. Sedangkan dalam ilmu Hadis, ia merupakan bagian dari salah satu metode dalam kritik Hadis.

Kata nalar yang bersinonim dengan kata akal dalam bahasa Arab sering diungkap dengan kata *ra'yun*, *fikrun*, *'aqlun*, dan *naẓrun*, sering dijadikan

¹⁹ Lihat Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, h. 16. Suhudi Ismail, *Metodelogi*, h. 27.

²⁰ Al-Jawābī, *Juhūd al-Muhaddiṣīn* (Tunis: Muasyasyat Abd al-Karīm, 1986), h. 94.

ungkapan untuk memacu kreatifitas berfikir dalam memahami sebab musabbab alam. Dalam Alquran, kata-kata ini disebut secara berulang-ulang di dalam beberapa ayat yang secara stimulan tidak terlepas dari ajakan untuk memaksimalkan daya nalar dan imajinasi.

Kata *ra'yu* merupakan bentuk masdar dari *ra'a* yang bermakna melihat. Kata ini dan turunannya disebut sebanyak 328 kali dalam Alquran.²¹ Secara garis besar, objek yang dimaknai oleh kata ini terbagi dua, yaitu objek yang bersifat kongkret dan abstrak. Dalam memaknai objek kongkret, kata ini bermakna “melihat dengan mata kepala” atau “memperhatikan”,²² sebagaimana dalam surat al-An'am: 78,

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ.

“Kemudian ketika dia melihat matahari terbit, dia berkata: ‘Inilah Tuhanku, ini lebih besar.’”²³

Sedangkan dengan objek yang abstrak, kata ini bermakna hakiki yaitu melihat dengan mata hati, sebagaimana dalam surat al-Luqman ayat 20,

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ.

“Tidakkah engkau perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan) mu apa yang ada di langit dan apa yang di bumi.”²⁴

Fikrun yang juga merupakan bentuk masdar dari *fakara*, bermakna “berfikir”. Kata ini dan turunan akar katanya juga banyak digunakan sebanyak 18 kali dalam Alquran.²⁵ Kata ini pada umumnya bermakna sama dengan *ra'yu*,²⁶ sebagaimana firman Allah dalam surat ar-Rūm: 8,

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ

“Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka”²⁷

²¹ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahrasy li al-Alfāz al-Qurān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Hadīṣ, cet. Ke-2, tth), 356-361.

²² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos, cet. Ke-1, 1997), jilid I, h. 102-103.

²³ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 184.

²⁴ Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 582.

²⁵ 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahrasy*, h. 667.

²⁶ Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, h. 103.

²⁷ Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 571.

Kata lain yang digunakan dalam Alquran untuk pengertian yang sama dengan kata-kata sebelumnya adalah *naẓara*. Sedangkan terjemahan dalam bahasa Indonesianya adalah “nalar”. Meskipun secara bahasa ia bermakna “memperlihatkan” atau “melihat”, namun bila digunakan untuk hal-hal yang abstrak, ia bermakna “memikirkan” atau “merenungi”.²⁸ Kata ini digunakan dalam Alquran lebih dari 30 kali. Antara lain dalam surat al-Ankabūt: 20,

فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ

“... maka perhatikanlah bagaimana (Allah) memulai penciptaan (mahluk).”²⁹

Dari semua akar kata yang dimaksudkan disini bertemu dalam pengertian mengajak untuk memaksimalkan penggunaan nalar dalam melihat realitas sebagai wujud keteladanan kepada sang Khaliq.

Pemaknaan nalar dalam ilmu Hadis akan berbeda dengan pemaknaan nalar dalam segi bahasanya, maka pemaknaan nalar disini adalah suatu perangkat dalam metode kritik yang mengungkap kebenaran isi berita dari para pengkabar berita yang terindikasi berasal dari Nabi saw. Sedangkan nalar sebagai instrumen kritik adalah alat evaluasi secara menyeluruh dan detail sesuai dengan tingkat pemahaman nalar dengan tujuan menilai tingkat logis dan tidaknya sumber yang dikaji dengan menerapkan informasi langsung dari Alquran dan Hadis sahih serta nalar yang terbebas dari daya pikat hawa nafsu.³⁰

Sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Idlibī, bahwa:

المراد بالعقل هنا هو المُسْتَنْبِرُ بِالْقُرْآنِ وَسُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الثَّابِتَةَ لَا الْعَقْلُ الْمَجْرَدُ فَإِنَّهُ لَا حُكْمَ لَهُ فِي تَحْسِينٍ وَلَا تَقْضِيحٍ.³¹

“Maksud dari kritik nalar disini adalah nalar yang diberikan pemahaman terhadap kandungan Alquran dan sunnah Nabi saw. yang pasti kesahihannya, namun bukan nalar yang bekerja sendiri tanpa bantuan wahyu karena nalar tidak mampu membedakan mana yang baik dan mana yang buruk.”

²⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, h. 104.

²⁹ Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 561.

³⁰ Penulis menambahkan dengan nalar yang terbebas dari hawa nafsu karena beberapa hadis yang dipermasalahkan tidak memiliki korelasi dengan Alquran dan Hadis Nabawi.

³¹ Al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matan*, h. 304.

B. Sejarah Timbulnya Metode Kritik Nalar dalam Kritik Matan

Pada dasarnya nalar memiliki fungsi penyeimbang antara sisi positif dan negatif. Ia merupakan potensi rohaniah yang memiliki berbagai kesanggupan seperti kemampuan berfikir, kemampuan menyadari, menghayati, mengerti, dan memahami.³² Dalam terminologi Hadis, ia berguna sebagai penelaah dalam memahami kandungan sebuah matan Hadis, menemukan makna simbol yang dikehendaki, apakah diterima periwayatan tersebut atau ditolak. Nalar dalam hal ini berfungsi sebagai kritik terhadap suatu berita yang bersumber dari Nabi saw. sehingga nalar sebagai alat kritik adalah metode yang pertama lahir dalam Islam meskipun jauh sebelum Islam lahir, dan pada kurun waktu kenabian – termasuk masa sahabat - sanad telah digunakan namun hanya sebatas mata rantai yang menghubungkan alur-alur cerita³³ bukan sebagai alat kritik sebagaimana nalar terhadap matan Hadis.

Kritik nalar dalam hal ini dibagi menjadi dua kategori,³⁴ pertama: kritik nalar dalam pengertian sesuai dengan petunjuk maupun pemahaman Alquran (nalar Qurani) dan as-sunnah, dan yang kedua: kritik nalar dalam pengertian nalar sehat tanpa diikuti hawa nafsu (nalar insani).

Kritik nalar dalam kategori yang pertama telah berlangsung sejak masa Nabi saw. dan sahabat. Pemahaman terhadap kandungan Alquran disertai semangat dalam menjalankan sunnah Nabi saw. menjadi landasan utama dalam menerima maupun menolak³⁵ suatu Hadis. Pada masa tersebut kritik lebih

³² Syafaruddin, *Filsafat Ilmu* (Bandung: Cipta Pustaka, cet. Ke-I, 2008), h. 11.

³³ Lihat M. Mustafā 'Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (terj.) Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. Ke-II, 2000), h. 530.

³⁴ Dalam hal ini perlu dilakukan pengkategorian agar permasalahan kritik nalar tidak rancu dipahami. Adanya kritik nalar dengan mengacu kepada Alquran dan as-sunnah berbeda dengan kritik nalar dengan menekankan fungsi nalar yang sehat sebagai alat kritik matan, maka yang penulis soroti dalam tesis ini adalah nalar jasmani, sehingga dalam bab IV penulis mempertanyakan posisinya dalam kritik matan, sebagai acuan dalam mengkondisikan hadis, diterima atau ditolak, sedangkan al-Adlabī menggaris bawahi bahwa nalar jasmani tidak mampu memberikan pemahaman sesuatu itu baik atau buruk, namun dalam praktiknya tidak sedikit ulama kontemporer melangkah lebih jauh hanya dengan mengandalkan nalar semata.

³⁵ Makna menolak di sini adalah mempertanyakan kembali makna hadis yang didengar oleh para sahabat kepada nabi saw. hal ini disebabkan pemahaman nalar Qurani mereka tidak dapat menyelaraskan dengan kandungan Alquran sehingga mereka butuh interpretasi dari pemilik otoritas.

ditujukan sebagai bentuk konfirmasi atas berita yang bersumber dari Nabi saw. secara langsung, sebagaimana apa yang dilakukan Siti ‘Āisyah (w. 58 H)³⁶ ketika mendengar riwayat yang disampaikan Rasulullah:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُثْمَانَ بْنِ الْأَسْوَدِ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي مُلَيْكَةَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وَ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي يُونُسَ حَاتِمِ بْنِ أَبِي صَغِيرَةَ عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ أَحَدٌ يُحَاسِبُ إِلَّا هَلَكَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا قَالَ ذَاكَ الْعَرَضُ يُعْرَضُونَ وَمَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ هَلَكَ³⁷

“Amru bin ‘Alī menceritakan kepada kami, Yahyā menceritakan kepada kami dari ‘Usmān bin al-Aswad berkata: ‘Aku mendengar ibn Abī Mulaikah ‘Aku mendengar ‘Aisyah r.a. berkata: ‘Aku mendengar Nabi saw. berkata: “Tak seorang pun yang dihisab melainkan akan hancur.’ ‘Aisyah bertanya: ‘Wahai Rasul, bukankah Allah SWT. Telah berfirman: Adapun orang yang diberikan kitabnya dengan dari sebelah kanannya, maka ia akan diperiksa dengan pemeriksaan sepintas?’. Nabi menjawab: ‘Itu adalah pemeriksaan sepintas (*al-Ardh*), tetapi orang yang diperiksa secara ketat pasti akan hancur.”

Dengan keberadaan Rasulullah saat itu, maka segala permasalahan yang menyangkut matan Hadis yang sulit dipahami secara nalar Qurani dapat diselesaikan tanpa perdebatan panjang tiada akhir sebagaimana yang dihadapi oleh sahabat ketika Rasulullah telah meninggal.³⁸

Sikap yang ditunjukkan ‘Aisyah ini juga ditunjukkan oleh sahabat lainnya, ketika Hafsa mendengar sebuah Hadis dari Rasulullah:

³⁶ Kritik konten, telah berlangsung sejak zaman Nabi saw. bila terjadi ketidak sepahaman antara pemahaman Alquran dan Hadis lainnya. Sedangkan kritik ini sendiri paling sering dilakukan oleh Siti ‘Āisyah. Lihat Muhammad Ṭāhīr al-Jawābī, *Juhūd al-Muhaddiṣīn fī Naqd al-Matn al-Hadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunisia: al-Karīm bin ‘Abdillāh, 1986), h. 107-108.

³⁷ Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī kitab Taḥṣīr al-Qur’ān Fasauḥa Yuhāsib Hisāban Yasīra* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 6, h. 81

³⁸ Nabi Muhammad meninggal kira-kira pada tahun 23 H./ 8 Juni 623 M, lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (terj.) R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, cet. Ke-I, 2008), h. 150.

حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أُمِّ مُبَشَّرٍ امْرَأَةِ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِ حَفْصَةَ فَقَالَ لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ شَهِدَ بَدْرًا وَالْحَدِيثِيَّةُ قَالَتْ حَفْصَةُ أَلَيْسَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَهْ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا³⁹

“Ibn Idrīs menceritakan kepada kami, al-A‘masy menceritakan kepada kami dari Abī Sufyān dari Jābir dari Ummi Mubasysyir seorang istri Zaid bin Hārīshah berkata: ‘adalah Rasulullah ketika berada dirumah hafsah lalu bersabda: ‘Tidak akan masuk neraka orang yang pernah mengikuti perang Badar dan perang Hudaibiyah.’ Hafsah kemudian bertanya: ‘Bukankah Allah swt berfirman, *Tak seorang pun diantara kalian kecuali akan melewatinya* (Q.S. Maryam: 71). Hafsah kemudian berkata, Rasulullah berkata: ‘Kemudian kami akan menyelamatkan orang-orang yang bertakwa (Q.S. Maryam: 72).’”

Pada masa-masa ini para sahabat tidak ada yang mempertanyakan sebuah matan kecuali berdasarkan atas pemahaman mereka terhadap Alquran namun tidak dijumpai kritik nalar insani⁴⁰ para sahabat terkait dengan hadis-hadis yang sulit dipahami, hanya berkisar pada pernyataan yang pertama saja.

Terkadang periwayatan yang dilakukan Rasulullah tidak selamanya dihadiri oleh para sahabat – baik yang bisa mencapai Hadis ‘Azīz,⁴¹ Masyhūr,⁴² dan *mutawātir*⁴³ - sehingga sahabat yang mendengar secara tidak langsung kemudian menyampaikan kepada sahabat lainnya, tidak dapat mengetahui latar

³⁹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992)

⁴⁰ Kritik yang didasari atas pemahaman umum bahwa hadis tersebut sulit diterima secara akal sehat sebagaimana contoh yang akan dikemukakan oleh penulis pada bab-bab selanjutnya terkait dengan penolakan nalar Syaikh Muhammad al-Gazālī.

⁴¹ ‘Azīz menurut Ibn aṣ-Ṣalah adalah hadis yang diriwayatkan oleh dua atau tiga orang perawi. Berbeda dengan Ibn Hajar, ia hanya mensyaratkan dua orang saja. Nur al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Hadīṣ* (Bairut: Dār al-Fikr, cet. Ke-III, 1997), h.416.

⁴² Menurut Ibnu Hajar, Masyhūr adalah Hadis yang diriwayatkan oleh lebih Dāri dua orang. Ini dimaksudkan agar tidak terjadi pertentangan dengan Hadis *Garīb* dan ‘Azīz. Nur al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 408.

⁴³ Yaitu Hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang yang mereka tidak mungkin bersepakat melakukan kebohongan Dāri awal periwayatannya sampai akhir periwayatan. Para ulama berbeda mengenai jumlah perawi dalam periwayatan Hadis Mutawatir, sebagian ulama Hadis menetapkan jumlah tujuh puluh orang, ada juga yang berpendapat empat puluh orang, adapula yang berpendapat dua belas, dan ada yang berpendapat paling sedikitnya sekitar empat orang sebagaimana jumlah saksi dalam perkara zina. Lihat Nur al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Hadīṣ* (Bairut: Dār al-Fikr, cet. Ke-III, 1997), h. 404. lihat juga Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūfī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarh Taqrib al-Nawāwī* (Al-Madaniyyah al-Munawarah: Maktabah al-‘Ilmiyah, cet. Ke-II, 1972), jilid 2, h. 176-177.

belakang ketika Nabi saw. menyampaikan Hadis yang pada kemudian hari menjadi penyebab terjadinya perselisihan makna pada matan Hadis.

Banyak contoh dalam hal ini mengenai perselisihan yang diakibatkan oleh matan yang menurut sahabat lainnya bertentangan dengan nalar Qurani dan petunjuk sunnah setelah Rasulullah meninggal. Bagaimana ‘Aisyah dalam beberapa kasus mengkritik riwayat Abū Hurārah dan sahabat lainnya yang dipandang kurang tepat dalam menginformasikan hadis, seperti:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ وَهُوَ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ لَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جَعَلَ صُهِيبٌ يَقُولُ وَآخَاهُ فَقَالَ عُمَرُ أَمَا عَلِمْتُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ⁴⁴.

“Ismā‘īl bin Khalīl menceritakan kepada kami, ‘Alī bin Mushir menceritakan kepada kami, Abū Ishāq seorang Syaibānī menceritakan kepada kami dari Abū Burdah dari ayahnya berkata: ‘Seorang mayat akan disiksa karena tangisan keluarganya yang masih hidup’”.

Dalam hal ini ‘Aisyah bertindak sebagai pelurus atas periwayatan Abū Hurārah. Menurutnya, bahwa hadis ini harus dipahami sesuai dengan setting sosio kultur yang melatarbelakangi dimana Rasulullah mengucapkan hal itu yaitu terkait dengan meninggalnya seorang keluarga Yahudi dan ketika Rasulullah melewatinya, mereka sedang menangisnya sedangkan saat itu si mayit dalam keadaan disiksa. Hadis ini pun menurut ‘Aisyah bertolak belakang dengan pemahaman ayat Alquran yang berbunyi “Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya”⁴⁵.

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ وَاللَّفْظُ لَهُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنُ هَمَّامٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُصُّ يَقُولُ فِي قِصَصِهِ

⁴⁴ Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī kitab al-Janāiz bab Qaul an-Nabī Yu’azzibu al-Mayyit bi ba’di bukāi Ahlihi*, jilid 2, h. 81.

⁴⁵ Q.S. al-Baqarah (2): 286. mengenai contoh-contoh yang terkait dengan kritik nalar qurani lihat lebih jauh Ṣalāh ad-dīn bin Ahmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matan ‘Ind ‘Ulamā’ al-Hadīṣ an-Nabawī* (Bairut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, tth.), h. 108-115.

مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ لِأَيِّهِ فَأَنْكَرَ ذَلِكَ
فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَانْطَلَقْتُ مَعَهُ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا
فَسَأَلَهُمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ ذَلِكَ قَالَ فَكَلِمَاتُهُمَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ
جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ ثُمَّ يَصُومُ قَالَ فَانْطَلَقْنَا حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى مَرْوَانَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ عَبْدُ
الرَّحْمَنِ فَقَالَ مَرْوَانُ عَزَمْتُ عَلَيْكَ إِلَّا مَا ذَهَبَتْ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ مَا يَقُولُ قَالَ
فَجِئْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ وَأَبُو بَكْرٍ حَاضِرٌ ذَلِكَ كُلهِ قَالَ فَذَكَرَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَهْمَا
قَالَتْهُ لَكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ هُمَا أَعْلَمُ ثُمَّ رَدَّ أَبُو هُرَيْرَةَ مَا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ إِلَى الْفَضْلِ بْنِ
الْعَبَّاسِ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ ذَلِكَ مِنَ الْفَضْلِ وَلَمْ أَسْمَعْهُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
قَالَ فَارْجِعْ أَبُو هُرَيْرَةَ عَمَّا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ قُلْتُ لِعَبْدِ الْمَلِكِ أَقَالَتَا فِي رَمَضَانَ قَالَ
كَذَلِكَ كَانَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ ثُمَّ يَصُومُ⁴⁶.

“Muhammad bin Hātim menceritakan kepada kami, Yahyābin Sa‘īd menceritakan kepada kami dari Ibn Jurāij saya dikabari ‘Abd al-Malik bin Abī Bakar dari Abī Bakar berkata Aku pernah mendengar Abū Hurairah mengatakan: ‘Barang siapa yang pagi-pagi masih dalam keadaan junub, maka hendaknya dia tidak berpuasa’. Kemudian ucapan Abū Hurairah itu aku sampaikan kepada Abd ar-Rahman, ternyata ia menolaknya. Aku dan Abd ar-Rahman pergi menemui ‘Aisyah dan Ummu Salamah, kemudian Abd ar-Rahman menanyakan masalah tersebut kepada kedua wanita tersebut. Mereka mengatakan, bahwa sesungguhnya Rasulullah pernah bangun pagi hari dalam keadaan junub bukan karena bermimpi dan melanjutkan berpuasa. Setelah mendapat jawaban tersebut kami lalu pergi menemui Marwan. kepadanya Abd ar-Rahman menyampaikan apa yang dikatakan Abū Hurairah tersebut. Marwan berkata: ‘Aku bersumpah disaksikan oleh mu, bahwa aku tidak sudi menerima kedatanganmu lagi, kalau kamu tidak mau menemui Abū Hurairah lagi dan menolak perkataannya yang tidak benar tersebut’. Maka kami berdua pergi untuk menemui Abū Hurairah. Abd ar-Rahman sendiri yang menyampaikan pesan Marwan. Setelah itu Abū Hurairah bertanya: ‘Apakah kedua orang wanita itu juga mengatakan yang sama kepada mu?’. Abd ar-Rahman menjawab: ‘Ya’. Abū Hurairah lalu mengatakan: ‘Kedua wanita itulah yang lebih tahu masalah ini’. Selanjutnya Abū Hurairah menceritakan masalah ini kepada al-Fadl bin Abbas yang juga membenarkan keterangan kedua orang wanita tersebut. Maka Abū Hurairah menarik kembali ucapannya, dan ia mengatakan: ‘Aku tidak mendengar langsung dari mulut Rasulullah tapi melalui mulut al-Fadl’”.

⁴⁶ Muslim bin Hajjaj an-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim kitab aṣ-Ṣiyām bāb Ṣiḥḥata Ṣāum min Ṭal’i ‘Alaīh al-Fajr wa Huwa Junubun* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 1, h. 779-780.

Dalam versi Ahmad bin Hanbal, ‘Aisyah dan Ummu Salamah mengungkapkan, bahwa

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَحْيَى ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَمِّهِ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
 بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ وَأُمُّ سَلَمَةَ زَوْجَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ
 كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ مِنْ أَهْلِهِ جُنُبًا فَيَعْتَسِلُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ
 الْفَجْرَ ثُمَّ يَصُومُ يَوْمَئِذٍ قَالَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي هُرَيْرَةَ فَقَالَ لَا أَدْرِي أَخْبَرَنِي ذَلِكَ الْفَضْلُ
 بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ⁴⁷.

“Sungguh Rasulullah pada pagi hari dalam keadaan junub bukan karena mimpi, kemudian ia mandi sebelum melaksanakan salat subuh dan melanjutkan untuk berpuasa pada saat itu juga”. Hal ini aku (‘Aisyah dan Ummu Salamah) sampaikan kepada Abu Hurairah, ia kemudian berkata; ‘Aku tidak mengetahuinya sedangkan berita tersebut aku dapatkan dari Fadl bin ‘Abbās r.a.”

Sedangkan penolakan ‘Aisyah terhadap beberapa hadis Abū Hurairah meskipun tidak ada ditemukan pemahamannya dalam Alquran, namun penolakan tersebut lebih dikarenakan ‘Aisyah memahami betul kondisi Rasulullah ketika mengucapkan hadis, sehingga akan berbeda penolakan nalar insani ‘Aisyah dengan penolakan nalar insani pada zaman-zaman setelahnya meskipun penolakan ‘Aisyah terhadap matan Hadis, oleh ulama belakangan dapat diselesaikan dengan metode *iktilāf al-Hadīs* sehingga baik Abū Hurairah maupun ‘Aisyah dapat dibenarkan dalam beberapa kasus.⁴⁸

Setelah tidak adanya lagi tiang penyangga tempat dikembalikannya persoalan-persoalan agama dan kemasyarakatan, sehingga mengalami sedikit guncangan dengan tumbuhnya para tokoh kiri⁴⁹ yang menyebabkan pergolakan

⁴⁷ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bab musnad ‘Aisyah*, jilid 4.

⁴⁸ Contoh hadis dalam hal ini seperti:

و حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْمَخْزُومِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ وَهُوَ ابْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَصَمِّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ
 بْنُ الْأَصَمِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ وَيَتْبَعِي ذَلِكَ مِثْلَ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ

“Wanita, himar, dan anjing hitam dapat memutus salat”. (Muslim, *Ṣaḥīḥ al-Muslim kitab aṣ-Ṣalat bab QaDār mā Yasturu al-Muṣallī* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 1, h. 365-366. Dalam hal ini ‘Aisyah mengingkari periwayatan Abū Hurairah karena ia sendiri memahami tidak seperti itu disebabkan Rasulullah pernah salat di depan ‘Aisyah yang masih tidur. lihat al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matan*, h. 118-123.

⁴⁹ Mereka yang menolak membayar zakat dan para tokoh yang mengaku sebagai nabi.

terjadi di dalam masyarakat Islam, yang kemudian mereda seiring gencarnya dilakukan penertiban oleh khalifah pertama. Pergolakan pertama ini kemudian diikuti oleh pergolakan-pergolakan selanjutnya yang menemukan momennya pada masa khalifah keempat. Pada masa ini umat Islam terpecah menjadi beberapa firqah⁵⁰ yang mengklaim kebenaran berpihak pada kelompok mereka.

Pada permulaan abad kedua timbul golongan yang mengatas namakan nalar sebagai bagian penyelesaian masalah teologi, pada abad ini kritik nalar dalam pengertian kedua, yaitu penolakan terhadap hadis-hadis yang sulit dipahami secara nalar insani, baru muncul dalam gerakan Muktazilah.⁵¹ Golongan ini menolak beberapa hadis yang bertentangan dengan teori mazhab teologi mereka. Dengan adanya teori tersebut maka secara otomatis penilaian matan Hadis harus sejalan dengan dasar-dasar aliran teologi mereka, seperti masalah ketauhidan, keadilan, janji dan ancaman, *amar ma'ruf nahi mungkar*, dan *manzilah baina manzilatain*.

Dalam berintraksi dengan Alquran dan sunnah nabwiyyah, nalar merupakan standar utama dalam memahaminya, ayat-ayat Alquran yang bertentangan dengan prinsip teologi, harus diinterpretasi agar dapat sejalan dengan prinsip berteologi, namun bila yang menyalahi itu sunnah nabawiyah, salah satu alternatif adalah menolak dengan alasan rasional, bahkan sikap mereka terkadang seperti mengingkari hadis. Hal ini karena mereka menggunakan akal dalam menghukumi hadis bukan hadis untuk menghukumi akal.⁵²

Uṣūl al-Khamsah sebagai standar nilai penerapan Hadis, maka perdebatan seputar keabsahannya tidak memiliki pengaruh yang berarti meskipun kesahihan

⁵⁰ Kelompok yang timbul akibat terjadinya peperangan antara Ali dan Muawiyah adalah Syi'ah, Khawarij, dan Murji'ah. Syi'ah adalah golongan yang berada di belakang Ali bin Abī Ṭalib, sedangkan Khawarij adalah golongan yang memisahkan diri dengan kelompok Ali karena tidak setuju dengan diadakannya perundingan dengan Muawiyah. Dan Murji'ah adalah golongan yang tidak mau memberikan statemen apa pun terkait peperangan yang terjadi, tidak juga memberikan penilaian positif maupun negatif hanya bersifat menunggu sampai Allah memutuskan mana yang salah dan mana yang benar. Lihat Muhammad Ahmad, *Tauhid, Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka setia, 1998), h. 151-159.

⁵¹ Paham Muktazilah muncul pada awal abad kedua yaitu kira-kira tahun 120 H. di Basrah.

⁵² Ahmad Amin, *Duhā al-Islām* (T.tp, an-Nahdah al-Miṣriyyah, cet. Ke-7, 1964), jilid 3, h. 85.

hadis tersebut telah disepakati mayoritas umat Islam, seperti hadis yang berbicara masalah syafaat Nabi saw. yang akan diberikan kepada ummatnya.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ هُوَ الْعَوْقِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ ح وَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ النَّضْرِ
 قَالَ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ قَالَ أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ هُوَ ابْنُ صُهَيْبٍ الْفَقِيرُ قَالَ أَخْبَرَنَا
 جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أُعْطِيتُ حَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي
 نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي
 أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ وَأُحِلَّتْ لِي الْمَعَانِمُ وَمَنْ تَحَلَّى لِأَحَدٍ قَبْلِي وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ
 النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً⁵³.

“Ada lima perkara yang diberikan kepadaku namun tidak diberikan kepada siapapun sebelumku, , dijadiikannya bumi ini sebagai tempat ibadah (masjid) dan disucikannya bagiku, maka siapa saja dari umatku ingin salat maka hendklah ia salat (dimana saja), dihalalkannya bagiku rampasan perang yang bagi umat terdahulu tidak dibenarkan, dan aku diberikan memberi syafaat (pada hari kiamat) dan setiap nabi dibangkitkan ke umatnya masing-masing sedangkan aku untuk semua umat manusia”.

Penolakan yang dilakukan oleh Muktaizilah lebih dikarenakan hadis ini menyalahi hukum keadilan Tuhan yang memasukkan pelaku kebaikan ke dalam surga dan pelaku kejahatan ke dalam neraka. Atas dasar logika inilah maka hadis tersebut tidak bisa dijadikan sandaran dalam menerapkan hukum perbuatan meskipun telah disepakati kesahihannya.

Al-Qadī ‘Abd al-Jabbār salah seorang pemuka Muktaizilah juga menolak hadis yang berbunyi,

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الْمُتَنِّي ح وَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ
 حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنِ الْمُتَنِّي بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَتَادَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

⁵³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī kitab at-Tayammum bāb wa Qaul Allāh Ta‘ālā Falam Tajidū Mā’a Fa Tayammamū Ṣa’īdan Ṭayyiban* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 1,h. 85-86. Hadis ini dan yang semakna dengannya diriwayatkan oleh banyak perawi hadis sehingga kualitasnya tidak diragukan lagi.

قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي حَدِيثِ ابْنِ حَاتِمٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ⁵⁴.

“Jika salah seorang di antara kamu memukul saudaranya, maka jauhilah mukanya, karena sesungguhnya Allah menciptakan Adam dalam bentuk-Nya”.

Menurutnya hadis-hadis seperti ini bertentangan dengan dalil-dalil yang pasti-meskipun ia sahih-sehingga harus dibuang. Permasalahan ini juga disebabkan jauhnya pemahamannya terhadap makna hakiki hadis tersebut bahkan langsung menghukumi dengan melemahkan hadis tersebut tanpa ada interpretasi yang dilakukan. Sehingga kritik matan secara nalar insani telah berlangsung pada masa ini.

Perkembangan kritik hadis tidak berhenti dengan mengungkap data-data yang diragukan otentisitasnya, bahkan keberadaan hadis yang bersumber dari sahabat (*mauqūf*) dimungkinkan untuk dilakukan kajian ulang dengan argumentasi rasional bahwa hal tersebut mustahil berasal dari seorang sahabat kecuali telah ada informasi yang ditransformasikan oleh Nabi saw. kepada sahabatnya, hal ini terungkap ketika al-Hakim dalam *Ma‘rifah*nya membicarakan hal ini dengan mengatakan bahwa adapun apa yang kami katakan mengenai penafsiran sahabat adalah hukumnya musnad (*marfu*) sebagaimana hadis yang berasal dari Abū ‘Abd Allāh Muhammad bin ‘Abd Allāh aṣ-Ṣaffār telah menceritakan kepada kami Isma‘īl bin Ishāq al-Qādī telah menceritakan kepada kami Ishāq bin Abī Uwaīs telah dicitikan kepada ku Mālik bin Anas dari Muhammad bin al-Munkadir dari Jābir berkata, adalah orang-orang Yahudi berkata: “Siapa saja yang mendatangi istrinya lewat belakang duburnya, maka anak yang dilahirkannya nanti akan juling”. Maka Allah menurunkan ayat (نَسَاؤُكُمْ) ⁵⁵ para ulama kemudian mengasumsikan bahwa perkataan sahabat yang mengetahui penafsiran ayat ini dengan berpegang pada pengetahuan *asbāb an-*

⁵⁴ Muslim bin Hajjaj an-Naisabūrī, *Ṣahīh Muslim kitab al-Birr wa aṣ-Ṣalah wa al-Adab bāb an-Nahyu ‘an Dār al-Wajhi* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 3, h. 2017.

⁵⁵ Al-Hakīm an-Naisabūrī, *Ma‘rifah*, h. 20. lihat juga al-Adlabī, *Manhaj*, h. 218.

*nuzūl*nya adalah dihukumi *marfu'* bahwa ini pada dasarnya berasal dari Nabi saw. yang disampaikan oleh sahabat sedangkan sahabat lainnya tidak mengetahuinya.⁵⁶

Meskipun kritik nalar dalam hal ini terkait dengan penolakan terhadap keberadaan hadis yang irrasional, namun pada abad-abad ini juga telah terjadi kritik nalar dalam pengertian menghukumi hadis yang *mauquf* dengan hukum *marfu'*.

Setelah masa ini tidak ada lagi permasalahan dalam kritik matan baik secara nalar qurani dan sunnah maupun nalar insani disebabkan perhatian ulama telah tertuju kepada penelitian sanad - meskipun dalam prakteknya para ulama memberikan porsi sedikit pada penelitian matan,⁵⁷ namun lebih ditujukan kepada kesalahan dalam periwayatan bukan sebagaimana yang dibahas dalam masalah ini - hal ini disebabkan telah terjadinya pemalsuan hadis dalam segala aspek.⁵⁸

Pada abad-abad pertama sampai dengan abad keempat, perhatian ulama terhadap sanad semakin intens hal ini terlihat dari semangat para ulama yang selalu mempertanyakan sumber pengambilan hadis tersebut⁵⁹ bahkan perhatian ini

⁵⁶ Lihat juga Muhammad Jamāl ad-Dīn al-Qasyīmī, *Qawā'id at-Tahdīs* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt), h. . adapun cirri-ciri hadis *mauquf* yang dihukumi *marfu'* adalah: [1]. Perkataan sahabat yang bukan termasuk lapangan ijtihad, yang tidak dapat ditelusuri melalui pemahaman secara kebahasaan, serta tidak bersumber Dāri ahli kitab, seperti; a. berita tentang masa lalu (tentang awal kejadian manusia), b. berita tentang keadaan masa yang akan datang (huru hara dan kedahsyatan keadaan yang akan dialami pada hari kiamat). [2]. Perbuatan sahabat mengenai masalah yang bukan lapangan ijtihad, seperti; salat *kusuf* yang dilakukan Ali ra. Dengan cara melakukan lebih Dāri dua rukuk pada setiap rakaatnya. (lihat Aṭ-Ṭahhān, *Taisīr*, h. 131-132. Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, h. 286). [3]. Berita Dāri sahabat mengenai perkataan atau perbuatan mereka tentang sesuatu serta tidak adanya sikap keberatan yang muncul mengenai perkataan atau perbuatan tersebut. Mengenai hal ini ada dua kondisi, yaitu; a. Apabila perkataan atau perbuatan sahabat disandāirkan pada masa Nabi saw., maka dihukumi *marfu'* (Adalah kami berazal pada masa Rasulullah), b. Apabila tidak disandāirkan kepada masa Nabi saw., maka dihukumi tetap *mauqūf*. (lihat as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī bi Syarh an-Nawāwī*, h. 185). [4]. Perkataan sahabat: "Umirnā bikażā" atau "Nuhīnā 'an każā" atau "Min as-sunnah każā". (as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī bi Syarh an-Nawāwī*, h. 188). [5]. Jika seorang rawi yang menyebut nama sahabat mengatakan "Yarfa 'uhu" atau "Yanmīh" atau "Yabliġu bih" atau "Riwāyah", namun jika disebut nama seorang tabi'in maka hadis tersebut *marfu' mursāl*, atau adanya perkataan orang yang mengatakan ini adalah penafsiran sahabat yang terkait dengan *asbāb an-nuzūl* ayat atau yang lainnya, maka ia dihukumi *marfu'*. (as-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī bi Syarh an-Nawāwī*, h. 191-193).

⁵⁷ Aspek kesahihan hadis selain tiga yang terkait dengan sanad, dua diantaranya membahas matan yaitu aspek terhinDār Dāri *syāz* dan 'illah.

⁵⁸ Tidak hanya masalah politik dan teologi, namun juga masalah ekonomi, kekuasaan, pekerjaan (sebagai tukang cerita). Lihat Ramli Abdul Wahid, *Studi Ilmu Hadis* (Bandung: Cipta Pustaka, 2005), h. 238.

⁵⁹ Sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad bin Sirin (23-110 H.) bahwa "Mereka dulu tidak pernah mempertanyakan tentang *isnād*, maka tatkala terjadi *fitnah*, mereka

semakin meningkat dengan melakukan lawatan ke berbagai daerah untuk menyeleksi satu dua hadis yang ditemukan, selain itu hadis-hadis telah banyak terhimpun dalam satu kitab, terseleksi dalam kualitas rawi dan tersusun dalam berbagai metode.⁶⁰ Pada masa ini pula lahir berbagai metode dalam penyeleksian kualitas hadis yang masuk kategori sahih dan lemah, ahad dan *mutawātir*, *maqbul* dan *mardūd*.

Pengetahuan yang semakin berkembang dengan adanya kajian-kajian Hadis, menambah marak dan beragamnya sisi kritik yang dilakukan para ulama hadis. Penemuan adanya indikasi hadis yang salah dalam melakukan periwayatan, hadis *fi'li* ditransformasi menjadi hadis *qaūli*, indikasi ke-*mudṭarib*-an Hadis, pemahaman maksud Hadis yang ditambahkan oleh perawi sehingga terjadi *ziyādh as-siqah*, penambahan lafaz oleh perawi maupun menggabungkan dua matan yang berlainan, merupakan di antara aspek-aspek yang menjadi fokus kajian ulama hadis saat itu. Hasil dari temuan ini mengarah kepada bisa tidaknya diterima sebagai bagian internalisasi otoritas kenabian yang bertujuan mendeteksi kemauduan dalam Hadis.

Kajian-kajian ini mengarah pada satu titik dimensi kritik yaitu adanya perawi yang kurang memiliki otoritas dalam mentransformasikan Hadis Nabi saw. meskipun identifikasi data mengarah pada matan hadis namun tetap mengacu pada pemberi berita (*rāwī*).

Dengan beragam metode yang ditempuh oleh para ulama Hadis untuk menjaga tradisi yang diwariskan serta menjaga keberlangsungan syariat agama, memberikan inspirasi bagi para ulama belakangan untuk memacu kreatifitas dan daya nalar mereka dalam menyusun sebuah kaidah baku untuk dijadikan standar pengetahuan dalam mempelajari kajian Hadis.

berkata sebutkan nama perawi kalian, bila ia melihat perawinya Dāri golongan Ahli Sunnah, ia mengambil hadis mereka, dan bila ia melihat perawinya Dāri golongan Ahli Bidah, maka ia tidak mengambil hadis mereka.” Lihat Muslim bin al-Hajjaj, *Muqaddimah Ṣahīh Muslim*, h. ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwīn* (Mesir: Maktabah wahbah, 1963), h. 220-221. lihat juga Ramli Abdul Wahid, *Fiqih Sunnah dalam Sorotan* (Medan: LP2IK Medan, 2005), h. 56.

⁶⁰ Metode-metode yang berhasil diciptakan pada abad-abad ini antara lain, metode *Juz*, *Atraf*, *Muwatta’*, *Muṣannaf*, *Musnad*, *Ṣahīh*, *Sunan*, *Mu’jam*, *Mustadrak*, *Mustakhrāj*, *Mu’jām*. Lihat Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, h. 75-80.

Adapun ulama yang pertama kali menghasilkan karya dalam bidang *muṣṭalah al-Hadīs* adalah Abū Muhammad al-Hasan ibn ‘Abd ar-Rahman ibn Khallād ar-Rāmahurmuzi (360 H.) dengan judul *al-Hadīs al-Fāṣil baina Rāwī wa al-Wā‘ī*, kemudian disusul oleh al-Hākim an-Naisābūrī (405 H.) dengan karya *Ma‘rifah fī ‘Ulūm al-Hadīs*, al-Khāṭib al-Baġdādī (463 H.) dengan *al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwāyah*, Abū ‘Amr bin ‘Abd ar-Rahmān asy-Syahrzūrī yang dikenal dengan Ibn aṣ-Ṣalāh (642 H.) dengan karyanya *Muqaddimah ibn aṣ-Ṣalāh*.⁶¹

Pada abad-abad ini pula lahir berbagai kitab yang membahas masalah status hadis seperti *aṣ-ṣiqah* dan *al-Mudū‘āt*. Meski pada awalnya kritik terhadap hadis tersebut berawal dari kecurigaan terhadap matan yang irrasional, namun pola penilainnya tetap terkonsentrasi pada data periwayat sehingga kajian kritik matan yang inkonsisten dengan nalar insani bukan sebagai data primer yang dikaji, sehingga keabsahan suatu matan akan diterima bila para pelaku penyampai berita dapat diandalkan kredibilitasnya meskipun matan tersebut jauh dari penalaran yang rasional.

Ibn al-Jauzī (597 H.) dalam *al-Mudū‘āt*nya mengungkapkan hadis-hadis yang dipandang sebagai *lā aṣlalah* (yang tidak memiliki dasar sumber dari Rasulullah) seperti;

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لَا يَدْخُلُ الْفَقْرُ بَيْتًا فِيهِ إِسْمِي"

“Tidak akan masuk kefakiran pada suatu rumah yang terdapat di dalamnya namaku.”

Meskipun kebanyakan hadis-hadis yang diungkapkan di dalamnya terkait dengan matan yang bertentangan dengan data penalaran, baik itu penalaran yang mengikuti aturan sunnah yang sah, fakta empirik, maupun sejarah, namun penilaian awal yang disajikan oleh Ibn al-Jauzī tetap mengacu pada data yang terkait dengan para pelaku periwayat. Lebih-lebih dalam *aṣ-ṣiqah* yang memang mendalami kajian sanad dan hanya sedikit mendalami kajian matan.⁶² Setelah

⁶¹ Lihat Muhammad Muhammad Abū Zahū, *al-Hadīs wa al-Muhaddiṣūn* (Bairut: Dār al-Fikr, tt), h. 491-493.

⁶² Sebagaimana diungkapkan pada lembar-lembar sebelumnya bahwa kajian matan hanya difokuskan pada tingkat kecermatan dalam penyampaian berita sehingga terungkap adanya *syāzz* dan *illat*. Bila ditelusuri maksud Dāri dua metode ini maka cukup hanya dengan tiga kriteria

masa ini, usaha para ulama lebih banyak melakukan pensyarahan, pentahqiqan, dan lain sebagainya yang pada intinya mengembangkan pemahaman dari ulama sebelumnya.⁶³

Setelah lama tenggelam dalam kajian sanad, kritik matan muncul lagi sebagai salah satu alternatif yang bisa dimaksimalkan dalam menilai kesahihan hadis yang telah lama ditinggalkan pada masa lalu untuk kemudian dikembangkan pada masa modern.

Sebab yang melandasi kajian ini (kritik matan) adalah penelitian/ kritik sanad yang dilakukan para ulama dulu dianggap telah berhasil mengungkap sisi positif dan negatif para periwayat hadis di samping telah terkodifikasikannya sebagian besar hadis-hadis yang beredar di masyarakat dengan beragam status yang melatarinya, sehingga jalur sanad yang identik dengan penyimpangan tidak mudah untuk dimasuki oleh orang-orang yang ingin menjelekkan agama. Dasar ini pula yang menjadikan kritik matan muncul sebagai salah satu cara dalam menggugat keberadaan hadis pada era tahun 1890 atau akhir abad ke-19 yang dipelopori oleh kaum orientalis⁶⁴ dan mendapat respon positif dari kalangan pemikir Islam yang diantaranya, Ismail Adam (w. 1933) dengan *Tarīkh as-Sunnahnya*, Ahmad Amin (w. 1954) dengan *Fajr al-Islām* dan *Duhā al-Islāmnya* yang meragukan kebenaran hadis, Mahmūd Abū Rayyah dalam *Adwā' 'alā as-Sunnah al-Muhamadiyyah* yang juga ikut mengecam para perawi hadis khususnya terkait dengan keberadaan riwayat Abū Hurairah, bahkan dalam deretan ini juga

kesahihan hadis saja, yaitu ketersambungan sanad Dāri awal periwayatan sampai dengan akhir, keadilan para perawi yang melaksanakan transformasi berita Dāri satu orang ke orang lain yang mengindikasikan tingkat kepeduliannya terhadap pelaksanaan agama, dan tingkat daya hafal yang tinggi pada diri seseorang yang tidak diragukan karena hal ini akan berpengaruh terhadap berita yang akan disampaikan. Hal ini beralasan karena *syāz* dan *'illat* bisa diakumulasikan ke dalam syarat *dābiṭ*.

⁶³ Lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Perkembangan Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, cet. Ke-2, 1988) h. 117.

⁶⁴ Orientalis awal yang melakukan kritik matan adalah Ignaz Goldziher (1850-1921) dengan karya *Muhammadenische Studien* diikuti kemudian oleh para muridnya seperti Wensinck, dan Joseph Schacht. Lihat Azami, *Hadis Nabawi*, h. 608. Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, h.14. Goldziher berpandangan bahwa penelitian hadis yang dilakukan para ulama klasik tidak dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah karena kelemahan metodenya yang hanya menggunakan kritik sanad tanpa peduli terhadap matan hadis, sehingga Goldziher menawarkan metode baru dalam kajian hadis yaitu evaluasi matan Hadis melalui pendekatan sains, politik, sosial, kultural dan lain-lainnya. Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, h. 15.

masuk Syaikh Muhammad al-Gazālī (1917-1996), hanya saja penolakannya tidak seextrim para pendahulunya.⁶⁵

Berbagai kritikan yang dialamatkan kepada matan Hadis, menjadi dasar bagi para ulama dalam memformat ulang kode etik kritik matan yang telah ada sejak masa Nabi saw. dan sahabat. Meskipun tidak mudah melakukan kritik ini,⁶⁶ namun para ulama kemudian mencoba menerapkan beberapa kriteria dalam mengevaluasi matan Hadis, seperti:

a. Perbandingan dengan Alquran,

Alquran adalah wahyu produk Ilahi yang tidak mungkin salah, sebagai sumber hukum pertama tentu merupakan sandaran utama dalam menilai kebenaran, begitu pula sunnah yang berasal dari Nabi saw. sebagai penjelas, pemilik otoritas utama dalam pengaflikasian makna Alquran tentu sejalan dengan ruh Qurani sehingga jauh dari pertentangan makna.⁶⁷ Pemahaman ini mengindikasikan bahwa adanya pertentangan yang nampak diantara Alquran dan hadis yang sahih membutuhkan pemahaman atas makna yang ingin diungkapkan oleh hadis tersebut sehingga memungkinkan untuk diamalkan sebagai dua dalil yang sejalan. Namun bila ketidakmungkinan dalam memberikan interpretasi atas makna hadis seperti,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَدْخُلُ وَلَدُ الزَّانَا الْجَنَّةَ، وَلَا شَيْءٌ مِنْ نَسْلِهِ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ". (رواه الطبراني)

⁶⁵ Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, h. 17. Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis* (Yogyakarta: Teras, cet. Ke-1, 2004), h. 40-41.

⁶⁶ Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Adlabi dan Suhudi Ismail, disebabkan adanya periwayatan secara makna, acuan yang digunakan sebagai pendekatan tidak satu macam saja, latar belakang timbulnya petunjuk hadis tidak selalu mudah dapat diketahui, Adanya kandungan hadis yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat gaib, dan Masih langkanya kitab-kitab yang membahas secara khusus tentang matan. Lihat Suhudi Ismail, *Metodologi*, h. 28. Masih berkaitan dengan hal ini, Şalah ad-Dīn bin Ahmad al-‘Adlabī dalam kitabnya *Manhaj Naqd al-Matan ‘Ind ‘Ulūm al-Hadīṣ* sebagaimana yang dikutip Syuhudi Ismail, mengemukakan tiga faktor, yakni; Kitab-kitab yang membahas kritik matan dan metodenya sangat langka, pembahasan matan pada kitab-kitab tertentu, termuat diberbagai bab yang bertebaran, sehingga sulit dikaji secara khusus, dan Adanya kekhawatiran menyatakan sesuatu sebagai bukan hadis padahal hadis dan sesuatu sebagai hadis padahal bukan. Lihat al-‘Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matan*, h. 20-23. lihat juga Suhudi Ismail, *Metodologi*, h. 28.

⁶⁷ Imam asy-Syafi’i, *Ar-Risālah*, ditahqiq oleh Ahmad Muhammad Syakir (ttp, 1939), h. 146.

“Anak hasil zina tidak akan masuk surga sampai tujuh turunan”⁶⁸ yang bertentangan dengan ayat Alquran “Seseorang yang berdosa tidak akan menanggung dosa orang lain”, maka hadis tersebut harus ditolak.

b. Perbandingan dengan Sunnah yang telah diakui kualitasnya,

Salah satu alasan penelitian Hadis yang mengindikasikan matan Hadis tersebut daif ataupun *maudū'* adalah bila ia bertentangan dengan makna zahir Hadis lainnya yang sahih serta terindikasi memiliki jalur makna yang berbeda dengan Hadis lainnya yang lebih sahih.

Al-Adlabī memberikan dua alasan Hadis tersebut dapat dianggap menyalahi ketentuan hadis lainnya yang secara kualitasnya lebih *rajīh*, yaitu: 1). Tertutupnya sisi yang memberikan jalur untuk disetarakan dengan pemahaman Hadis lainnya. Sedangkan indikasi lain yang bisa memberikan legalitas formal dalam menolak hadis seperti ini adalah selain disebutkan di atas sebagai tahap pertama, ia juga harus melewati tahap verifikasi data dengan menguji kehandalan informannya (*tarjīh*),⁶⁹ hanya saja bagi asy-Syafi'i (w. 204 H.), tahap ini belum sampai pada tahap final penyelesaian kebenaran Hadis kecuali telah melewati verifikasi data sejarah (*nasīkh wa mansūkh*)⁷⁰ yang akan mengkondisikan Hadis tersebut sebagai hadis buangan atau hadis terapan, meskipun akhir dari kajian yang dilakukan asy-Syafi'i adalah penelantaran dalil disebabkan posisi Hadis tersebut belum terungkap secara fakta.

Namun kecenderungan ulama dalam hal ini lebih pada posisi menolak legalitas hadis tersebut, meskipun sebenarnya masih bisa dinalarkan (*ta'wīl*).⁷¹ Rekam jejak dalam kasus ini adalah data yang berasal dari Abū Hurārah secara *marfu'* dan mengantongi predikat standar (*hasan*):

لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ قَوْمًا فَيَخُصُّ نَفْسَهُ بِدَعْوَةٍ دُونَهُمْ، فَإِنْ فَعَلَ فَقَدْ خَانَهُمْ. رواه الترمذي⁷²

⁶⁸ Kualitas hadis ini belum penulis teliti sehingga bila hadis ini daif maka tidak bisa dijadikan contoh dalam hal ini. Adapun bunyi hadisnya a

⁶⁹ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 273.

⁷⁰ Lihat Ahmad Muhammad Syākir, *al-Bā'is al-Hasīs Syarh Ikhtiṣār 'Ulūm al-Hadīs* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), h. 169-170.

⁷¹ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 273.

⁷² At-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī Kitāb aṣ-Ṣalāt bāb Mā Jā'a fī Karāhiyah an Yakhussu al-Imām Nafsah bi ad-Du'āi* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 1, h. 343.

“Orang-orang tidak boleh mengamini imam yang mengkhususkan doanya hanya untuk dirinya tanpa melibatkan orang lain, karena bila dilakukan, maka ia telah mengkhianati mereka (makmum).”

Status hasan bagi sebagian yang lain tidak menjamin ia bernilai *ma'mūl bih* karena standar penilaian tidak lagi berorientasi pada kualitas informan, namun pertentangan makna dengan data yang lebih valid menjadi standar acuan para ulama, hal ini terindikasi sebagian mereka menganggap data rekam yang berasal dari Abū Hurairah tidak lebih dari jejak-jejak para penguasa hawa nafsu yang mendompleng popularitas Nabi saw., hal ini menurut mereka bertentangan dengan Hadis sahih yang menyatakan “ اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ

” *حَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ* (Ya Allah jauhkanlah antara aku

dan kesalahanku (dosaku) sebagaimana Engkau jauhkan antara timur dan barat).⁷³

Namun bagi al-Idlibī, kehati-hatian dalam melihat konteks serta penerapan takwil, memungkinkan untuk diminimalisirnya kesalahan dalam menolak Hadis sahih meskipun ia bertentangan dengan hadis sahih lainnya.⁷⁴

2.) barometer dalam legalitas penolakan tersebut harus berasal dari data yang ditransfer melalui sekelompok informan yang tidak mungkin mengadakan subversif terhadap otoritas kenabian (*mutawātir*). Ini merupakan syarat yang ditegaskan oleh Ibn al-Hajar dalam *al-Ifṣāh 'alā Nukat ibn aṣ-Ṣalāh*, sebagai bagian dari ketidak sepahamannya dengan al-Jauzuqānī dalam bukunya “*al-Abāṭil*” yang memberikan labelisasi *maudū'* pada kebanyakan hadis yang terlihat bertentangan meskipun pertentangan tersebut bukan dengan hadis *mutawātir*.⁷⁵

Bagi al-Idlibī, kriteria ini lebih berorientasi pada sisi teoritisnya bukan pada aplikasinya, hal ini terlihat ketika para ulama memberikan definisi

⁷³ Al-Bukhārī, *Ṣahīh al-Bukhārī kitab al-Azān bāb Ma Yaquḥ ba'da at-Takbīr* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 1, h. 181.

⁷⁴ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 273-274.

⁷⁵ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 274

terhadap hadis *mungkar*⁷⁶ dan *syāzz*.⁷⁷ Terlihat para ulama tidak memposisikan Hadis semacam itu sebagai bagian dari ke-*maudu-an*,⁷⁸ ini merupakan sikap kehati-hatian mereka dalam menjaga *as-Sunnah* agar tetap hidup dalam masyarakat.

c. Tidak menyalahi penalaran yang sehat, data empirik dan fakta sejarah.

Nalar merupakan bagian dari sebuah instrumen evaluasi, ia selalu siap dioptimalkan ketika berbenturan dengan hal-hal yang mengusik kemurniannya, sebagian melakukan investigasi sebelum bertindak, sebagian lagi langsung bertindak tanpa investigasi, dan sebagian lagi mungkin acuh tak acuh terhadap hal tersebut. Tentu hal ini menandakan ketidak seragaman dalam memberikan penilaian sehingga dibutuhkan acuan yang pasti dan konkrit dalam standarisasi penilaian.

Nalar dan Hadis adalah dua hal yang berbeda namun saling terkait. Nalar butuh hal konkrit terkait penjelasan Hadis, sedangkan Hadis sumber pengetahuan yang bisa dipahami secara nalar, bila Hadis mengandung hal-hal yang musykil, bagi nalar tidak ada cara lain kecuali benturan tersebut harus ditolak atau dilakukan interpretasi ulang, lebih-lebih fostulat yang mengatakan bahwa Hadis sahih tidak mungkin bertentangan dengan penalaran. Untuk itu Al-Adlabī memberikan satu rumusan penting agar penilain akal dapat dipertanggung jawabkan, yaitu bahwa kriteria nalar yang bisa dijadikan standar penilaian adalah ia mendapati pemahamannya sesuai dengan kandungan Alquran dan Hadis yang sahih, bukan penalaran itu sesuai dengan kehendaknya sendiri.⁷⁹

⁷⁶ Ibn al-Hajar dan ulama lainnya mengatakan, bahwa mungkarnya suatu Hadis bila perawi yang daif berbeda data periwayatannya dengan data yang dimiliki perawi yang sahih. Sedangkan menurut al-Bardijī, adalah ketunggalan dalam periwayatan dan matannya tidak diketahui kecuali Dāri periwayatan jalur tersebut. Lihat Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 275. Ibn aṣ-Ṣalah, *Muqaddimah*, h. 38.

⁷⁷ Asy-Syafi'i memberikan pengertian dengan mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Hadis *syāz* adalah Hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang *ṣiqah*, namun bertentangan dengan riwayat-riwayat perawi lainnya. Sedangkan al-Hakīm memberikan pengertian dengan Hadis yang hanya diriwayatkan oleh seorang perawi *ṣiqah*, sedangkan perawi *ṣiqah* lainnya tidak meriwayatkannya. Lihat al-Hakīm, *Ma'rifah*, h. 119.

⁷⁸ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 275

⁷⁹ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 304.

Implementasi postulat dari data rekam yang berasal dari Ibn Majah sebagaimana yang disitir oleh al-Adlabi adalah:

حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ أَبِي سَهْلٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ ابْنِ هَيْبَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ
عَنْ أَبِي فِرَاسٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يَقُولُ صَامَ نُوحٌ الدَّهْرَ إِلَّا يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ الْأَضْحَى⁸⁰

“Nuh berpuasa dahr setahun penuh kecuali pada hari raya Idul Fitri dan Idul Adha”

Al-Adlabi menolak hadis ini dengan alasan syara', namun bagi penulis hadis ini masih bisa diterima dengan interpretasi terhadap maknanya, karena Nabi saw. memaknai puasa nabi-nabi sebelumnya dengan bahasa yang dipahami saat itu, selain itu para perawi pada jalur ini berkualitas sahih, hanya saja riwayat ini dikeluarkan dari jalur tunggal sehingga kecurigaan adanya pertentangan pun menjadi lumrah.

d. Kritik bahasa yang bukan terindikasi bahasa Nabi saw.⁸¹

Nabi saw. adalah seorang rasul yang diberi kemampuan dalam mengungkap bahasa-bahasa yang pendek, padat, berisi, bermakna luas, memiliki susunan kata-kata yang pas sesuai karakter kata-katanya, dan mampu memberikan pemahaman sesuai dengan karakter lawan bicaranya.⁸²

Ciri ini menandakan keistimewaan yang dimiliki Nabi saw., namun dalam perkembangan dinamika sosial yang berbuntut pada merebaknya pemalsuan, tidak sedikit data yang terekam yang mengindikasikan bahasa yang digunakan bukan kebiasaan Nabi saw. untuk memberikan semangat dalam beragama meskipun keserasian maknanya dengan Alquran saling terkait.

Tinjauan atas kritik ini tidaklah mudah untuk dilakukan, lebih-lebih mendeteksi bahasa yang digunakan Nabi saw. dengan yang bukan darinya

⁸⁰ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah kitab aṣ-Ṣiyām bab Mā Jā'a fī Ṣiyām Nūh* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 1, h. 547.

⁸¹ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 239-339.

⁸² Dalam sebuah Hadis dinyatakan

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بُعِثْتُ بِجَمَامِعِ الْكَلِمِ رواه البخاري كتاب الجهاد والسير .

merupakan perkara keahlian bahasa, dalam hal ini dibutuhkan kejelian yang mendalam serta kehati-hatian dalam melakukan kritik ijthadi, seperti riwayat yang memiliki makna rancu, bermakna rendahan, serta riwayat tersebut menyerupai perkataan para ulama terdahulu.⁸³

Ibn al-Jauzī dalam *al-Maudū'āt*-nya menggambarkan kerancuan makna dalam sebuah hadis yang hanya melihat matannya saja telah tergambar ke-*maudū'*-annya meskipun tidak diteliti sanadnya, seperti riwayat dari Abū Hurairah secara *marfū'*:

مَنْ صَلَّى بَعْدَ الْمَغْرِبِ سِتَّ رَكَعَاتٍ أَمْ يَتَكَلَّمُ بَيْنَهُنَّ بِشَيْءٍ عَدَلَ لَهُ عِبَادَةٌ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَنَةً⁸⁴

“Barang siapa salat enam rakaat setelah magrib, kemudian tidak berkata-kata di antara salat itu, maka baginya setara dengan melakukan ibadah selama dua belas tahun.”

Inkonsistensi dalam penerapan instrumen ini banyak terjadi tidak hanya dari kalangan ulama yang konsisten dalam kajian matan Hadis⁸⁵ tapi juga kalangan ulama kontemporer yang hanya mengandalkan intuisi benar-salah tanpa menghiraukan kaidah-kaidah yang berlaku, sehingga terkesan legitimasi kritik matan yang diterapkan hanya sebagai bagian rencana terselubung untuk dibenarkan, bahkan kesan yang terungkap hanya sebagai kajian teoritis sedangkan aflikasinya tidak sesuai dengan fostulat yang berlaku.⁸⁶

⁸³ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 330.

⁸⁴ Al-Jauzī, *al-Maudū'āt*, jilid I, h. 98. lihat juga Al-Adlabi, *Manhaj Naqd*, h. 330.

⁸⁵ Pada beberapa kasus yang penulis temukan, kebanyakan hadis yang dijadikan contoh penerapan kaidah kritik matan, sumber perawinya lemah sedangkan makna adanya kaidah disini adalah bila Dāri segi sanad dan matannya sahih namun tidak sesuai dengan kaidah-kaidah pendekatan kritik matan, hadis tersebut bisa dijadikan contoh karena bila sanadnya tidak sahih maka matannya tidak perlu untuk dikaji. Bahkan hadis-hadis sahih yang dijadikan contoh dalam kasus ini bisa dianalogikan sehingga terkesan kaidah ini dibuat hanya sebagai sarana mengisi kekosongan disebabkan tidak adanya metode kritik matan yang benar-benar dapat dijadikan sarana dalam mengevaluasi matan, bila dibandingkan dengan metode kritik sanad. Contoh hadis yang banyak digunakan dalam beberapa kitab, عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صل الله عليه وسلم لا يدخل الفقر بيتا فيه, hadis ini ternyata sanadnya tidak sahih sehingga tidak bisa dijadikan contoh dalam kritik matan. Bila hal ini dipaksakan sebagai bagian Dāri adanya pertentangan makna, maka secara otomatis kaidah kritik matan tidak memiliki otoritas lagi karena tidak dapat membuktikan adanya hadis-hadis sahih yang *musykil*.

⁸⁶ Kerangka teoritis yang dijadikan standar aplikasi kritik matan banyak diabaikan oleh para pemikir kontemporer, mereka hanya perduli bahwa bila matan tersebut bertentangan dengan salah satu kaidah-kaidah kritik matan maka harus ditolak secara pasti sedangkan maknanya masih

Kritik matan sendiri tidak cukup hanya kajian legalitas-prosedural dari kaidah yang diformulasikan untuk menilai kesahihannya, namun kajian matan juga harus melalui tahapan-tahapan baku bila berhadapan dengan hadis yang *musyikil* (irrasional). Sebagaimana yang diungkapkan oleh Yūsuf al-Qardawī, dalam buku *al-Madkhal li Dirāsah as-Sunah an-Nabawiyyah* antara lain; memahami sunnah sesuai dengan petunjuk Alquran, menghimpun hadis-hadis yang bertema sama, menggabungkan atau mentarjih hadis-hadis yang bertentangan, memahami hadis sesuai dengan *asbāb al-wurūdnya*, membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap, memahami hadis antara hakiki dan majazi, dan membedakan antara yang gaib dan yang nyata.⁸⁷

Metode yang ditawarkan Yūsuf al-Qardawī tidak jauh berbeda dengan apa yang diungkapkan oleh para ulama terdahulu. Jalāl ad-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī misalkan yang membahas *Asbāb Wurūd al-Hadīs aw al-Luma' fī Asbāb al-Hadīs*, begitu juga dengan Syarīf Ibrahīm ad-Dimasqī yang mengkaji hal sama dengan judul *al-Bayān wa at-Ta'rīf fī Asbāb Wurūd al-Hadīs asy-Syarīf*. Dalam kajian hadis-hadis yang setema, Majduddīn Abu al-Barakāt 'Abd al-Salām ibn 'Abd Allāh al-Haranī. Terkenal dengan sebutan Ibnu Taimiyah (w. 652 H.) menyusun kitab *Muntaq al-Akhhbār fī Ahkām*, Abū Muhammad 'Abd al-Haq al-Syibilī, yang dikenal dengan nama Abū Kharraṭ (w. 582 H.) menyusun kitab yang dinamakan *al-Ahkām al-Ṣugrā*, 'Abd al-Ganī ibn 'Abd al-Wahīd al-Maqdisī al-Dimasqī (w. 600 H.) menyusun kitab yang dinamai *'Umdah al-Ahkām*.⁸⁸ Asy-Syafī'i (150-204 H.) menyusun karya dengan judul *Ikhtilāf al-Hadīs* dan karya lainnya. Hanya saja Yūsuf al-Qardawī mampu mengintegrasikannya dalam satu kajian yang komprehensif dan menyingkirkan kesan parsial, sehingga akan berbeda dengan pembahasan yang dilakukan oleh ulama terdahulu yang membahas masalah ini secara tematik, sehingga apa yang menjadi tawaran Yūsuf al-Qardawī ini bisa dijadikan instrumen dalam memahami hadis.

bisa dinalar dengan menerapkan kaidah *al-Jam'u wa at-Taufiq, at-Tarjih, maupun Nasikh mansūkh*.

⁸⁷ Yusuf al-Qardawī, *al-Madkhal li Dirāsah as-Sunnah an-Nabawiyyah*, terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodin (Bandung: Pustaka Setia, cet. Ke-1, 2007), h. 156-265.

⁸⁸ Ash-Shiddieqy, *Sejarah*, h.120.

C. Kritik Nalar; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual

Pemahaman hadis secara garis besarnya dapat dibedakan menjadi dua kategori, pertama adalah pemahaman secara tekstual, yaitu memahami teks/ nash berdasarkan bunyi teks tanpa harus melibatkan setting sosio kultur masyarakat yang melatari kemunculan teks tersebut. Kedua adalah kontekstual, yaitu memandang teks dari latar belakang kemunculannya sehingga teks tidak lagi memiliki pengaruh hukum, dengan kata lain hukum yang muncul dari teks Hadis tersebut, karena disebabkan suatu kasus yang sifatnya khusus untuk kasus itu, bukan kasus lainnya atau dalam istilah Fazlur Rahman, merupakan usaha penyesuaian dengan dan dari hadis untuk mendapatkan pandangan sejati, orisinal dan memadai bagi perkembangan dan kenyataan yang dihadapi.⁸⁹

Pemandangan terhadap dua hal ini terus berlangsung ketika Nabi saw. masih menjalani kehidupan bermasyarakat yang menghadapi berbagai watak, sifat, dan tabiat. Sebagai seorang yang dibekali kemampuan dalam menghadapi berbagai keadaan watak tersebut, Nabi saw. sering memberikan pemahaman yang berbeda-beda diantara sahabatnya, meski hal tersebut muncul dari rasa keingintahuan yang sama, sama-sama memberikan pertanyaan yang bertujuan sama, perbuatan apa yang paling baik dalam pandangan Islam?, maka Nabi saw. memberikan jawaban yang sesuai dengan keadaan watak yang dihadapi, seorang diberikan jawaban secara rasional, mudah dipahami serta teraplikasikan dalam praktik kehidupan,

تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتُقْرِئُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ.

“Memberi makan orang yang lapar, mengucapkan salam kepada siapa saja sesama muslim baik yang dikenal maupun tidak.”

مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

“Orang muslim yang selamat dari lisan dan tangannya.”

إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، حَجٌّ مَبْرُورٌ

“Beriman kepada Allah dan rasul-Nya, jihad di jalan Allah, haji yang mabrur.”

⁸⁹ Fazlur Rahaman...(et.al.), *Wacana Studi Hadits Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002 h. 180.

الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا, بُرِّ الوَالِدَيْنِ, الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.⁹⁰

“Salat pada waktunya, berbuat baik kepada orang tua, jihad di jalan Allah.”

Dimensi rasional yang diwujudkan Rasul saw. dalam bentuk jawaban praktis, mudah dipahami serta terafiliasi dalam diri si penanya tanpa penghalang dalam mewujudkan cita-cita Rasulullah, merupakan suatu keahlian tanpa mengabaikan sisi rasionalnya. Dengan dimensi ini suatu perbuatan akan mudah dilaksanakan bila objek yang dituju mudah memahami instruksi, maka dalam kasus ini Rasul saw. memaksimalkan pemahaman rasionalnya dalam memahami keadaan seseorang.

Dalam suatu kasus Rasulullah pernah memberikan instruksi kepada dua orang sahabatnya yang diutus untuk menyelesaikan suatu urusan, Nabi saw. Kemudian berpesan agar tidak melakukan salat asar kecuali di kampung bani Quraizah. Di tengah perjalanan, karena waktu asar akan habis, maka salah seorang utusan Nabi saw. itu melakukan salat di jalan meskipun belum sampai di tempat yang di perintahkan Rasul saw. sementara yang satu lagi baru melakukan salat setelah sampai disana. Dua orang tersebut memahami dan mengamalkan sabda Nabi saw. Sesuai dengan tingkat pemahamannya terhadap Hadis Nabi saw.⁹¹

Dalam kasus lain Nabi saw. Pernah bersabda;

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَنْتَانِ.⁹²

“Dalam urusan (beragama, bermasyarakat, dan bernegara) ini, orang Quraisy selalu (menjadi pemimpinnya) selama mereka masih ada walaupun tinggal dua orang.”

⁹⁰ Suhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, h. 22-25.

⁹¹ Riwayat al-Bukhārī, *Ṣahīh al-Bukhārī kitāb al-Jama‘ah bāb Ṣalāt aṭ-Ṭālib wa al-Maṭlūb Rākiban wa Imā’an* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid h. . bunyi Hadisnya;

بَاب صَلَاةِ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ رَاكِبًا وَإِمَاءً وَقَالَ الْوَلِيدُ ذَكَرْتُ لِلْأَوْزَاعِيِّ صَلَاةَ شُرْحِبِيلِ بْنِ السَّمْطِ وَأَصْحَابِهِ عَلَى ظَهْرِ الدَّابَّةِ فَقَالَ كَذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا إِذَا خُوفَ الْفُؤُتُ وَاحْتَجَّ الْوَلِيدُ بِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَيْتِي فَرِيظَةَ

⁹² Riwayat al-Bukhārī, *Ṣahīh al-Bukhārī kitāb al-Manāqib bāb Manāqib Quraisy* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 2, h. 265.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَهْلِ أَبِي الْأَسَدِ قَالَ حَدَّثَنِي بُكَيْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزْرِيُّ قَالَ قَالَ لِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا مَا أُحَدِّثُهُ كُلَّ أَحَدٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ وَنَحْنُ فِيهِ فَقَالَ الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ هُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ مَا إِنْ اسْتَرْجَمُوا فَرَجَمُوا وَإِنْ عَاهَدُوا وَفُوا وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.⁹³

“Pemimpin itu dari suku Quraisy. Sesungguhnya mereka mempunyai hak atas kamu sekalian dan kamu sekalian mempunyai hak atas mereka. Pada segi-segi mereka dituntut untuk berlaku santun, maka mereka berlaku santun, dan kalau mereka menjadi hakim, maka mereka berlaku adil, kalau mereka berjanji, mereka penuhi. Kalau ada dari kalangan mereka yang tidak berlaku demikian, maka orang itu akan memperoleh laknat dari Allah, para malaikat, dan umat manusia seluruhnya.”

Para ulama telah banyak membahas masalah ini.⁹⁴ Pembahasan mereka seputar pemahaman teks Hadis tersebut boleh tidaknya seorang yang berasal dari luar suku Qurasy menjadi kepala negara. Kalangan Muktazilah dan Khawarij adalah kelompok yang mengambil pemikiran berbeda dari ulama lainnya, yang menganggap bahwa seorang pemimpin tidaklah harus berasal dari suatu suku tertentu melainkan bebas selama terpenuhi syarat menjadi pemimpin. tentu hal ini disebabkan pemaksimalan daya nalar yang merupakan ciri khusus mereka dalam mengambil keputusan sehingga dikotomi teks, dalam hal ini adanya legalitas dari

⁹³ Riwayat Ahmad bin Hanbal, *Musnad Anas bin Mālik* (Istanbul: Dār al-sahunn, cet. II, 1992), jilid 3, h. 129. sanad yang melalui Anas bin Mālik dinyatakan daif, karena salah satu mata rantai periwayatannya yang bernama Bukair bin Wahb al-Juzrī, dinilai daif oleh para kritikus Hadis semisal az-Zāhābī yang mengatakan “*Yajhalu*”, al-Azdī mengatakan “*Laisā bi qawīy*”, sedangkan Ibn Hibban mengatakan “*Wasāqah*” yang berarti terpercaya. Maka bila ada pertentangan di antara *jarh* dan *ta’dil* maka yang dimenangkan adalah bisa yang menta’dil karena yang mentajrih tidak memberikan rincian kelemahan orang yang dikritik, atau bisa juga yang mentajrih (mencela) bila dijelaskan kelemahan-kelemahan orang tersebut. Argumentasi ini didasarkan pada keyakinan bahwa kritikus yang mampu menjelaskan sebab-sebab kelemahan tersebut lebih mengetahui keadaan Dāripada yang melakukan ta’dil. (lihat Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*, Yogyakarta: Madani Pustaka, 2003, h. 39-42). Selain itu, dalam sistem kritik rawi ada fostulat yang mengatur bahwa secara global menta’dil dan secara rinci dalam mentajrih (lihat Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīs*, h.).

⁹⁴ Ibn Hajar al-Asqalānī dalam *Syarh Fath al-Bārīy*, banyak mengulas pembahasan tentang materi Hadis ini, lihat misalkan juz/ jilid VI, Dāri halaman 526-536. begitu juga dengan imam al-Qurṭubī, yang memahami materi hadis tersebut sebagaimana teksnya, dengan mengatakan bahwa sekiranya pada suatu saat orang yang berasal Dāri suku Quraisy tinggal satu orang saja, maka dialah yang berhak menjadi kepala negara. Lihat Suhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, h. 39-40.

ulama, bukan menjadi penghalang membelenggu kreatifitas nalar dalam menginterpretasikan teks tersebut.⁹⁵

Bandingkan dengan hadis yang berbunyi;

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ
عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيئَةٌ.⁹⁶

“Dengarlah dan patuhlah kamu sekalian (kepada pejabat yang saya angkat) meskipun pejabat yang saya angkat untuk mengurus kepentingan kamu sekalian itu adalah hamba sahaya dari Habsiy yang (rambut) di kepalanya menyerupai gandum.”

Dalam Hadis yang kedua ini tidak terlihat sisi primordialismenya, namun jelas yang ditunjukkan adalah sisi universalitas serta hak asasi dan kesempatan yang dimiliki setiap orang dalam memegang amanah sebagai seorang pemimpin. Pemahaman ini tidak terlepas dari daya nalar dalam menginterpretasi serta memberikan perbedaan terhadap kedua hadis tersebut.

Rekaman pembicaraan Rasul saw. yang terealisasi dalam bentuk tulisan, terkadang mengandung unsur universalitas. Pemaknaan kembali teks dalam konteks tidak lagi bermakna temporal serta lebih bersifat stagnan apa adanya sesuai teks yang tergambar. Hal ini lebih kepada pembicaraan seputar tata cara ritual ibadah yang unprofan, *qaṭ'ī al-wurūd*. Pembicaraan seputar ini dibandingkan dengan tema lain, porsinya lebih sedikit,⁹⁷ hal ini juga terdeteksi dari gambaran dalam ayat-ayat Alquran yang memberikan porsi sedikit terhadap hukum-hukum pasti, namun memberikan porsi lebih kepada hukum-hukum yang bersifat bebas, bebas ditafsirkan, bebas diinterpretasikan, dan bebas

⁹⁵ Baca Suhudi Ismail, *Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, h. 39

⁹⁶ Riwayat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī kitāb al-Aḥkām bāb as-Sam'ū wa aṭ-Ṭā'ah li al-Imām mā lam takun Ma'ṣiyah* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 4, h. 234.

⁹⁷ Bila kita lihat ke dalam kitab sahih al-Bukhārī dan Muslim, maka tidak semua hadis yang terekam dalam kitab tersebut mengandung hukum yang positif. Positif dalam pengertian hukum yang tercerabut Dāri hak legislator yang berlaku sepanjang sejarah kemanusiaan, meskipun kedua macam kitab *mutūn* tersebut berlabelisasi *fiqhīyah*.

dipolarisasikan dalam bentuk hukum baru dengan mencabut akar hukum asalnya.⁹⁸

Pada kenyataannya bahwa Hadis-hadis yang tersebar sampai kepada kita sekarang ini tidak semuanya memiliki otoritas dalam menentukan suatu keputusan yang mengikat,⁹⁹ yang berlangsung pada masa-masa setelah kenabian. Ada banyak hadis yang memang butuh daya nalar dalam menghidupkan maknanya sehingga kesimpulan awal yang tertera dalam teks Hadis dapat dikompromikan dengan situasi dan kondisi dengan memerankan fungsi nalar dalam memahami teks tersebut.

Dalam bingkai realitas sosial, nalar menemukan momentumnya ketika teks (Hadis) dalam menentukan komposisi hukum sosial dan peribadatan berada dalam porsi yang tidak seimbang dimana dimensi hukum-hukum peribadatan lebih diatur sejak awal formulasi terbentuknya masyarakat Islam sehingga ia bersifat *qaṭ'ī* tanpa bisa terakses nalar. Bandingkan dengan hukum sosial kemasyarakatan yang pembentukannya masih tersebar dalam pola yang masih umum, dinamis serta mengandung berbagai kemungkinan yang bisa ditangkap nalar untuk dibentuk sesuai dinamisasi sosial kemasyarakatan.

Hadis, dalam perkembangan dinamika sosial masyarakat muslim selalu terbuka untuk dipahami, ia tidak hanya bersifat absolut dalam pengertian skriptural, literal, ataupun tekstual, namun juga kemungkinan nalar berpartisipasi dalam mengakses serta mengungkap makna yang tersembunyi dari berbagai kemungkinan, sesuai dengan *khiṭāb* yang dituju oleh materi hadis tersebut, dapat tersentuh.

⁹⁸ Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, cet. Ke-2, 1986), h. 26-38. Dalam kesimpulannya terhadap ayat-ayat Alquran yang mengandung hukum, hanya kurang Dāri 500 ayat Dāri seluruh ayat Alquran atau 8% saja yang mengandung hukum tentang iman, ibadat, dan sosial kemasyarakatan, dengan kata lain ayat-ayat tentang ibadat berjumlah 140 buah dan mengenai sosial kemasyarakatan berjumlah 228 buah.

⁹⁹ Ada Hadis-hadis yang memang memiliki hak prerogatif sejak masa kenabian sampai masa akan datang. Hadis-hadis semacam ini lebih bersifat ubudiyah yang mengatur hukum, tata cara dalam melaksanakan ritual ibadah sehingga Hadis-hadis ini tidak termasuk dalam kategori Hadis-hadis temporal dan lokal, namun ada Hadis-hadis yang butuh sentuhan nalar dalam memahami konteksnya, Hadis semacam ini lebih bersifat lokal-temporal. Lihat Suhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, cet. Ke-1, 1994), h. 3-4.

Fakta dari sebuah kajian yang tersuguhkan dalam bentuk data pasti yang dilakukan oleh Universitas Damaskus, mengungkapkan bahwa 750 ayat dari 6000 lebih ayat dalam Alquran menegur orang mukmin untuk mengoptimalkan akal dan nalarnya untuk mengungkap gejala-gejala yang timbul dalam kehidupan sehari-hari.¹⁰⁰

Sebagai upaya memaksimalkan nalar dalam rangka memunculkan hukum dari sebuah teks yang bersumber pada peristiwa tertentu, maka para ulama berusaha menemukan segmen-segmen (tekstual atau kontekstual) dari jejak sejarah yang terekam atas berbagai peristiwa yang melatari kemunculan teks yang bermateri Hadis tersebut. Dalam berbagai pengalaman di lapangan yang bersifat ijtihadi ini, para ulama berhasil memunculkan dua instrumen penting dalam menemukan kepastian hukum, apakah dipahami secara tekstual atau kontekstual. Instrumen tersebut adalah;

1. العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. 2. العبرة بعموم اللفظ.

Instrumen pertama berbicara mengenai pengaruh teks terhadap dinamika pembentukan hukum dengan mengabaikan sisi internal dari peristiwa yang melatarinya sekaligus mengabaikan aspek dinamisasi sosio-kultural masyarakat serta terabaikannya potensi *asbâb an-Nuzûl/ asbâb al-wurûd* yang telah susah payah dibangun sebagai ilmu tersendiri. Pada segmen ini pemaksimalan nalar menjadi sangat penting untuk mengungkap sisi berbeda dari sebuah peristiwa yang muncul.

Sedangkan pembicaraan yang dimunculkan dalam instrumen kedua adalah memunculkan sebab sebagai bagian yang harus dilihat dalam memunculkan hukum. Meskipun pada instrument ini *asbâb an-Nuzûl/ asbâb al-wurûd* terpungsikan sebagai sebuah ilmu yang menghadirkan wacana hukum, namun Nalar tidak lagi diberikan peran sentral dalam memahami sebuah teks, sehingga dalam segmen ini nalar terpasung dalam peran superioritas sebab.

Sebagai gambaran dalam memperjelas kedua instrument tersebut, dapat disebutkan contoh yang terkait, seperti;

¹⁰⁰ Abu Yasid, *Nalar dan Wahyu, Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syari'at* (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 60.

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَهْتَمٍ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحُقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلَ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكَوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ.¹⁰¹

“Tidak akan sukses suatu kaum (masyarakat) yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita.”

Para ulama dalam memahami teks ini terbagi menjadi dua kubu, satu kubu beranggapan bahwa hadis ini harus dilihat dari sebab lahirnya teks, sedangkan kubu lainnya beranggapan bahwa teks harus dibawa kepada pemahaman lafaz yang umum. Nuansa perbedaan yang timbul akibat penggunaan nalar tidak dapat dilepaskan, karena nalar – meskipun memiliki sifat dapat memahami – tidak dapat menentukan suatu hukum yang pasti, berbeda dengan naş yang bersumber dari Sang Khaliq yang sifatnya pasti.

Sosialisasi Nabi saw. dalam pemaksimalan nalar untuk mengungkap kasus-kasus hukum yang tidak terdapat secara eksplisit dalam teks,¹⁰² dalam perkembangan dinamika sosial para sahabat khususnya praktik pada masa ‘Umar bin Khaţţāb (w. 644 M), telah menjelma menjadi bagian kritik teks. Ada banyak kasus hukum yang terbakukan pada masa Rasulullah telah terabaikan pada masa ‘Umar bin Khaţţāb. Telah terekam dalam beberapa kasus yang terjadi seperti kasus potong tangan yang telah terealisasikan pada masa Rasulullah dan terbakukan dalam bentuk *sunnah fi’liyah*, selain itu telah ada *naş* yang berbicara secara eksplisit tentang pelaksanaan hukuman ini,¹⁰³ namun mengalami penentangan dari ‘Umar bin Khaţţāb. Nalarisasi yang dijadikan ‘*illat* adalah kondisi masyarakat yang tidak stabil, belum siap menerima hukuman tersebut.¹⁰⁴ Kasus lainnya adalah adanya rekonstruksi hukum yang diberlakukan

¹⁰¹ Riwayat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī kitāb al-Mağāzī bāb kitāb an-Nabī ilā Kasrī* (Istanbul: Dār al-sahnun, cet. II, 1992), jilid 4, h. 228.

¹⁰² hadis yang terekam dalam bentuk Tanya jawab antara Nabi saw. dan Zaid bin Ṣābit ketika diutus sebagai pemberi fatwa hukum ke negeri lain.

¹⁰³ Lihat Q.S. al-Maidah :5, berbunyi;

¹⁰⁴ Abu Yazid, *Nalar dan Wahyu*, h. 76.

‘Umar bin Khaṭṭāb (w. 644 M) terhadap para muallaf. Mereka tidak lagi diberi bagian zakat kaum muslimin sebagaimana rekam jejak yang berupa *sunnah fi’liyah* pada masa Rasulullah sebagai bentuk realisasi dari Q.S. at-Taubah ayat 60.

illat yang dikemukakan oleh ‘Umar bin Khaṭṭāb adalah terkait dengan realitas dilapangan. Bahwa pada masa Rasulullah, pemberian zakat hanya sebagai alasan untuk meluluhkan hati mereka terhadap Islam mengingat posisi Islam pada saat itu masih sangat lemah, sedangkan pada masa pemerintahannya Islam telah mengalami perkembangan yang sangat maju dan sangat kuat sehingga alasan yang dipakai untuk memberikan zakat kepada para muallaf tidak lagi berlaku.¹⁰⁵

Praktik yang beralur nalarisasi yang menjurus kepada model ijtihadi ini tidak hanya ditemukan dalam dinamika kehidupan para sahabat, namun praktik yang lebih luas juga ditemukan pada masa tabi’in dan generasi berikutnya yang berorientasi fiqhiyah yang mengungkap berbagai macam hukum yang bersumber dari teks suci dan hadis Nabi saw.

Berbagai contoh aplikatif di atas menggambarkan sebuah refleksi dan renungan. Bila pada kurun-kurun awal saja nalar telah memerankan fungsi sentralnya dalam mengintegrasikan teks dengan konteks, apa lagi pada masa-masa sekarang di mana bentangan historis semakin jauh antara proses kelahiran teks dengan konteks sekarang,¹⁰⁶ maka nalar sebagai penghubung antar lintas masa dapat memainkan perannya dalam memberikan ilustrasi terhadap hadis-hadis yang *musyikil*, *garīb*, *ihktilāf*, dll, untuk memberikan pemahaman yang sesuai antara teks dan konteks (realitas).

¹⁰⁵ Abu Yazid, *Nalar dan Wahyu*, h. 76. Dalam sejarah peradaban Islam, ‘Umar tercatat sebagai khalifah yang memiliki segudang prestasi tidak hanya dalam segi pencapaian daerah taklukan tapi juga pada masanya mulai dibentuk *diwān* (lembaga-lembaga penting), seperti lembaga kepolisian, pekerjaan umum, peradilan, perpajakan, pertahanan dan keamanan. Dimasanya juga dibentuk kantor perbendaharaan dan keuangan Negara, membuat mata uang resmi sebagai alat pembayaran, serta membuat penanggalan bulan hijriyah yang secara resmi dipakai untuk menulis surat dan mencatat segala hal yang terkait dengan tanggal. Baca Muhammad Iqbal, *Fiqh Syasah; Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 58-63. Philip K. Hitti, *Histori of Arabs* (terj.) R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, cet. Ke-1, 2008), h. 194-206.

¹⁰⁶ Abu Yazid, *Nalar dan Wahyu*, h. 76.

D. Posisi Nalar dalam Memahami Matan yang Irrasional.

Salah satu aspek penelitian hadis adalah matannya. Dalam hal ini, para ulama memberikan beberapa langkah dalam menilai suatu matan dapat dikatakan sesuai standar pengamalan bila suatu matan tidak memiliki pertentangan dengan Alquran, Sunnah nabawiyah yang sahih, nalar, dan fakta sejarah.

Nalar dalam hal ini memiliki posisi sentral, karena ia mampu memberikan pemahaman ada tidaknya pertentangan baik dengan Alquran, Sunnah nabawiyah yang sahih, nalar itu sendiri, dan fakta sejarah, yang berujung pada takwil sebagai konsekuensi diterimanya suatu hadis atau berujung pada pengabaian nash sebagai bentuk kelemahannya.

Dari keseluruhan pembahasan yang penulis kaji dalam penelitian ini, nalar memang memiliki posisi khusus dalam kajian ini terlebih ia merupakan suatu instrumen yang tidak semua ulama mengakui kredibilitas kritiknya secara murni (nalar insani).

Pertanyaan yang mungkin (bisa) muncul dalam sub bab ini adalah, apakah nalar bisa dijadikan standar kritik sahih maupun daif terkait dengan keberadaan hadi-hadis irrasional?, tidakkah nalar sebatas memahami, bukan menghukumi?, bukankah para mujtahid hanya menentukan kemauduan hadis berdasar nalar?. Bukankah kemunculan hadis-hadis yang bergenre irrasional menjadi sebab utama adanya ilmu *ta'wīl* ataupun ilmu *mukhtalaf al-hadīs*, bukan memposisikannya sebagai hadis yang terbuang?. Tentu ini terdengar wajar manakala sebuah hadis terseleksi ketat dengan menerapkan kaidah-kaidah kesahihan secara mendalam menjadi suatu hal yang sangsi untuk dibenarkan. Benar bahwa nalar juga memiliki potensi dalam melihat kebenaran dan kepalsuan, menyelidiki dan menemukan sedangkan Hadis untuk memaknainya. Dalam pengetahuan Hadis, nalar akan memiliki fungsi sebagai instrumen kritik bila didukung dengan pemahaman Alquran dan hadis yang orisinil.¹⁰⁷

Dalam kasus-kasus tertentu nalar memiliki peranan yang sangat penting, mulai dari ketersediaan hukum yang pasti dari sebuah teks yang terbuka untuk

¹⁰⁷ Al-Adlabī, *Manhaj Naqd*, h. 304.

diinterpretasikan, membuka wacana baru dari anonim sebuah teks, menemukan titik temu dari teks-teks yang memiliki redaksi berbeda, sampai kepada melakukan sebuah ijtihad dalam menilai kesahihan Hadis¹⁰⁸ yang terakumulasikan dengan terbentuknya kaidah-kaidah standar validitas Hadis.

Alur fikir yang terkontaminasi dengan status kenabian sebagai label kemaksuman mengarahkan para ulama kepada pemahaman bahwa Hadis Nabi saw. tidak mungkin bertentangan dengan fitrah nalar. Konsekuensi terhadap

¹⁰⁸ Kata “ijtihad” dalam klarifikasi kesahihan hadis, membuka ruang debat diantara para ulama. Kata ini digunakan oleh al-Hâkim secara eksplisit dalam kitabnya *al-Ma’rifah* dan *al-Madkhâl* sebagai prinsip untuk menentukan diterima atau ditolaknya sebuah hadis (Abdurrahman, *Pergeseran*, h. 90), namun tidak semua ulama sepakat dengan kata ini, seperti Ibn aš-Šalah. Karena dalam menentukan validitas sebuah hadis, bukanlah bagian sebuah proses ijtihad, namun merupakan perintah agama. Sebagai bentuk ketegasannya dalam memberlakukan pelarangan sistem ijtihad ini, ia mengatakan “*Bila ditemukan sebuah hadis yang memiliki sanad yang sah, namun tidak dijumpai dalam kitab-kitab induk Hadis serta tidak ada penilaian tentang kesahihannya dari para ulama hadis kenamaan, maka tertutup sudah peluang dalam melakukan penelitian guna memastikan kesahihannya.*” (lihat Ibn aš-Šalah, *Muqaddimah*, keluaran Muassasah al-Kutub aš-Šaqafah Bairut, 1999, h. 22-23. As-Suyûfî, *Tadrîb ar-Râwî*, jilid I, h. 143. Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, h. 38). Rasionalisasi fatwa ini menurut Ibn aš-Šalah adalah tidak adanya seorang yang bermartabat “*hâfiz*” yang dapat dijadikan sandaran serta faktor kelemahan yang terdapat pada para ahli zaman sekarang, namun hal ini bisa berubah bila terdapat seorang ahli yang mengetahui seluk beluk ilmu riwayat dan dirayah hadis. Lihat As-Suyûfî, *Tadrîb ar-Râwî*, jilid I, h. 143. Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, h. 38.

Dengan membekukan daya kreatifitas yang bertujuan mengungkap lebih banyak lagi hadis-hadis yang bernilai sahih maupun daif, maka para pakar dalam bidang Hadis baik itu yang semasa ataupun setelah masa Ibn aš-Šalah mulai angkat bicara atas ketidak sepakatan yang diungkap oleh Ibn aš-Šalah. Diantaranya adalah Ali Muhammad bin al-Qaṭṭân (w. 628 H.), Dîyâ’ ad-Dîn al-Maqdisî (w. 643 H.), Zakî ad-Dîn al-Munziî (w. 656 H.). Adapun setelah angkatan ini diantaranya adalah Syaraf ad-Dîn ad-Dimyâfî (w. 705 H.), Taqî ad-Dîn as-Subkî (w. 756 H.), Muhammad bin al-Imâm Yahyâ ibn al-Mawâq (w.721 H.), al-Mizî (w. 742 H.). lihat As-Suyûfî, *Tadrîb ar-Râwî*, jilid I, h. 145-146. Adapun jajaran ulama *muhaddišin* yang menaruh keberatan terhadap fatwa Ibn aš-Šalah, antara lain: Muhyî ad-Dîn an-Nawâwî (w. 676 H.), Zaîn ad-Dîn al-‘Iraqî (w. 806 H.), Ibn Hajâr al-Asyqalânî (w. 852 H.), aš-Šan‘ânî (w. 1182 H.), dan lain-lain. Lihat Ahmad Muhammad Syakîr, *Al-Bâ‘is al-Hasîs* (Bairut: Dâr al-Fikr, tt), h. 26. Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, h. 41.

Adapun alasan yang menjadi landasan penolakan ini antara lain adalah:

1. Jumlah perbendaharaan Hadis yang telah terseleksi matannya teramat kecil bila dibandingkan dengan jumlah Hadis yang beredar di kalangan *muhaddišin*.
2. Belum meratanya pemilahan Hadis sahih, hasan dan daif oleh ulama mutaqaddimin dan ulama mutaakhirin. Selain itu, ditemui hadis yang bernilai sahih namun setelah dilakukan evaluasi ulang ternyata masih banyak yang mengandung ‘*illat*’ tersembunyi sehingga menjatuhkan kualitasnya menjadi daif.
3. Adanya labelisasi yang mengundang kajian lebih serius untuk diungkap, seperti ungkapan *hâzâ hadîsun ṣahîh/ hasan al-isnâd, hâzâ hadîsun ṣahîh/ hasan ‘alâ syarṭ al-isnâd, hâzâ hadîs ṣahîh-hasan, ṣahîh-garîb, hasan- garîb, hadîsun ṣahîh aw yusyabbihuha aw yuqarribuha*, dll. Sehingga tidak ada kejelasan mengenai status hadis tersebut.
4. Masih adanya perbedaan dalam menilai tingkat kedabiṭan oleh kalangan ulama *jarh wa ta’dîl* yang mengindikasikan subyektifitas pada masing-masing kritikus. Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, h. 41-43.

pernyataan ini mengharuskan mencari makna lain yang tersembunyi dari sebuah teks yang tergolong kontradiksi.

Konsekuensi lain dari pernyataan ini juga memberikan pemahaman bahwa status *maqbul* (sahih dan hasan) dari sebuah hadis harus diterima nalar meskipun itu kontradiksi dengan pemahaman nalar. Muhammad ‘Abduh (w. 1905 M) menyatakan bahwa, apabila ajaran Nabi saw. telah dikenal dan diketahui, akal wajib menerima semua hal yang bersumber dari Nabi saw. Apabila ada sesuatu yang diketahui berasal dari Nabi saw. tampak bertentangan dengan akal, kita harus yakin bahwa dibutuhkan interpretasi lain. Ada dua jalan absah bagi orang beriman yaitu mencari makna yang sesuai agar pertentangan tersebut hilang atau kembali kepada pengetahuan Tuhan.¹⁰⁹

Meskipun nalar, secara garis besarnya (nalar qurani maupun nalar insani) telah memiliki kontribusi dalam memajukan dinamisasi pengetahuan khususnya dalam kajian Hadis, namun nalar juga tidak dapat dipaksakan masuk dalam ranah yang tidak mampu untuk dijangkau, terlebih masuk dalam ranah Hadis yang beralur irrasional.

Nalar insani, dalam tradisi kritik matan Hadis irrasional, tidak juga sepenuhnya diakui kehandalannya dalam menetapkan status Hadis, harus terpenuhinya beberapa persyaratan sehingga kemungkinan besar dapat dijadikan pegangan, seperti nalar harus *ṣarīh*, terbebas dari pengaruh hawa nafsu,¹¹⁰ dimungkinkan mendapat bantuan berupa pemahaman terhadap Alquran dan Hadis Nabi saw.,¹¹¹ memiliki ilmu pengetahuan serta pemahaman terhadap ilmu-ilmu tersebut, seperti ilmu agama dan ilmu non agama (ilmu sosial kemasyarakatan).¹¹²

Adanya beberapa instrumen penguat sebagai bagian yang tak terpisahkan dari daya nalar sebagai instrument kritik mengindikasikan bahwa kritik nalar ini

¹⁰⁹ Lihat Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah*, h. 163-164.

¹¹⁰ Ibn Taimiyah, *Muwāfaqah Ṣaḥīḥah al-Manqūl li Ṣarīh al-Ma‘qūl* (Madinah: Maktabah Muhammadiyah, 1951), jilid/ juz I, h. 55.

¹¹¹ Al-Adlabī, *Manhaj Naqd*, h. 304.

¹¹² Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, h. . Suhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 130.

ditujukan kepada Hadis-hadis yang bertabiat biasa¹¹³, sehingga sangat tidak memungkinkan ia sebagai alat kritik terhadap Hadis-hadis yang bergenre irrasional¹¹⁴ disebabkan terbatasnya kemampuan nalar dalam memahami makna yang terkandung di dalamnya, lebih-lebih teks tersebut muncul jauh mendahului kritik matan yang bergenre irrasional sehingga menggali sebab musabbab *asbāb al-wurūdnya* - meskipun dapat ditelusuri namun - kemungkinan kecil pemahamannya tidak sampai ke hakikat makna yang dimaksudkan, untuk itulah para ulama ketika mengetahui para informan suatu hadis yang berstatus *ṣiqah*¹¹⁵ yang disertai rantai periwayatan yang sahih, berusaha menemukan kembali makna yang terkubur selama berabad-abad untuk menghilangkan pertentangan serta sebagai ungkapan menerima status hadis tersebut sebagai hadis yang *maqbul*.

Dari sini dapat dilihat bahwa nalar sebagai instrumen kritik akan memiliki arti lebih, tidak hanya sebagai alat kritik tapi juga sumber pengetahuan bila ia dihadapkan pada hal-hal yang sama sekali tidak terdapat dalam nash ataupun sesuatu yang memiliki keumuman dalam nash.¹¹⁶

Meskipun dikatakan bahwa para ulama sejak awal juga telah melakukan kritik nalar dalam melakukan investigasi, refosisi status dalam bingkai mewujudkan keaslian sumber hukum ajaran Islam, namun kritik yang beralur nalar ini hanya terpaut pada hal-hal yang bersifat mencurigai, mempertanyakan, ataupun mewacanakan tanpa melabelisasinya dengan status rendah (*daif*), bahkan kesan kritik nalar hanya tertuju pada memposisikan para informan dalam posisi *maqbul* atau *mardūd* untuk meninjau ulang materi hadis tersebut sebagai yang diberdayakan atau yang terbuang. Data rekam dari kritik nalar ini dapat dilihat dari materi hadis yang terdapat dalam kitab sahih Muslim yang dinilai oleh an-Nawāwī sebagai bagian yang diragukan, yang berbunyi:

¹¹³ Dalam pengertian hadis-hadis yang memiliki pemahaman hukum berbeda Dāri hadis lainnya sehingga menggunakan nalar dalam mencari pemecahannya merupakan suatu keharusan. Jejak rekam pemisalan seperti ini dapat ditemukan dalam kitab-kitab *mukhtalaf al-hadīs*.

¹¹⁴ Hadis-hadis yang bergenre irrasional ini tidak hanya terbatas pada hal yang diungkapkan Nabi saw., namun juga termasuk di dalamnya hadis-hadis yang terkait dengan peristiwa yang menimpa diri Nabi saw., seperti terbelahnya dada Nabi saw., dan lain-lain serta peristiwa yang merupakan kemampuan yang hanya diberikan kepada para nabi yang disebut dengan mukjizat.

¹¹⁵ Akumulasi Dāri sifat '*adl* dan *dabiṭ*'. Lihat Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, h. 116.

¹¹⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, h. 110.

حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْمَعْقَرِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا النَّضْرُ وَهُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ الْيَمَامِيُّ حَدَّثَنَا عِكْرِمَةُ حَدَّثَنَا أَبُو زُمَيْلٍ حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ الْمُسْلِمُونَ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى أَبِي سُفْيَانَ وَلَا يُقَاعِدُونَهُ فَقَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ ثَلَاثٌ أَعْطَيْتَهُنَّ قَالَ نَعَمْ قَالَ عِنْدِي أَحْسَنُ الْعَرَبِ وَأَجْمَلُهُ أُمُّ حَبِيبَةَ بِنْتُ أَبِي سُفْيَانَ أُرُوِّجُهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ وَمُعَاوِيَةُ بَجَعَلُهُ كَاتِبًا بَيْنَ يَدَيْكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ وَتُوِّمَّرِي حَتَّى أَقَاتِلَ الْكُفَّارَ كَمَا كُنْتُ أَقَاتِلُ الْمُسْلِمِينَ قَالَ نَعَمْ قَالَ أَبُو زُمَيْلٍ وَلَوْلَا أَنَّهُ طَلَبَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَعْطَاهُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُسْأَلُ شَيْئًا إِلَّا قَالَ نَعَمْ

“Dari Ibn Abbās bahwa kaum Muslimin pada dasarnya tidak menghormati sedikitpun kepada Abū Sufyān dan tidak pernah duduk bersamanya, kemudian ia meminta kepada Nabi saw., untuk diberikan tiga hal, yaitu Nabi saw. menikahi putrinya ummu Habībah seorang wanita Arab yang terbaik dan tercantik, menjadikan anaknya Mu‘āwiyah sebagai salah seorang juru tulis Nabi saw., dan mengangkatnya sebagai seorang panglima agar dapat memerangi orang kafir sebagaimana dulu ia memerangi orang Muslim. Abū Zumail berkata: ‘setiap permintaan tersebut Nabi saw. kabulkan dengan menjawab “ya”’.¹¹⁷

Hadis ini termasuk di antara hadis yang terkenal memiliki kejanggalan sebagaimana yang diungkapkan an-Nawāwī (w. 676/1277 M). Letak kejanggalan tersebut adalah bahwa Abū Sufyān masuk Islam pada waktu *Fath Makkah* pada tahun kedelapan setelah Hijriah, sedangkan Nabi saw. menikahi Ummu Habībah jauh sebelum masa tersebut.

Ibn Hazm (w. 456 H) menilai hadis ini *wahm* (terdapat kekeliruan), sedangkan Ibn aṣ-Ṣalah (643 H) tidak menganggap seperti yang disangkakan Ibn Hazm disebabkan adanya kemungkinan Abū Sufyān melihat pernikahan putrinya dengan Nabi saw. tanpa mendapat keridaannya sehingga ia meminta untuk men-*tajdīd* (memperbaharui) akad nikahnya atau kemungkinan dugaannya bahwa Islamnya sang ayah seperti ini membawa konsekuensi terhadap pembaharuan akad nikah, namun dalam hadis ini tidak ada kata *tajdīd* akad nikah dan tidak disebut juga kata ini dalam riwayat lainnya, namun seandainya terjadi seperti itu, tentu akan diriwayatkan juga oleh perawi lainnya karena tujuannya adalah agar

¹¹⁷ Muslim, *Ṣahīh Muslim kitab Fadā'il aṣ-Ṣahābah bab min Fadā'il Abī Sufyān bin Harb*, jilid 2, h. 1945.

Abū Sufyān mendapatkan ketenaran dan kebanggaan. An-Nawāwī sendiri tidak melihat telah terjadinya pembaharuan akad nikah, sehingga ia berusaha menyetujui adanya pembaharuan nikah melalui penafsiran terhadap kata “ya” dengan kemungkinan makna yang berbeda. Yakni mungkin ia memaksudkan dengan kata “ya” tersebut, tujuan Abū Sufyān tercapai meski tidak dengan akad yang sebenarnya.¹¹⁸

Meskipun an-Nawāwī (w. 676/1277 M) meragukan kebenaran materi hadis ini namun ia tidak memberikan label rendah (daif) terhadap hadis ini, bahkan berusaha memberikan informasi lain terkait dengan makna yang diinginkan untuk menghilangkan kejanggalan tersebut.

Namun bagi penulis hadis ini jelas tidak mengandung kejanggalan karena ucapan Abū Sufyān yang menikahkan putrinya dengan Nabi saw. dapat dipahami sebagai ungkapan meridai pernikahan yang telah dilakukan Nabi saw. bersama putrinya. Hal ini disebabkan Abū Sufyān pada awalnya tidak menyetujui pernikahan tersebut sebelum ia masuk Islam. Pada sisi lain, rangkaian informan yang mewartakan hadis inipun berada pada posisi aman.

Bahkan kesan ini (memposisikan para informan dalam posisi *maqbul* atau *mardud*) akan terlihat jelas bagaimana kemudian para ulama melakukan kritik rawi untuk melihat secara jernih apakah ia seorang yang sesuai harapan atau sering melakukan kesalahan. Untuk mendukung asumsi ini, maka para ulama membuat beberapa postulat yang dapat meyakinkan mereka bahwa informan tersebut seorang yang dapat dipegangi informasinya, postulat tersebut seperti;

1. Memperbandingkan Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah sahabat antara yang satu dengan yang lainnya.

Metode ini pertama kali diperkenalkan oleh Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (w. 634 M) ketika ia memutuskan hak waris seorang nenek. Di sini Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq membandingkan riwayat dari al-Mugīrah dengan riwayat Muhammad bin Maslamah.

2. Memperbandingkan Hadis yang diriwayatkan oleh seorang rawi pada masa yang berlainan.

¹¹⁸ Al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matan*, h. 298-299.

Postulat ini pernah dipraktikkan oleh ‘Aisyah (w. 58 H) ketika ia menyuruh ‘Urwah bin az-Zubair (23-94 H) untuk menanyakan sebuah hadis kepada ‘Abd Allāh bin ‘Amr (w. 63 H). Selang setahun kemudian ‘Aisyah meminta kembali ‘Urwah bin az-Zubair melakukan hal yang sama dan ‘Abd Allāh bin ‘Amr kembali menyampaikan hadis yang sama ketika diminta pertama kali oleh ‘Aisyah. ‘Aisyah kemudian berkata: “Dugaanku tepat, ‘Abd Allāh bin ‘Amr benar, ia tidak menambah atau mengurangnya.”

3. Memperbandingkan Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para rawi yang berasal dari seorang guru.

Hal ini pernah diupayakan oleh Ibn Mā‘in (w. 233 H) ketika memverifikasi hadis-hadis yang berasal dari para murid Hammad bin Salamah, sehingga kekeliruan sekecil apapun dapat segera diketahui.

4. Memperbandingkan suatu hadis yang ditransmisikan oleh seorang guru dengan Hadis semisal yang diinformasikan guru lainnya

Sebagaimana yang terjadi pada diri Sufyan. ketika ia mengajarkan Hadis, ia menginformasikan kepada para muridnya, bahwa hadis ini diterimanya dari az-Zuhrī (w. 110 H). Para muridnya kemudian menyanggah pendapat gurunya karena yang mereka ketahui, bahwa Mālik mengatakan, ia menerima dari al-Miswār bin Rifā‘ah, bukan dari az-Zuhrī. Sufyān kemudian menjawab: “Saya benar-benar mendengar Hadis tersebut dari az-Zuhrī (w. 110 H) seperti yang saya katakan tadi.”

5. Memperbandingkan antara Hadis-hadis yang terdapat dalam kitab dengan kitab lainnya atau dengan hafalan.

‘Abd ar-Rahman al-Aṣbahānī pernah mengajarkan suatu hadis yang menurutnya berasal dari Abū Hurairah yang berbunyi “*Aakhirkanlah salat zuhur (pada waktu panas), karena panas yang sangat itu berasal dari luapan jahannam*”. Kemudian Abū Zur’ah berkata: hal itu tidak benar, orang-orang meriwayatkannya dari Abū Sa’īd (bukan Abū Hurairah). ‘Abd ar-Rahman al-Aṣbahānī kemudian melihat kitabnya dan ternyata disana tertulis “dari Sa’īd.”

6. Memperbandingkan Hadis dengan Alquran

Keserasian Hadis dengan makna yang terkandung dalam Alquran, merupakan upaya kritik Hadis yang telah muncul sejak awal. Hal ini terlihat

dari beberapa segmen yang menggambarkan prosesi seperti ini, hal ini dapat dilihat dari contoh yang terdapat pada bab III sub bab kedua tentang sejarah kritik nalar.¹¹⁹

Meski demikian, nalar akan tetap berguna sebagai instrument kritik, untuk mengungkap materi hasil kreasi para ulama (hadis *maudū*'), menganalisa ada tidaknya pertentangan yang terjadi baik dengan Alquran, hadis sahih lainnya, fakta sejarah, maupun pertentangan dengan nalar itu sendiri. Hanya saja nalar tidak memiliki posisi dalam menentukan standar pengakuan lemah terhadap suatu hadis yang berlisiansi sahih berkadar irrasional, namun mencari makna lain dari hakikat hadis tersebut ataupun mengkaji ulang materi hadis tersebut karena bisa saja terjadinya kejanggalan, disebabkan informannya (*rāwī*) salah dalam meriwayatkan, seperti hadis tentang memandikan mayit;

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا حَدَّثَنَا مُصْعَبُ بْنُ شَيْبَةَ عَنْ طَلْقِ بْنِ حَبِيبٍ الْعَنْزِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا حَدَّثَتْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَغْتَسِلُ مِنْ أَرْبَعٍ مِنَ الْجَنَابَةِ وَيَوْمَ الْجُمُعَةِ وَمِنَ الْحِجَامَةِ وَمِنْ غُسْلِ الْمَيِّتِ

“Bahwasannya Nabi saw. Mandi disebabkan empat perkara, yaitu junub, pada hari jumat, berbekam, dan memandikan mayit.”¹²⁰

Hadis ini jelas bertentangan dengan fakta sejarah yang dilalui Nabi saw. disebabkan tidak adanya penjelasan terkait dengan perbuatan Nabi saw. Yang memandikan janazah sahabat. Selain itu, adanya hadis yang menerangkan bahwa itu bukanlah perbuatan Nabi saw, namun hanya berupa ucapan sebagaimana riwayat dari al-Baihaqqī yang berasal dari Āisyah yang berbunyi:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَغْتَسِلُ مِنْ أَرْبَعٍ: مِنَ الْجَنَابَةِ وَيَوْمَ الْجُمُعَةِ وَمِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ وَالْحِجَامَةِ.¹²¹

“Bahwasannya Nabi saw. bersabda, seseorang mandi disebabkan empat perkara: karena junub, hari jumat, memandikan mayit, dan berbekam.”

¹¹⁹ Muṣṭafā ‘Azamī, *Manhaj an-Naqd ‘Inda al-Muhaddiṣīn* (Riyad: Syirkah at-Tiba’ah al-Arabiyyah as-Su’udiyah, 1982), h. 67-79. Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, h. 126-128.

¹²⁰ Abū Dāud, *Sunan Abū Dāud kitab al-Janāiz bab fī al-Ḡasl min Ḡasl al-Mayyit*, jilid 3, h. 511.

¹²¹ Lihat al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matan*, h. 300-301.

atau mencari turunan hadis tersebut sehingga didapati kebenarannya, seperti hadis tentang disiksanya seseorang yang menyiksa kucing sampai mati. Bagi ‘Aisyah, hadis ini bertentangan dengan kehormatan kaum Muslimin yang hanya perbuatan sepele menyebabkan seorang mukmin masuk neraka, yang berbunyi;

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ يَعْنِي الطَّيَالِسِيَّ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْحَزَّارِيُّ عَنْ سَيَّارٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ كُنَّا عِنْدَ عَائِشَةَ فَدَخَلَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَالَتْ أَنْتَ الَّذِي تُحَدِّثُ أَنَّ امْرَأَةً عُذِّبَتْ فِي هِرَّةٍ لَهَا رَبَطْتَهَا فَلَمْ تُطْعَمْهَا وَلَمْ تَسْقِهَا فَقَالَ سَمِعْتُهُ مِنْهُ يَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ كَذَا قَالَ أَبِي فَقَالَتْ هَلْ تَدْرِي مَا كَانَتْ الْمَرْأَةُ إِنَّ الْمَرْأَةَ مَعَ مَا فَعَلَتْ كَانَتْ كَافِرَةً وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَنْ يُعَذِّبَهُ فِي هِرَّةٍ فَإِذَا حَدَّثْتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَانظُرْ كَيْفَ تُحَدِّثُ. 122

“Suatu hari kami bersama ‘Aisyah, lalu Abū Hurairah masuk. ‘Aisyah lalu berkata kepadanya: ‘Engkaukah yang meriwayatkan bahwa seorang perempuan disiksa karena kucing yang diikatnya tanpa diberi makan dan minum?’. Abū Hurairah menjawab: ‘Saya mendengarnya dari Nabi saw.’. ‘Aisyah lalu berkata: ‘Apakah engkau tahu siapa perempuan itu?, disamping perbuatan itu, ia adalah wanita kafir. Seorang mukmin terlalu mulia di sisi Allah untuk disiksa hanya karena seekor kucing. Apabila engkau hendak menceritakan sesuatu dari Rasulullah, maka telitilah lebih dahulu bagaimana hadis itu disampaikan”.

Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah sebenarnya juga diriwayatkan oleh sahabat lainnya seperti hadis Ibn ‘Umār dari Nabi saw. yang berbunyi;

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ حَبَسْتَهَا حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارُ قَالَ فَقَالَ وَاللَّهِ أَعْلَمُ لَا أَنْتِ أَطْعَمْتَهَا وَلَا سَقَيْتَهَا حِينَ حَبَسْتَيْهَا وَلَا أَنْتِ أَرْسَلْتَهَا فَأَكَلَتْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ. 123

“Seorang wanita disiksa karena seekor kucing yang dikurungnya sampai mati karena kelaparan. Karenanya ia masuk neraka. Allah berfirman ‘Kamu tidak memberinya makan dan minum ketika mengurungnya, kamu juga tidak melepaskannya sehingga ia dapat memakan serangga-serangga di tanah’.

¹²² Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal musnad al-Qamah*, jilid 2, h. 519.

¹²³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Jamī‘ aṣ-Ṣaḡīr wa Ziyādatuha*, nomor hadis 3995. Lihat juga Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī kitab al-Musāqah bab Fadlun Saqiyyu al-Mā‘u*, jilid 3, h. 77.

Begitu pula hadis yang berasal dari Jabir dari riwayat Ahmad bin Hanbal yang berbunyi;

حَدَّثَنَا حَسَنٌ حَدَّثَنَا ابْنُ هَيْعَةَ حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هَرٍّ أَوْ هِرَّةٍ رَبَطَتْهُ حَتَّى مَاتَ وَلَمْ تُرْسَلْهُ فَيَأْكُلَ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ فَوَجِبَتْ لَهَا النَّارُ بِذَلِكَ.¹²⁴

“Seorang wanita disiksa karena seekor kucing yang diikatnya sampai mati. Dia tidak melepaskannya sehingga ia memakan serangga-serangga di tanah, maka baginya neraka disebabkan hal tersebut.”

ataupun makna yang menunjukkan hal sama sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Jamī‘ aṣ-Ṣaḡīr* bahwa “Seorang laki-laki memberi minum seekor anjing. Maka Allah menghargai perbuatannya dan mengampuni dosa-dosanya”. Atau dalam riwayat lain “Seorang wanita jalang memberi minum seekor anjing, lalu Allah mengampuninya”.¹²⁵

ataupun kalau tetap tidak dapat ditelusuri maka nalar tetap menganggap hadis tersebut sebagaimana adanya tanpa membuangnya, karena bersikap tergesa-gesa dalam menolak setiap hadis yang sulit dipahami—sedangkan hadis tersebut terpenuhi kaidah kesahihannya—termasuk tindakan keliru yang tidak pernah dilakukan oleh orang yang mendalam ilmunya. Jika mereka terbukti menerima hadis tersebut sedangkan para ulama yang berkompeten tidak ada yang menolaknya mengindikasikan mereka tidak melihat adanya kejanggalan dan cacat yang merusak hadis tersebut.¹²⁶

¹²⁴ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal Dāri Musnad Jabir bin ‘Abd Allāh*, jilid 2, h. 286.

¹²⁵ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Jamī‘ aṣ-Ṣaḡīr wa Ziyādatuha*, nomor hadis 3995 dan 3996.

¹²⁶ Yusuf al-Qardawī, *Pengantar Studi Hadis*, h. 148.