

KRITIK ‘ĀISHAH TENTANG *ḌABṬ AL-ṢAḤĀBAH*
(Studi Kritik Atas Sahabat Pada Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim)

DISERTASI



**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R**

Oleh:

AKHMAD ZAENI

NIM: 223307030012

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROGRAM STUDI STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
JULI 2025**

KRITIK ‘ĀISHAH TENTANG *ḌABṬ AL-ṢAḤĀBAH*
(Studi Kritik Atas Sahabat Pada Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Doktor Studi Islam



Oleh:

AKHMAD ZAENI

NIM: 223307030012

**PROGRAM STUDI STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER**

JULI 2025

LEMBAR PERSETUJUAN

Disertasi dengan judul “Kritik Aishah Tentang Dabtu Al-Sahabah :Studi kritik Atas Sahabat pada Kitab Sahih Al-Bukhari dan Sahih Muslim” yang ditulis oleh **Achmad Zaeni** NIM : 223307030012 ini telah dilaksanakan Ujian Terbuka Disertasi dan revisi untuk memenuhi persyaratan meraih gelar Doktor pada Program Studi Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Jember, 1 Juli 2025
Promotor,



Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag.

Co Promotor



Prof. Dr. H. Kasman, M.FiLI

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

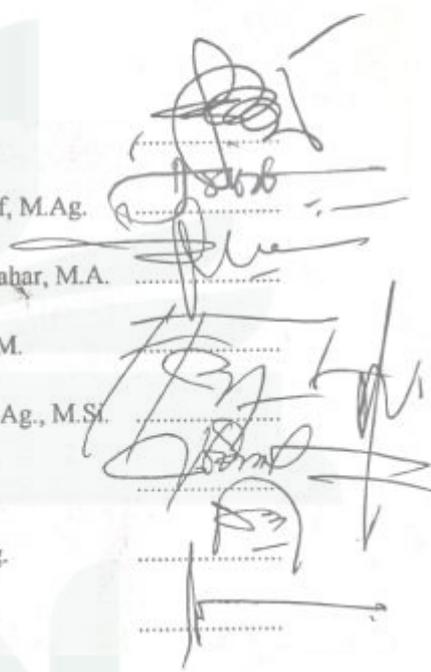
KH ACHMAD SIDDIQ JEMBER

LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi dengan judul “Kritik Aishah Tentang Dabtu Al-Sahabah :Studi kritik Atas Sahabat pada Kitab Sahih Al-Bukhari dan Sahih Muslim” yang ditulis oleh Akhmad Zaeni NIM : 223307030012 ini telah dilaksanakan Ujian Terbuka Disertasi dan revisi untuk memenuhi persyaratan meraih gelar Doktor pada Program Studi Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Dewan Penguji

1. Ketua Sidang : Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd.
2. Penguji Utama : Prof. Dr. H. Moh. Asror Yusuf, M.Ag.
3. Penguji : Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar, M.A.
4. Penguji : Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M.
5. Penguji : Dr. H. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si.
6. Penguji : Dr. H. Abdullah, M.H.I.
7. Promotor : Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag.
8. Co Promotor : Prof. Dr. H. Kasman, M.Fil.I



Jember, 1 Juli 2025

Mengesahkan

Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri
Kiai Haji Achmad Siddiq Jember



Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd.
NIP. 19720918200501 1 003

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Akhmad Zaeni

NIM : 223307030012

Program : Doktor (S3) Studi Islam

Institusi : Pascasarjana UTN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa Disertasi ini secara keseluruhan hasil penelitian dan karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 10 Mei 2025

Saya yang menyatakan



Akhmad Zaeni

NIM.223307030012

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

ABSTRAK

Zaeni, Akhmad, 2023. Kritik ‘Āishah Tentang *Dabṭ al-Ṣaḥābah* (Studi Kritik Atas Sahabat Pada Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim). Disertasi. Program Doktor (S-3) Studi Islam (SI) Pascasarjana UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Promotor: Prof. Dr. H. Aminullah, M. Ag. Co-Promotor: Prof. Dr. H. Kasman, M.Fil. I.

Kata kunci: ‘Āishah, *Dabṭ al-Ṣaḥābah*, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim.

Penelitian ini dilatarbelakangi dengan adanya kritik ‘Āishah terhadap beberapa riwayat Sahabat, setidaknya ada 15 riwayat Sahabat yang mendapat kritik dari ‘Āishah tercatat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim. Untuk meneliti permasalahan ini, dirumuskan 2 pertanyaan, yaitu : (1) Bagaimana pandangan ‘Āishah terhadap *Dabṭ al-Ṣaḥābah*? dan, (2) Bagaimana dampak kritik ‘Āishah terhadap kesahihan beberapa riwayat Sahabat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim?

Penelitian ini dilakukan dengan model kualitatif yang dilakukan dalam bentuk penelitian kepustakaan (*library research*) dan melalui metode analisis isi, yakni dengan cara mengidentifikasi beberapa hadis riwayat Sahabat yang mendapat kritik dari ‘Āishah di dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim. Setelah diidentifikasi kemudian diklasifikasi untuk selanjutnya diteliti, dengan melakukan kritik sanad dan matan. Setelah itu penulis melakukan penelitian lebih mendalam terhadap hadis-hadis tersebut dengan melihat penilaian ulama kritikus hadis terhadap beberapa hadis tersebut. Penilaian kritikus hadis dari ulama ahli hadis difokuskan kepada riwayat Sahabat yang mendapat kritik ‘Āishah di dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim.

Guna memperoleh keabsahan data atau kemungkinan hasil temuan yang paling mendekati kebenaran, dalam penelitian ini diterapkan juga empat teknik triangulasi, yakni (1) triangulasi data meliputi kitab, buku, jurnal dan sumber rujukan lain, (2) triangulasi pengamat meliputi peneliti, promotor dan co-promotor, (3) triangulasi teori meliputi teori kritik sanad, kritik matan dan teori *mukhtalif al-ḥadīth*, (4) triangulasi metode meliputi analisis deskriptif, analisis explanatori dan analisis komparatif.

Hasil penelitian dalam judul ini, ditemukan bahwa ‘Āishah memiliki pandangan kritis terhadap *dabṭ al-ṣaḥābah* dan setelah dilakukan penerapan teori *al-dabṭ*, menghasilkan bahawa kritik ‘Āishah tersebut sama sekali tidak mempengaruhi pada *dabṭ al-ṣaḥābah*, namun kritik tersebut merupakan fakta sejarah bahwasanya beberapa Sahabat pernah melakukan kesalahan dalam meriwayatkan atau memahami sebuah hadis. Dan setelah dilakukan penerapan syarat hadis sahih pada 15 riwayat Sahabat yang mendapat kritik ‘Āishah, dinyatakan bahwa semua hadis tersebut dihukumi sahih, karena sudah memenuhi 5 syarat hadis sahih. Namun setelah diterapkan teori *mukhtalif al-ḥadīth* ditemukan bahwa ada hadis dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim yang hukumnya sahih, namun tidak bisa diamalkan secara mandiri (*ṣaḥīḥun la yu’malu bihi*), dikarenakan sudah *mansūkh*, sebagaimana hadis tentang wajibnya mandi hanya ketika bertemunya dua alat kelamin.

ABSTRACT

Zaeni, Akhmad. 2023. 'Āisha's Critique on *Dabṭ al-Ṣaḥābah* (A critical Study on the Sahabah in Ṣaḥīḥ al-Bukhārī and Ṣaḥīḥ Muslim). Dissertation. Doctoral Program (Dr.) in Islamic Studies, Postgraduate Program, UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Supervisor: Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. Co-Supervisor: Prof. Dr. H. Kasman, M.Fil.I

Keywords: 'Āisha, *Dabṭ al-Ṣaḥābah*, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim

This study is motivated by 'Āisha's criticism of several *riwayat* of *ṣaḥābah*; at least, there are 15 *riwayats* from the *ṣaḥābah* criticized by Aisha are recorded on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī and Ṣaḥīḥ Muslim. To examine this issue, two research questions are formulated: (1) What is 'Āisha's view on the reliability (*dabṭ*) of the *ṣaḥābah*? (2) What is the impact of 'Āisha's criticism on the authenticity of several *riwayat* of *ṣaḥābah* in Ṣaḥīḥ al-Bukhārī and Ṣaḥīḥ Muslim?

The study applies a qualitative model in the form of library research and utilizes content analysis methodology. This includes identifying several hadiths narrated by *ṣaḥābah* that were criticized by 'Āisha in the collections of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī and Ṣaḥīḥ Muslim, followed by classification and further examination through *sanad* and *matn* criticism. The study explores these hadiths more deeply by assessing the evaluations made by hadith critics among hadith scholars, with a focus on the *riwayat* of *ṣaḥābah* criticized by 'Āisha in the Ṣaḥīḥ al-Bukhārī and Ṣaḥīḥ Muslim.

To ensure the validity of the data and the likelihood of achieving findings closest to the truth, this study also applies four triangulation techniques: (1) Data triangulation involving books, journals, and other resources, (2) Investigator triangulation involving the researcher, the primary supervisor, and co-supervisor, (3) Theoretical triangulation involving the theories of *sanad*, *matn* criticism, and *mukhtalif al-hadīth*, and (4) Methodological triangulation, including descriptive, explanatory, and comparative analyses.

The findings of this study indicate that Aisyah had a critical perspective on the *dabṭ saḥābah*. However, upon applying the theoretical framework of *al-dabṭ*, it was concluded that her criticisms did not undermine the overall reliability of *saḥābah*. Rather, her critiques serve as historical evidence that some *saḥābah* occasionally made mistakes in narrating or interpreting certain hadith. Furthermore, when the criteria for a *sahīh hadīth* were applied to 15 narrations involving *saḥābah* who were criticized by Aisyah, all were found to meet the five conditions of *sahīh* status and were thus classified as authentic. Nevertheless, through the application of the theory of *mukhtalif al-hadīth*, it was revealed that some *sahīh* narrations found in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* and *Ṣaḥīḥ Muslim* cannot be acted upon independently (*sahīhun lā yu'malu bihi*) because they have been abrogated (*mansūkh*), such as the *hadīth* stating that ritual bathing is obligatory merely upon the meeting of two social organs.

الملخص

زيني، أحمد، ٢٠٢٣. نقد عائشة لضبط الصحابة (دراسة نقدية على روايات الصحابة في صحيح البخاري)

ومسلم). أطروحة دكتوراه. برنامج الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، الدراسات العليا بجامعة الشيخ الحاج أحمد صديق بجمبر. المشرف: الأستاذ الدكتور أمين الله الحاج، الماجستير في الشريعة الإسلامية. المشرف المساعد: الأستاذ الدكتور كسمان الحاج، الماجستير في الفلسفة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: عائشة، ضبط الصحابة، صحيح البخاري، صحيح مسلم.

تبع خلفية هذا البحث من وجود نقد من عائشة لبعض روايات الصحابة، حيث وُجد ما لا يقل عن خمس عشرة رواية تُلقت نقدًا من عائشة، وردت في صحيح البخاري ومسلم. ومن أجل دراسة هذه المسألة، تم صياغة سؤالين رئيسيين: (١) ما هو رأي عائشة في ضبط الصحابة؟ و(٢) ما أثر نقد عائشة على صحة بعض روايات الصحابة في صحيح البخاري ومسلم؟

تم تنفيذ هذا البحث باستخدام المنهج النوعي في إطار البحث المكتبي، ومن خلال منهج تحليل المحتوى، وذلك عن طريق تحديد الروايات التي انتقدتها عائشة في الصحيحين. بعد ذلك، تم تصنيف هذه الروايات ثم تحليلها نقدًا للسند والمتن. ومن ثم، أجرى الباحث دراسة أعمق على هذه الأحاديث بالنظر إلى تقييمات علماء نقد الحديث لتلك الروايات. تركزت آراء المحدثين على روايات الصحابة التي انتقدتها عائشة في صحيح البخاري ومسلم.

ولأجل الوصول إلى درجة عالية من الدقة في النتائج، استخدم الباحث أربع تقنيات من التثليث، وهي: (١) تثليث البيانات من خلال الكتب، والمراجع، والمجلات، والمصادر الأخرى، (٢) تثليث الباحثين ويشمل الباحث والمشرف والمشرف المساعد، (٣) تثليث النظريات باستخدام نظرية نقد السند، ونقد المتن، ونظرية مختلف الحديث، (٤) تثليث المنهج من خلال التحليل الوصفي، والتحليل التفسيري، والتحليل المقارن.

وقد توصل البحث إلى أنّ عائشة رضي الله عنها كانت لها نظرة نقدية تجاه ضبط الصحابة، وبعد تطبيق نظرية الضبط، تبين أنّ نقد عائشة لم يؤثر إطلاقًا على ضبط الصحابة، ولكنه يمثل حقيقة تاريخية تُثبت أن بعض الصحابة قد يخطئون في رواية أو فهم الحديث. وبعد تطبيق شروط الحديث الصحيح على خمس عشرة رواية انتقدتها عائشة، وقد صُرحَ بأنّ جميع لتوفر الشروط الخمسة للحديث

الصحيح. ومع ذلك، أظهر تطبيق نظرية مختلف الحديث أن بعض الأحاديث الواردة في الصحيحين رغم صحتها، لا يُعمل بها استقلالاً (صحيح لا يُعمل به) لأنها منسوخة، مثل الحديث إنما وجوب الغُسل عند التقاء الختانين

KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, segala puji hanya bagi Allah SWT, yang telah melimpahkan rahmat, taufik, serta hidayah-Nya kepada penulis, sehingga disertasi dengan judul: “Kritik ‘Āishah tentang *Ḍabṭ al-Ṣaḥābah*: Studi kritik atas Sahabat pada Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*” dapat diselesaikan.

Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW, seorang Nabi yang menjadi teladan utama dalam segala aspek kehidupan, serta kepada keluarga beliau, para Sahabat yang mulia dan umat Islam yang senantiasa berpegang teguh pada ajaran islam hingga hari akhir.

Disertasi ini merupakan hasil dari suatu ikhtiar akademik yang dilandasi keingintahuan penulis terhadap aspek kritik hadis, khususnya yang muncul dari dalam lingkungan para Sahabat sendiri. Fenomena kritik ‘Āishah terhadap sebagian riwayat dan periwayat dari kalangan Sahabat merupakan topik yang menarik sekaligus penting untuk diteliti lebih jauh. ‘Āishah, sebagai istri Nabi dan salah satu sosok Sahabat perempuan terkemuka, memiliki posisi otoritatif dalam transmisi hadis. Lebih dari itu, dia dikenal karena ketajaman analisisnya, kehati-hatiannya dalam menerima riwayat, serta keberaniannya dalam memberikan koreksi terhadap para Sahabat yang meriwayatkan hadis secara tidak tepat, terutama jika menurutnya terdapat kekeliruan dalam pemahaman atau hal ingatan (*ḍabṭ*).

Kajian ini difokuskan pada kritik ‘Āishah terhadap *ḍabṭ al-saḥābah*, yakni tingkat ketelitian dan kecerdasan mereka dalam memahami, mengingat dan meriwayatkan hadis, melalui tela’ah terhadap beberapa hadis yang termuat dalam

kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim, Disertasi ini mencoba menunjukkan bagaimana kritik internal tersebut tidak serta-merta mengurangi kedudukan para Sahabat, namun justru memperkaya wacana ilmiah dalam studi hadis dan membuka ruang bagi pendekatan kritis terhadap sumber-sumber klasik.

Penulisan Disertasi ini tentu bukanlah pekerjaan yang mudah. Dalam prosesnya, penulis menghadapi berbagai tantangan akademik dan teknis, mulai dari pengumpulan data primer dan sekunder, penelusuran manuskrip dan kitab-kitab syarah hadis, hingga analisis metodologis terhadap kritik ‘Āishah dalam konteks sejarah dan epistemologi ilmu hadis. Namun, semua itu dapat dilalui berkat pertolongan Allah dan bantuan dari berbagai pihak, yang pada kesempatan ini penulis ingin sampaikan rasa terima kasih yang tulus dan mendalam kepada:

1. Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M., Selaku Rektor UIN Kiai Haji Achmad Siddiq (UINKHAS) Jember yang telah memfasilitasi semua kegiatan akademik.
2. Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd, Selaku Direktur Pascasarjana UINKHAS Jember yang telah sepenuhnya mendukung kegiatan penelitian Disertasi.
3. Dr. H. Saihan, S.Ag., M.Pd.I., Selaku Wakil Direktur Pascasarjana UINKHAS Jember yang tanpa lelah selalu memotivasi peneliti dalam upaya penyelesaian Disertasi.
4. Dr. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si., Selaku Ketua Program Studi Doktoral Studi Islam Pascasarjana UINKHAS Jember yang selalu mengingatkan peneliti agar Disertasi selesai tepat waktu.
5. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. selaku Promotor yang dengan penuh kesabaran dan ketelitian telah membimbing penulis dalam setiap tahapan penelitian. Nasihat, koreksi, dan dorongan yang diberikan menjadi motivasi besar dalam penyelesaian Disertasi ini.
6. Prof. Dr. H. Kasman, M.Ag. selaku co-Promotor yang selalu mendukung, memberi motivasi dan menemani dalam berdiskusi selama proses penyusunan Disertasi.

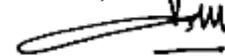
7. Sofkhatin Khumaidah, M.Ed., Ph.D., Selaku Kepala UPT UINKHAS Jember, yang tidak bosan-bosannya mengingatkan peneliti tentang penyelesaian Disertasi, sejak beliau menjabat Kaprodi Pascasarjana hingga menjadi Kepala UPT.
8. Para Dosen Pascasarjana UINKHAS Jember, yang selama masa studi telah menanamkan fondasi keilmuan dan semangat berpikir kritis yang sangat berguna dalam penyusunan karya ilmiah ini.
9. Semua karyawan, staff dan seluruh civitas akademika Pascasarjana UINKHAS Jember.
10. Gubernur Jawa Timur Dr. (H.C.) Dra. Hj. Khofifah Indar Parawansa, M.Si. melalui Lembaga Pengembangan Pesantren dan Diniyah (LPPD) Pemprov Jatim yang telah memberikan program beasiswa untuk S3 dalam mewujudkan impian kami untuk mengenyam pendidikan Doktor dalam Program Studi S-3 Studi Islam pada Pascasarjana UINKHAS Jember.
11. Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar. M.A selaku Ketua LPPD Pemprov Jatim sebagai vasilitator beasiswa dan tidak pernah bosan atau lelah selalu memotivasi agar Disertasi selesai tepat waktu.
12. KH. Achmad Sadid Jauhari, Pengasuh Pesantren Assunniyyah Kencong Jember, yang selalu menjadi tauladan bagi kami untuk terus bersemangat dalam meningkatkan kualitas keilmuan baik formal maupun non formal.
13. Dr. H. Abdul Haris, M.Ag, Pengasuh Pesantren al-Bidayah Tegal Besar Jember, sosok yang selalu menjadi inspirasi penulis dalam penyelesaian Disertasi.
14. Rijal Mumazziq Z. M.H.I, Rektor Universitas al-Falah Assunniyah Kencong Jember beserta teman-teman Pejabat Struktural yang lain yang telah memberikan motivasi dan kesempatan untuk belajar dijenjang doktoral.
15. Agus Iqbal Muhammad Radli, M.Ag. Mudir Ma'had Aly Assunniyyah Kencong Jember, segenap Dosen dan pengelola Ma'had Aly Assunniyyah,

yang banyak membantu dalam memberikan masukan serta referensi dalam penulisan Disertasi.

16. Mahasantri Ma'had Aly Assunniyyah Kencong Jember, Khususnya al-Asrafi, Ahmad Rayhan dan Qois Firdaus yang telah bersedia berbagi ilmu, ide dan referensi, baik melalui diskusi langsung maupun pencarian referensi yang sangat membantu dalam memperkaya wawasan penulis.
17. Istri tercinta, Ziadaturrahmah dan putri-putri kami, Asna Zakiyah, Zahirah Unsiyah dan Zainab yang selalu menjadi support system, penyemangat dan penghibur disaat otak macet tidak bisa berfikir, sehingga bisa terselesaikannya Disertasi ini.
18. Keluarga tercinta, Bapak Abdul Gopar, Ibu Romelah, Bapak Mertua Ngatiman dan Ibu Mertua Siti Masikah yang telah melangitkan doa-doa terbaiknya sehingga peneliti dapat menyelesaikan tugas akhir dengan lancar.
19. Sahabat seperjuangan Program Studi Studi Islam kelas A jenjang Doktoral angkatan 2022, yang telah menjadi teman diskusi dan berbagi semangat dalam menghadapi semua tantangan akademik.
20. Dan semua pihak yang telah banyak berjasa baik secara dlahir maupun bathin yang tidak dapat kami sebutkan satu persatu.

Peneliti menyadari bahwa Disertasi ini tentu masih mengandung berbagai kekurangan, baik dari segi metode, data, maupun penyajian. Namun demikian, penulis berharap bahwa karya ini dapat memberikan kontribusi yang berarti dalam pengembangan studi hadis, khususnya dalam dimensi kritik internal terhadap periwayatan Sahabat dan membuka ruang diskusi baru dalam memahami dinamika transmisi ilmu dimasa awal islam. Dengan ketulusan yang paling mendalam, saya meminta maaf atas segala keterbatasan dan kekurangan yang terdapat dalam Disertasi ini.

Jember, 02 Juli 2025



Akhmad Zaeni

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
HALAMAN JUDUL.....	ii
LEMBAR PERSETUJUAN	iii
LEMBAR PENGESAHAN	iv
PERNYATAAN KEASLIAN	v
ABSTRAK.....	vi
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI.....	xiii
DAFTAR TABEL DAN BAGAN.....	xvii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xviii
BAB I : PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Kajian.....	11
C. Tujuan Kajian	11
D. Manfaat Kajian.....	12
E. Metode Penelitian	13
1. Pendekatan dan jenis penelitian.....	13
2. Sumber data.....	14
3. Teknik pengumpulan data.....	15
4. Teknik analisis data.....	16
5. Keabsahan data.....	16
F. Definisi Istilah.....	17
1. ‘Aishah	17
2. <i>Dabī al-Ṣaḥābah</i>	18
3. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim	18

G. Sistematika Pembahasan.....	18
BAB II : KAJIAN PUSTAKA.....	20
A. Penelitian Terdahulu	20
1. Kritik ‘Āishah terhadap Sahabat	20
2. Kritik Sanad dan Matan Hadis.....	21
3. <i>Dabt al-Ṣaḥābah</i>	25
4. Kritik Pada Kitab Ṣaḥīḥayn	28
B. Kajian Teori.....	29
1. <i>al-Dabt</i>	29
2. <i>Definisi al-Dabt</i>	30
3. Metode Kritik Hadis	46
4. Teori <i>Mukhtalif al-Ḥadith</i>	92
C. Kerangka Konseptual	99
BAB III : KRITIK ‘ĀISHAH TERHADAP RIWAYAT SAHABAT	
DALAM KITAB ṢAḤĪH AL-BUKHĀRĪ DAN ṢAḤĪH MUSLIM	100
A. ‘Āishah dan kritik hadis	100
1. Profil dan keutamaan ‘Āishah.....	100
2. ‘Āishah dan periwayatan hadis	106
3. Peran ‘Āishah dalam kritik hadits.....	108
B. Sahabat dan periwayatan hadis	114
1. Definisi Sahabat	114
2. Tingkatan Sahabat dalam meriwayatkan hadis	120
3. Kritik hadis pada masa Sahabat	122
C. Representasi Kitab Ṣaḥīh al-Bukhārī dan Ṣaḥīh Muslim	135
1. Profil penulis Ṣaḥīh al-Bukhārī dan Ṣaḥīh Muslim	135
2. Metode penulisan Ṣaḥīh al-Bukhārī dan Ṣaḥīh Muslim	137
3. Kedudukan Kitab Ṣaḥīh al-Bukhārī dan Ṣaḥīh Muslim.....	144
4. Hukum hadis <i>mu’allaq</i> dalam Kitab Ṣaḥīh al-Bukhārī dan Ṣaḥīh Muslim.....	151
5. Kritik Ulama terhadap Kitab Ṣaḥīh al-Bukhārī	

dan Ṣaḥīḥ Muslim.....	158
D. Kumpulan Hadis kritik ‘Aishah atas riwayat Sahabat	
dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim	162
1. Hadis tentang mayat disiksa karena tangisan keluarganya	162
2. Hadis tentang wajibnya mandi saat dua alat kelamin bertemu	167
3. Hadis tentang larangan shalat sunnah setelah shalat ashar	168
4. Hadis tentang orang yang sudah mengirimkan <i>al-hadyu</i>	169
5. Hadis tentang Rasulullah Saw. melihat Allah	171
6. Hadis tentang shalat witrnya Rasulullah	173
7. Hadis tentang orang ihram dibadannya terdapat bekas minyak wangi	176
8. Hadis tentang perempuan ketika mandi wajib harus mengikat rambutnya.....	176
9. Hadis tentang menshalati jenazah di Masjid	177
10. Hadis tentang orang yang sudah mati mengetahui atau mendengar perkataan orang yang masih hidup.....	178
11. Hadis tentang puasanya seseorang yang pada saat pagi hari dalam keadaan hadas besar.....	178
12. Hadis tentang Rasulullah melaksanakan umrah pada bulan rajab	180
13. Hadis tentang keputusan Rasulullah terhadap Fāṭimah binti Qais setelah ia diceraikan oleh suaminya.....	182
14. Hadis tentang para nabi itu tidak mewarsikan harta, melainkan apa yang mereka tinggalkan itu menjadi shadaqah.....	183
15. Hadis tentang azan Subuh Bilal dan Ummi Maktum	184
BAB IV : ANALISIS KRITIK ‘ĀISHAH TERHADAP ḌABṬ AL-ṢAḤĀBAH DAN STATUS HADIS RIWAYAT SAHABAT	187
A. Analisis status <i>Ḍabṭ al-Ṣaḥābah</i> melalui Kritik ‘Āishah.....	187
1. Pandangan Ulama terhadap Metode Kritik ‘Āishah.....	187
2. Pandangan Ulama tentang <i>Ḍabṭ al-Ṣaḥābah</i>	210

3. Dampak Kritik ‘Āishah terhadap <i>Dabt al-Ṣahābah</i>	237
B. Analisis status hadis kritik Aishah atas riwayat Sahabat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim	257
1. Hadis tentang mayat disiksa karena tangisan keluarganya	257
2. Hadis tentang wajibnya mandi ketika dua alat kelamin bertemu ..	266
3. Hadis tentang larangan shalat sunnah setelah shalat ashar	273
4. Hadis tentang orang yang sudah mengirimkan al-hadyu.....	279
5. Hadis tentang Rasulullah Saw melihat Allah	283
6. Hadis tentang shalat witrnya Rasulullah	291
7. Hadis tentang orang ihram dibadannya terdapat bekas minyak wangi	299
8. Hadis tentang perempuan ketika mandi wajib harus mengikat rambutnya.....	305
9. Hadis tentang menshalati jenazah di Masjid	310
10. Hadis tentang orang yang sudah mati mengetahui atau mendengar perkataan orang yang masih hidup.....	314
11. Hadis tentang puasanya seseorang yang pada saat pagi hari dalam keadaan hadas besar.....	319
12. Hadis tentang Rasulullah melaksanakan umrah pada bulan rajab	325
13. Hadis tentang keputusan Rasulullah terhadap Fāṭimah binti Qais setelah ia diceraikan oleh suaminya.....	330
14. Hadis tentang para nabi itu tidak mewarsikan harta, melainkan apa yang mereka tinggalkan itu menjadi shadaqah.....	335
15. Hadis tentang azan Subuh Bilal dan Ibnu Ummi Maktūm.....	340
BAB V : PENUTUP	346
A. Kesimpulan.....	346
B. Saran.....	349
DAFTAR PUSTAKA	351
LAMPIRAN	

Jurnal Kegiatan Disertasi.....	361
Matrik Penelitian	363
Surat Izin Penelitian	364
Surat Keterangan Selesai Penelitian	365
Surat Keterangan Bebas Plagiasi	366
LOA Sinta 2	367
Riwayat Hidup	368

DAFTAR TABEL DAN BAGAN

1.1 Bagan rumus hadis dengan adanya <i>shāhid</i> dan <i>mutāba'ah</i>	75
1.2 Bagan contoh hadis dengan adanya <i>shāhid</i> dan <i>mutāba'ah</i>	76
1.3 Kerangka Konseptual.....	94
1.4 Tabel penerapan teori <i>dabt</i> pada riwayat Sahabat	255



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

**KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER**

DAFTAR PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi Arab-Indonesia Program Pascasarjana UIN Kiai Haji Achmad Siddiq
Jember Tahun 2025

No.	Arab	Indonesia	Keterangan	Arab	Indonesia	Keterangan
1.	ا		Tidak dilambangkan	ط	ṭ	te dengan titik dibawah
2.	ب	b	be	ظ	ẓ	zed dengan titik dibawah
3.	ت	t	te	ع	'	koma diatas
4.	ث	th	te ha	غ	gh	ge ha
5.	ج	j	je	ف	f	ef
6.	ح	ḥ	ha dengan titik dibawah	ق	q	qi
7.	خ	kh	ka ha	ك	k	ka
8.	د	d	de	ل	l	el
9.	ذ	dh	de ha	م	m	em
10.	ر	r	er	ن	n	en
11.	ز	z	zed	و	w	we
12.	س	s	es	ه	h	ha
13.	ش	sh	es ha	ء	'	koma diatas terbalik
14.	ص	ṣ	es dengan titik dibawah	ي	y	ye
15.	ض	ḍ	de dengan titik dibawah	-	-	

Ketentuan alih vocal dan tanda panjang (*madd*), yang dalam bahasa Arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, yaitu:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan	Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan

اَ	a	huruf a	ا	ā	a dengan garis diatas
اِ	i	huruf i	ي	ī	i dengan garis diatas
اُ	u	huruf u	و	ū	u dengan garis diatas
اي	ay	a dan ye	او	aw	a dan we



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Dalam disiplin ilmu hadis, para Ulama telah menetapkan bahwa keabsahan suatu hadis bergantung pada dua aspek utama, yaitu rantai periwayatan (sanad) dan isi hadis (matan). Untuk menilai keakuratan serta validitasnya, mereka juga telah menyusun prinsip-prinsip baku yang dijadikan pedoman dalam pengujian kedua aspek tersebut. Dalam konteks sanad, terdapat tiga kriteria yang harus terpenuhi: *pertama*, adanya ketersambungan secara nyata dalam proses periwayatan, *kedua*, perawi harus memiliki karakter *'ādil* serta *dābiṭ*, dan *ketiga*, tidak boleh terdapat *shādh* serta *'illah*. Sementara itu, untuk kritik terhadap matan, terdapat dua variabel yang digunakan, yaitu sebuah matan tersebut harus terhindar dari *shādh* dan *'illah*.¹ Pembagian kaidah ini memberikan pemahaman bahwa baik sanad maupun matan memiliki kriteria tersendiri dalam menentukan validitas sebuah hadis. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa hadis yang memiliki sanad yang sahih belum tentu memiliki matan yang sahih dan demikian sebaliknya.²

Sebagian ulama ahli hadis lain dengan ungkapan yang berbeda menyatakan bahwa ada lima kriteria untuk mengukur tingkat akurasi dan validitas sebuah hadis, yakni *pertama*, tersambungnyanya mata rantai perawi hadis (*ittiṣāl al-sanad*), jalur riwayat hadis harus bersambung mulai dari Nabi Muhammad saw. sampai kepada perawi terakhir tanpa ada yang terputus, seluruh perawi dalam sanad harus mendengar atau menerima langsung dari perawi sebelumnya. *kedua*, diriwayatkan oleh perawi yang adil (*'adālah al-rāwī*), setiap perawi dalam sanad harus memiliki sifat *adālah*, yaitu : beragama islam, baligh dan berakal, tidak fasik artinya tidak

¹ M. Syuhudi. Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h.73-74.

² Ṣubḥī al-Ṣāliḥ., *Ulūm al-Ḥadīth wa-Muṣṭalaḥuhu* (Beirut Libanon: Darul Ilmi Lil Malayin, 2009), h.279.

pernah menjalankan dosa besar ataupun dosa kecil dengan terus-menerus, tidak memiliki sifat-sifat tercela seperti dusta dan tidak melakukan hal yang menyebabkan hilangnya muru'ah. *ketiga*, perawi memiliki kecerdasan yang kuat (*dabt al-rāwī*), perawi harus memiliki ketelitian dan kekuatan dalam menjaga keotentikan hadis, baik secara penyampaian langsung maupun melalui catatan yang dimilikinya dan perawi tidak boleh sering melakukan kesalahan dalam meriwayatkan hadis. *keempat*, tidak ada *shādh* (*'adām al-shudhūdh*), yakni hadis tersebut tidak boleh bertentangan dengan hadis lain yang lebih kuat sanadnya, jika ada perbedaan, maka hadis yang dianggap lebih sahih akan diutamakan. *kelima*, tidak terdapat cacat (*'adām al-'illah al-qādiḥah*), adalah cacat tersembunyi dalam hadis yang hanya dapat diketahui oleh para ahli hadis.³

Dari pemaparan diatas, bisa disimpulkan bahwa Ulama ahli hadis sepakat tentang terpenuhinya lima unsur untuk menentukan kesahihan sebuah hadis, baik mereka yang membaginya menjadi dua klasifikasi ataupun tidak. Dan Untuk mengetahui terpenuhinya lima unsur tersebut diatas Ulama ahli hadis sudah memberikan metode atau tahapan yang harus dilaksanakan, yang dikenal dengan metode kritik hadis.⁴

Kritik hadis dalam bahasa arab disebut memakai istilah *naqd al-ḥadīth*, sementara itu, istilah “kritik” dalam bahasa arab populer memiliki bermacam makna seperti penelitian, analisis, pengecekan, pemeriksaan dan pembedaan. Dengan demikian kata “kritik” disini juga bisa diartikan menghakimi, membandingkan ataupun menimbang.⁵ Dalam konteks percakapan sehari-hari di Indonesia, kata “kritik” sering kali memiliki konotasi yang mencerminkan sikap tidak lekas percaya, analisis yang tajam, serta adanya uraian pertimbangan baik atau buruk terhadap sebuah

³ 'Alawī ibn Ḥāmid ibn Muḥammad ibn Shihāb al-Dīn, *Muqaddimah fī 'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahih*, cetakan ke 7 (Srilangka Malaysia: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah al-Jumhūrīyah, 2019), h.97.

⁴ Hasyim Abbas., *Kritik Matan Hadis : Versi Muhadisin dan Fuqoha*, Cetakan Ke 1 (Yogyakarta: Teras, 2004), h.23.

⁵ Abbas., h.25.

karya.⁶ Dengan merujuk pada berbagai pengertian yang ada, kritik dapat dipahami sebagai proses analisis untuk menentukan keabsahan suatu hal dan membedakannya dari yang keliru atau tidak otentik.

Dalam konteks ilmu hadis, kritik hadis (*naqd al-hadīth*) merupakan usaha untuk membedakan antara hadis yang sahih serta yang daif, serta untuk menentukan status para periwayat hadis terkait kredibilitas dan potensi cacat yang ada pada mereka.⁷ Penentuan kredibilitas seorang perawi hadis dilakukan melalui metode khusus yang berlandaskan bukti-bukti yang dapat dipahami oleh para ahli dibidangnya. Selain itu, analisis terhadap isi hadis juga perlu dilakukan guna menilai keabsahan rantai periwayatannya, sehingga dapat diketahui apakah hadis tersebut valid atau lemah. Proses ini juga mencakup upaya mengidentifikasi potensi permasalahan dalam matan hadis yang sahih serta menyelaraskan kemungkinan adanya pertentangan antar-matan dengan menggunakan standar evaluasi yang cermat dan terperinci.⁸

Kritik hadis merupakan proses analisis yang bertujuan untuk menilai validitas sanad dan matan, sehingga dapat diketahui kekuatan serta kelemahannya. Dalam hal ini, kajian terhadap sanad dan matan menjadi aspek utama, karena keduanya berperan sebagai tolok ukur dalam memastikan apakah suatu hadis dapat diterima atau tidak secara keseluruhan.

Perlu dipahami bahwa kritik hadis bukanlah upaya untuk meragukan atau membuktikan ketidak benaran perkataan Rasulullah saw. Sebagai utusan Allah, beliau memiliki jaminan kesucian dari kesalahan dalam ucapan maupun tindakan (*ma'sūm*). Sebaliknya, kritik hadis lebih berfokus pada pemeriksaan terhadap sumber yang meriwayatkan hadis,

⁶ Dep. Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h.466.

⁷ Nawir Yuslem, *Ulumul hadis* (Pt Mutiara Sumber Widya, 2001), h.329.

⁸ Abbas., *Kritik Matan Hadis : Versi Muhadisin dan Fuqaha*, h.10.

termasuk menilai kredibilitas serta kejujuran para perawinya dalam menyampaikan informasi tentang beliau.

Karena itu, fokus utama dalam kritik hadis adalah menelaah teks atau dokumen yang menjadi rujukan dalam meriwayatkan hadis Nabi Muhammad saw. Syuhudi Ismail mengaitkan kritik hadis dengan metode penelitian sejarah, sebab keduanya sama-sama bertujuan untuk memverifikasi sumber agar mendapat data yang valid serta bisa dipertanggungjawabkan. Pada studi sejarah, langkah awal yang dilakukan adalah meneliti keabsahan sumber sebelum menggunakan datanya. Berdasarkan karakteristiknya, sumber data diklasifikasikan menjadi dua, yakni primer dan sekunder. Sementara itu, dalam proses analisis terhadap sumber, terdapat dua pendekatan yang digunakan, yaitu kritik eksternal dan kritik internal.⁹

Dalam penelitian hadis Nabi saw., kritik eksternal (*al-naqd al-khārijī*) ialah kritik yang ditujukan pada sanad sedangkan kritik internal (*al-naqd al-dākhilī*) ialah kritik pada matan. Jadi kritik pada hadis Nabi harus mencakup dua aspek, yakni kritik sanad serta matan.

Kritik sanad, yang juga disebut sebagai kritik eksternal, merujuk pada evaluasi terhadap rantai periwayatan hadis. Proses ini meneliti para perawi yang menyampaikan hadis, dimulai dari perawi pertama di matan kalangan Sahabat hingga individu yang mengumpulkan dan meriwayatkannya, seperti Imam Ahmad, Imam al-Bukhari, Imam Muslim, Imam Abu Daud, dan lainnya.¹⁰ Sedangkan kritik matan atau dikenal juga dengan istilah kritik internal adalah kritik yang berkaitan dengan teks hadis dan kritik internal ini tidak begitu banyak digeluti oleh para pengkaji hadis, kebanyakan mereka lebih fokus pada kritik eksternal. Padahal sebagaimana pemaparan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ diatas bahwa suatu hadis yang sudah dinyatakan sahih secara sanad, belum tentu sampai status hadis sahih. Dikarenakan

⁹ Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaedah kesahihan sanad hadis: telaah kritis dan tinjauan dengan pendekatan ilmu sejarah* (Bulan Bintang, 1988), h.332.

¹⁰ Bustamin, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h.6.

hadis yang sahih dari segi sanad masih berpeluang mempunyai cacat pada matan dan berakibat pada ketidak sahihannya begitu juga sebaliknya. Sehingga demi memperoleh hadis sahih, lebih dulu harus dijalankan kritik sanad serta juga kritik matan, sehingga apabila sudah ditemukan bahwa hadis tersebut sudah sahih dalam segi sanad dan sahih dalam segi matan, maka hadis tersebut bisa dihukumi hadis sahih.¹¹

Tradisi kritik hadis sejatinya sudah terjadi pada zaman Rasulullah. Model kritik hadis pada masa itu lebih bercorak pada melakukan konfirmasi, klarifikasi dan upaya memperoleh testimoni langsung kepada Rasulullah yang target akhirnya adalah menguji atas kebenaran suatu hadis. Sebagaimana kritik yang dilakukan oleh ‘Aishah contohnya, jika beliau tidak mengerti hal yang disampaikan oleh Nabi dikarenakan hadis tersebut terasa berlawanan dengan al-Qur’an, beliau langsung menanyakan penjelasan pada Nabi. Sebagaimana riwayat berikut ini :

عن عائشة قالت : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : مَنْ حُوسِبَ
عُدْبَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ أَوْلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى { فَسَوْفَ يُحَاسَبُ
حِسَابًا يَسِيرًا } قَالَتْ فَقَالَ : إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرَضُ وَلَكِنْ مَنْ نُوقِشَ
الْحِسَابَ يَهْلِكُ. رواه البخاري

Diriwayatkan dari ‘Aishah r.a katanya : sesungguhnya Nabi saw. bersabda : siapa yang dihisab pada hari kiamat niscaya dia akan diazab. ‘Aishah berkata : bukankah Allah swt. berfirman : mereka akan dihisab dengan hisab yang ringan ?. Rasulullah saw. bersabda : itu hanyalah sekedar memperlihatkan (menampakkan hitungan hisab), tetapi orang-orang yang sudah terukir (ditetapkan) hisabnya maka dia akan binasa (mendapat azab).” H.R. Bukhari.¹²

Dalam hadis tersebut ‘Aishah melakukan semacam kritik pada Rasulullah ketika Rasul menjelaskan bahwasanya “ setiap hamba yang dihisab amalnya maka dia akan hancur atau rusak ”, ‘Aishah mengklarifikasi tentang hadis ini, dia menanyakan kepada Rasulullah “

¹¹ Ṣalāḥuddīn al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*, cetakan 1 (Kairo, Mesir: Mu’assasah Iqrā’ al-Khayrīyah, 2013), h.18.

¹² Maizuddin, *Metodologi Pemahaman Hadis* (Padang: Hayfa Pres, 2008), h.11.

apakah hal tersebut tidak kontradiksi dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surat al-Inshiqāq ayat 7 yang berbunyi : barang siapa yang menerima catatan amalnya dengan menggunakan tangan kanan, niscaya dia akan mendapatkan hisab yang ringan. Sekilas memang nampak ada kontradiksi antara hadis tersebut dengan ayat yang disampaikan 'Āishah, namun kemudian Rasulullah menjelaskan apa yang dimaksud dari perkataan beliau dan apa yang dimaksud dari firman Allah tersebut, sehingga tidak terjadi kontradiksi.

Juga kritik yang dilakukan oleh Hafṣah kepada Rasulullah ketika beliau menjelaskan bahwa tidak akan masuk neraka para sahabat yang turut serta pada perang badar serta perang hudaibiyah, setelah mendengar hal ini Hafṣah mengklarifikasi apakah perkataan Rasul itu tidak berlawanan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surat Maryam ayat 71 yang berbunyi : “semua dari kalian (umat manusia) akan melewati jembatan di neraka”. Kemudian Rasulullah menjelaskan makna dari hadis dan ayat tersebut sehingga tidak terjadi kontradiksi dan masih banyak lagi beberapa fakta adanya kritik hadis yang terjadi pada masa Rasulullah.¹³

Kritik hadis juga terjadi pada era Sahabat, termasuk apa yang dilakukan oleh 'Āishah terhadap beberapa riwayat Sahabat, al-Imām Badruddīn al-Zarkashī dalam kitab al-Ijābah limā Istadrākathu 'Āishah dan al-Imām al-Suyūṭī dalam kitab 'Ain al-Iṣābah Fī Istidrāki 'Āishah 'Alā al-Ṣaḥābah telah mengumpulkan beberapa nama Sahabat yang sebagian riwayat hadisnya mendapat kritik dari 'Āishah, diantara sahabat tersebut ialah 'Umar Bin al-Khaṭṭāb, Ibnu 'Umar, Ibnu 'Abbās, Abdullāh bin 'Amru bin 'Āṣ, Marwān, Abū Sa'īd al-Khudrī, Abū Mūsa al-'Ash'ārī, Zayd bin Thābit dan Zayd bin 'Arqam.¹⁴¹⁵

¹³ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.123.

¹⁴ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Ijābah Li-Irād Mā Istadrakathu 'Āishah 'Alā al-Ṣaḥābah* (Bairut Lebanon, 1970), h.81.

¹⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *'Ain al-Iṣābah fī Istidrāk 'Āishah 'alā aṣ-Ṣaḥābah* (Maktabah al-'Ilmi, Kairo Mesir, t.t.), h.203.

Dalam perspektif Ulama hadis, setiap perawi dalam jalur sanad harus diteliti secara kritis untuk menilai integritas dan ketepatan hafalannya. Namun, pengecekan ini tidak berlaku bagi perawi pada tingkat pertama, yakni para Sahabat. Hal tersebut didasarkan pada keyakinan bahwa seluruh Sahabat Nabi memiliki karakter *'udūl*, yang berarti mereka secara kolektif dianggap memiliki kredibilitas dan keadilan yang terjaga.¹⁶ Hal itu disebabkan tingginya derajat hubungan persahabatan antara Sahabat dengan Nabi Muhammad s.a.w serta didukung dengan adanya beberapa teks dari dalil *naqli* yang menyatakan hal tersebut. Maka terhadap keadilan sahabat Nabi tidak harus dijalankan kajian ulang karena adanya kaidah tersebut.

Adil (*'adālah*) dalam konteks ilmu hadis merupakan sifat yang melekat pada seseorang berupa ketaqwaan dan menjaga harga diri (*murū'ah*), seorang yang dinyatakan adil artinya dia merupakan seorang mukallaf yang terhindar dari segala perbuatan yang menyebabkan kefasikan dan jatuhnya harga diri. Sifat *'adālah* para perawi hadis dapat diketahui melalui :

- a. Popularitas keutamaan periwayatan dilakalangan ulama hadis misalnya Mālik Ibn Ānas dan Sufyān Al-Thaurī, yang tidak diragukan lagi keadilannya.
- b. Penilaian dari para kritikus hadis, yakni dilakukan penilaian terhadap kelebihan dan kekurangan yang ada pada diri perawi hadis.
- c. Penerapan kaidah *al-jarh wa al-ta'dīl*, cara ini ditempuh apabila kritikus hadis tidak sepakat pada kualitas pribadi perawi tertentu.¹⁷

¹⁶ Imam Musbikin, dan Miftahul Asror, *Membedah Hadits Nabi SAW: Kaidah dan Sarana Studi Hadits Serta Pemahamannya* (Madiun: Jaya Star Nine, 2015), h.194.

¹⁷ Muhammad Infithar Al Ahqaf, "Kaidah Ke'adilan dan Kedhabitan Perawi Hadist," h.02, diakses 12 Januari 2024, https://www.academia.edu/download/64762808/Kaidah_Keadilan_dan_Kedhabitan_Perawi_Hadis.pdf.

Karakter berikutnya ialah *ḍabīṭ*, Ulama hadis berbeda pendapat dalam memberikan definisi tentang *ḍabīṭ*, namun perbedaan tersebut dapat didamaikan dengan memberi rumusan yakni: perawi *‘ḍābīṭ* ialah perawi yang hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya dan mampu menyampaikan dengan baik hadis yang dihafal tersebut. Oleh karenanya *ḍābīṭ* tidak cukup dengan kuatnya hafalan namun juga harus faham terhadap apa yang dihafal. Dapat disimpulkan beberapa poin tentang perawi *‘ḍābīṭ*:

- a. Memahami dengan baik riwayat yang didengar
- b. Hafal dengan baik riwayat yang didengar
- c. Tidak mudah lupa
- d. Mampu menyampaikan riwayat yang dia hafal kepada orang lain kapan saja dan dimana saja dia menghendakinya.¹⁸

Ketika sifat *‘adālah* rawi tingkat Sahabat sudah ada jaminan tertulis dan tidak bisa koreksi lagi, akan tetapi lain halnya dengan sifat ke-*ḍabīṭ*-an Sahabat Nabi, yang secara tertulis belum ditemukan doktrin yang menjamin tentang kepastian sifat *ḍabīṭ* pada Sahabat. Dalam praktik kajian dirasah sanad, ulama kritikus hadis mengkaji kebenaran sanad terhadap para perawi hadis kecuali pada tingkat Sahabat, mereka tidak membahas tentang potensi penerimaan hadis pada tingkat Sahabat, terkait apakah mereka menerima hadis langsung dari Nabi, atau dari sahabat lain ataupun dari tabi’in, hal ini dikarenakan ada semacam jaminan - kalau tidak boleh dikatakan doktrin - bahwa semua riwayat Sahabat dapat dipastikan diterima. Sehingga tidak perlu dibahas tentang hal tersebut, meskipun semisal Sahabat yang meriwayatkan sebuah hadis berada pada usia sangat belia pada saat Nabi wafat, maka ulama menjadikan status hadisnya sebagai hadis mursal dan semua hadis mursalnya Sahabat juga terima.¹⁹

¹⁸ Al Ahqaf, h.03.

¹⁹ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.105.

Namun demikian, banyak Sahabat yang meriwayatkan hadis secara makna (*riwāyah bilmakna*), yakni mereka hanya mengedepankan substansi tanpa mempermasalahkan perbedaan beberapa teks hadis, dan *riwāyah bilmaknā* ini juga diterima oleh kalangan Ulama ahli hadis.²⁰ Padahal realitanya tidak setiap hadis dengan riwayat yang berbeda menandakan terjadinya riwayat lebih dari satu kejadian ataupun peristiwa, sebab ditemukan fakta bahwa tidak sedikit hadis yang terjadi dalam satu peristiwa saja, namun dungkap dengan riwayat yang berbeda-beda.²¹ Dan adanya perbedaan riwayat yang terjadi pada satu peristiwa saja, lebih disebabkan karena tingkat kecerdasan (*ke-ḍabīṭ-an*) yang berbeda-beda antara Sahabat satu dengan Sahabat yang lainnya, sehingga hal ini mempengaruhi tingkat pemahaman mereka pada teks hadis. Sedangkan pembahasan tentang *ke-ḍabīṭ-an* Sahabat Nabi belum begitu banyak diungkap oleh ulama kritikus hadis, padahal masalah ini juga merupakan sisi penting untuk memastikan diterima atau tidaknya suatu hadis, sebagaimana pentingnya memastikan sifat keadilan sahabat, dikarenakan salah satu dari beberapa syarat sebuah hadis dinilai sahih yakni perawi hadis harus mempunyai sifat adil serta *ḍabīṭ*.

Disatu sisi, tidak bisa kita pungkiri, adanya realitas dalam tradisi Islam, bahwasanya rawi hadis tingkat Sahabat, sering dianggap memiliki otoritas yang tinggi dalam periwayatan hadis, sehingga jarang sekali - kalau tidak boleh dikatakan hampir tidak ada - penelitian yang mengupas tentang Sahabat Nabi. Namun, adanya fakta bahwa ditemukannya kritik ‘Aishah terhadap beberapa riwayat Sahabat dengan berbagai macam argumennya menunjukkan bahwa otoritas status sebagai Sahabat tersebut tidak bersifat mutlak. Kritik tersebut mengajarkan pentingnya verifikasi dan analisis mendalam terhadap semua riwayat hadis hingga pada

²⁰ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī* (Libanon: Darul Minhaj, 2016), v.2/h/102.

²¹ ‘Alawī ibn Ḥāmid ibn Muḥammad ibn Shīhāb al-Dīn., *‘Adālatu aṢ-Ṣaḥābah lā Tastalzim Dabṭahum*, Cetakan 1 (San’a: Darul Kutub Bil Jumhuriyah al-Yamaniyah, 2013), h.07.

tingkatan Sahabat Nabi. Selain itu, kritik ‘Āishah juga memperlihatkan pendekatan metodologis yang ilmiah dalam menguji validitas suatu hadis.

Dari pemaparan diatas, menjadi menarik untuk diteliti lebih mendalam tentang beberapa riwayat Sahabat yang mendapat kritik ‘Āishah untuk mendapatkan verifikasi dan validitas hadis tersebut dengan melakukan kajian lebih mendalam melalui kritik sanad dan juga kritik matan. Adanya kritik ‘Āishah juga menjadi landasan bahwasanya perlu dilakukan kajian serius dan mendalam tentang uji kredibilitas (*ke-dabit-an*) terhadap rawi hadis tingkat Sahabat.

Dalam hal ini peneliti berusaha untuk menjawab dan melakukan penelitian tentang pandangan ‘Āishah atas *dabt* Sahabat, juga melakukan uji validitas beberapa hadis riwayat Sahabat yang mendapat kritik dari ‘Āishah, dengan melakukan kajian mendalam melalui studi literasi kepustakaan dengan menggunakan beberapa metode uji kebsahan data.

Penelitian ini termasuk dalam studi kepustakaan (*library research*) yang memakai pendekatan deskriptif kualitatif dengan metode analisis isi (*content analysis*). Proses pengumpulan data dilakukan dengan mengidentifikasi serta mendokumentasikan hadis-hadis yang mendapat kritik dari ‘Āishah, sebagaimana tercatat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* serta *Ṣaḥīḥ Muslim*, mengklasifikasi, menggeneralisasi juga menganalisis data dengan melakukan kritik sanad dan matan.

Hadis riwayat Sahabat yang mendapatkan kritik dari ‘Āishah sebenarnya tidak hanya terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* saja, namun juga tercatat dalam beberapa kitab hadis yang lain. Dalam hal ini penulis mengambil dua objek kitab tersebut karena dua kitab tersebut merupakan masterpice/kitab induk hadis yang sudah diakui oleh para ulama tentang valliditasnya,²² sehingga dengan melakukan penelitian

²² Abu Zakariyya Muhyiddin Yahya Bin Syaraf al-Nawawi, “Al-Minhaj Syarh Shahih Muslim” (Kitab, Daru Ihya’ al-Turats al-Arabiy, Beirut, H 1392), Juz 1 h.14, CD Maktabah Syamilah.

beberapa hadis yang terdapat dalam dua kitab tersebut sudah bisa mewakili dari beberapa kitab hadis yang lain.

Penelitian ini memiliki tujuan untuk membuktikan tentang pandangan ‘Āishah terhadap sifat *dabt* Sahabat Nabi. *Dabt* ialah kapasitas kecerdasan dan ketepatan dalam menyampaikan hadis dan *dabt* bisa diketahui melalui perbandingan beberapa hadis yang diriwayatkan dengan hadis riwayat rawi lainnya yang lebih *thiqah* atau lebih unggul kapasitasnya. Dan juga bertujuan untuk ditemukannya kesahihan atau validitas hadis riwayat Sahabat yang mendapat kritik ‘Āishah. Hal ini setidaknya bisa diketahui dari dua hal yakni : *pertama*, penilaian para kritikus hadis terhadap beberapa perawi dari kalangan Sahabat yang mendapat kritik dari ‘Āishah. *kedua*, dari analisis kritik matan dan sanad beberapa hadis yang mendapat kritik ‘Āishah dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* serta *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Penelitian ini juga diharapkan memberi kontribusi kebaruaran dalam ilmu hadis khususnya tentang metode dan hasil kritik oleh ‘Āishah terhadap beberapa riwayat Sahabat, yang memang belum begitu banyak dilakukan penelitian tentang hal ini. Dan juga setelah penelitian ini selesai diharapkan menemukan hasil dari pada validitas beberapa riwayat sahabat yang mendapat kritik dari ‘Āishah yang nampaknya ada kontradiksi, apakah memang benar-benar kontradiksi, atau bisa dilakukan kompromisasi terhadap beberapa riwayat tersebut. Penelitian ini diharapkan juga bisa memperjelas tentang jaminan sifat *dabt* pada kalangan sahabat sebagaimana adanya jaminan sifat keadilan dikalangan mereka.

B. Fokus Kajian

Berdasarkan pemaparan yang sudah kami jelaskan pada konteks studi tersebut, studi ini nantinya berfokus pada permasalahan kritik hadis serta dampak daripada kritik hadis yang dijalankan oleh ‘Āishah terhadap para Sahabat, sehingga bisa diambil dua fokus penelitian berikut ini :

1. Bagaimana pandangan kritis ‘Aishah terhadap sifat *dabt al-ṣaḥābah*?
2. Bagaimana dampak Pandangan kritis ‘Aishah terhadap status beberapa riwayat Sahabat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim?

C. Tujuan Kajian

Berangkat dari adanya dua pertanyaan dalam fokus kajian diatas, maka studi ini diarahkan demi meraih setidaknya dua tujuan sebagai berikut :

1. Menganalisis serta menemukan pandangan ‘Aishah terhadap *dabt al-ṣaḥābah*.
2. Menganalisis dan menemukan dampak kritik ‘Aishah terhadap status beberapa riwayat Sahabat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī serta Ṣaḥīḥ Muslim.

D. Manfaat Kajian

Studi terkait kritik ‘Aishah atas *dabt al-ṣaḥābah* dan beberapa analisis juga hasilnya, diharapkan bisa memeberikan manfaat dalam beberapa aspek berikut ini :

1. Manfaat teoritis

- a. Studi ini bisa memberikan kontribusi ilmiah dalam bidang hadis terutama terkait dengan kritik hadis, dikarenakan hadis ialah salah satu sumber utama ajaran islam.
- b. Penelitian ini diharapkan mampu untuk menjawab beberapa pertanyaan kritis tentang validitas sifat *dabt al-ṣaḥābah* dalam perspektif Ulama ahli hadis, karena tidak sedikit dari para peneliti kontemporer yang masih meragukan hal ini.
- c. Penelitian ini juga bisa memberikan kepastian jawaban atas validitas beberapa riwayat Sahabat yang mendapat kritik ‘Aishah.

- d. Penelitian ini juga sebagai data tambahan serta melengkapi penelitian-penelitian terdahulu tentang *ḍabṭ al-ṣaḥābah* dan kritik matan.

2. Manfaat praktis

a. Bagi Akademisi

Studi ini bisa berkontribusi sebagai referensi akademis untuk mahasiswa, pengkaji, serta akademisi yang tertarik dalam studi hadis serta keilmuan Islam, terutama yang berkaitan dengan kritik ‘Aishah serta kajian mengenai *ḍabṭ al-ṣaḥābah*.

b. Lembaga Pendidikan

Studi ini bisa menambah khazanah literatur akademis di perpustakaan perguruan tinggi, terutama di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Ahmad Siddiq Jember.

c. Pembaca

Studi ini mempunyai dampak praktis yang penting untuk umat islam mengenai penerimaan hadis untuk menjadi sumber referensi dalam menjalankan ajaran agama.

E. Metode Penelitian

Metode penelitian yang dipakai oleh pengkaji guna dijadikan acuan untuk menjalankan studi yakni sebagai berikut:

1. Pendekatan dan jenis penelitian

Pendekatan yakni gaya berfikir yang digunakan demi mengupas dan membahas sebuah masalah.²³ Dan pendekatan yang dilakukan pada penelitian ini yakni pendekatan historis dan pendekatan ilmu hadis. Disamping itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan

²³ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 2005, h.138,
<https://scholar.google.com/scholar?cluster=557782227194858461&hl=en&oi=scholar>.

kaualitatif, yakni pendekatan yang dilakukan dengan menggali data-data abstrak yang nantinya dikaji, diteliti, dianalisis serta dijelaskan sampai terwujudlah sebuah kesimpulan.²⁴ Penulis menambahkan pendekatan ini karena penelitian ini membahas sebuah pemikiran tokoh yang telah tertulis dalam beberapa ungkapan atau riwayatnya.

Penelitian ini mengadopsi metode studi kepustakaan (library research) dengan pendekatan analisis teks, yang mencakup proses pengumpulan data dari berbagai referensi melalui kegiatan tela'ah literatur, pencatatan informasi, serta pengolahan bahan kajian secara sistematis.²⁵ Penelitian kepustakaan mengandalkan data yang diperoleh dari berbagai referensi tertulis, termasuk buku, kitab, jurnal, serta dokumen lain yang memiliki hubungan erat dengan tema yang diteliti.²⁶ Penelitian kepustakaan mencakup tiga bentuk kajian utama, yakni telaah terhadap pemikiran seorang tokoh, evaluasi isi buku teks, serta penelitian yang berfokus pada aspek historis.²⁷ Pada penelitian ini peneliti melakukan studi atau tela'ah secara teliti tentang beberapa riwayat kritik 'Āishah dan analisis riwayat Sahabat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Kitab Ṣaḥīḥ Muslim.

2. Sumber data

Pemeriksaan dan penelusuran pustaka dilakukan terhadap data primer dan data sekunder. Sumber data penelitian ini diambil dari literatur-literatur sebagai berikut:

- a. Sumber data Primer diambil dua karya ilmiah yakni Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Karya Imam Bukhārī dan Kitab Ṣaḥīḥ Muslim Karya Imam Muslim.

²⁴ H. Noeng Muhadjir, *Metodologi penelitian kualitatif: pendekatan positivistik, rasionalistik, fenomenologik, dan realisme metaphistik, telaah studi teks dan penelitian agama* (Rake Sarasin, 1996), h.14.

²⁵ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008), h.03.

²⁶ Anton. Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Kanisius, 1990), h.67.

²⁷ Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah UIN KHAS Jember 2022* (Jember: UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2022), h.26.

b. Sumber data sekunder ialah Kitab al-Ijābah Li Īrādi Mā Istadrākathu ‘Āishah alā al-Ṣaḥābah Karya Imam Zarkashī dan Kitab ‘Ain al-Iṣābah Fī Istidrāki ‘Āishah alā al-Ṣaḥābah Karya Imam al-Ṣuyūṭī juga kitab-kitab serta buku-buku yang membahas tentang *ulūm al-ḥadīth* seperti Muqaddimah Ibnu al-Ṣalāh, Ma’rifatu Ulūm al-Hadīth Karya al-Ḥākim dan lain-lain. Dan kitab-kitab yang membahas metode Muhaddisin secara umum seperti Fī Riḥāb al-Sunnah al-Kutūb al-Ṣiḥḥah al-Sittah dan lain-lain. juga kitab-kitab Syarah dari Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim.

3. Teknik pengumpulan data

Proses pengumpulan data adalah langkah yang digunakan untuk memperoleh informasi atau fakta yang ditemukan di lapangan. Tahap ini memiliki peranan penting dalam suatu penelitian, karena berfungsi sebagai strategi utama dalam mendapatkan data yang diperlukan guna mencapai tujuan penelitian.²⁸ Proses pengumpulan data dilakukan dengan meneliti secara mendalam berbagai literatur yang dapat diakses oleh peneliti, baik yang berasal dari sumber utama maupun referensi pendukung.²⁹

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara dokumenter.³⁰ Pendekatan dokumenter digunakan untuk mengumpulkan data dari berbagai dokumen dan karya monumental yang menjadi objek penelitian. Dalam prosesnya, peneliti harus melakukan analisis yang cermat dan kritis terhadap isi dokumen tersebut agar dapat mengungkap keterkaitan yang kuat dengan topik

²⁸ Andi Prastowo, *Metode penelitian kualitatif dalam perspektif rancangan penelitian* (Yogyakarta: AR RUZZ MEDIA, 2016), h.208, <https://www.semanticscholar.org/paper/Metode-penelitian-kualitatif-dalam-perspektif-Prastowo/8a7a0b0ab044c0ba4ebf7fa650417e23ccc3e822>.

²⁹ Prastowo, h.48-49.

³⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* ((Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2015), h.5.

yang sedang dikaji. Dalam hal ini, peneliti membaginya menjadi tiga tahap sebagai berikut :

- a. Mengumpulkan beberapa hadis riwayat Sahabat yang mendapat kritik dari ‘Aishah di dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.
- b. Data tersebut dianalisis melalui metode kritik matan dan sanad
- c. Melakukan pemaduan terhadap data tersebut dengan menggunakan teori *mukhtalif al-ḥadīth*.

4. Teknik analisis data

Proses analisis data dilakukan melalui metode analisis isi (*content analysis*), yang bertujuan untuk menelaah materi atau teks yang terdapat dalam berbagai literatur, khususnya sumber data primer. Metode ini digunakan untuk mengungkap karakteristik pesan dengan pendekatan yang terstruktur, sistematis, dan objektif guna memperoleh kesimpulan yang akurat.³¹ Data yang diperoleh kemudian dipaparkan menggunakan pendekatan deskriptif analitis guna menyajikan gambaran yang lengkap, jelas, dan sesuai dengan realitas. Proses analisis dilakukan berdasarkan data yang telah dikumpulkan agar dapat merumuskan pemahaman yang mendalam mengenai suatu konsep. Selain itu, dalam penelitian ini juga diterapkan analisis eksplanatori, sebuah metode yang tidak hanya menggambarkan makna suatu teks, tetapi juga menggali dan menjelaskan isinya secara lebih detail, mendalam dan komprehensif.³² Dalam penelitian ini, juga dilakukan metode komparatif. Menurut Sugiyono metode komparatif ialah penelitian yang bermaksud membandingkan nilai satu atau lebih sebuah variabel mandiri pada dua atau lebih populasi, sampel atau

³¹ Moleong, h.5.

³² John T. Behrens, "Principles and procedures of exploratory data analysis," *Psychological Methods* 2, no. 2 (1997): h.131, <https://doi.org/10.1037/1082-989X.2.2.131>.

waktu yang berbeda ataupun gabungan dari semuanya.³³ Dengan melakukan beberapa teknik diatas diharapkan peneliti bisa mengungkapkan secara utuh konsep metode kritik ‘Āishah dan dampak daripada kritik ‘Āishah terhadap beberapa riwayat Sahabat.

5. Keabsahan data.

Untuk memastikan validitas data dalam penelitian ini, dilakukan uji kredibilitas dengan mengumpulkan informasi secara menyeluruh. Menurut Patton, terdapat empat jenis teknik triangulasi yang dapat digunakan dalam sebuah penelitian guna menguji tingkat keakuratan data.³⁴ *Pertama*, triangulasi data dilakukan dengan merujuk pada berbagai sumber, seperti kitab, buku, jurnal, serta literatur lain yang membahas metode kritik hadis, terutama mengenai pendekatan dan dampak kritik ‘Āishah terhadap sejumlah riwayat para Sahabat. *Kedua*, triangulasi pengamat dilakukan dengan melibatkan peneliti serta dua dosen pembimbing dalam proses analisis dan validasi data. *Ketiga*, triangulasi teori diterapkan dengan mengacu pada berbagai teori untuk memastikan keselarasan data, termasuk teori kritik sanad, teori kritik matan, teori *mukhtalif al-ḥadīth*, dan teori lainnya. *Keempat*, triangulasi metode dengan menggunakan metode analisis deskriptif, analisis explanatori dan analisis komparatif dengan harapan memperoleh data yang paling mendekati kebenaran terhadap masalah yang diteliti.

³³ Dr Sugiyono, “Metode penelitian pendidikan pendekatan kuantitatif, kualitatif dan R&D,” 2013, 2017, https://digilib.unigres.ac.id/index.php?p=show_detail&id=43.

³⁴ Afifuddin dan Beni Ahmad Saebani, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Pustaka Setia, 2013), h.143, <https://openlibrary.telkomuniversity.ac.id/pustaka/17115/metodologi-penelitian-kualitatif.html>.

F. Definisi Istilah

Judul penelitian ini ialah judul “Kritik ‘Āishah tentang *Ḍabt al-Ṣaḥābah* (Studi Kritik Atas Sahabat Pada Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim) untuk menghindari terjadinya kesalahan interpretasi pembaca dalam memahami maksud yang terdapat dalam judul tersebut, maka perlu dilakukan penegasan definisi terhadap variabel-variabel yang terdapat pada judul tersebut, yang diantaranya ialah ‘Āishah, *Ḍabt al-Ṣaḥābah* dan Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim.

1. **‘Āishah** : Salah satu dari istri Rasulullah yang dikenal sangat cerdas dan termasuk generasi pertama yang berani melakukan kritik terhadap hadis.
2. ***Ḍabt al-Ṣaḥābah*** : Ketelitian dan akurasi perawi dari kalangan sahabat dalam menyampaikan hadis, baik dari segi ingatan atau hafalan maupun ketepatan dalam menyampaikan dan memahami teks hadis secara akurat.
3. **Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim** : Kitab induk hadis yang diakui sebagai masterpice oleh para pakar hadis.

G. Sistematika Penulisan

Sistematikan penulisan dalam Disertasi ini dirancang secara sistematis dalam lima bab yaitu:

Bab I, Pendahuluan. Dalam bab ini dibahas beberapa pembahasan pokok mengenai a). konteks penelitian, b). fokus kajian, c). tujuan kajian, d). manfaat kajian, e). metode penelitian, f). definisi istilah dan g). sistematika pembahasan.

Bab II, Kajian Pustaka. Dalam bab kedua ini akan dibahas tentang a). penelitian terdahulu, b). kajian teori mencakup pengertian *Ḍabt*, pembagian *Ḍabt*, syarat-syarat *Ḍabt*, hal-hal yang merusak *Ḍabt*, metode kritik hadis,

perkembangan kritik hadis, pembagian kritik hadis, standar kritik matan dan sanad, teori *mukhtalif al-ḥadīth* dan c). kerangka konseptual, dalam bab ini akan diperdalam juga adanya *research gap* (celah atau kesenjangan) yang ditemukan setelah melakukan literatur rivew pada penelitian terdahulu.

Bab III, Penyajian data dan analisis. Dalam bab ini akan dibahas dan diperdalam tentang a). ‘Āishah dan kritik hadis, yakni menjelaskan profil serta peran ‘Āishah dalam periwayatan hadis serta metode kritik ‘Āishah, b). Sahabat dan periwayatan hadis, yakni penyajian data tentang definisi Sahabat, tingkatan Sahabat dalam meriwayatkan hadis serta bentuk kritik hadis pada era Sahabat, c). Representasi kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim, mencakup profil Imam al-Bukhāri dan Imam Muslim, metode penulisan kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim, kedudukan kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim serta kritik Ulama terhadap kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim d). Hadis kritik ‘Āishah atas riwayat Sahabat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim.

Bab IV, Pembahasan temuan. Dalam bab ini akan diperdalam tentang analisis kritik ‘Āishah terhadap sifat *ḍabt* Sahabat dan status hadis riwayat Sahabat mencakup; a). Analisis status *ḍabt* Sahabat melalui kritik ‘Āishah, meliputi pembahasan tentang pandangan Ulama mengenai metode kritik ‘Āishah, pandangan Ulama tentang *ḍabt* Sahabat serta dampak kritik ‘Āishah terhadap *ḍabt* Sahabat b). Analisis status hadis kritik ‘Āishah atas riwayat Sahabat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim.

Bab V, berupa penutup. Bab ini merupakan bagian akhir dari penulisan yang dilakukan oleh peneliti. Dan dalam bab akhir ini memuat hasil dari penelitian berupa kesimpulan dan saran atau rekomendasi yang ditarik dari hasil analisis dan pembahasan.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Setelah melakukan rivew terhadap beberapa kajian yang berkaitan dengan masalah kritik 'Āishah tentang *ḍabt al-ṣaḥābah*, ditemukan beberapa kajian ilmiah yang bisa dijadikan tiga tipologi pembahasan sebagai berikut :

1. Kritik 'Āishah terhadap Sahabat

Untuk tema pertama ini ditemukan setidaknya 3 penelitian terkait diantaranya : penelitian dengan judul "*Kritikus Hadis Wanita (Studi Atas Tujuan Dan Metode Kritik 'Āisyah Terhadap Hadis-Hadis Tentang Wanita*" yang ditulis oleh Qoriatul Hasanah tahun 2008, menyimpulkan bahwa 'Āishah banyak melakukan kritik hadis tentang tentang ibadah dan etika juga ditemukan bahwa 'Āishah dalam melakukan kritik hadis dengan menggunakan metode Nasakh, Jam'u dan Tarjīh.¹ Penelitian ini memberikan tambahan informasi bagi peneliti untuk melakukan tela'ah lebih mendalam tentang Kritik 'Āishah tersebut, juga akan dilakukan komparasi metode dalam kajian disertasi ini, sehingga diharapkan adanya hasil yang mendekati kebenaran.

Penelitian yang dilakukan oleh Umniyatul Istiqlaliyah dalam jurnal *Dirosat* tahun 2016 dengan judul "*Peran dan Pengaruh 'Āishah dalam Bidang Hadis*",² Penelitian ini meskipun tidak secara spesifik membahas kritik 'Āishah pada riwayat Sahabat, namun hasil dari penelitian ketiga ini memiliki sumbangsih data yang tidak

¹ QORIATUL HASANAH - NIM. 03531519, "KRITIKUS HADIS WANITA (STUDI ATAS TUJUAN DAN METODE KRITIK 'AISYAH R.A. TERHADAP HADIS-HADIS TENTANG WANITA)" (skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008), <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/1334/>.

² Umniyatul Istiqlaliyah, "PERAN DAN PENGARUH AISYAH DALAM BIDANG HADITS," *Dirosat : Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (30 Oktober 2016): h.20, <https://doi.org/10.28944/dirosat.v1i1.7>.

sedikit dalam penulisan Disertasi ini, karena didalamnya dijelaskan tentang peran dan pengaruh 'Āishah dalam perkembangan ilmu hadis melalui 3 hal yakni, periwayatan, pemahaman dan pengajaran hadis.

Penelitian ketiga dilakukan oleh Eko Seprianto, tahun 2020 dengan judul "*Kriteria Kemaqbulan Hadis Oleh 'Āishah Dan Pengaruhnya Dalam Pemahaman Hadis*".³ Penelitian ini mengungkapkan kriteria yang digunakan oleh 'Āishah untuk menentukan status kemaqbulan hadis. Setidaknya ditemukan ada 3 kriteria yang ditawarkan oleh 'Āishah yakni sebuah riwayat hadis bisa diterima apabila tidak bertentangan dengan al-Qur'an, hadis masyhur dan logika. Pengaruh kritik 'Āishah ini terhadap pemahaman hadis bervariasi. Abū Hanīfah dan cendekiawan madzhab Hanafī lain menerima dan menggunkan metode tersebut dalam memahami hadis. Sementara itu, Imam al-Shāfi'ī dan Ulama dalam madzhab Shāfi'ī tampaknya menggunakan cara lain untuk menerima hadis. Fokus penelitian ini secara umum terhadap metode kritik 'Āisyah, dan ini memberikan masukan dalam data yang akan penulis teliti, namun penulis akan lebih spesifik membahas beberapa hadis yang mendapat kritik 'Āishah yang terdapat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim.

2. Kritik Sanad dan Matan Hadis

Beberapa penelitian yang membahas hal ini ialah penelitian yang dilakukan oleh Imam Syafi'i tahun 2022 dengan judul "*Ketsiqohan Perawi Hadis Dan Pengaruhnya Terhadap Kualitas Hadis*".⁴ Penelitian ini menggunakan analisis kritis terhadap sanad (rantai perawi hadis) dan matan (isi) hadis untuk menentukan

³ Eko Seprianto, "Kriteria Kemaqbulan Hadis Oleh Aisyah Dan Pengaruhnya Terhadap Pemahaman Hadis," *Jurnal Ulunnuha* 9, no. 2 (2020): 214–28.

⁴ Imam Syafi'i, "Ketsiqohan Perawi Hadits Dan Pengaruhnya Terhadap Kualitas Hadits" 1, no. 1 (2022).

keaslian dan kualitasnya, penelitian ini menyoroti ilmu musthalah hadis dan konsep *al-jarh wa al-ta'dfil*, yang melibatkan penilaian keadilan dan ke-*dabit*-an perawi hadis. Namun dalam penelitian ini tidak menyinggung tentang perawi hadis pada tingkatan Sahabat sehingga menjadi peluang bagi peneliti bahwasanya perawi dalam tingkatan Sahabat menjadi bagian dari fokus penelitian ini.

Berikutnya ialah penelitian dengan judul “*Sistem Isnad Dan Kriteria Kesahihan Hadis*”⁵ pada tahun 2021, penelitian tersebut menggunakan metode penelusuran *isnad* dan kriteria keaslian hadis. Penelitian ini juga menyebutkan metodologi *naqd al-khārijīy*, yang melibatkan evaluasi tersambungannya sanad, ke-*dabit*-an rawi dan tidak adanya *'illah wa shudhūdh*. Penelitian ini juga mengacu pada penggunaan analisis sejarah, mempelajari kehidupan para rawi dan memeriksa kata-kata rawi untuk menentukan tersambungannya sanad. Hal yang terlewatkan dalam penelitian ini adalah kurang mendalam dalam membahas kritik internal atau *naqd al-dākhiliy*, hanya membahas kritik eksternal saja, padahal untuk menentukan kesahihan suatu hadis harus melakukan analisa kritik internal juga eksternal dan ini yang nanti akan dialami oleh peneliti.

Penelitian dengan judul “*Teori Projecting Back Dan Argumentum E-Silentio Joseph Scaht Serta Aplikasinya Dalam Penelitian Kritik Hadis*”⁶ yang ditulis oleh Nurur Syarifah dan Ahmad Zainal Musthofa tahun 2020, juga penelitian dengan judul “*Kontroversi Pemikiran Hadis Mahmud Abu Rayyah (Kajian Kritis Komparatif)*” oleh Nurkholis Sofwan tahun 2019, kedua penelitian ini menghasilkan bahwa Joseph schacht dan Mahmūd Abū Rayyah mengkritik otentikasi para Sahabat. mereka menyangkal kebenaran

⁵ Muhammad Tonang dan Andi Rasdiyanah, “Sistem Isnad Dan Kriteria Kesahihan Hadis,” *Ihyaussunnah: Journal of Ulumul Hadith and Living SUNNAH* 1, no. 1 (2021): 64–77.

⁶ Nurur Syarifah dan Ahmad Zainal Mustofa, “Teori Projecting Back dan Argumentum E-Silentio Joseph Schacht Serta Aplikasinya dalam Studi Kritik Hadis,” *Al-Bukhari : Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (22 Desember 2020): 171–86, <https://doi.org/10.32505/al-bukhari.v3i2.1545>.

hadis Nabi seperti yang diyakini oleh umat Islam, menganggap hadis hanyalah pidato dan sikap para ulama dari abad kedua dan ketiga hijriah yang menempelkan kata-kata mereka sendiri kepada Nabi untuk keuntungan pribadi. Dari penelitian ini memberikan peluang bagi penulis untuk mengkaji ulang beberapa hadis Nabi dengan menggunakan metodologi analisis hadis para ulama hadis, untuk memperkuat kesahihan hadis dan mengkonter pendapat beberapa tokoh orientalis dalam menilai sebuah hadis.

Juga penelitian yang dilakukan oleh Engkus Kusnandar, tahun 2020 dengan judul “*Penelitian Kritik Matan Hadis (Kajian Sejarah Dan Metodologi)*”⁷ dan “*Penelitian Kritik Matan Hadis : Kajian Teoritis Dan Aplikatif Untuk Menguji Kesahihan Matan Hadis*”⁸ yang ditulis oleh Ali Yasmanto, tahun 2019. Dua penelitian tersebut menyimpulkan bahwa kriteria untuk mengkritik matan hadis (*naqd al-matn*) telah ada sejak masa-masa awal Islam, yakni pada masa Sahabat Nabi. Namun dalam perkembangannya para ulama hadis lebih fokus pada kritik terhadap sanad (rantai perawi hadis) hadis daripada kritik terhadap matan (isi) hadis. Sehingga penelitian tersebut menekankan pentingnya menyoroti kritik matan dan kebutuhan untuk memeriksa kualitas hadis menggunakan metodologi kritik matan. Hal ini memberi ruang bagi peneliti dalam penelitian ini untuk melakukan analisa lebih mendalam lagi khususnya dalam hal kritik matan.

Berikutnya penelitian dengan judul “*Integritas Keilmuan Dalam Kritik Matan Hadis*”⁹ yang ditulis oleh Muhammad Taufiq

⁷ Engkus Kusnandar, “Studi Kritik Matan Hadis (Naqd al-Matn): Kajian Sejarah dan Metodologi,” *Jurnal Studi Hadis Nusantara* 2, no. 1 (2020), <https://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/jshn/article/view/6765>.

⁸ Siti Rohmaturosyidah Ratnawati dan Ali Yasmanto, “Studi Kritik Matan Hadis,” *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis* 2, no. 2 (2019): 209–31.

⁹ Muhammad Taufiq Firdaus dan Muhammad Alfatih Suryadilaga, “Integritas Keilmuan Dalam Kritik Matan Hadis,” *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 18, no. 2 (13 Juli 2020): 153–76, <https://doi.org/10.30631/tjd.v18i2.96>.

Firdaus dan Muhammad Alfatih Suryadilaga, tahun 2019, Penelitian ini membahas integrasi pengetahuan ilmiah dalam kritik matan hadis, mendukung gagasan bahwa integrasi ilmiah dapat meningkatkan keaslian dan validitas matan hadis. Penelitian ini juga menyoroti pentingnya menggunakan pendekatan kualitatif dengan tinjauan literatur untuk mengumpulkan data dari berbagai sumber, termasuk buku sastra, artikel jurnal, tesis, dan hasil penelitian. Dari penelitian ini akan membuka peluang dan wawasan baru bagi penulis dalam mendalami metode kritik hadis dengan integrasi pengetahuan ilmiah dalam memastikan keotentikan sebuah hadis.

Selanjutnya ialah penelitian dengan judul “*Metode Kritik Matan Hadis Muhammad Thahir al-Jawabi Dalam Kitab : Juhud al-Muhaddisin Fi Naqd Matan Hadis An-Nabawi Asy Syarif*”¹⁰ yang ditulis oleh Muhammad Qomarullah, tahun 2018, Penelitian ini memberikan wawasan tentang pentingnya kritik matan dalam kritik hadis dan hubungannya dengan validitas matan, penelitian ini fokus pada metode kritik matan Muhammad Thahir, yakni kritik matan meliputi tiga tahapan : melakukan kritik atau pemilihan matan hadis (*naqd al-matn*), interpretasi matan hadis (*sharh al-matn*), dan melakukan tipologi atau klasifikasi matan hadis (*qism al-matn*). Penelitian ini memberikan sumbangsih ide bagi peneliti dalam melakukan penelitian khususnya dalam hal kritik matan.

¹⁰ Muhammad Qomarullah, “Metode Kritik Matan Hadis Muhammad Ṭāhir Al-Jawābī dalam Kitab: Juhūd al-Muḥaddithīn Fī Naqd Matan al-Ḥadīth an-Nabawī asy-Syarīf,” *AL QUDS : Jurnal Studi Al quran dan Hadis* 2, no. 1 (22 Juni 2018): 51–64, <https://doi.org/10.29240/alquds.v2i1.390>.

3. *Dabt al-Ṣaḥābah*

Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Zuhri tahun 2022 dengan judul “*Kedudukan dan Keadilan Sahabat*”,¹¹ Penelitian tersebut menekankan pentingnya ke-*dabīṭ*-an dan keadilan Sahabat dalam menceritakan hadis Nabi Muhammad. Namun belum menjelaskan secara spesifik terkait adanya kepastian akan terjaminnya sifat *dabīṭ* pada perawi hadis kalangan Sahabat, dan ini memberikan ruang bagi peneliti untuk membahasnya lebih mendalam. Juga penelitian oleh Nur Kholis tahun 2021 dengan judul “*Bentuk Waham Sahabat Menurut al-Idlībi Dan Relevansinya Dengan Wacana Keadilan Sahabat*”¹² Penelitian ini menyimpulkan bahwa keadilan Sahabat tidak terpengaruh oleh *waham* (kurang tepat dalam memahami sebuah teks), karena kesalahan itu tidak disengaja dan tidak mempengaruhi keadilan mereka secara keseluruhan dan penelitian ini fokus membahas tentang *waham* Sahabat yang juga merupakan salah satu faktor penyebab adanya kritik oleh ‘Aishah terhadap riwayat Sahabat, namun kritik ‘Aishah tidak terbatas hanya pada masalah *waham* saja, sehingga masih membuka ruang untuk dilakukan penelitian lebih luas lagi terkait metode atau argumen secara menyeluruh penyebab kritik ‘Aishah terhadap riwayat Sahabat.

Penelitian yang dilakukan oleh Fuad Faqih tahun 2020 dengan judul “*Polemik Keadilan Sahabat Dalam Periwiyatan Hadis Dan Relevansinya Dengan Wacana Keadilan Sahabat*”,¹³ penelitian ini menghasilkan bahwa para Sahabat memainkan peran penting dalam menyampaikan dan melestarikan hadis Nabi. Mereka

¹¹ Ahmad Zuhri, “Kedudukan dan Keadilan Sahabat,” *Wahana Inovasi: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UISU* 11, no. 1 (2022): 64–71.

¹² Nur Kholis, “Bentuk Waham Aṣ-Ṣaḥābah Menurut Al-Idlībi Dan Relevansinya Dengan Wacana Keadilan Sahabat,” *AL QUDS: Jurnal Studi Al-quran dan Hadis*, no. 1 (2021): 51–78.

¹³ Fuad Faqih, “Polemik Keadilan Sahabat Dalam Periwiyatan Hadis,” *Minhaj: Jurnal Ilmu Syariah* 1, no. 2 (2020): 195–208.

dipandang sebagai sumber utama hadis ,ke-*dābiṭ*-an dan keadilan mereka masih diperdebatkan di antara para ulama. Namun penelitian ini belum membahas secara mendalam bagaimana jika suatu riwayat Sahabat mendapat kritik atau koreksi dari Sahabat yang lain, semisal kritik yang dilakukan oleh ‘Aishah terhadap Abū Hurairāh atau sahabat yang lain. Dan ini memberi ruang bagi peneliti untuk melakukan penelitian lebih mendalam.

Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Infithar al-Ahqaf pada tahun 2020 dengan judul “*Kaidah Keadilan Dan Ke-dābiṭ-an Perawi Hadis*”¹⁴ Penelitian ini menyimpulkan bahwa para Ulama telah menetapkan teknik dan teori untuk memastikan objektivitas dalam penelitian perawi hadis, seperti memprioritaskan “*al-ta’dīl*” daripada “*al-jarh*” dan mendefinisikan istilah “*dābiṭ*” sebagai perawi hadis yang tidak hanya memiliki ingatan yang kuat tetapi juga mampu memahami dan menyampaikan hadis secara efektif. Menurut pemahaman penulis, penelitian tersebut belum secara detail melakukan penerapan tentang konsep “*al-jarh wa al-ta’dīl*” pada rawi tingkatan Sahabat, sehingga masih membuka ruang bagi penulis untuk mengungkap lebih mendalam tentang bagaimana aplikasi teori “*al-jarh wa al-ta’dīl*” pada tingkatan Sahabat.

Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Ach. Zayyadi, tahun 2019 dengan judul “*Sahabat Yang Diterima Riwayatnya: Kajian Tentang Kualitas Pribadi Dan Kapasitas Intelektual (ke-dābiṭ-an dan ‘Adālah al-Ṣahābah)*”¹⁵, penelitian ini berfokus pada

¹⁴ Muhammad Infithar Al-Ahqaf, “*Kaidah Ke’adilan dan Kedhabitan Perawi Hadist*,” diakses 12 Januari 2024, https://www.academia.edu/download/64762808/Kaidah_Keadilan_dan_Kedhabitan_Perawi_Hadis.pdf.

¹⁵ Ach Zayyadi, “*SHAHABAT YANG DITERIMA RIWAYATNYA: KAJIAN TENTANG KUALITAS PRIBADI DAN KAPASITAS INTELEKTUAL (KE-DLABIT-AN DAN ‘ADALAT AL-SHAHABAH)*,” *At-Tajdid: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam* 1, no. 02 (16 Januari 2019), <https://doi.org/10.24127/att.v1i02.855>.

kualitas pribadi dan kapasitas intelektual para Sahabat, yang dikenal sebagai “*dābiṭ* dan ‘*Adālah al-Ṣahābah*’” untuk memahami dampaknya pada transmisi informasi agama dan menyimpulkan bahwa kualitas pribadi (*‘ādil*) dan kapasitas pribadi (*dābiṭ*) para Sahabat sangat penting untuk penetapan hadis sahih. Namun penelitian ini belum membahas apa saja yang bisa menjamin ataupun memastikan adanya sifat *dābiṭ* pada Sahabat, karena secara eksplisit kaidah yang umum hanya berbunyi “Semua Sahabat itu ‘*ādil*’” belum ditemukan adanya jaminan tentang ke-*dābiṭ-an Sahabat*, hal ini membuka ruang bagi peneliti untuk membahas lebih detail terkait validitas sifat *dābiṭ* pada rowi tingkat Sahabat.

Penelitian yang dilakukan oleh Nurul Husna tahun 2018 tentang “*Sejarah Hadis Dan Problematika Sahabat*”,¹⁶ penelitian ini menyimpulkan bahwa menjadi adil tidak serta merta membuat seseorang menjadi sempurna, tetapi lebih pada adanya sifatketa’atan kepada Nabi lebih ditekankan untuk meminimalisir atau menghindari dari perbuatan dosa. Dalam penelitian ini masih belum dibahas tentang kecerdasan intelektual (*dābiṭ*) Sahabat yang juga merupakan elemen penting dalam menentukan kesahihan sebuah hadis, sehingga hal ini membuka kesempatan untuk lebih didalami oleh peneliti.

Terakhir, Tulisan ‘Alawī ibn Ḥāmid ibn Muḥammad dalam kitab karyanya dengan judul ‘*Adālah al-Ṣahābah lā Tastalzīm Dabṭahum*, tulisan ini menyimpulkan bahwa terjaminnya sifat keadilan pada kalangan sahabat Nabi, belum tentu menjamin *dābiṭ*-nya, kesimpulan dalam penelitian ini nampaknya akan bertentangan dengan hasil penelitian yang sedang dibahas.¹⁷

¹⁶ Nurul Husna, “SEJARAH HADIS DAN PROBLEMATIKA SAHABAT,” *Al-Bukhari : Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 2 (1 Juli 2019): 267–80, <https://doi.org/10.32505/al-bukhari.v1i2.966>.

¹⁷ ‘Alawī ibn Ḥāmid ibn Muḥammad ibn Shihāb al-Dīn., ‘*Adālatu aṣ-Ṣahābah lā Tastalzīm Dabṭahum*, Cetakan 1 (San’a: Darul Kutub Bil Jumhuriyah al-Yamaniyah, 2013).

4. Kritik Pada Kitab Ṣāḥīḥayn

Kritik terhadap kitab hadis akan selalu muncul, meskipun para ulama pakar hadis telah bersepakat bahwa kitab hadis tersebut sahih. Dalam hal ini kitab Ṣāḥīḥ al-Bukhārī misalnya, mendapat kritik dari Ignaz Goldziher. Dia menyatakan bahwa tidak semua hadis yang tercantum dalam Ṣāḥīḥ al-Bukhārī merupakan hadis sahih, sebagian ada yang palsu namun kritik tersebut sudah disanggah oleh Musthafa Azami. Hal tersebut diulas oleh Siska Hebna Hera pada tahun 2020 dalam tulisan jurnal living hadis dengan judul “*Kritik Ignaz Goldziher dan Pembelaan Musthofa Azami terhadap Hadis dalam Kitab Sahih al-Bukhari*”, dalam tulisan tersebut, kebanyakan yang diulas ialah hadis-hadis yang dipilih secara acak dan kebanyakan hadis yang memang sulit untuk difahami dengan logika dasar, berbeda dengan objek hadis pada disertasi ini, yakni berfokus pada semua hadis dalam Ṣāḥīḥ al-Bukhārī yang terdapat kritik dari ‘Āishah.¹⁸

Berikutnya penelitian yang dilakukan oleh Abdul Hakim Wahid dan Hasanuddin dengan judul “*kualitas Kitab Al-Shahihain*” dalam tulisan tersebut diulas mengenai dampak tadlis dalam kitab Ṣāḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim sebagaimana kritikan yang diungkapkan oleh Imam al-Dāruqutnī dan sudah dijawab dan diselesaikan oleh Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī juga Imam al-Nawāwī ketika menjelaskan syarah dari hadis tersebut. Dalam hal ini peneliti tidak dalam rangka mematahkan kualitas kitab Ṣāḥīḥayn namun lebih spesifik melakukan tela’ah ulang terhadap beberapa hadis yang didalamnya terdapat kritik ‘Āisah.¹⁹

¹⁸ Siska Helma Hera, “Kritik Ignaz Goldziher Dan Pembelaan Musthofa al Azami Terhadap Hadis Dalam Kitab Sahih Al-Bukhari,” *Jurnal Living Hadis* 5, no. 1 (30 Mei 2020): h.133, <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2020.2310>.

¹⁹ Abdul Hakim Wahid, “Kualitas Kitab Al-Shahihain,” *Ushuluna* 3, no. 2 (Desember 2017): h.51, <https://doi.org/10.15408/ushuluna.v3i2.15195>.

Penelitian yang dilakukan oleh M. Syukrillah dengan judul “*Kritik atas Kritik Kamaruddin Amin terhadap Riwayat Mudallisīn dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim*”, penelitian tersebut berfokus pada penerapan teori kritik hadis atas riwayat mudallisīn saja, dan ketika ditela’ah tidak ada satupun hadis riwayat mudallisīn yang matannya menyinggung kritik ‘Āisah, sehingga akan sangat berbeda dengan fokus penelitian dalam Disertasi ini.²⁰

Tulisan Nur Kholis Bin Kuridan, Abd. A’la dan Muhammad Syarifudin pada tahun 2024 pada jurnal Al-Majalis dengan judul “*Kritik Israr Ahmad Khan terhadap Hadis-Hadis Kitab Al-Qadar Dari Kitab Sahih Al-Bukhari*” dalam tulisan tersebut Israr Ahmad Khan melakukan kritik matan pada hadis dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī namun terfokus pada pembahasan tentang teologi saja. Penellitan ini ada kesamaan denganh yang penulis lakukan yakni melakukan teori kritik matan secara mendalam, namun berbeda pada objek hadis yang menjadi fokus kajian.²¹

B. Kajian Teori

1. *al-Ḍabt*

Dalam ilmu *muṣṭalah al-hadīth* salah satu syarat diterimanya hadis, ialah seorang perawi hadis harus memiliki *al-ḍabt*, keberadaan *al-ḍabt* pada seorang perawi hadis sangat penting karena hadis yang diriwayatkan akan diterima jika jika perawi hadis tersebut dapat menyampaikan hadis tanpa kesalahan dalam kalimat, redaksi, ataupun makna. Oleh karena itu, dalam menilai kualitas hadis, seorang *muhaddith* (ahli hadis) akan memperhatikan

²⁰ M. Syukrillah, “Kritik Atas Kritik Kamaruddin Amin Terhadap Riwayat Mudallisīn Dalam Sahih Al-Bukhari Dan Sahih Muslim,” *Islamika Inside: Jurnal Keislaman Dan Humaniora* 3, no. 2 (10 Desember 2017): h.166, <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v3i2.42>.

²¹ Nur Kholis Bin Kuridan, Abd A’la, dan Muhammad Syarifudin, “KRITIK ISRAR AHMAD KHAN TERHADAP HADIS-HADIS KITAB AL-QADAR DARI KITAB SAHIH AL-BUKHARI,” *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 12, no. 1 (2 November 2024): h.122, <https://doi.org/10.37397/al-majaalis.v12i1.678>.

apakah perawi hadis tersebut memiliki *al-ḍabṭ* atau tidak dan hal tersebut bisa ditelusuri dengan melihat rekam jejak kecerdasan dan keakuratan hafalan serta tulisan perawi hadis tersebut.

2. Definisi *al-Ḍabṭ*

Menurut Zayn Muḥammad *al-ḍabṭ* dalam kamus bahasa arab memiliki beberapa pengertian dan yang paling terkenal ialah memiliki arti menjaga sesuatu dengan hati-hati. *al-ḍabṭ* juga dapat diartikan menjaga sesuatu dengan ketat dan mengendalikannya, atau kemampuan seseorang untuk memegang dan menahan sesuatu. Selain itu, *al-ḍabṭ* juga bisa dimaknai sebagai kekuatan atau keteguhan, seperti dalam kata "pria yang kuat dan tangguh." Kata *al-ḍabṭ* juga digunakan untuk menggambarkan tindakan penahanan atau pengekangan, seperti dalam kata "menahan seseorang," yang berarti menahannya atau memenjarakannya.²² Muhammad 'Audah menambahkan bahwa *al-ḍabṭ* secara bahasa juga bisa berarti selalu menetap pada suatu hal kapanpun dan dimanapun, dan untuk mencapai *al-ḍabṭ* pada tema ini ada dua jalan yakni dengan cara memahami pada saat mendengar hadis dan menjaganya pada saat menyampaikannya.²³

Sedangkan menurut istilah, Ulama ahli hadis berbeda pendapat mengenai definisi dari *al-ḍabṭ*, Nūr al-Dīn 'Itr menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-ḍabṭ* ialah sikap penuh ingat dan tidak lalai, berupa kekuatan hafalan bila hadis yang diriwayatkan berdasarkan hafalan, dan berupa kebenaran tulisan apabila hadis yang diriwayatkan berdasarkan tulisan. Sementara bila perawi hadis meriwayatkan secara makna, maka dia mengerti dan faham betul akan hal-hal yang dapat mengubah makna.²⁴ Menurut Ibn Ḥajar al-'Athqalānī dan al-Sharqāwī, seperti dijelaskan oleh Syuhudi Ismail, *al-ḍabṭ* ialah sifat kuat hafalan terhadap apa yang didengar

²² Zayn ibn Muhammad ibn Husayn al-'Aydruṣ, "*Ḍabṭuṣ-Ṣaḥābah al-Kirām lil-Marwiyyāh*," t.t., h.236.

²³ Muhammad 'Audah Ahmad al-Ḥūrī, *Taḥaqquq al-Ṣaḥābah Min Ḍabṭ al-Ruwwāh - Asbābuhu Wa Wasā'iluhu*, 37 (Maktabah 'Ain al-Jami'ah, 2010), h.486.

²⁴ Nūr ad-Dīn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulūm al-hadīth*, ke dua (Dar al Fikr, 1978), h.80.

dan mampu menyampaikannya kapan saja dia kehendaki.²⁵ Dari dua definisi di atas, dapat dipahami bahwa *al-ḍabt* mengacu pada kemampuan perawi hadis dalam mengingat dan menyampaikan hadis dengan akurat, secara keseluruhan, *al-ḍabt* menekankan pentingnya keakuratan dan konsistensi dalam meriwayatkan hadis, baik melalui hafalan, tulisan, maupun pemahaman makna.

Namun dalam praktiknya, kesalahan dalam periwayatan kadang tidak dapat dihindari, bahkan oleh perawi hadis sekalipun yang dikenal memiliki kualitas dan kredibilitas yang tinggi. Oleh karena itu, penting untuk memahami bagaimana sebuah kesalahan yang terjadi pada perawi hadis tidak otomatis merusak reputasi atau kredibilitasnya secara keseluruhan. Dalam konteks ini, ulama kritikus hadis memegang peranan penting dalam menganalisis setiap periwayatan dengan cermat dan adil, serta tidak cepat menarik kesimpulan hanya berdasarkan kesalahan kecil yang mungkin terjadi.

Muhammad Tonang mengatakan apabila seorang perawi hadis satu atau dua kali melakukan kesalahan dalam periwayatan, hal itu tidak lantas mengurangi statusnya sebagai perawi hadis yang memiliki *al-ḍabt*, dan tidak pula meruntuhkan kredibilitasnya sebagai perawi hadis yang *thiqah* (adil dan *ḍabit*). Namun, jika kesalahan tersebut terjadi, maka hadis yang diriwayatkannya tersebut harus ditolak dan dianggap daif. Disinilah peran ulama kritikus hadis sangat krusial, mereka harus melakukan analisis dengan ketelitian dan kehati-hatian, menghindari penggeneralisasian terhadap seluruh periwayatan perawi hadis yang *thiqah* sebagai hadis sahih, ataupun sebaliknya dengan menilai seluruh periwayatannya cacat hanya karena satu kesalahan kecil dalam periwayatan tersebut.²⁶

²⁵ Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaedah kesahihan sanad hadis: telaah kritis dan tinjauan dengan pendekatan ilmu sejarah* (Bulan Bintang, 1988), h.119.

²⁶ Tonang dan Rasdiyana, "Sistem Isnad Dan Kriteria Kesahihan Hadis," h.71.

a. Pembagian *al-Dabt*

Dalam disiplin Ilmu hadis, Ulama ahli hadis membagi *al-dabt* atau tingkat kredibilitas dan kecerdasan perawi hadis dalam menyampaikan sebuah hadis, menjadi dua macam :

1) *al-Dabt al-Ṣadr* (kekuatan hafalan dalam hati)

Kekuatan hafalan dengan hati ialah ketika seorang perawi hadis mampu mengingat dengan baik apa yang telah dia dengar dan dapat menyampaikannya kembali kapan saja dia inginkan. Seorang perawi hadis harus memastikan bahwa dia mampu menjaga hafalannya dengan cermat, penuh kesadaran, tidak lalai, serta memahami makna dari apa yang dia sampaikan jika melakukan periwayatan *bil ma'na* (menyampaikan hadis dengan hanya mengedepankan substansinya). Apabila seorang perawi hadis tidak memperhatikan penghafalan dengan benar, hal ini bisa menyebabkan kesalahan dalam menyampaikan, perubahan makna, atau bahkan kesalahan dalam ajaran dan hukum syariat.

Dalam redaksi lain, *al-dabt al-ṣadr* diartikan sebagai kemampuan untuk mengingat apa yang telah didengar sehingga bisa mengingatnya kapan saja. Dan *al-dabt al-ṣadr* terbagi menjadi dua jenis:

Pertama, *al-dabt al-tām* (kecerdasan dengan hafalan sempurna), yaitu kemampuan dalam hafalan yang tidak terdapat kekeliruan atau hampir tidak ada dan ini merupakan syarat untuk hadis yang sahih. Orang yang meriwayatkannya disebut sebagai orang yang paling terpercaya (*authaq al-nās*), atau *thiqah thabat* atau *thiqatun thiqah* (seorang yang benar-benar terpercaya) atau sejenisnya. Hadis ini berada pada tingkat kesahihan yang paling tinggi atau bisa juga disebut sebagai *thiqatun* (terpercaya) atau *mutqinun* (kokoh hafalannya) atau

hāfīdh (orang yang hafal) dan sejenisnya. Hadisnya berstatus *Sahīh li dhātih*.

Kedua, *al-ḍabṭ al-khafīf* (kecerdasan dalam hafalan kurang sempurna), yaitu kecerdasan dalam hafalan yang terdapat kekeliruan, sehingga perawi terkadang dapat menghafal dengan benar, terkadang tidak. Ini adalah syarat untuk hadis yang *hasan li dhātih* atau sahih jika didukung oleh hadis lainnya. Orang yang meriwayatkannya disebut sebagai *ṣadūq*, atau *lā ba'sa bih* atau sejenisnya.²⁷

Zayn bin Muḥammad bin Huseyn memberikan contoh salah satu ketidakcermatan dalam penghafalan hadis ialah ketika seseorang menyampaikan hadis yang melarang (الْحَلْق) "*bercukur*" sebelum shalat, padahal yang benar adalah (الْحَلْق) maknanya: "*berkumpul dan berdiskusi tentang ilmu*". Kesalahan ini terjadi karena perawi hadis tidak mengingat kata (الْحَلْق) dengan tepat. Redaksi lengkapnya dapat dilihat dalam hadis yang diriwayatkan oleh 'Amr ibn Shu'ayb dari ayahnya, yang menyatakan:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الشَّرَاءِ وَالْبَيْعِ فِي الْمَسْجِدِ، وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ
الْأَشْعَارُ، وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ الضَّالَّةُ، وَعَنْ الْحَلْقِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلَاةِ

Rasulullah ﷺ melarang jual beli di masjid, menyanyikan syair di dalamnya, mencari barang yang hilang, dan melarang al-hilaq (berkumpul dan berdiskusi) pada hari jum'at sebelum shalat."²⁸

al-Khaṭṭābī menjelaskan bahwa larangan untuk mencukur sebelum shalat pada hari jum'at tersebut juga termasuk larangan untuk berkumpul dan berdiskusi mengenai ilmu sebelum shalat. Banyak para ahli hadis yang meriwayatkan tentang larangan (الْحَلْق) sebelum shalat, namun mereka mengartikan kata tersebut sebagai mencukur rambut. Salah seorang Ulama berkata, "saya tidak mencukur rambut sebelum shalat setelah mendengar hadis ini sekitar empat puluh tahun yang lalu" Abū Sulaimān menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan istilah tersebut ialah (الْحَلْق) dengan kasrahnya huruf *ḥā'* dan fathahnya huruf

²⁷ Lukman Hakim, *Bulūg al-Umniyah fi Sharh al-Mandhūmah al-Bayquniyah* (Bairut Lebanon: Dar al Fikr, 2020), h.14.

²⁸ al-'Aydrus, "*Ḍabṭuṣ-Ṣaḥābah al-Kirām lil-Marwiyyāh*," h.237.

lām, merupakan bentuk jamak dari kata الحَلَقَةُ, sebagaimana lafadz بِدْر merupakan bentuk jamak dari lafadz بَدْرَةٌ sehingga ketika dalam hadis tersebut lafadz *al-hilaq* dengan dibaca kasrahnya huruf *hā'* dan fathahnya huruf *lām*, maka memiliki makna bahwasanya Nabi melarang berkumpul dan berdiskusi sebelum shalat namun disunnahkan setelahnya.²⁹

2) *al-Dabt al-Kitāb*

al-Dabt al-Kitāb memiliki arti menjaga buku catatan hadis yang dimiliki oleh seorang perawi hadis sejak ia mendengarnya dan memverifikasinya hingga ia menyampaikannya. Perawi hadis harus menjaga buku yang berisi catatan hadis yang dia tulis sendiri atau ditulis oleh seseorang yang dipercaya, serta melindunginya dari kemungkinan pemalsuan dan perubahan, mulai saat dia mendengarnya hingga dia menyampaikannya.³⁰ Oleh karena itu, para ahli hadis sangat memperhatikan para perawi hadis yang meriwayatkan dari buku catatannya dan mewajibkan mereka untuk menjaga buku catatannya tersebut agar terhindar dari penambahan, pengurangan, atau perubahan apapun, serta menjaga buku tersebut sebagaimana mereka menjaga jiwa dan dirinya sendiri. Sembarangan atau ceroboh dalam menjaga buku catatan hadis dapat menyebabkan riwayatnya ditolak. al-Khaṭīb al-Baghdādī berkata: "syarat sahnya riwayat dari buku catatan hadis ialah bahwa pendengaran perawi hadis harus terjamin dan buku catatannya harus terpelihara dengan baik."³¹ Luqmān Ḥakīm dalam kitabnya mendefinisikan *al-ḍabt al-kitāb* ialah kemampuan menjaga kitab atau catatan hadisnya sejak rawi mendengarkan dan memverifikasinya hingga menyampaikannya dan dia tidak

²⁹ Abū Sulaymān Ḥamad bin Muḥammad bin Ibrāhām bin al-Khaṭṭāb al-Buṣṭī al-Khaṭṭābī, *Iṣlāḥ ghalāt al-muḥaddithīn*, ke dua (Libanon: Beirut, t.t.), h.28.

³⁰ Shams ad-Dīn al-Sakhāwī Muḥammad bin 'Abd ar-Raḥmān, *Fath al-Mughīth bi Sharh Alfiat al-Ḥadīth*, ke satu (Riyad, Saudi Arabia: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426), Juz 1, h.4.

³¹ Abū Bakr Aḥmad 'Alī Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah* (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmīyah, t.t.), h.232.

menyerahkannya kepada orang yang tidak dapat menjaga atau tidak memiliki sifat amanah.³²

Zayn bin Muḥammad berkata dalam bukunya *Ḍabṭu al-Ṣaḥābah al-Kirām lil-Marwiyyāh* bahwasanya contoh dari tidak adanya *al-ḍabṭ* dalam menjaga buku catatan hadis ialah adanya riwayat yang salah dalam penulisan kata *الْبُرِّ* pada hadis berikut:

فِي الْإِبِلِ صَدَقَّتْهَا، وَفِي الْغَنَمِ صَدَقَّتْهَا، وَفِي الْبَقَرِ صَدَقَّتْهَا، وَفِي الْبُرِّ
صَدَقَّتْهَا قَالَهَا بِالزَّايِ

Pada unta, adanya kewajiban menunaikan zakat dan pada kambing juga ada kewajiban menunaikan zakat, dan pada sapi juga ada kewajiban menunaikan zakat, dan pada pakaian dan barang dagangan lainnya juga ada kewajiban menunaikan zakat," yang kemudian dikatakan dengan huruf zay.³³

Pada lafad *الْبُرِّ* pada hadis diatas terdapat harakat *ḍammah* pada huruf *bā'* pada kedua tempat tersebut, yang memerlukan penjelasan lebih lanjut dari sumber lain yang lebih valid. Jika seluruh sumber sepakat untuk membaca *ḍammah* huruf *bā'*, maka hal tersebut tidak dapat dijadikan sebagai bukti untuk masalah zakat perdagangan. Namun, hal ini masih perlu dipertimbangkan, karena hal tersebut telah dijelaskan dalam kitab *musnad lil-dāraquṭnī* yang menyebutkannya dengan menggunakan huruf *zāy*, sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Sementara itu, al-Nawawī dalam kitab *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughah* menyebutkannya dengan menggunakan huruf *bā'* dan *zāy*, yaitu memiliki arti pakaian yang merupakan barang dagangan penjual kain. al-Nawawī mengatakan bahwa beberapa orang keliru

³² Hakim, Luqmān. *Bulūg al-Ummiyah fi Sharh al-Mandhūmah al-Bayquniyah*, h.14.

³³ Abū al-Ḥasan 'Alī bin 'Umar bin Aḥmad bin Maḥdī bin Mas'ūd bin al-Nu'mān bin Dīnār al-Baghdādī al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, Kesatu (Libanon: Beirut, 2004), Juz 2, H.100.

menulisnya dengan menggabungkan huruf *bā'* dengan tanda *ḍammah* dan huruf *rā'* tanpa titik, dan itu merupakan kesalahan.³⁴

b. Syarat *al-Dabt*

Untuk memenuhi keakuratan dan ketelitian dalam meriwayatkan sebuah hadis, diperlukan adanya beberapa syarat atau kriteria, yaitu: *Pertama*, perawi hadis harus dalam keadaan terjaga, yakni tidak lalai, dapat membedakan yang benar dari yang salah, karena orang yang memiliki sifat tersebut tidak dapat dijadikan pegangan, dan tidak ada kecenderungan hati untuk berpegangan padanya. *Kedua*, perawi hadis harus dapat menghafal, yaitu dapat meneguhkan apa yang telah didengarnya dalam ingatannya, sehingga tidak mudah hilang dari daya ingatannya dan dapat mengingatnya kapan pun dia inginkan jika dia menyampaikan sesuatu dari hafalannya. Jika ia menyampaikan dari buku catatan hadisnya, maka ia harus menjaga agar didalam buku catatan hadis tersebut tidak terdapat pemalsuan atau perubahan, mulai dari saat dia mendengarnya/mencatatnya hingga menyampaikannya. *Ketiga*, perawi hadis harus mengetahui atau memahami subsatnsi yang terkandung dalam lafad, agar dia terlindung dari perubahan akan apa yang dia riwayatkan, jika dia meriwayatkan dengan makna.³⁵

Jika syarat-syarat tersebut diatas terpenuhi pada perawi hadis, maka dia dianggap teliti dan dapat diterima riwayatnya. Selanjutnya, perlu diperiksa apakah dia juga sudah memenuhi syarat-syarat yang lain dalam penerimaan ataupun periwayatan hadis. Hal tersebut dikarenakan seorang perawi hadis tidak mungkin terlepas dari potensi melakukan kesalahan atau kelalaian dalam sebagian riwayatnya, karena perawi hadis bukanlah manusia yang maksum sebagaimana

³⁴ Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin Yūsuf bin Muḥammad al-Zaila‘ī, *Naṣb al-Rāyah li-Aḥādīth al-Hidāyah*, Pertama (Libanon: Beirut, 1997), Juz 1 H.377.

³⁵ al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth bi Sharh Alfiat al-Ḥadīth*, Juz 1 H.3-4; al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fi ‘Ilm ar-Riwāyah*, Juz 1 h.53.

para nabi yang terjaga dari kesalahan. al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal berkata: "Siapa yang tidak terlepas dari kesalahan dan penyalahgunaan? ". maksudnya setiap orang pasti memiliki potensi adanya salah dan lupa.³⁶ Imam al-Tirmidhī juga telah menyebutkan sejumlah riwayat yang menunjukkan dan membuktikan adanya perbedaan dalam tingkatan hafalan para ulama dan adanya perbedaan pada tingkat ketelitian mereka, beliau berkata: "tidak ada seorang pun dari para imam yang selamat dari kesalahan dan kelalaian, meskipun mereka memiliki hafalan yang kuat".³⁷

al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab al-Ḥanbalī telah menyebutkan perkataan para ulama mengenai kesalahan para *ḥāfiẓ* (orang yang hafal hadis) yang teliti, namun hal tersebut tidak membuat mereka dianggap lemah dan tidak ada yang meragukan ketelitian mereka. Jika demikian, bagaimana menyikapi fakta bahwa adanya beberapa hadis yang diriwayatkan sebagian sahabat yang dikaitkan dengan kemungkinan kesalahan dan kekeliruan di antara mereka, padahal mereka adalah orang-orang yang paling *wara'* (taat dan berhati-hati) dan mereka adalah orang yang paling besar rasa takutnya kepada Allah?. al-Ḥāfiẓ ibn Rajab mengutip ungkapan Imam Ibn Maʿīn: "barang siapa yang mengajatkan bahwa dia tidak melakukan kesalahan sedikitpun, maka dia adalah pendusta". Ibn Maʿīn rahimahullāh juga mengatakan: "saya tidak heran kepada orang yang meriwayatkan sebuah hadis kemudian dia melakukan kesalahan, tetapi saya heran kepada orang yang meriwayatkan sebuah hadis dan dia tidak melakukan kesalahan sama sekali". Dan 'Abdullāh ibn al-Mubārak rahimahullāh juga berkata: "siapa yang bisa terlepas dari kesalahan? bahkan 'Ā'ishah dan sejumlah

³⁶ 'Uthmān bin 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifah Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīth, wa-yu'raf bi-Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Libanon: Beirut, 1415), h.252, http://archive.org/details/mokademat_ibn_salah.

³⁷ Abd al-Raḥmān bin Aḥmad Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī li-Ibn Rajab* (Syria: Dar al Milah, t.t.), h.431.

sahabat lain juga pernah melakukan kesalahan dalam meriwayatkan hadis”.

al-Hāfiẓ Ibn Rajab rahimahullāh juga menyebutkan: "saya telah membaca tulisan tangan Abū Ḥafṣ al-Barmakī, seorang faqīh Ḥanbalī (ahli dibidang ilmu fiqh dalam madzhab Ḥanbalī), yang mengatakan: "saya telah menyebutkan kepada Abū al-Ḥasan (yaitu al-Dāraqūṭnī) tentang hadis ‘Amr bin Yaḥyā al-Māzinī yang menyebutkan lafadz “keledai” menggantikan lafadz “unta” dalam perjalanan Nabi ﷺ menuju Khaybar dan bahwa Aḥmad tidak menganggapnya lemah dengan itu." Maka Abū al-Ḥasan berkata: ”apakah ini bisa terjadi pada Sahabat? seperti yang diriwayatkan oleh Rāfi‘ bin ‘Amr al-Māzinī yang mengatakan: "saya melihat Nabi ﷺ berkhotbah di atas hewan bighāl (keledai) di Minā," padahal semua orang meriwayatkan khutbah Nabi ﷺ di atas unta, apakah itu bisa menyebabkan kelemahan terhadap seorang sahabat?'

al-‘Aṭhram mengutip dari Aḥmad, bahwa Ibn al-Maḍīnī pernah menilai ‘Amr bin Yaḥyā dengan keras, ketika ia meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ shalat di atas keledai, maka Ibn al-Maḍīnī berkata: "Sebenarnya itu adalah unta." Aḥmad berkata: “Ini adalah perkara yang mudah”.³⁸

c. Hal-hal yang dapat merusak *al-ḍabt*

Seorang perawi hadis, dalam meriwayatkan hadis tidaklah harus memiliki keakurasian hafalan seratus persen, atau tidak pernah mengalami lupa sama sekali, bahkan hal ini mustahil ada, karena tabiat manusia yang oleh Allah sudah diberi statemen sebagai makhluk yang kebanyakan memiliki sifat lupa dan tidak mungkin setiap hal yang dilakukan harus sesuai kebenaran, bahkan Sahabat yang menjadi perawi hadis dengan keakurasian hafalan hadis yang begitu

³⁸ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, h.437.

menakjubkan juga tidak lepas dari kesalahan. Akan tetapi apabila kesalahan dari perawi hadis terlalu banyak maka, hal yang demikian ini akan dapat merusak terhadap *al-ḍabt* yang dimilikinya. Luqmān al-Ḥakīm dalam kitabnya *Imdād al-Mughīth* mengatakan: "apabila hafalan dari perawi hadis yang *thiqah* dibandingkan dengan perawi hadis *thiqah* yang lain ditemukan adanya keselarasan, meskipun dalam segi maknanya saja, maka dia masih dianggap memiliki *al-ḍabt*, namun jika apa yang diriwayatkan banyak terjadi perbedaan dengan perawi *thiqah* yang lain, maka hadisnya akan ditolak."³⁹ Rusaknya status *al-ḍabt* dari seorang perawi hadis bermacam-macam penyebabnya, seperti hilangnya kitab atau catatan sebuah hadis yang diriwayatkan bagi perawi hadis yang *ḍabt al-kitābah*, atau melemahnya hafalannya dikarenakan menuanya usia jika dia adalah perawi hadis yang *ḍabt al-ṣadr*.

Menurut Ibn Ḥajar al-‘Athqalānī, yang dalam hal ini pendapatnya juga dijelaskan oleh Mulā ‘Alī al-Qārī, perilaku atau keadaan yang dapat merusak ke-*ḍabīṭ*-an perawi hadis ada lima macam, diantaranya:

- 1) Lebih banyak salahnya daripada benarnya
- 2) Lebih menonjol sifat lupanya dari pada hafalnya
- 3) Riwayat yang disampaikan diduga kuat mengandung kekeliruan
- 4) Riwayatnya bertentangan dengan riwayat yang disampaikan oleh seorang perawi *thiqah* lain.
- 5) Lemahnya hafalan, walaupun ada juga sebagian riwayatnya yang benar.⁴⁰

³⁹ Luqmān al-Ḥakīm, *Imdād al-Mughīth bi-Tashīl ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Cetakan 1 (Kairo, Mesir: Dār al-Ṣāliḥ, 2017), h.29.

⁴⁰ M. Syuhudi. Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h.71.

Dr. Ziyād ‘Awwād (w:1.900 M) menjelaskan lebih detail tentang beberapa hal yang dapat merusak ke-*dabīf*-an perawi hadis sebagaimana keterangan berikut :⁴¹

- 1) *Kathrah al-khatā’* (banyaknya kesalahan), Ibn Hibbān berkata: "barang siapa yang sering melakukan kesalahan dan kesalahannya parah, serta sering mengubah kebenaran, maka ia pantas untuk ditinggalkan, meskipun ia terpercaya dalam dirinya dan jujur dalam riwayatnya. Karena seorang yang adil jika muncul padanya lebih banyak tanda-tanda cacat, maka ia pantas untuk ditinggalkan, sama seperti orang yang muncul padanya lebih banyak tanda-tanda keadilan, maka ia pantas untuk dianggap adil." Ia berkata: "banyaknya kesalahan dapat dilihat dengan membandingkan riwayatnya dengan riwayat orang lain. Jika setelah dibandingkan terbukti bahwa kesalahan lebih sering terjadi dalam riwayatnya, maka hadisnya ditinggalkan, meskipun ia seorang yang adil, karena untuk menerima riwayat diperlukan keadilan dan penguasaan yang baik pada perawi. Demikian pula, bagi mereka yang terus menerus melakukan kesalahan, seperti yang diriwayatkan oleh Ibn Mubārak, Ahmad, al-Humaydi, dan lainnya, bahwa siapa yang salah dalam sebuah hadis dan kesalahannya itu diperlihatkan kepadanya namun ia tidak mau mengubah pendapatnya dan tetap bersikukuh pada riwayatnya, maka riwayatnya ditinggalkan, terutama jika kesalahan itu terjadi karena sikap keras kepala." Ibn Hibbān juga berkata: "barang siapa yang salah dalam sebuah riwayat tanpa disadari, kemudian kesalahannya diperlihatkan kepadanya dan ia menyadarinya, namun ia tetap tidak mau mengubahnya dan terus menerus meriwayatkan kesalahan tersebut meskipun ia sudah tahu bahwa

⁴¹ Ziyād ‘Awād Abū Ḥamād, *al-Dabīf ‘Inda al-Muḥaddithīn Wa Athruhu Fī al-Rāwī Wa al-Marwī*, t.t., h.354-355.

dia salah, maka orang tersebut adalah seorang pendusta. Dan siapa yang terbukti berdusta, maka ia pantas untuk ditinggalkan.

- 2) *al-Ghafflah* (lupa/lalai), ialah ketika terdapat kesalahan dalam buku atau catatan seseorang, lalu dia diberitahu tentang kesalahan itu, namun dia meninggalkan apa yang ada dalam bukunya dan berbicara sesuai dengan apa yang mereka katakan atau menambahkannya dengan perkataan lain, tanpa bisa membedakan diantara keduanya. Atau, bisa juga disertai dengan perubahan yang sangat fatal yang merubah makna, yang tidak dapat dipahami. Aḥmad bin al-Wāḍih al-Misrī berkata: "Muhammad bin Khalad al-Iskandari adalah orang yang baik dan terpercaya dan tidak ada perbedaan dalam dirinya hingga buku-bukunya hilang. Kemudian datanglah seseorang yang bernama Abū Mūsa pada masa hidup Ibn Bukayr, yang menyerahkan salinan kitab Dhamām bin 'Isma'īl dan salinan kitab Ya'qūb. Dia berkata: "apakah kamu sudah mendengar kedua salinan itu?" dia menjawab: "ya". Dia berkata: "maka ceritakan padaku berdasarkan itu". Kemudian dia menjawab: "buku-bukuku telah hilang, saya tidak dapat menceritakannya." Abū Mūsa terus mendesaknya hingga ia terpaksa melakukan kepalsuan dengan berkata: "salinan kitabku ada tinggal satu naskah", lalu dia menceritakannya. Maka, semua yang mendengarnya dari dia sebelum buku-bukunya hilang, hadisnya dianggap sah, namun yang mendengarnya setelah itu, hadisnya dianggap tidak sah. Kelalaian ini tidak hanya terbatas pada apa yang ada di dalam buku, tetapi mungkin juga mengelabui seseorang untuk berpikir bahwa ia menghafal sesuatu padahal tidak demikian.
- 3) *Kathrah al-Sahwi* (sering lupa), tidak dapat diterima riwayat dari seseorang yang dikenal sering lupa dalam riwayatnya jika dia tidak menceritakan dari naskah atau buku catatan yang benar, karena

seringnya lupa menunjukkan buruknya hafalan atau kelalaian, sehingga perawi tersebut tidak dapat dianggap *dābiṭ* (dapat dipercaya).

- 4) *al-Ikhtilāṭ* (kebingungan), Ibn Hibbān berkata: "mereka yang mengalami *al-Ikhtilāṭ* (kebingungan) pada akhir usianya sehingga mereka tidak mengingat dengan baik apa yang mereka ceritakan, mereka menjawab sesuai dengan pertanyaan yang diajukan namun menjelaskannya sekehendak mereka, sehingga riwayat mereka yang sah bercampur dengan yang lemah dan tidak dapat dibedakan."
- 5) *al-Wahm* (lemah dalam memahami) memiliki makna salah paham atau mengira sesuatu yang tidak sesuai dengan aslinya. Jika seorang perawi salah memahami atau merubah makna dari suatu hadis, maka tidak boleh dipercayai. Imam Muslim berkata: "jika ada orang yang menyampaikan berita dari Rasulullah dengan penuh kekeliruan yang mengubah makna berita tersebut, hingga mengurangi atau menambahkannya, maka ia telah berdusta atas nama Rasulullah", Ibn Hajar berkata: "jika kebingungan itu tampak melalui petunjuk-petunjuk yang menjelaskan bahwa perawi tersebut salah, seperti menyambungkan hadis yang terputus atau memasukkan hadis ke dalam hadis lain, ini adalah tanda bahwa hadis tersebut lemah. Namun, jika kesalahannya ringan dan ada pada perawi yang dipercaya, maka tidak merusak status kepercayaannya."
- 6) *al-Talqīn* (belajar untuk hafal), secara bahasa berarti mengajarkan atau memberitahu, dan dalam konteks ini adalah menyampaikan suatu perkataan kepada orang lain untuk dihafal atau dituturkan. Jika seorang perawi diberi pelatihan untuk menceritakan sesuatu yang belum pasti ia hafal, maka riwayatnya tidak diterima. Seorang yang diberikan pelatihan dan tidak menyadari bahwa ia

sedang dibimbing atau dilatih untuk menyampaikan sesuatu, maka riwayatnya tidak diterima, karena orang yang seperti ini masih mudah serampangan, kurang hati-hati dan kurangnya kewaspadaan. al-Humaydi berkata: "jika seseorang rawi menerima pelatihan dalam menyampaikan hadis, maka riwayat yang dia ceritakan setelah pelatihan itu tidak diterima, dan riwayat yang disampaikan sebelum adanya *talqīn*, bisa diterima dengan catatan benar-benar diyakini kesahihannya.

- 7) *Kathrah al-Mukhālafah* (banyaknya penyimpangan). Riwayat dari seseorang yang banyak terdapat penyimpangan (*shādh*) dalam hadisnya, baik itu penyimpangan dalam isi atau rangkaian hadis yang tidak sesuai dengan riwayat yang benar, maka hadisnya tidak diterima. Imam Muslim berkata: "hadis bisa diterima dari perawi yang memiliki penyimpangan adalah jika sebagian besar dari hadis yang diriwayatkannya, cocok atau sesuai dengan hadis lain dari para perawi yang terpercaya dan hal ini ditemukan banyak dalam beberapa riwayatnya, dan setelah itu ia menambahkan dengan sesuatu yang tidak ada dalam riwayat mereka, hal demikian dikenal dengan istilah "*ziyadah al-thiqah*".
- 8) *al-Tasāhul Fī al-Riwāyah Min al-Kitāb* (gegabah dalam menceritakan hadis dari buku catatannya). Riwayat dari seseorang yang gegabah dalam menceritakan hadis dari bukunya yang tidak terjaga keasliannya atau tidak sesuai dengan naskah yang sah, tidak dapat diterima. Ibn Hibbān berkata: "ada beberapa perawi yang diuji dengan memiliki murid yang jahat, yang menambahkan atau mengubah hadis-hadis yang diterima oleh orang tersebut dan karena itu hadis-hadis yang dihasilkan tidak dapat diterima."
- 9) *‘Adam al-‘Ināyah Bi al-Riwāyah* (kurangnya perhatian terhadap riwayat). Ada beberapa perawi hadis lebih banyak berfokus pada ibadah daripada *menjaga* hafalan dan meneliti perbedaan riwayat.

Ibn Hibbān berkata: "beberapa orang yang lebih fokus pada ibadah daripada menjaga hafalan mereka, mereka tidak memelihara riwayat dengan baik, sehingga mereka sering salah dalam menyampaikan hadis, sehingga ketika mereka meriwayatkan hadis kadang terjadi me-*marfu*'-kan hadis *mursal*, meng-*isnad*-kan hadis *mauquf* dan membolak-balikkan *sanad* hadis."

d. Metode penetapan ke-*dābi*-an perawi hadis

Para ulama hadis memiliki beragam cara dalam menentukan tingkat ke-*dābi*-an (keakuratan dan kecerdasan hafalan) perawi hadis. Berikut ini kami paparkan beberapa metode yang umum digunakan antara lain:

- 1) **Merujuk pada sumber utama hadis (*maṣḍar al-hadīth*):** metode ini berdasarkan pada hadis Nabi riwayat Abdullah Ibn 'Amr Ibn 'Āṣ, bahwasanya Nabi bersabda padanya "wahai Abdullah apakah aku tidak memberitahumu untuk selalu puasa pada siang hari dan beribadah semalam penuh setiap malam?" aku menjawab "benar ya Rasulullah" Nabi menimpali; "Jangan lakukan itu, namun berpuasalah kamu dan kadang juga tidak, beribadahlah pada malamhari, namun jangan lupa tidur, karena pada badanmu juga memiliki hak untuk istirahat." Dari hadis tersebut diambil kesimpulan bahwa Nabi mencoba menguji ketepatan informasi yang pernah disampaikannya pada Abdullah Ibn 'Amr, tidak lain untuk membuktikan bahwa termasuk menguji ketepatan rawi dalam memahami dan menjaga suatu informasi adalah dengan membandingkannya pada sumber aslinya yakni Rasulullah S.A.W.⁴²
- 2) **Berdasarkan kesaksian atau sumpah dari Ulama :** Para ulama hadis yang memiliki pengetahuan mendalam tentang kriteria para perawi hadis akan memberikan sebuah penilaian atau kesaksian terhadap

⁴² al-Ḥūrī, *Tahaqquq al-Ṣaḥābah Min Dabṭ al-Ruwwāh - Asbābuhu Wa Wasā'iluhu*, h.487.

ke-*dabīṭ*-an seorang perawi hadis, kesaksian ini menjadi salah satu acuan penting dalam menilai kualitas dan kredibilitas perawi hadis.

- 3) **Kesesuaian riwayat dengan rawi thiqah:** Ke-*dabīṭ*-an seorang perawi hadis juga dapat dinilai berdasarkan kesesuaian riwayat yang dia sampaikan dengan riwayat dari perawi hadis lain yang sudah terbukti ke-*dabīṭ*-annya, apabila terdapat keselarasan yang signifikan antara dua riwayat tersebut, hal ini mengindikasikan bahwa perawi hadis tersebut memiliki hafalan yang kuat dan dapat dipercaya, artinya sifat *dabīṭ*-nya sudah bisa dibuktikan.⁴³
- 4) **Toleransi terhadap kekeliruan:** Seorang perawi hadis tidak serta-merta kehilangan status *dābīṭ*-nya hanya karena melakukan kesalahan satu atau dua kali dalam periwayatan. Melainkan, apabila kesalahan tersebut terjadi secara berulang - ulang dan signifikan, maka hal tersebut bisa menghilangkan atau merusak status *dābīṭ*-nya.⁴⁴

Berdasarkan tiga macam metode diatas, kita dapat mengetahui bahwasannya dalam memberikan kesaksian, para ulama hadis menggunakan berbagai kriteria dan metode penilaian. Mereka meneliti rekam jejak perawi hadis, termasuk para guru yang dia pernah meriwayatkan hadis darinya, serta murid-murid yang pernah menerima hadis darinya. Mereka juga membandingkan riwayat yang disampaikan oleh perawi satu dengan riwayat dari perawi hadis lain yang terpercaya. Selain itu, mereka juga memperhatikan integritas pribadi perawi hadis, termasuk kejujuran, keadilan, dan ketaqwaannya. Adapun kesesuaian riwayat antar perawi atau dikenal dengan istilah *ittifāq al-riwāyah*, dalam khazanah ilmu hadis menjadi salah satu indikator penting dalam menilai ke-*dābīṭ*-an seorang perawi hadis.

⁴³ al-Ḥūrī, h.487.

⁴⁴ Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb., *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuh wa-Muṣṭalahuh*, Kesatu (Libanon: Dar al Fikr, 2006), h.232.

Metode ini tidak hanya bertumpu pada testimoni ulama, namun juga pada verifikasi empiris terhadap data riwayat yang ada.

Sedangkan mengenai konsep toleransi terhadap kekeliruan ini memiliki implikasi langsung terhadap status hadis yang diriwayatkan oleh perawi hadis tersebut. Jika seorang perawi hadis melakukan kesalahan yang tidak fatal, maka hadis yang diriwayatkannya masih dapat diterima. Namun, jika seorang perawi hadis tersebut melakukan kesalahan yang berulang dan fatal, maka hadis yang diriwayatkannya akan ditolak. Tujuan dari konsep toleransi terhadap kekeliruan ini adalah untuk menjaga keadilan dan objektivitas dalam menilai kualitas seorang perawi hadis. Para ulama hadis tidak ingin terlalu kaku dalam menilai perawi hadis, sehingga kesalahan kecil yang bersifat manusiawi dapat dimaafkan. Namun, mereka juga tidak ingin memberikan toleransi yang berlebihan terhadap kesalahan yang dapat merusak keaslian dan validitas sebuah hadis.

3. Metode Kritik Hadis

a. Pengertian kritik hadis

Kritik hadis dalam bahasa arab disebut dengan *naqd al-ḥadīth*. Kata *naqd* berarti membedakan atau memisahkan, sebagaimana dalam bahasa arab نقدت الدراهم *naqadtu al-darāhima*, yang berarti "aku memisahkan beberapa dirham yang masih bagus dari yang buruk". Arti lain dari *naqd* adalah diskusi atau perdebatan, dalam bahasa arab, kalimat ناقده في المسألة *nāqadahū fī al-mas'alah*, memiliki arti "mendiskusikan suatu masalah". Dengan memeriksa dan meneliti apa yang terkandung dalam makna kata "النقد" dalam kamus-kamus bahasa arab, kita mendapati bahwa kata tersebut terbatas pada dua makna, yaitu: pembeda dan diskusi.⁴⁵

⁴⁵ Ḥāfiẓ bin Muḥammad al-Ḥakamī., *Manhaj al-Muhaddithīn fī al-Naqd Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, Kesatu (Madinah: al-Jamiah ai-Islamiyah, t.t.), h.17.

Secara istilah definisi yang tepat untuk metode kritik hadis sebagaimana yang telah disampaikan oleh para ahli hadis yaitu : menganalisa jalur-jalur hadis, meneliti keadaan para perawi hadis, membandingkan antara riwayat-riwayat mereka dan membedakan antara riwayat yang sahih dan yang daif.⁴⁶

Dari pemaparan diatas, bisa dipahami bahwa metode kritik hadis yang dilakukan oleh para ahli hadis adalah proses yang komprehensif dengan melibatkan analisis terhadap jalur transmisi hadis, pemeriksaan terhadap integritas dan kualitas perawi hadis, perbandingan antar riwayat, serta penilaian keaslian hadis. Semua hal ini dilakukan bertujuan untuk memastikan bahwa hadis yang diterima dan diajarkan benar-benar berstatus sahih dan dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya.

Disisi lain, al-Idlibī berkata: kritik (*naqd*) disini bukanlah dalam arti kritik yang menunjukkan cacat atau kekurangan, karena hadis atau perkataan Rasulullah, yang telah terjaga kesuciannya oleh al-Qur'an dan bukti-bukti akal yang tegas, tidak termasuk dalam hal yang bisa dikritik. Namun yang dimaksud dengan "kritik" di sini ialah kritik terhadap jalur-jalur yang menyampaikan apa yang diriwayatkan dari Rasulullah, yaitu melalui kaidah-kaidah dan syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam jalur-jalur tersebut, untuk memastikan kebenaran dan keabsahannya. Jika jalur tersebut terbukti sahih, maka kita katakan bahwa "jalur ini" atau "sanad ini sahih", dan apa yang sampai kepada kita melalui jalur tersebut adalah benar, yaitu bahwa riwayat tersebut dapat dipercaya. Namun, jika sanad tersebut tidak terbukti sahih, maka kita katakan bahwa sanad tersebut tidak sahih, dan apa yang sampai kepada kita melalui jalur tersebut tidak sahih, yaitu bahwa riwayat tersebut tidak dapat dipercaya.⁴⁷

⁴⁶ al-Ḥakamī., h.23.

⁴⁷ Ṣalāḥuddīn al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, cetakan 1 (Kairo, Mesir: Mu'assasah Iqrā' al-Khayrīyah, 2013), h.39-40.

b. Perkembangan teori kritik hadis

1) Kritik hadis di zaman Nabi hingga era Tabi'in

Sebenarnya, penelitian dan penggalian terhadap hadis Rasulullah, sudah dimulai sejak masa hidup Rasulullah. Pada saat itu, hal tersebut hanya terbatas pada pertanyaan-pertanyaan kepada Nabi Muhammad secara langsung. Namun pertanyaan-pertanyaan tersebut masih bersifat sangat terbatas karena para Sahabat tidak ada yang berbohong atau saling menipu satu sama lain. Tujuan utama dari penelitian pada waktu itu ialah untuk melakukan ketelitian, konfirmasi kebenaran pemahaman bahkan lebih kepada upaya untuk memastikan kebenaran suatu hadis.⁴⁸ Berikut ini contoh beberapa bentuk kritik hadis pada zaman Nabi Muhammad:

a) Menanyakan langsung kepada Rasulullah

Pada masa Rasulullah, kritik terhadap hadis sangat terbantu dengan keberadaan langsung Nabi Muhammad. Para Sahabat memiliki kesempatan untuk mengajukan pertanyaan secara langsung kepada beliau mengenai keabsahan sebuah hadis yang mereka dengar dari sesama Sahabat yang lain. Praktik ini tercermin dalam sejarah, di mana Rasulullah dengan penuh kebijaksanaan dan kesabaran memberikan penjelasan serta klarifikasi atas hadis-hadis yang dipertanyakan. Oleh karena itu, kritik terhadap hadis pada masa Rasulullah berjalan secara transparan dan terbuka, dengan kehadiran beliau yang memfasilitasi pemahaman yang lebih mendalam mengenai ajaran islam. Salah satu contoh praktik kritik hadis pada era tersebut dapat dilihat dari tindakan Sahabat 'Abdullāh bin 'Umar dalam sebuah hadis berikut:

⁴⁸ Muḥammad Muṣṭafā al-'A'zamī, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muḥaddithīn*, 2020, h.7, <https://ebook.univeyes.com/147544>.

حَدَّثْتُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ : « صَلَاةُ الرَّجُلِ قَاعِدًا نِصْفُ الصَّلَاةِ ». فَآتَيْتُهُ فَوَجَدْتُهُ يُصَلِّي جَالِسًا فَوَضَعْتُ يَدِي عَلَى رَأْسِي فَقَالَ : « مَا لَكَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ». قُلْتُ : حَدَّثْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَّكَ قُلْتَ : « صَلَاةُ الرَّجُلِ قَاعِدًا نِصْفُ الصَّلَاةِ ». وَأَنْتَ تُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ : « أَجَلٌ وَلَكِنْ لَسْتُ كَأَحَدٍ مِنْكُمْ »

telah diriwayatkan kepadaku bahwa Nabi ﷺ bersabda: "shalat seorang pria yang dilaksanakan dengan duduk ialah berpahala setengah dari shalat dengan posisi berdiri". Kemudian saya mendatangi beliau dan mendapati beliau sedang shalat dalam posisi duduk. Lalu aku meletakkan tangan di atas kepalaku, dan beliau bersabda: "Apa yang terjadi denganmu, wahai 'Abdullāh bin Amr?" Aku berkata: "Telah diriwayatkan kepadaku, wahai Rasulullah, bahwa engkau bersabda: "shalat seorang pria yang duduk adalah setengah dari shalat," sementara engkau sedang shalat dalam posisi duduk." Beliau menjawab: "Benar demikian, tetapi aku tidak seperti kalian." (H.R. Baihaqi)⁴⁹

b) Menanyakan pada sahabat yang lain

Dimasa Sahabat metode kritik hadis yang diterapkan setelah wafatnya Nabi adalah bertanya kepada Sahabat yang lain guna memvalidasi riwayat yang ada, bahkan demi melakukan validasi ini para Sahabat rela melakukan perjalanan yang jauh keluar kota bahkan melintasi negara, contohnya perjalanan yang dilakukan oleh Sahabat Abū Ayyūb al-Anṣārī dari kota Madinah menuju Mesir untuk memvalidasi satu hadis saja :

⁴⁹ Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn bin 'Alī al-Bayhaqī., *al-Sunan al-Kubrā*, Cetakan ke 3 (Libanon: Dar al-kutub Il-Ilmiyah, 2003), Juz 7, hal.62.

خرج أبو أيوب إلى عقبة بن عامر وهو بمصر يسأله عن حديث سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قدم أتى منزل مَسَلَمَةَ بن مُخَلَّد الانصاري ؛ وهو أمير مصر ، فأخبر به ، فعجل فخرج إليه فعانقه ، وقال : « ماجاء بك يا أبا أيوب ؟ . . قال : (حديث سمعته من رسول الله ﷺ لم يبق أحد سمعه غيري وغير عقبة ، فابعث من يدلني على منزله ، قال فبعث معه من يدلّه على منزل عقبة ، فأخبر عقبة به ، فعجل فخرج إليه ، فعانقه وقال : (ما جاء بك يا أبا أيوب ؟ . . فقال : حديث سمعته من رسول الله ﷺ لم يبق أحد سمعه غيري وغير) ك في ستر المؤمن . قال : نعم ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (من ستر مؤمناً في الدنيا على خربة " ستره الله يوم القيامة . . فقال له أبو أيوب : « صدقت ، ثم انصرف أبو أيوب إلى راحلته فركبها راجعاً إلى المدينة ، فما أدركته جائزة مسلمة ابن مخلد إلا بعريش مصر

Abū Ayyūb al-Anṣārī pergi menemui 'Uqbah bin 'Amir yang saat itu berada di Mesir, untuk menanyakan sebuah hadis yang dia dengar dari Rasulullah ﷺ. Ketika beliau tiba, beliau pergi ke rumah Maslamah bin Mukhallad al-Anṣārī, yang saat itu adalah gubernur Mesir. Beliau memberitahu pada Maslamah tentang tujuan kedatangannya. Maslamah segera keluar dan memeluknya seraya berkata, "apa yang membawa Anda, wahai Abū Ayūb?" Abū Ayyūb berkata, "aku mendengar sebuah hadis dari Rasulullah ﷺ dan tidak ada yang mendengarnya selain aku dan 'Uqbah, maka tolong arahkan aku ke rumahnya". Maslamah pun mengirimkan seseorang untuk menunjukkan jalan ke rumah 'Uqbah. Setelah itu, beliau bertemu dengan 'Uqbah dan 'Uqbah langsung memeluknya seraya berkata: "apa yang membawa Anda, wahai Abū Ayyūb?" Abū Ayūb pun menjawab, "aku mendengar sebuah hadis dari Rasulullah yang tidak ada Sahabat lain mendengarnya

selain kita berdua." 'Uqbah bertanya: "hadis apa itu?" Abū Ayyūb menjawab: "aku mendengar Rasulullah bersabda: "barangsiapa yang menutupi aib seorang mukmin di dunia, maka Allah akan menutupi aibnya pada hari kiamat." 'Uqbah berkata: "benar, anda benar". Kemudian Abū Ayyūb pun kembali ke kendaraannya dan berangkat menuju Madinah. Hadiah dari Maslamah bin Mukhallad hampir tidak bisa menyusulnya hingga dia sampai di dekat bangunan ('arīsh) di Mesir."⁵⁰

Hadis ini menunjukkan betapa sangat hati-hatinya para Sahabat dalam memastikan kebenaran sebuah hadis yang mereka dengar. Abū Ayyūb al-Anṣārī merasa perlu untuk melakukan perjalanan jauh ke Mesir hanya untuk memverifikasi hadis yang ia dengar dari Nabi ﷺ dan memastikan bahwa tidak ada kesalahan dalam penyaluran kandungan hadis tersebut. Kisah ini juga mencerminkan bagaimana Sahabat saling membantu dan mendukung satu sama lain dalam menjaga dan memvalidasi hadis Nabi ﷺ.

c) Menguji hafalan perawi hadis

Pada akhir masa Sahabat dan awal masa Tabi'in, praktik kritik terhadap hadis dilakukan dengan cara melakukan penelusuran atau konfirmasi langsung kepada Sahabat yang masih dapat ditemui. Pada periode ini, istilah yang digunakan adalah kritik perawi hadis, hal ini karena pada masa tersebut, para Sahabat dan Tabi'in melakukan uji kekuatan daya ingat pada masing-masing perawi hadis. Misalnya hadis yang diriwayatkan oleh al-Imam al-Dārimī dalam kitab sunan-nya:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ
عَنْ طَاوُسٍ قَالَ جَاءَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَجَعَلَ

⁵⁰ Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī., *al-Riḥlah fī Ṭalab al-Ḥadīth*, t.t., h.118.

يُحَدِّثُهُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَعِدْ عَلَيَّ الْحَدِيثَ الْأَوَّلَ قَالَ لَهُ
بُشَيْرٌ مَا أَدْرِي عَرَفْتَ حَدِيثِي كُلَّهُ وَأَنْكَرْتَ هَذَا أَوْ عَرَفْتَ
هَذَا وَأَنْكَرْتَ حَدِيثِي كُلَّهُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّا كُنَّا نَحَدِّثُ
عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ لَمْ يَكُنْ يُكْذِبُ
عَلَيْهِ فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ وَالذَّلُولَ تَرَكْنَا الْحَدِيثَ
عَنْهُ

Telah mengabarkan kepada kami [Muhammad bin Ahmad] telah menceritakan kepada kami [Sufyan] dari [Hisham bin Hujayr] dari [Tawus] ia berkata: "Bashir bin Ka'b datang kepada Ibn 'Abbās dan mulai menceritakan kepadanya sebuah hadis. Ibn 'Abbās berkata: "tolong ulangi hadis yang pertama", Bashir berkata kepadanya: "aku tidak tahu apakah kamu mengakui semua hadisku, atau kamu menolak hadis yang ini dan mengakui yang ini, atau menolak seluruh hadisku?". Lalu Ibnu 'Abbās berkata: "kami menceritakan hadis dari Rasulullah sallallahu 'alaihi wa sallam ketika tidak ada kebohongan atas nama Nabi sallallahu 'alaihi wa sallam, namun ketika manusia menemui kesulitan (membedakan kejujuran perawi) dan menceritakan hadis mulai diperlonggar, kami menahan diri untuk tidak meriwayatkan hadis dari beliau". (H.R. al-Dārimī)⁵¹

Pernyataan Ibn 'Abbās ini menggambarkan pentingnya ketelitian dan kehati-hatian dalam meriwayatkan hadis dari Rasulullah, serta menunjukkan bagaimana proses kritik dan pemilihan hadis mulai diperketat di kalangan para Sahabat setelah wafatnya Rasulullah.

d) Meminta *shāhid* (adanya saksi)

Salah satu bentuk kritik hadis yang dilakukan dimasa Sahabat sebagai bentuk usaha validasi periwayatan hadis ialah

⁵¹ Abū Muḥammad Abdullāh bin 'Abd al-Raḥmān bin al-Faḍl bin 'Abd al-Ṣamad al-Dārimī, *al-Musnad al-Jāmi' Sunan al-Dārimī*, Ke Satu (Makkah: Maktabah al-Malik Fahd, 2013), Juz 1, hal.399.

dengan meminta saksi atas hadis yang disampaikan oleh Sahabat yang lain, seperti apa yang dilakukan oleh Sahabat 'Umar bin al-Khaṭṭāb⁵²:

عَنْ الْمِسْوَرِ بْنِ تَخْرَمَةَ قَالَ: اسْتَشَارَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ النَّاسَ فِي إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ - يَعْنِي سِقْطَهَا، فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: شَهِدْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِيهِ بَغْرَةَ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ. فَقَالَ عُمَرُ: اثْنَيْي يَمَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ، فَشَهِدَ مَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ

Diriwayatkan dari al-Miswar bin Thakhramah berkata: "Umar bin al-Khaṭṭāb meminta pendapat orang-orang mengenai hukuman terhadap wanita yang mengalami keguguran (yang disebut dengan istilah imlās - yaitu jatuhnya janin)". Maka, al-Mughīrah bin Shu'bah berkata: "saya pernah menyaksikan Rasulullah ﷺ memutuskan perkara tersebut dengan ghurrah, yaitu tebusan berupa budak laki-laki atau perempuan." Lalu 'Umar berkata: "carilah orang yang bisa memberikan kesaksian bersama kamu". Maka, datanglah Muḥammad bin Maslamah untuk memberikan kesaksian bersamanya."⁵³

2) Kritik hadis setelah era Tabi'in

Kritik hadis yang telah dikembangkan oleh para Sahabat dan Tabi'in melibatkan langkah-langkah penting dalam memperkuat metodologi kritik hadis. Langkah-langkah tersebut kemudian dikembangkan dan diambil oleh para ahli hadis pada era setelahnya, secara ringkas langkah tersebut bisa diklasifikasikan dalam dua tahap penting, yaitu :

⁵² al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.82.

⁵³ Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Yazīd Ibnu Mājāh., *Sunan Ibn Mājāh*, Ke Satu (Mesir: Dar al-Ta'sil, 2014), 2640.

a) Mengumpulkan semua jalur hadis secara menyeluruh

Keseriusan dan kedalaman kritikus hadis, baik ulama salaf maupun kontemporer dalam penelitian mereka dapat terlihat dari banyaknya jalur hadis yang dikumpulkan. Hal ini penting karena kemungkinan kesalahan atau terjadinya lupa dalam hafalan seorang perawi hadis tidak dapat sepenuhnya diabaikan. Sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Muslim: "Tidak ada satupun perawi hadis yang terlepas dari kesalahan atau kemungkinan lupa terhadap hafalan dan nukilan-nukilannya". Oleh karena itu, menjadi keharusan bagi para kritikus hadis untuk mengumpulkan semua jalur sanad dalam satu hadis yang akan diteliti. Ini adalah satu-satunya cara untuk mengetahui kondisi suatu hadis secara lebih tepat. Bahkan, tidak boleh seorang kritikus hadis langsung memberikan penilaian bahwa sanad suatu hadis terputus atau tidak dikenal seorang perawi hadis hanya dengan berdasarkan satu jalur periwayatan hadis saja, karena sangat memungkinkan masih ada jalur sanad lain yang mendukung atau menguatkan hadis tersebut, baik secara tekstual ataupun substansinya.

b) Menganalisis semua perawi hadis yang tercatat

Perawi hadis yang tercatat dalam sebuah matarantai sanad hadis juga harus mendapat perhatian khusus dari kritikus hadis, terutama terkait dengan keadilan dan kekuatan hafalannya. Untuk memperdalam pembahasan mengenai hal ini, ulama kritikus hadis sudah memberikan beberapa tahapan yang harus dilakukan, yakni:

- (1) Mengetahui dengan jelas apakah perawi hadis dapat dipercaya dalam hal hafalannya atau setidaknya memenuhi

kriteria derajat perawi hadis yang memiliki kekuatan hafalan yang sempurna.

- (2) Menemukan komentar dan penjelasan dari ulama lain mengenai kekuatan hafalan perawi hadis atau apakah hafalannya masih tergolong kuat, serta memastikan bahwa perawi hadis tersebut tidak masuk dalam kategori lemah hafalan yang sangat parah (*da'if jiddan*).
- (3) Mendapatkan informasi terkait kelemahan hafalan perawi hadis, misalnya ditemukan beberapa istilah seperti *fakhīsh al-ghalaz*, *kathīr al-khatā' wa al-wahm*, atau *matrūk* pada perawi hadis tersebut. Jika seorang perawi hadis telah disifati dengan istilah-istilah seperti tersebut diatas, maka penelitian terhadap perawi hadis tersebut tidak perlu dilanjutkan, karena sudah dapat diketahui bahwa perawi tersebut secara hukum penilaian ulama hadis, statusnya lemah atau riwayatnya dikatakan tidak sahih.⁵⁴

c. Pembagian terori kritik hadis

Secara umum teori kritik hadis terbagi menjadi dua, yakni : terori kritik eksternal dan teori kritik internal. Kritik eksternal ialah "kritik sanad" atau "kritik terhadap sanad", maksud atau arti dari sanad yaitu jalur yang menghubungkan kita kepada orang yang meriwayatkan hadis, terdiri dari rangkaian perawi hadis yang masing-masing mengambil hadis dari perawi hadis sebelumnya dan menyampaikannya kepada perawi hadis setelahnya begitu seterusnya mulai awal periwayatan hingga akhir sampai kepada para penyusun kitab hadis, seperti Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, dan seterusnya.

⁵⁴ al-'A'zamī, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muḥaddithīn*, h.7.

Untuk memastikan sebuah sanad atau "jalur perawi hadis" dapat diterima dan dikatakan sahih, maka ada beberapa persyaratan yang harus dipenuhi, yakni :

- 1) **Tersambungnya sanad (*ittiṣāl al-sanad*)** : Setiap perawi hadis dalam sanad harus mengambil hadis langsung dari perawi hadis sebelumnya juga menyampaikan secara langsung kepada perawi hadis berikutnya, tanpa ada perantara lain selain para perawi hadis yang namanya tercantum atau tercatat dalam matarantai sanad. Sehingga jika hadis tersebut sampai kepada kita melalui seorang perawi hadis yang namanya tidak tercantum dalam matarantai sanad atau melalui orang yang tidak kita kenal, maka perawi hadis tersebut bisa jadi seorang pendusta, sering keliru, pelupa, atau mudah terpengaruh dalam meriwayatkan hadis, atau dimungkinkan juga dia seorang yang lemah hafalan, dicurigai, fasiq, atau bahkan seorang penganut bid'ah yang tidak dapat dipercaya dalam hal agama. Oleh karena demikian, maka suatu sanad yang terputus atau *munqaṭi'* dianggap lemah, dan riwayat yang datang melalui sanad seperti itu ditolak.
- 2) **Rawi harus adil (*'adālah al-rāwī*)**: Para perawi hadis harus dikenal memiliki sifat keadilan dan ketaatan dalam beragama yang dapat menjaga hati dan perilaku mereka, mencegah mereka dari berbohong, memalsukan, atau meremehkan agama dengan sengaja. Sifat atau karakter keadilan tersebut bisa dilihat dengan adanya lima hal yakni : islam, baligh, berakal, bertakwa dan berperilaku normal atau berperilaku baik sesuai norma yang ada.
- 3) **Rawi harus memiliki daya cerdas hafal yang baik (*al-ḍābiṭ*)**: Para perawi hadis harus dikenal memiliki hafalan yang kuat dan terjaga dari kekeliruan dalam penyampaian sebuah riwayat. Jika riwayat tersebut disampaikan dari kitab, maka perawi hadis harus dikenal sebagai orang yang menjaga dan memelihara kitab tersebut dengan

baik untuk menghindari kesalahan, kebingungan, atau kekeliruan. Apabila seorang perawi hadis memiliki kedua sifat diatas, yaitu keadilan dan hafalan yang baik, maka ia disebut sebagai *thiqah* (terpercaya). Dan sebuah sanad hadis yang memenuhi syarat-syarat ini, maka secara umum sanad tersebut berpeluang dinyatakan sahih. Namun, para ulama menambahkan dua syarat lagi untuk lebih memastikan dan meneliti kebenaran dan keaslian sebuah sanad, yakni :

- 4) **Sanad tidak boleh *shādh*:** Dalam artian meskipun sanad sudah memenuhi tiga syarat yang sudah disebutkan sebelumnya, sanad tersebut masih berpotensi memiliki masalah lain yakni apabila ditemukan hadis yang sama diriwayatkan dengan jalur lain yang bertentangan dengan sanad pertama, dan jalur lain tersebut lebih kuat dari sanad yang pertama, baik disebabkan karena jumlah perawi hadis sanad kedua lebih banyak dan lebih dapat dipercaya, atau karena mereka lebih teliti dalam meriwayatkan. Dalam hal ini, sanad yang pertama akan menjadi lemah dan disebut sebagai sanad *shādh*, sementara sanad yang kedua yang lebih kuat disebut sebagai sanad *mahfūz* (sanad yang terjaga).
- 5) **Sanad tidak boleh mengandung *'illah* (cacat tersembunyi):** Maksudnya, sanad secara dhahir tampak terhubung dan sahih, namun ternyata ada cacat tersembunyi yang hanya dapat dikenali oleh ulama pakar dalam ilmu hadis. Misalnya, sanad yang tampaknya terhubung ternyata terputus, atau hadis yang tampaknya diriwayatkan dari Nabi, ternyata sebenarnya hanya berasal dari perkataan Sahabat. Dalam kasus seperti ini, meskipun sanad tampak sahih, seorang pakar kritik hadis akan menyatakan bahwa sanad tersebut *ma'lūl* (mengandung cacat), karena terdapat kesalahan atau cacat tersembunyi yang merusaknya.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa apabila sebuah sanad memenuhi lima syarat tersebut diatas, maka kita dapat menyatakan bahwa sanad tersebut adalah sanad sah, dan kita telah melakukan kritik sanad terhadap riwayat tersebut.

Sedangkan kritik internal adalah kritik terhadap matan (isi hadis). Para ahli hadis mengatakan bahwa sebuah hadis apabila sudah dipastikan akan kesahihan sanadnya, namun hal ini tidak berarti juga memberikan kefahaman bahwa matannya juga pasti sah. Sebab sebuah hadis ada kalanya sanadnya saja yang sah akan tetapi matannya tidak sah, dan yang demikian oleh ulama ahli hadis disebut *ṣahīh al-isnād* (hadis yang sanadnya dihukumi sah) dan untuk memastikan keabsahan atau kesahihan sebuah matan, diperlukan adanya kritik matan. Dalam hal ini ulama ahli hadis mengharuskan terpenuhinya dua syarat utama untuk memastikan keabsahan matan hadis, yakni :

- 1) **Matan hadis tidak boleh *shādh*** : Dalam pengertian meskipun sanad hadis sudah memenuhi lima syarat yang disebutkan sebelumnya dan sanadnya dihukumi sah, akan tetapi apabila ditemukan hadis lain yang lebih sah dan lebih kuat sanadnya, dan hadis tersebut bertentangan dengan hadis pertama, sehingga tidak mungkin kedua hadis tersebut berasal dari Rasulullah, maka hadis pertama akan dianggap lemah meskipun sanadnya sah karena matannya dianggap *shādh*. Sementara hadis kedua, yang sanad dan matannya lebih kuat, akan dianggap sah.
- 2) **Matan hadis tidak boleh *al-ma'lūl* (mengandung kecacatan yang samar)**: Dalam artian, meskipun hadis tersebut memiliki sanad yang sah dan matannya juga tidak *shādh*, namun jika seorang ahli kritik hadis menemukan bahwa dalam hadis tersebut terdapat cacat yang merusaknya, seperti seorang perawi hadis yang melakukan kesalahan dalam meriwayatkan atau menambahkan sesuatu yang

bukan dari Rasulullah, maka hadis tersebut dianggap *al-ma'lūl*. Contohnya ialah sepertihalnya kejadian yang dialami oleh Thābit bin Mūsā al-Zāhid, ketika ia masuk ke rumah Sharīk bin 'Abdullāh al-Qādī yang sedang menulis, dan Sharīk berkata, "kami diberitakan oleh al-A'mash dari Abū Sufyān dari Jābir, berkata: Rasulullah bersabda:, tetapi Sharīk tidak menyebutkan matannya, namun ketika dia melihat Thābit, Sharīk berkata, "barangsiapa yang banyak shalat malam, akan terlihat wajahnya bercahaya di siang hari." Thābit, yang dikenal dengan kesalahannya, mengira bahwa ucapan tersebut adalah bagian dari hadis yang diriwayatkan oleh Sharīk dengan sanad yang telah disebutkan. Sehingga, Thābit mulai meriwayatkan hadis tersebut dari Sharīk tanpa menyadari bahwa ia telah menganggapnya sebagai yang disandarkan kepada Rasulullah, padahal itu bukan bagian dari hadis yang sahih namun iu adalah murni ucapan dari Sharīk yang mengomentari Thābit ketika dia melihat wajah Thābit.⁵⁵

d. Standar kritik sanad

Dalam penetapan kritik sanad sebuah hadis, Ulama ahli hadis setidaknya memberikan dua tahapan teori yakni, teori *takhrīj al-hadīth* dan teori *dirāsah al-asānīd*.

1) *Takhrīj al-hadīth*

a) Definisi *takhrīj*

Takhrīj secara bahasa berarti mengeluarkan, atau lawan dari kata memasukkan dan makna ini adalah makna dasar dari kata yang digunakan dalam konteks ini.⁵⁶ Adapun *takhrīj* secara

⁵⁵ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.38-42.

⁵⁶ 'Abd al-'Azīz bin Ṣāliḥ al-Laḥaydān., *al-Ṭuruq al-'Ilmiyyah fi Takhrīj al-Aḥādīth al-Nabawiyah* (Riyadh Saudi: Jamia'ah ai-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyah, t.t.), h.6.

istilah ialah merujuk sebuah hadis kepada sumber-sumber aslinya, serta menjelaskan status hadis tersebut jika diperlukan.⁵⁷

Menurut sebagian ahli hadis, “merujuk sebuah hadis” artinya menunjukkan tempat keberadaan hadis tersebut dan memastikannya dengan menyebutkan sumber yang memuatnya, misalnya mengatakan: “dikeluarkan oleh Abū Dāwud dalam kitab Sunan-nya” atau “diriwayatkan oleh Abū Dāwud dalam kitab Sunan-nya”. Maksud dari kalimat “sumber-sumber aslinya (primer)” : yaitu kitab-kitab sumber yang memiliki sanad yang mengeluarkan dan mencatat hadis - hadis tersebut lengkap dengan sanadnya, seperti enam kitab hadis utama yang dikenal dengan al-Kutub al-Sittah dan kitab musnad imam Ahmad. Dengan kata lain, yang dimaksud dengan “asli” di sini ialah kitab-kitab yang mencantumkan sanad hadis. Sementara yang dimaksud dengan non-asli (sekunder) ialah sumber-sumber yang mencantumkan hadis tanpa sanad, seperti kitab Jāmi‘ al-Usūl karya Ibn al-Āthīr dan Bulūgh al-Marām karya Ibn Ḥajar.

Sedangkan perbedaan antara *takhrīj* dan ‘*ilmu takhrīj*, berdasarkan hal di atas, ialah “*takhrīj*” merupakan suatu proses pencarian dan penelusuran hadis dalam sumber-sumbernya, lalu menunjukkan tempat hadis tersebut dalam sumber-sumber tersebut. Sedangkan *ilmu takhrīj* merupakan kaidah dan metode yang digunakan oleh peneliti hadis dalam proses pencarian dan penyusunan hadis.⁵⁸

b) Sejarah *takhrīj*

Pada awalnya, para ulama dan peneliti hadis tidak memerlukan pengetahuan tentang kaidah dan prinsip-prinsip yang kini disebut dengan “Prinsip-prinsip *takhrīj*” hal ini

⁵⁷ ‘Abd al-’Azīz bin ‘Abdullāh al-Shāyī’, *al-Wajīz fī al-Takhrīj wa-Dirasat al-Asānīd*, Kesatu (Dar Ibn al-Jauzy, t.t.), h.4.

⁵⁸ al-Shāyī’, h.23-24.

disebabkan karena pengetahuan yang dikuasai mereka mengenai sumber-sumber hadis sangat luas, hubungan mereka dengan sumber-sumber hadis asli sangat erat, sehingga ketika mereka memerlukan untuk menyebutkan sebuah hadis, mereka dengan cepat dapat mengingat lokasi dan posisi hadis tersebut dalam kitab-kitab hadis, bahkan dalam bagian, bab atau halaman mana dari kitab-kitab tersebut. Mereka juga sangat faham dan mengetahui tempat-tempat yang biasanya memuat hadis dalam karya-karya hadis, serta mengetahui cara penyusunan dan pengurutan karya-karya tersebut, oleh karena itu, mereka mudah untuk memanfaatkannya dan merujuknya untuk mengekstrak atau meriwayatkan sebuah hadis.

Keadaan ini berlangsung selama beberapa abad hingga banyak ulama dan peneliti hadis mulai kehilangan pengetahuan yang mendalam tentang kitab-kitab hadis dan sumber-sumber aslinya. Hal ini menyulitkan mereka untuk mengetahui tempat-tempat hadis yang dikutip oleh para pengarang dalam ilmu-ilmu syariah, seperti fiqh, tafsir dan sejarah. Oleh karena itu, beberapa ulama mulai serius berusaha untuk mengeluarkan (baca; mentakhrīj) hadis - hadis tersebut dari beberapa kitab yang disusun diluar bidang hadis dan merujuk hadis - hadis tersebut kepada sumber aslinya dari kitab-kitab hadis primer, menyebutkan jalur-jalurnya, dan membicarakan sebagian atau seluruhnya dengan penilaian sahih atau lemah sesuai dengan konteks yang ada. Dari sinilah muncul yang disebut dengan “kitab-kitab *takhrīj*”. Salah satu kitab pertama yang dikenal dalam bidang ini adalah kitab *Takhrīj Ahādīth al-Muhazzab* karya Muḥammad bin Mūsā al-Hāzimī al-Shāfi‘ī yang wafat pada tahun 584 H. Kitab al-Muhazzab adalah sebuah kitab fiqh

dalam madzhab Shāfi'ī yang disusun oleh Abu Ishāq al-Shirāzī.⁵⁹

c) Urgensi *takhrīj* dan manfaatnya

Tidak diragukan lagi bahwa pengetahuan tentang ilmu *takhrīj* merupakan salah satu hal yang sangat penting bagi setiap orang yang terlibat dalam mendalami ilmu syariah. Menguasai kaidah-kaidah dan metode *takhrīj* sangat diperlukan agar seseorang dapat mengetahui dan memahami tentang cara menemukan hadis dari sumber aslinya. *Takhrīj* juga memiliki manfaat yang besar, terutama bagi mereka yang bergelut dalam ilmu hadis dan ilmu-ilmu yang terkait, karena melalui *takhrīj* seseorang dapat mengetahui tempat hadis dalam sumber-sumber aslinya yang disusun oleh para imam.⁶⁰

Sedangkan manfaat *takhrīj* sangatlah banyak diantaranya; mengetahui derajat hadis, apakah hadis tersebut *ṣahīh*, *ḥasan*, ataupun *ḍa'īf*. Hal ini bisa diperoleh dalam proses *takhrīj* melalui beberapa hal, dan yang paling utama ialah diketahuinya keberadaan sebuah hadis dalam kitab al-Saḥīḥain (al-Bukhārī dan Muslim), kemudian dengan memeriksa penilaian para kritikus terhadap hadis, keberadaan hadis tercatat dalam buku atau kitab yang memiliki klasifikasi penerimaan atau penolakan, serta memeriksa sanad hadis dan mempelajarinya bagi yang berkompeten. *Takhrīj* juga bisa digunakan untuk memeriksa pendapat para imam hadis dalam kritik terhadap perawi hadis maupun hadisnya, menguatkan derajat hadis, mengetahui kandungan fiqh dari sebuah hadis melalui pembahasan yang dilakukan oleh para imam hadis, mengetahui madzhab para ulama dalam fiqh hadis, seperti yang ada dalam

⁵⁹ Mahmūd al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd* (Riyad, Saudi Arabia: Maktabah al-Ma'arif, 1996), h.13-14.

⁶⁰ al-Ṭaḥḥān, h.12.

kitab *Jāmi‘ al-Tirmīdhī*, mengetahui hubungan antara sanad yang bersambung atau terputus, mengetahui kesalahan yang terjadi dalam sanad akibat dari *taṣḥīf* (kesalahan penulisan) atau *tahrīf* (penyelewengan), menentukan perawi hadis yang tidak jelas atau yang diabaikan namanya dalam sanad, menentukan perawi hadis yang tidak disebutkan dalam sanad, memastikan pernyataan mendengar dalam riwayat para *mudallis* (orang-orang yang terindikasi melakukan perubahan pada sebuah hadis), membedakan antara perawi hadis yang tercampur (*mukhtaliṭ*) dan tidak, perawi hadis *mukhtaliṭ* yaitu perawi yang memiliki riwayat yang campur (tercampur), yakni perawi yang mungkin pada suatu waktu meriwayatkan hadis dengan baik (sahih) dan di waktu lain meriwayatkannya dengan cara yang tidak konsisten, baik karena lupa, perubahan ingatan, atau mencampurkan riwayat yang sahih dengan yang lemah.⁶¹

d) Hubungan antara *takhrīj*, *muṣṭalah al-ḥadīth* dan *dirāsah al-asānīd*

Takhrīj berarti tindakan untuk menunjukkan atau mengembalikan hadis pada sumber aslinya, sementara *muṣṭalah al-ḥadīth* ialah pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang digunakan untuk mengetahui kondisi perawi hadis dan matan hadis. Sedangkan *dirāsah al-asānīd* adalah verifikasi untuk memastikan adanya lima syarat hadis sahih yang telah disebutkan sebelumnya.

Ketiga disiplin ini merupakan ilmu yang mandiri, namun memiliki hubungan yang sangat erat, karena dari ketiga disiplin ilmu tersebut ada yang termasuk dalam ilmu *al-maqāṣid* (tujuan) dan ada yang merupakan ilmu *al-wasāil* (sarana). Ilmu yang termasuk kategori *al-maqāṣid* atau utama dan tujuan ialah

⁶¹ Ibn Hajar al-Asqalanī, *Nuzḥah al-Nazar* (Libanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1995), h.30-55.

“*dirāsah al-asānīd*”, sedangkan “*takhrīj*” dan “*muṣṭalah al-ḥadīth*” merupakan sarana menuju “*dirāsah al-asānīd*”. Sedangkan posisi ilmu *muṣṭalah al-ḥadīth* mewakili aspek teori untuk “mengetahui derajat hadis”, sementara ilmu *dirāsah al-asānīd* mewakili aspek praktis untuk “mengetahui derajat hadis”. Begitu juga, ilmu *takhrīj* mewakili aspek praktis dalam mencari sanad hadis sebelum mempelajarinya, terutama jika hadis tersebut disebutkan tanpa sanad.⁶²

e) **Karya-karya Ulama dalam ilmu *takhrīj***⁶³

Terdapat beberapa karya para ulama hadis yang mengaplikasikan metode *takhrīj* terhadap hadis dalam kitab-kitab tertentu, diantaranya ;

- (1) Kitab Naṣb al-Rāyah li Ahādīth al-Hidāyah, yang ditulis oleh al-Hāfiẓ Jamāluddīn ‘Abdullāh bin Yūsuf al-Zaila‘ī yang wafat pada tahun 762 H. Kitab tersebut memuat 1062 hadis, selain dari *shawāhid*⁶⁴ dan *athār*.⁶⁵ Kitab ini dianggap sebagai salah satu karya terbaik dalam ilmu *takhrīj*, paling komprehensif dan paling banyak dilakukan penelitian.
- (2) Kitab al-Badr al-Munīr fī Takhrīj al-Ahādīth wa al-Athār al-Wāqi‘ah fī al-Sharḥ al-Kabīr yang ditulis oleh Abū

⁶² Musthafa al-Siba‘i, *Usūl al-Hadīth* (Dār al-Qalam, 1992), h.75-76.

⁶³ al-Shāyī ‘., *al-Wajīz fī al-Takhrīj wa-Dirasat al-Asānīd*, h.40-48.

⁶⁴ *shawāhid* secara harfiah berarti "saksi". Dalam konteks ilmu hadis, *shawāhid* merujuk pada hadis yang berfungsi sebagai bukti atau dukungan untuk hadis lain. Hadis yang berstatus *shawāhid* memberikan penguatan terhadap substansi atau kebenaran dari hadis yang lain, terutama ketika hadis tersebut memiliki tingkat keaslian yang rendah (misalnya, hadis yang lemah). *Shawāhid* dapat terdiri dari hadis yang serupa yang diriwayatkan oleh perawi yang berbeda atau dalam konteks yang berbeda. (al-Hāfiẓ al-‘Iraqi, *al-Lu‘lu‘ al-Maknūn fī Maḥāsīn al-Ḥadīth* (Dār al-Ma‘rifah, 1990), h.75-76)

⁶⁵ *athār* secara umum berarti "jejak" atau "warisan". Dalam terminologi hadis, *athār* merujuk pada riwayat orang-orang yang hidup setelah Nabi Muhammad. *Athār* sering kali berupa pernyataan atau tindakan Sahabat dan Tabiīn (generasi setelah sahabat) yang dianggap sebagai rujukan yang penting dalam memahami hadis. Dalam banyak kasus, *athār* digunakan untuk mendukung atau menjelaskan nilai-nilai, praktik ibadah, dan hukum Islam yang terdapat dalam hadis. (Ahmad al-Manṣūrī, *Mukhtaṣar ‘Ulūm al-Hadīth* (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), h.50-51)

Ḥafṣ ‘Umar bin ‘Alī yang dikenal dengan nama Ibn al-Mulaqqan, beliau wafat pada tahun 804 H. Kitab ini mencakup ilmu *takhrīj* yang luas terhadap hadis-hadis dalam kitab *Sharḥ al-Kabīr* oleh al-Rāfi‘ī atas kitab *al-Wajīz* karya al-Ghazālī. Ibn al-Mulaqqan telah meringkasnya dalam dua karya, yakni kitab *Khulāṣah al-Badr al-Munīr* dan kemudian meringkasnya lagi dalam kitab *Muntaqa Khulāṣah al-Badr al-Munīr*. Selain itu, al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar juga telah meringkas kitab *al-Badr al-Munīr* ini dalam kitabnya yang berjudul *al-Talkhīsh al-Ḥabīr fī Takhrīj Ahādith Sharḥ al-Rāfi‘ī al-Kabīr*.

- (3) Kitab *al-Talkhīsh al-Ḥabīr fī Takhrīj Ahādith Sharḥ al-Rāfi‘ī al-Kabīr*, ditulis oleh Aḥmad bin ‘Ali bin Muḥammad yang dikenal dengan nama Ibn Ḥajar al-‘Athqalānī yang wafat pada tahun 852 H. Kitab tersebut memuat sekitar 2161 hadis, selain dari *shawāhid* dan *athār*.

f) Kategori sumber-sumber *takhrīj*

Sumber-sumber *takhrīj* ialah kitab atau beberapa karya ulama yang memuat hadis-hadis Nabi, dan sumber *takhrīj* dibagi menjadi dua kategori, sebagai berikut: ⁶⁶

Sumber-sumber asli (primer), ini ialah kitab atau karya-karya yang didalamnya penulis meriwayatkan hadis-hadis Nabi lengkap disertai dengan sanadnya. Sumber-sumber ini merupakan asal mula *takhrīj* hadis, yaitu menjadi sumber rujukan utama dari mana hadis tersebut dikeluarkan. Kitab asal atau sumber asli tersebut jenisnya bermacam-macam sesuai dengan tujuan penulisan pengarangnya, dan dari setiap jenis masih terdapat banyak karya yang sangat terkenal.

⁶⁶ al-Shāyī ‘., *al-Wajīz fī al-Takhrīj wa-Dirasat al-Asānīd*, h.45-62.

Sumber-sumber tidak asli atau pelengkap (sekunder), ini ialah kitab atau karya-karya yang didalamnya menyebutkan hadis tanpa disertai sanad. Sumber-sumber ini digunakan untuk membantu dalam menemukan atau menunjukkan sebuah hadis dari sumber-sumber asli diatas.

g) Jenis-jenis *takhrīj*

Takhrīj dibagi menjadi tiga jenis :*pertama, takhrīj al-muwassa'* atau melakukan pekerjaan *takhrīj* secara luas dan mendalam, merupakan proses yang mendalam dalam merujuk ke sumber-sumber asli, mencakup berbagai jalur hadis, menjelaskan kelemahan dan perbedaan dalam sanad, membandingkan teks-teks hadis dan menyampaikan pendapat kritikus tentang hadis tersebut. Juga termasuk pengecekan terhadap *shawāhīd* dan *mutāba'at*⁶⁷ yang diperlukan untuk memperkuat hadis atau menghilangkan status *ghārib*-nya. *Kedua, takhrīj al-mutawassīf* atau melakukan praktik *takhrīj* secara standar atau sedang, merupakan proses merujuk suatu hadis hanya pada sumber-sumber yang terkenal, seperti *al-Kutub al-Tis'ah* atau sembilan kitab utama hadis, dengan menonjolkan sanad hadis dan para perawinya serta pendapat yang dianggap sah dalam menentukan status hadis tersebut. Juga termasuk melakukan perbandingan antara teks-teks hadis dan *shawāhid* yang diperlukan untuk memperkuat status hadis. *ketiga, takhrīj al-mukhtaṣar* atau melakukan *takhrīj* secara ringkas dan singkat, merupakan pelaksanaan *takhrīj* yang hanya mengacu pada dua

⁶⁷ *Mutāba'at* (متابعة) adalah istilah dalam ilmu hadis yang merujuk pada adanya dukungan terhadap suatu hadis dari hadis lain yang diriwayatkan oleh perawi yang sama atau perawi lain, baik dalam lafaz maupun makna. Ini menunjukkan bahwa hadis tersebut memiliki beberapa jalur atau sumber yang mendukung terhadap isi yang sama. (al-Hāfīz al-'Iraqi, *al-Lu'lu' al-Maknūn fi Maḥāsini al-Hadīth*, Dār al-Ma'rīfah, 1990) h.120-121

atau tiga sumber asli dengan cukup menyebutkan Sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut.⁶⁸

2) *Dirāsah Isnād*

(a) Definisi *dirāsah isnād*

Sebelum menjelaskan definisi “*dirāsah isnād*” secara keseluruhan, terlebih dahulu kita harus memahami masing-masing kata yang membentuk istilah “*’ilmu dirāsah isnād*” secara terpisah. Hal ini penting agar kita bisa memahami hubungan antara makna-makna tersebut baik secara terpisah maupun secara tersusun. Istilah “*’ilmu dirāsah isnād*” terdiri dari tiga kata, yaitu “*al-’ilmu*”, “*al-dirāsah*”, dan “*al-isnād*”. Untuk definisi “*isnād*” sudah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Selanjutnya ialah kata “*dirāsah*” berasal dari kata “*darasa*”, yang memiliki arti membaca, mengkaji, atau menela’ah sesuatu. Dalam konteks ilmu hadis, “*darasa*” berarti mengulang pembacaan akan materi tertentu dengan penuh perhatian sehingga dapat memahaminya dengan baik. Dengan demikian susunan kata dari, “*dirāsah isnād*” berarti menela’ah dan mengkaji jalur periwayatan hadis untuk memverifikasi keabsahannya.⁶⁹

Berdasarkan pengertian dari masing-masing kata yang membentuk istilah tersebut, maka “*ilmu dirāsah isnād*” bisa didefinisikan sebagaimana berikut, yakni “*ilmu dirāsah isnād*” ialah ilmu yang membahas tentang kaidah dan metode untuk memverifikasi apakah suatu hadis memenuhi syarat untuk diterima atau tidak. Sementara “*dirāsah isnād*” adalah tindakan atau proses untuk memverifikasi apakah hadis tersebut telah

⁶⁸ al-Shāyī ‘., *al-Wajīz fī al-Takhrīj wa-Dirāsah al-Asānīd*, h.62-65.

⁶⁹ Muṭaḍḍā al-Zabīdī, *Tāj al-’Arūs min jawāhir al-Qāmūs*, vol. 1–40 (Kuwait: Mathba’ah Hukumah, 1965), Juz 16, h.64–65.

memenuhi memenuhi syarat atau tidak. Perbedaan lebih mudahnya ialah “*dirāsah isnād*” merupakan praktik atau penerapan dari beberapa kaidah atau metode yang dipelajari dalam *ilmu dirāsah isnād*, sebagaimana halnya perbedaan antara *takhrīj* dan ‘*ilmu takhrīj*’.

Dengan demikian, dapat disimpulkan dan dipahami bahwa *dirāsah isnād* melibatkan kegiatan membaca, mengulang kajian, merenung, dan melakukan perbandingan, serta perhatian terhadap berbagai detail hal-hal yang berkaitan dengan terlaksananya verifikasi sanad sebuah hadis.

(b) Urgensi *dirāsah isnād*

Pentingnya ilmu *dirāsah isnād* dapat dilihat dari apa yang diperoleh dengan menguasainya, yaitu kemampuan untuk mengaplikasikan ilmu tersebut dalam menilai dan menentukan status suatu hadis, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ahli hadis. Ilmu ini juga membantu kita untuk memahami seberapa besar usaha keras para ulama hadis dalam meneliti dan memverifikasi hadis melalui berbagai kajian terhadap *isnād* atau matan hadis.

Setelah melakukan *dirāsah isnād*, kita dapat memberikan penilaian yang tepat terhadap sebuah hadis, seperti menyatakan apakah *isnād* hadis tersebut sahih, daif, terdapat perawi hadis palsu atau terdapat cacat dan lain sebagainya. Demikian pula, dengan melakukan *dirāsah* pada matan hadis, kita dapat menentukan apakah hadis tersebut sahih, hasan, daif, atau bahkan palsu. Penilaian tersebut didasarkan pada aturan yang sangat detail dan standar yang jelas, yang umumnya telah dikuasai oleh mereka yang telah sudah sejak lama mendalami

kajian *isnād* dan memahami metode-metode yang diterapkan oleh para ulama dalam menilai hadis - hadis tersebut.⁷⁰

(c) Karya-karya penting dalam ilmu *dirāsah isnād*

Karya atau karangan para ulama yang membahas tentang ilmu *dirāsah isnād* sangat banyak sekali, berikut penulis cantumkan beberapa karya tentang hal tersebut yang sudah masyhur dan penting untuk dikaji maupun diteliti, diantaranya : Kitab *Dirāsah al-Asānīd* karya Dr. ‘Abdul Azīz bin Abdullāh bin Muḥammad Al-Shayī’, *al-Wajīz Fī al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd* karya beliau juga, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd* oleh Dr. Maḥmūd al-Ṭahhān, *Taysīr Dirāsah al-Asānīd li al-Mubtadi‘īn Ma‘a Amthilah al-‘Amaliyah Tu‘īn al-Ṭālib ‘alā Tahqīq al-Asānīd* oleh ‘Amr Abdul Mun‘im Sālīm, *al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd* oleh Faḍīlatush Sheikh Dr. Hātim bin ‘Arif al-Shārif.

(d) Tahapan umum *dirāsah isnād*

Untuk melakukan pekerjaan atau praktik *dirāsah isnād*, peneliti harus melakukan dua tahapan yang diambil dari salah satu lima syarat hadis sahih, yaitu:

Tahap pertama : Melakukan verifikasi atas keadilan dan ke-*dābiṭ*-an (ketepatan) perawi hadis, yang dikenal dengan *Ilmu al-Jarh wa al-Ta‘dīl* dan *Ilmu al-Rijāl*. Pada tahap ini, dilakukan *dirāsah* atas keadaan perawi hadis untuk memastikan keadilan dan ketepatan mereka, yang dirangkum dalam dua hal:

Hal kesatu, mengungkap status atau sosok perawi hadis dan beberapa sifat yang membedakannya dengan perawi hadis lain, guna untuk memudahkan dalam menemukan perawi hadis tersebut dalam kitab-kitab biografi perawi hadis, serta

⁷⁰ ‘Abd al-Ghafūr bin ‘Abd al-Ḥaqq Ḥusayn Bar al-Balūshī, *‘Ilmu al-Takhrīj wa Dawruh fī Khidmat al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Saudi Arabia: Majma‘ al-Malik Fahd li Ṭibā‘ At al-Muṣḥaf al-Sharīf, t.t.), h.58.

membedakan perawi hadis yang serupa dengan yang lainnya pada kasus *iltibās* (kebingungan) atau kemiripannya.

Hal kedua, memperhatikan keadaan atau status perawi hadis dalam hal kritik dan *ta'dīl al-ruwwāh* (pemastian keadilan perawi hadis) serta menetapkan pendapat yang lebih kuat jika ditemukan adanya perbedaan dari ulama kritik hadis mengenai status rawi tersebut, sesuai dengan kaidah-kaidah kritik dan penilaian kritikus hadis tentang derajat perawi hadis dan hukum hadisnya sebagaimana berikut ini :

- *Thiqah* atau *Hāfīz*, hadis mereka dinilai *ṣaḥīḥ*.
- *Ṣadūq* atau *Lā ba'tha bihi*, hadis mereka dinilai *ḥasan*.
- *Da'īf* atau *Mastūr*, hadis mereka dinilai *da'īf*.
- *Matrūk* atau *Wahm*, hadis mereka dinilai sangat *da'īf*.
- *Kadhāb* atau *Waḍā'*, hadis mereka dinilai *mauḍū'*.

Tahap Kedua : Memastikan tersambungannya sanad dan untuk mengetahui dan menentukan hal ini, terdapat tiga cara :

Pertama, adanya pernyataan secara tegas dari seorang perawi hadis bahwasanya dia benar-benar mendengar langsung hadis tersebut, hal demikian bisa diketahui dengan melihat kata atau diksi yang digunakan, seperti ungkapan “*ḥaddathanā*” atau *sami'tu*. Dua kalimat tersebut merupakan salah satu dari beberapa macam ungkapan yang jelas menunjukkan bahwa perawi hadis mendengar langsung dari orang yang lebih tinggi atau orang yang menyampaikan hadis padanya. Sedangkan ungkapan seperti kalimat “*An*”, “*Qāla*” atau “*Dhakara*” dan sebagainya merupakan ungkapan yang masih belum menunjukkan secara pasti perawi mendengar langsung dari gurunya, malinkan tiga contoh kata tersebut masih mengandung beberapa kemungkinan, adakalanya bisa diartikan menunjukkan

tersambungnya perawi dengan gurunya, juga bisa juga difahami tidak. Ungkapan tersebut dipahami sebagai kalimat yang menunjukkan bersambungannya rawi dengan gurunya, apabila perawi hadis tersebut diketahui dan dinyatakan bukan seorang *mudallis* (perawi hadis yang terekam mudah menyembunyikan ketidakcocokannya atau suatu kesenjangan dalam sanad) dan secara analisis realita waktu atau masa, perawi sangat dimungkinkan bisa bertemu dengan perawi hadis yang lebih tinggi atau gurunya, baik karena memiliki usia yang sama atau sebab lainnya, sebagaimana syarat yang ditegaskan oleh Imam Muslim, atau benar-benar telah terbukti pertemuannya dengan perawi hadis yang lebih tinggi, sebagaimana yang dipahami oleh Imam *al-Bukhārī*.

Kedua, ditemukannya keberadaan hadis atau sanad tersebut dalam kitab yang telah dijamin keabsahannya seperti kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, hal tersebut bisa digunakan sebagai dasar untuk menghukumi sambungannya sanad sebuah hadis, misal ditemukannya diksi ungkapan perawi hadis menggunakan kata “عن” didalam kitab *Ṣaḥīḥain*, maka ungkapan tersebut dihukumi seperti halnya kalimat “حدثنا”. Sehingga sanad dari hadis tersebut sudah dapat dipastikan ketersambungannya sampai pada Rasulullah.

Ketiga, ditemukan adanya pernyataan tegas dari beberapa kritikus hadis atau imam besar hadis seperti Imam Ahmad, *al-Bukhārī* atau yang lain, tentang kepastian bahwa dalam riwayat tersebut masing-masing perawi telah mendengar langsung dari gurunya hingga akhir sanad.⁷¹

Ketika sudah terpenuhi salah satu dari tiga syarat diatas, maka hadis tersebut bisa dikatakan sanadnya *muttaṣil* atau

⁷¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī* (Libanon: Darul Minhaj, 2016), h.150-175.

tersambung hingga Rasulullah dan jika tidak memenuhi tiga syarat tersebut, maka bisa dipastikan hadis tersebut sanadnya *inqiṭā'* (terputus).⁷²

(e) Cara Menilai Hadis

Menilai hadis ialah menetapkan kesimpulan yang kita peroleh setelah melakukan *dirāsah isnād* dengan menyatakan misalnya: ini hadis sahih, hasan, da'if atau *maudū'* sesuai dengan aturan dan prinsip yang tepat, sebagaimana rambu-rambu yang sudah diterapkan dengan baik oleh ulama ataupun para kritikus hadis. Dan penilaian sebuah hadis bisa dilakukan melalui dua kriteria, melakukan penilaian terhadap sanad dan matan, dan menilai matan itu lebih sulit dan teliti di bandingkan dengan menilai sanad. Karena untuk melakukan penilaian terhadap matan hadis membutuhkan tahapan-tahapan penting lain, seperti memeriksa apakah matan tersebut apakah terdapat kekurangan atau *illah qādiḥah* (cacat yang serius), atau apakah matan tersebut diriwayatkan dengan sanad lain atau beberapa sanad yang bisa mempengaruhi pada penilaian matan. Dan Penilaian terhadap matan hadis hanya bisa dilakukan para imam besar atau orang yang telah lama menggeluti ilmu kritik matan serta memiliki wawasan luas tentang sanad dan matan yang mampu melakukan penilaian dengan baik dan komprehensif.⁷³

Adapun untuk bisa melakukan penilaian terhadap sanad, ada dua macam cara, yaitu: penilaian hadis dengan sanad tunggal dan penilaian berdasarkan adanya *mutāba'ah* dan *shāhid*, sebagaimana keterangan berikut: ⁷⁴

⁷² 'Abd al-'Azīz bin 'Abdullāh al-Shāyī', *Dirāsah al-Asānīd* (Tunisia: al-Dar al-Malikiyah, 2017), h.301.

⁷³ *al-Taḥḥān, Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*, h.37-38.

⁷⁴ *al-Shāyī', al-Wajīz fī al-Takhrīj wa-Dirasat al-Asānīd*, h.54-55.

(1) Menilai hadis degan sanad tunggal

Setelah memeriksa dan memastikan syarat-syarat hadis sahih dan sejauh mana syarat-syarat tersebut terpenuhi dalam sanad, juga sudah dilakukan penilaian awal terhadap sanad belum mempertimbangkan adanya *shāhid* dan *mutāba'ah*. Maka bisa dimunculkan beberapa status hukum hadis sebagaimana berikut :

- Sanadnya sahih, hal ini dikatakan jika para perawi hadis dalam sanad ialah orang yang *thiqah* dan memenuhi syarat-syarat lainnya, seperti tersambungny sanad dan bebas dari kekurangan serta cacat.
- Sanadnya hasan, hal ini dikatakan jika dalam sanad terdapat salah satu atau lebih dari perawi hadis memiliki sifat *ṣadūq* dan juga masih terpenuhinya beberapa syarat yang lain.
- Sanadnya da'if, hal ini dikatakan jika tidak terpenuhinya salah satu dari syarat hadis sahih, seperti halnya didalam mata rantai sanad terdapat seorang perawi hadis yang *da'if* atau *mastūr*, atau sanadnya terputus (*inqitā'*).

(2) Menilai hadis dengan *Mutāba'ah* dan *Shāhid* ⁷⁵

Mutāba'ah ialah kesesuaian antara seorang perawi hadis dengan perawi hadis lain dalam meriwayatkan suatu hadis tertentu, seperti jika hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Zuhri, kemudian diceritakan oleh Ibn 'Uyaynah dan Malik, maka dikatakan: Malik mengikuti (*tā'bi'*) pada Ibn 'Uyaynah. *Mutāba'ah* terbagi menjadi dua tingkat: **pertama**, jika terjadi pada perawi hadis yang sama, ini disebut

⁷⁵ *al-Shāyī' ., Dirāsah al-Asānīd, h.311-320.*

mutāba'ah tāmimah. **kedua** jika terjadi pada gurunya dan orang-orang diatas gurunya, ini disebut *mutāba'ah qāsirah*.

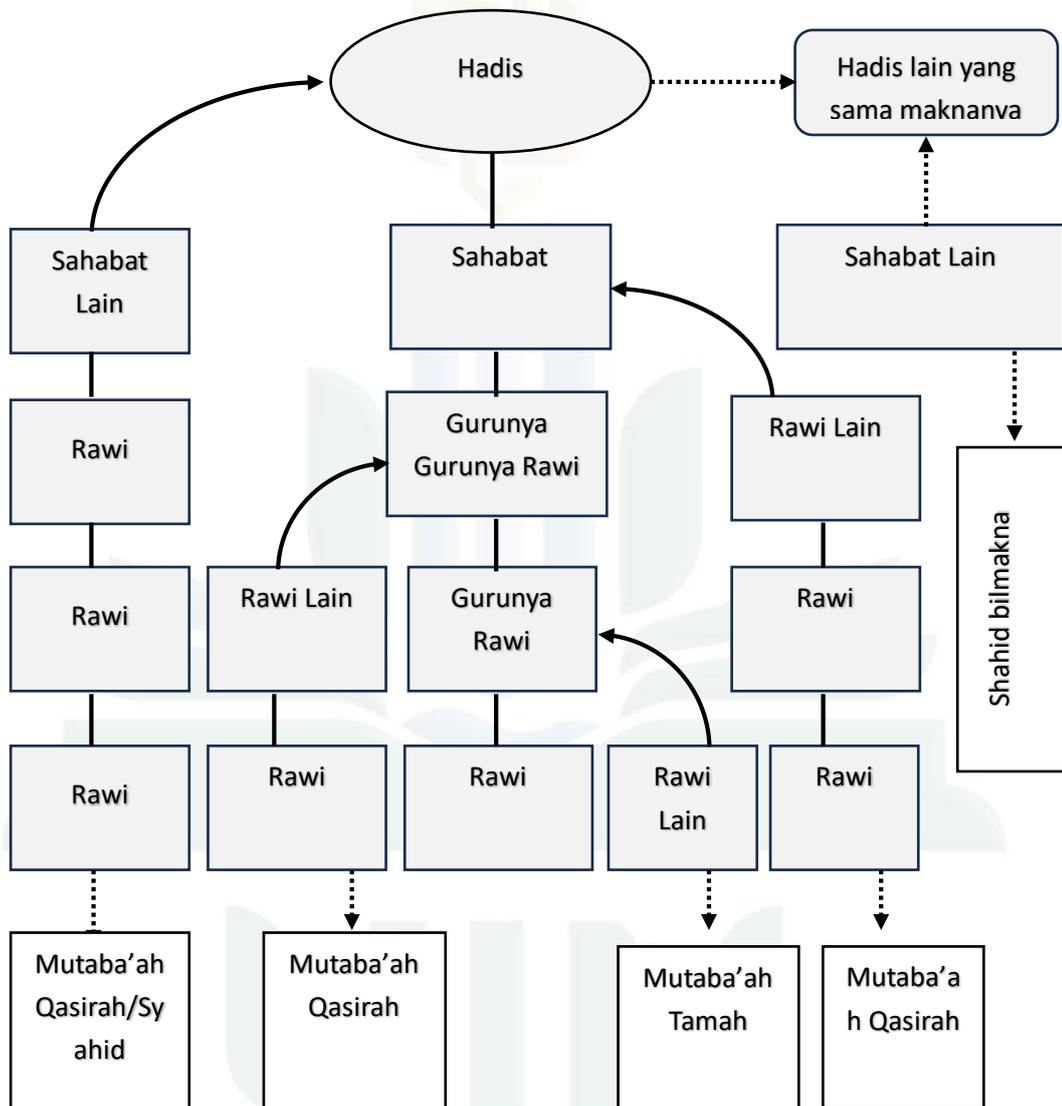
Shāhid ialah hadis yang diriwayatkan dengan *lafaz* atau makna yang sama namun oleh perawi hadis yang lain dalam tingkatan Sahabat, seperti jika hadis tersebut diriwayatkan oleh Abū Hurairah dan diriwayatkan juga oleh Ibn Umar, maka dikatakan: hadis Ibn Umar merupakan *shāhid* bagi hadis Abū Hurairah.

Dengan ditemukannya *mutāba'ah* ataupun *shāhid*, maka hadis yang sanadnya hasan dapat naik tingkatan menjadi sahih, sedangkan untuk yang satunya da'if akan naik menjadi hasan, namun tidak semua hadis da'if bisa dikuatkan dengan *shāhid* dan *mutāba'ah*, melainkan hal ini hanya bisa berlaku pada hadis da'if yang *munjabir* (da'if yang masih bisa ditolerir) dan hadis *da'if munjabir* ini terbagi menjadi dua kategori: *pertama*, hadis daif disebabkan adanya kritik terhadap ketelitian perawi atau keraguan dalam keadilannya, contohnya adalah masalah hafalan yang buruk atau hilang ingatan, perawi hadis yang tidak diketahui, atau perawi hadis yang tertutup. *Kedua*, hadis yang *munqatī'*, seperti hadis *mu'allaq*, *mursal*, *mu'dal*, atau *mudallas*.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

Bagan 1.1 contoh bagan hadis yang dikuatkan dengan adanya *shāhid* dan *mutāba'ah*:⁷⁶

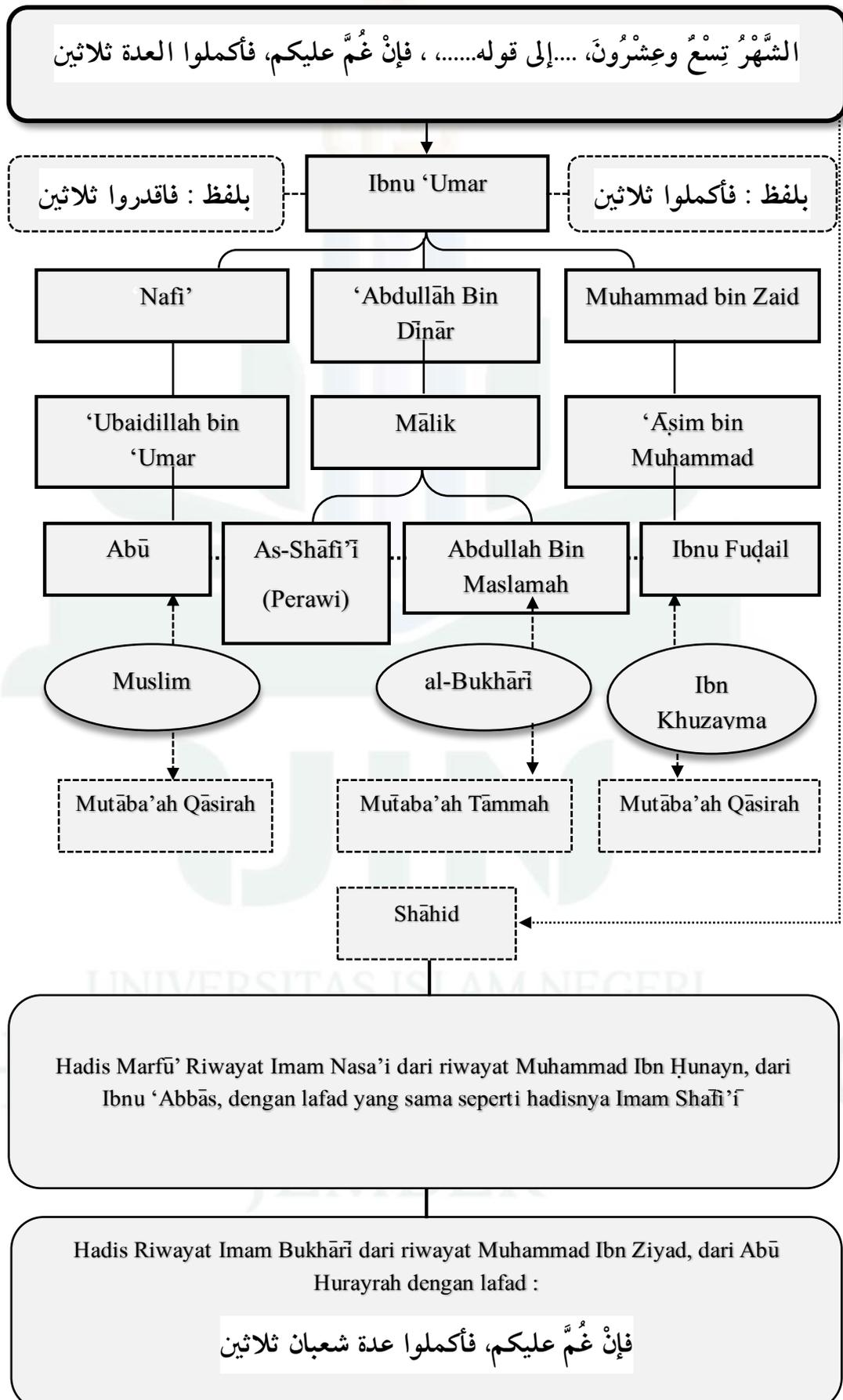


UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

⁷⁶ al-Ḥakīm, *Imdād al-Mughīth bi-Tashīl ‘Ulūm al-Ḥadīth*, h.144.

Lebih detail lagi bisa dilihat pada bagan 1.2 berikut ini :



e. Standar kritik matan

al-Khaṭīb al-Baghdādī berkata: "tidak dapat diterima berita atau riwayat dari perawi hadis tunggal (*āḥād*) yang bertentangan dengan hukum akal, hukum al-Qur'an yang pasti dan tegas, serta kontradiksi dengan hadis lain yang sahih dan dikenal, atau berbeda dengan suatu perbuatan yang sudah dilegalkan sebagai sunnah nabi dan juga dengan segala bukti yang sudah jelas dan pasti". Kemudian beliau melanjutkan penjelasannya : "setiap berita atau riwayat dari satu perawi hadis yang bertentangan dengan akal atau teks al-Qur'an, atau yang bertentangan dengan hadis-hadis lain yang sudah pasti atau kontradiksi terhadap consensus ulama (*ijmā'*) atau berlawanan dengan bukti-bukti yang sudah pasti dan jelas kebenarannya, maka berita tersebut harus ditinggalkan dan mengambil atau mengamalkan berita yang sesuai dengan bukti yang sahih dan jelas, karena beramal atau melaksanakan suatu hal yang berlandaskan atas berita atau riwayat yang sudah diketahui dan pasti adalah wajib dalam setiap kondisi dan keadaan."⁷⁷

Dalam pandangan al-Khaṭīb al-Baghdādī, suatu hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi hadis tunggal (*āḥād*) tidak dapat diterima jika bertentangan dengan sumber hukum yang lebih kuat dan lebih jelas seperti akal, teks al-Qur'an, hadis sahih, atau *ijmā'* (kesepakatan para ulama). Oleh karena itu, jika terdapat pertentangan antara sebuah hadis ahad dengan dalil-dalil tersebut, maka hadis yang bertentangan harus ditinggalkan dan dalil-dalil yang lebih kuat itu yang harus dipegang dan diamalkan.

Senada dengan al-Khaṭīb al-Baghdādī dan beberapa ulama pakar hadis lain, al-Idlibī menetapkan beberapa metode atau tahapan yang dijadikan acuan dalam standar kritik matan hadis, beberapa tahapan tersebut dijelaskan sebagaimana berikut:

⁷⁷ al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah*, h.432.

1) Kritik riwayat yang bertentangan dengan al-Qur'an

Tidak ada keraguan di hati setiap muslim bahwa jika ditemukan sebuah riwayat yang datang dari Rasul ﷺ namun riwayat tersebut bertentangan dengan teks al-Qur'an, maka riwayat tersebut bukanlah bagian dari wahyu nubuwah maksudnya masih perlu dilakukan verifikasi lagi atas kebenaran riwayat tersebut dan mengenai hal ini para ulama tidak ada perbedaan pendapat di dalamnya. Allah berfirman dalam surat Yunus ayat 15:

" وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٌ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَابِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ "

Dan ketika ayat-ayat kami dibacakan kepada mereka dengan jelas, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan kami berkata, "bawakanlah al-Qur'an yang lain atau rubahlah". Katakanlah, "tidak mungkin bagiku untuk mengubahnya dari diriku sendiri, aku hanya mengikuti apa yang diwahyukan (Allah) kepadaku. Sesungguhnya, aku takut jika aku mendurhakai tuhanku, akan ditimpakan kepadaku siksaan pada hari yang besar".

Berdasarkan firman Allah diatas, Ulama ahli hadis menjelaskan bahwa, apabila ditemukan hadis yang bertentangan dengan teks al-Qur'an, harus dilakukan analisis dan verifikasi dari dua sisi: ⁷⁸

Sisi pertama : dari segi periwayatannya, bahwa seluruh al-Qur'an memiliki karakter sifat pasti dan tegas dalam kedatangannya (*qaṭ'ī al-wurūd*), sedangkan hadis Nabi secara umum bersifat dugaan dalam kedatangannya (*zannīy al-wurūd*), kecuali yang *mutāwatir* melalui perawi hadis yang terpercaya, dan ini jumlahnya sedikit. Bahkan, hadis yang *mutāwatir* pun,

⁷⁸ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.259.

meskipun sudah mencapai tingkat paling puncak dalam tingkat kepastiannya, tidak bisa disamakan atau disejajarkan dengan kepastian dan keyakinan dalam menetapkan teks-teks al-Qur'an. Sehingga secara logika, sesuatu yang bersifat dugaan (*zannī*) ditolak jika bertentangan dengan sesuatu yang bersifat pasti (*qaṭ'ī*).

Sisi kedua: memiliki makna yang pasti (*qaṭ'ī*) atau bisa juga bersifat dugaan (*zannī*). Secara teks tertulisnya ada kemungkinan terjadi pertentangan antara al-Qur'an dan hadis, hal ini terjadi jika kedua teks tersebut tidak dapat ditafsirkan dengan kepada makna lain, namun apabila salah satu atau kedua teks tersebut masih memungkinkan untuk ditafsirkan kepada makna lain, maka kedua teks tersebut bisa digabungkan atau diberlakukan sesuai makna masing-masing dan tidak ada pertentangan antara keduanya. Dengan demikian, tidak diperkenankan secara spontan menolak sebuah hadis hanya karena ada keraguan bahwa ia bertentangan dengan teks al-Qur'an, namun perlu dilakukan penelitian dan analisa mendalam apakah benar-benar bertentangan atau masih mungkin dilakukan adanya penggabungan antara keduanya untuk saling melengkapi satu dengan yang lain.

Dan dari sinilah, pandangan ulama dapat berbeda dan beberapa ijthid mereka bervariasi, seorang ulama atau mazhab tertentu mungkin akan menolak sebuah hadis karena menurutnya bertentangan dengan teks al-Qur'an, sementara ulama atau mazhab lain mungkin akan menerima hadis tersebut karena menurut ijthid mereka, hadis itu bisa diselaraskan dengan teks al-Qur'an tersebut.⁷⁹

Berikut ini salah satu contoh kritik matan dari riwayat hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an:

⁷⁹ al-Idlibī, h.259-260.

عن جبیر بن محمد ابن جبیر بن مطعم عن أبيه عن جده قال: أتى رسول الله ﷺ أعرابي فقال: يا رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال ونهكت الأموال وهلكت الأنعام فاستسق الله لنا، فإننا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك. فقال رسول الله ﷺ: ويحك أتدري ما تقول؟. وسبح رسول الله ، فما زال يسبح حتى عُرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك إنه لا يُستشفع بالله على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، ويحك أتدري ما الله ؟ إن عرشه على سماواته لهكذا - وقال بأصابعه مثل القبّة عليه - وإنه ليئط به أطيظ الرحل بالراكب.

Dari Jubayr bin Muḥammad ibn Jubayr bin Muṭ‘im, dari ayahnya, dari kakeknya, ia berkata: seorang badui datang kepada Rasulullah ﷺ dan berkata: "ya Rasulallah, telah sangat sulit kehidupan ini, anak-anak menjadi terlantar, harta habis, ternak pun banyak yang mati, mohonkanlah hujan untuk kami, karena kami memohon perantara melalui anda kepada Allah dan memohonkan datangnya perantara Allah kepada anda." Rasulullah ﷺ berkata: "celakalah kamu, apakah kamu tahu apa yang kamu katakan?" dan Rasulullah ﷺ pun bertasbih, beliau terus bertasbih hingga tampak pada wajah para Sahabatnya bahwa mereka sangat khawatir. Kemudian beliau berkata: "celakalah kamu, sesungguhnya tidak ada yang bisa menjadi perantara kepada Allah atas salah satu makhluk-Nya, urusan Allah lebih besar dari itu. Celakalah kamu, apakah kamu tahu siapa itu Allah? Sesungguhnya Arsh-Nya berada di atas langit-Nya seperti ini" — dan beliau menunjukkan dengan jarinya (seperti kubah di atasnya) — "dan sesungguhnya Arsh itu mengeluarkan suara (gemuruh) seperti suara pelana yang berat ketika dinaiki oleh penunggang." ⁸⁰ (H.R. Abu Dāwūd.)

Dalam riwayat tersebut, Allah digambarkan dengan sifat-sifat makhluk, yang seolah-olah Dia berada di atas ‘*Arsh* dengan beberapa gambaran sebagaimana bersifat fisik, hingga ‘*Arsh* pun

⁸⁰ Abū Dāwūd Sulaymān bin al-‘Ash’ath bin Ishāq bin Bashīr al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, 2 ed., (Dar al-Risalah al-Alamiyah, 1950), 4101, Juz 12, h.334.

mengeluarkan suara karena beratnya. Dan pemahaman yang demikian akan kontradiksi dengan konsep pensucian (*tanzīh*) terhadap Allah yang terdapat dalam al-Qur'an, sebagaimana Allah berfirman : "tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya" [Asy-Syura: 11].

Dan hadis tersebut diatas terkenal dikalangan para ulama dengan nama "hadis *al-Afīf*" (hadis tentang suara 'Arsh). Dan dikarenakan banyaknya riwayat dan sanad dari hadis diatas, sebagian ulama menguatkan kedudukannya dan memperbaiki kelemahan yang ada dalam sanadnya. Mereka tidak meragukan makna yang aneh (*nakārah*) dari hadis tersebut dan mereka memahami hadis tersebut tidak lebih dari apa yang terdapat dalam firman Allah ta'ala dalam surat Tāha ayat 5, sebagaimana berikut :

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

Allah (dzat maha rahman), beristiwa' diatas 'Arsh nya.

Menurut al-Idlibī dan beberapa ulama yang memahami adanya kontradiksi antara hadis tersebut dengan al-Qur'an, bahwasanya hadis tersebut diatas memiliki sanad yang lemah. Hadis dari Jubayr bin Muṭ'īm tersebut lemah dari tiga sisi :⁸¹

- (a) Dalam sanadnya terdapat Muḥammad bin Ishāq bin Yasār, seorang ahli sejarah (*maghāzī*), yang diperdebatkan statusnya dalam hal diterima atau tidak riwayatnya. Mayoritas ulama menilai beliau sebagai seorang yang dapat dipercaya (*thiqah*) atau jujur (*ṣadūq*), tetapi beliau lemah dalam periwayatannya dan merupakan seorang *mudallis* (yang tidak menyebutkan salah satu perawi hadis dalam sanadnya). Oleh karena itu, sebaiknya perlu berhati-hati dalam menerima riwayat yang aneh dari beliau.

⁸¹ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.265.

- (b) Selain adanya perbedaan pendapat mengenai Muḥammad bin Ishāq, beliau tidak menyebutkan secara tegas dalam hadis tersebut bahwa beliau mendengar langsung dari perawi hadis sebelumnya, sedangkan seorang *mudallis* yang tidak menyebutkan bahwa dia mendengar langsung, maka hadisnya dianggap lemah.
- (c) Terdapat pula Jubayr bin Muḥammad yang tidak dikenal (*majhūl*), yang menjadi alasan lain untuk kelemahan hadis ini.

2) Kritik riwayat yang bertentangan dengan hadis lain

Tidak jarang ditemukan suatu hadis yang diriwayatkan oleh seorang rawi tampak bertentangan dengan hadis riwayat lainnya. Fenomena ini memerlukan kajian yang mendalam, mengingat pentingnya menjaga kesahihan setiap riwayat hadis yang sampai kepada kita dan ini termasuk tema yang akan peneliti dalam penelitian ini.

Imam al-Shāfi'ī (w. 204 H.) merupakan ulama pertama yang menyusun kitab mengenai masalah ini. Beliau menulis kitab Mukhtalif al-Hadīth. Kemudian, kinerja akademik ini diteruskan oleh Ibn Qutaybah (w. 276 H.), al-Ṭahāwī (w. 321 H.), Ibn al-Jawzī (w. 597 H.), Ibn Ṭulūn. al-Ḥanafī (w. 953 H.), dan ulama-ulama lain setelahnya.⁸²

Kritik terhadap hadis -hadis yang saling bertentangan menjadi sangat penting untuk memastikan pemahaman dan periwayatan yang tepat terhadap hadis nabi, karena bisa jadi sebagian hadis dapat ditolak sebab bertentangan dengan hadis yang lainnya, dalam hal ini ulama ahli hadis memberikan 2 syarat:

⁸² 'Abd al-Majīd Maḥmūd 'Abd al-Mujbid, *Abu Ja'far al-Ṭahāwī wa Atharuhū fī al-Ḥadīth*, Pertama (Saudi Arabia: Jamiah Ummul Qura, t.t.), h.265.

Syarat pertama: Tidak ada kemungkinan untuk menggabungkan kedua hadis yang bertentangan tersebut dari segala sisi. Dan jika memungkinkan untuk menggabungkan keduanya tanpa adanya pemaksaan, maka tidak perlu menolak salah satu dari keduanya. Namun, jika terdapat perbedaan yang tidak dapat digabungkan atau dapat digabungkan dengan paksaan, maka pada hadis tersebut harus dilakukan penilaian mana yang lebih kuat dan yang lebih kuatlah yang diterima.

Syarat kedua: Hadis tersebut harus mutawatir untuk dapat memutuskan bahwa hadis yang bertentangan dengannya ditolak. Syarat ini dinyatakan oleh Ibn Hajar al-Athqalānī dalam karyanya al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāh, sebagai pencegahan atauantisipasi dari hadis-hadis yang tidak *mutawātir*. Ibn Hajar juga mengkritik tindakan al-Jauzaqānī dalam kitab al-Abātil yang sering kali memberikan penilaian bagus terhadap hadis-hadis yang bertentangan dengan sunnah, meskipun hadis tersebut bukanlah hadis mutawatir.⁸³

Dengan demikian, para peneliti hadis akan mengetahui adanya beberapa lafad hadis yang bukan berasal dari Nabi, melainkan merupakan *idrāj* (kalimat tambahan) dari salah seorang perawi hadis, baik dari sahabat maupun selainnya, artinya salah satu dari perawi hadis tersebut bisa jadi telah memasukkan kata atau kalimat ke dalam matan hadis. Selain itu, bisa juga terjadi *iḍṭirāb*⁸⁴

⁸³ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.302.

⁸⁴ *Istidrab* adalah istilah yang merujuk pada keadaan di mana seorang perawi hadis menyebut alasan atau dalil yang sebenarnya tidak relevan atau tidak mendukung hadis yang sedang dibicarakannya. Ini dapat terjadi ketika perawi mengganti atau menambah informasi yang tidak ada dasarnya, sehingga mengubah makna hadis tersebut. Ibnu Hajar al-Asqalanī, *al-Bulūgh Fi a’lam al-Ḥadīth*, (Dar al-Fikr, 2002) h.115.

atau *maqlūb*⁸⁵, yang disebabkan oleh ketidak-*ḍābiṭ* -an seorang perawi atau bahkan terjadi *tashīf*.⁸⁶

Sebagai contoh hadis riwayat Imam Muslim dari Rāfi‘ bin Khadīj :

عن رافع بن خديج، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:
«ثمن الكلب خبيث، ومهر البغي خبيث، وكسب الحجام خبيث»

dari Rāfi‘ bin Khadīj, dari Rasulullah ﷺ bersabda: “hasil dari penjualan anjing adalah jelek, mahar seorang pelacur juga jelek dan penghasilan tukang bekam juga jelek”⁸⁸

Riwayat ini merendahkan kedudukan bekam dan penghasilan darinya, padahal bekam sebuah pekerjaan, sementara agama islam memuliakan kerja dan keahlian. Bahkan, bekam adalah salah satu bentuk pengobatan, dan hadis ini bertentangan dengan beberapa hadis lain, diantaranya hadis yang diriwayatkan Imam Abū Dāwūd:

عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إن كان في شيء مما تداويتم به خير فالحجامة

Dari Abū Hurayrah bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: “Jika ada sesuatu dari apa yang kalian gunakan untuk pengobatan yang baik, maka itu ialah bekam”. (H.R. Abū Dāwūd)⁸⁹

Dan hadis yang diriwayatkan Imam Muslim :

⁸⁵ Maqlub adalah kesalahan dalam urutan penyampaian suatu hadis, di mana kata atau kalimat mengalami pembalikan sehingga maknanya berubah dari yang dimaksud. al-Khatib al-Baghdadi, *al-Kifāyah fi Ilm al-Riwāyah*, Dar al-Jayl, 1990. h.134.

⁸⁶ Tashif merujuk pada kesalahan dalam penulisan atau pengucapan sanad atau matan hadis, di mana kata atau kalimat tidak ditulis dengan benar, yang dapat menyebabkan distorsi makna. Jalaluddin al-Suyuti, *al-La'alil-Masnu'ah fi al-Ahadith al-Mawdu'ah*, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006).h.78.

⁸⁷ Masrukhin. Muhsin, *Studi Kritik Matan Hadis*, Cetakan 1 (Serang Banten: Penerbit A-Empat, 2017), h.77.

⁸⁸ Muslim bin al-Hajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bairut Lebanon: Dar al-Ta'sil, 2014), 4012, h.214.

⁸⁹ al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, 7:3359,Juz.10, h.346.

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ احتجم وأعطى الحجام أجره،
وفي رواية عنه قال : حجم النبي ﷺ عبد لبني بيضة فأعطاه أجره،
وكلم سيده فخفف عنه من ضربيته، ولو كان سحنا لم يعطه النبي

Dari Ibn ‘Abbās bahwa Rasulullah ﷺ pernah berbekam dan memberikan upah kepada tukang bekam tersebut. Dan dalam riwayat lain dari Ibn ‘Abbās juga, dia berkata: “Nabi ﷺ pernah berbekam pada seorang hamba milik bani Bayāḍah, kemudian memberikan upah kepadanya. Nabi ﷺ juga berbicara dengan tuannya untuk meringankan beban pajaknya. Jika tukang bekam tersebut adalah orang yang tidak baik, Nabi ﷺ tidak akan memberinya upah.”⁹⁰

Riwayat-riwayat ini lebih kuat dan yang memperkuat hal itu ialah bahwa hadis tersebut telah diriwayatkan dengan bentuk atau diksi yang lain, yaitu dengan mengganti redaksi “penghasilan tukang bekam” dengan redaksi “hadiah tukang ramal”. Imam Muslim meriwayatkan dari Abū Mas‘ūd al-Anṣārī bahwa Rasulullah ﷺ melarang penghasilan dari harga anjing, mahar pelacur, dan hadiah tukang ramal. Abū Dāwūd meriwayatkan dari Abū Hurayrah, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda : “Tidak halal harga anjing, hadiah tukang ramal dan mahar pelacur”.

Dari dua riwayat ini, yaitu dari Abū Mas‘ūd al-Anṣārī dan Abū Hurayrah, terlihat bahwa riwayat dari Rāfi‘ bin Khadīj yang menyebutkan redaksi “penghasilan tukang bekam” adalah sebuah kekeliruan, begitu juga riwayat yang serupa dari Abū Hurayrah, karena keduanya bertentangan dengan apa yang telah terbukti dari perbuatan dan perkataan Nabi ﷺ. Selain itu, memang adanya kemungkinan terjadi kekeliruan lebih besar daripada periwayatan perbuatan.”⁹¹

⁹⁰ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2954, Juz.8, h.239.

⁹¹ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.303.

3) Kritik riwayat yang bertentangan dengan akal

Salah satu metode untuk mengetahui kebenaran sebuah hadis dinisbatkan pada Rasulullah, ialah tidak hadis tersebut harus tidak bertentangan dengan logika manusia yang sehat dan proporsional, karena apabila sebuah hadis bertentangan dengan logika sehat, maka secara teori ilmu hadis, hadis tersebut merupakan kebohongan (*hadīth maudū'*) dan tidak mungkin keluar dari nabi Muhammad. Namun disisi lain, kita harus menyadari bahwa pemikiran atau logika manusia berbeda-beda yang kalau misalnya diterapkan akan berakibat terjadinya penilaian yang bervariasi sesuai standar logika masing-masing, sehingga perlu dimunculkan standar logika yang dimaksud dalam teori yang diterapkan dalam kritik hadis. Ulama menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan akal di sini adalah akal atau logika yang diterangi oleh al-Qur'an dan fakta-fakta logika standar berfikir.

Dalam standar kritik yang ketiga ini, terdapat ruang yang cukup luas untuk ijtihad pada kalangan ulama hadis. Sebagian ulama mungkin mengesahkan sebuah hadis dan sementara ada ulama lain yang menolaknya karena dianggap bertentangan dengan kerangka berfikir akal atau logika masing-masing sesuai dengan apa yang nampak bagi mereka. Tidak diragukan lagi, tidak mungkin ada pertentangan antara teks hadis yang sahih dari segi riwayat dan apa yang jelas dan benar dari segi akal. Oleh karena itu, dalam aspek riwayat dan penyampaian, kita harus memastikan dan memverifikasi syarat-syarat keabsahan riwayat tersebut dan dalam aspek akal atau logika, kita harus berhati-hati dalam menolak sebuah hadis hanya karena keraguan yang sangat kecil, serta tidak bersikap terlalu mudah menerima akan keterangan dari riwayat yang tidak sahih, atau riwayat dengan pemahaman melalui takwil yang dipaksakan sehingga hasilnya membuat akal tetap bingung

dan ragu. Karena sabda atau hadis Rasulullah ﷺ bebas dari kerumitan, keraguan dan pemaksaan makna.⁹²

Ṣalāh al-Dīn bin Aḥmad al-Idlibī, mencontohkan adanya riwayat yang bertentangan dengan akal, yakni sebuah hadis riwayat Ibn Mājah dari ‘Abdullāh bin ‘Umar, tentang masalah puasanya nabi Nuh dan wudunya nabi Ibrahim, berikut ini :

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

Telah menceritakan kepada kami Sahl bin Abī Sahl, dia berkata : "telah menceritakan kepada kami Sa'īd bin Abī Maryam dari Ibn Lahī'ah dari Ja'far bin Rabī'ah dari Abī Furās, bahwasanya dia mendengar 'Abdullāh bin 'Umar berkata, "aku mendengar Rasulullah, bersabda: "Nabi Nuh berpuasa sepanjang masa kecuali pada hari ledul Fitri dan ledul Adha".⁹³

Juga hadis yang diwayatkan oleh Ibn Mājah :

أَنَّ النَّبِيَّ تَوَضَّأَ فَقَالَ : " هَذَا وَضُوئِي وَوَضُوءُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي
وَوَضُوءُ خَلِيلِي أَبْرَاهِيمَ.

Bahwa sesungguhnya Nabi Muhammad berwudu, kemudian beliau bersabda, "ini adalah wuduku dan wudunya para nabi sebelumku dan wudunya kekasihku, Ibrahim".⁹⁴

Menurut al-Idlibī, kedua hadis diatas tidak masuk akal.

Bagaimana bisa ajaran atau syariat islam yang hanya ada pada masa Nabi Muhammad, seperti idul fitri dan idul adha telah ada pada zaman nabi Nuh. Juga praktik adanya ungkapan wudunya nabi

⁹² al-Idlibī, h.317.

⁹³ Ibnu Mājah., *Sunan Ibn Mājah*, Nomor 1714.

⁹⁴ Ibnu Mājah., Nomor 420.

Muhammad sebagaimana wudunya nabi-nabi sebelumnya , ini juga perlu dikaji lebih detail sebab seca asal tentang syariat masing-masing nabi atau rasul sudah ada ketentuannya dari Allah, tidak sama antar praktik ibadah pada syariatnya nabi Muhammad dan praktik ibadah pada syariatnya nabi-nabi sebelumnya.⁹⁵

Hadis lain tentang anggapan wanita bani israil tentang datangnya darah haid yang diriwayatkan oleh ‘Āishah, dia berkata: "dulu perempuan-perempuan bani israil menggunakan kaki-kaki dari kayu untuk melihat laki-laki di dalam masjid, kemudian Allah mengharamkan masjid untuk mereka dan mendatangkan haid atas mereka". Riwayat dari ‘Āishah tersebut bukanlah pendapat pribadi beliau, melainkan riwayat tersebut dikategorikan sebagai hadis yang memiliki status “*marfū’*” sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn Hajar. Secara lahiriah atau tesktual, riwayat tersebut menunjukkan bahwa para wanita bani israil beranggapan bahwa datangnya haid sebagai bentuk hukuman, padahal hal ini tidak sesuai dengan akal, karena haid adalah sesuatu yang ditentukan untuk setiap wanita dari keturunan nabi Adam dan tidak ada kaitannya dengan makna hukuman.⁹⁶ Sebagaimana sabda nabi pada ‘Āishah, ketika beliau mengalami siklus haid dalam perjalanan haji wada’, pada saat itu ‘Āishah menangis, kemudian nabi berkata : “apakah kamu sedang haid ? ‘Āishah menjawab : “iya”, Nabi menimpali : “ini adalah ketetapan dari Allah atas perempuan, mari tetap laksanakanlah ibadah haji ini, namun janganlah melakukan tawaf dulu sebelum kamu suci dan mandi”.⁹⁷

⁹⁵ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.411.

⁹⁶ al-Idlibī, h.319.

⁹⁷ al-Idlibī, h.320.

4) Kritik riwayat yang bertentangan dengan indra atau realita atau fakta sejarah

Dalam kajian ilmu hadis, ditemukan sejumlah riwayat hadis yang tampaknya bertentangan dengan kenyataan atau fakta yang dapat dirasakan dan dibuktikan melalui panca indera. Jika ditemukan hadis yang demikian, maka hal itu menunjukkan bahwa riwayat tersebut tidak sahih atau tidak bisa dipertanggungjawabkan. Sebab, sebuah riwayat atau informasi yang bertentangan dengan pengalaman inderawi, yang mana hal tersebut bisa langsung diamati atau dirasakan, tentu tidak dapat diterima sebagai kebenaran. Dalam konteks ilmu hadis, sebuah riwayat atau hadis yang bertentangan dengan realitas indrawi menunjukkan bahwa adanya kelemahan dalam riwayat tersebut, baik dari segi sumber atau transmisi informasi/matarantai sanad rawi. Oleh karena itu, apabila sebuah riwayat tidak sesuai dengan kenyataan yang bisa dibuktikan melalui panca indera, maka hal itu menjadi indikasi kuat bahwa riwayat tersebut tidak dapat dianggap sahih atau tidak dapat diterima dalam agama. Berikut contoh hadis riwayat al-Tirmidhī tentang Hajar aswad berikut ini :

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَزَلَ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ مِنَ الْجَنَّةِ وَهُوَ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّيْنِ فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَأَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

Rasulullah bersabda: "Hajar aswad turun dari surga dengan warna lebih putih dari susu kemudian berubah menjadi hitam karena dosa-dosa anak adam". Abū 'Isa berkata: "hadis semakna diriwayatkan dari 'Abdullāh bin 'Amr dan Abī Hurayrah." Abu 'Isa berkata; " hadis Ibnu Abbās merupakan hadis hasan dan sahih ".

Realitanya, Hajar aswad adalah tidak ubahnya salah satu dari beberapa macam batu yang ada di dunia, sebagai tanda untuk memulai melakukan ibadah thawaf dan batu itu dibangun dahulu oleh Nabi Ibrahim, dan Nabi Muhammad sering memegang dan mencium Hajar aswad tersebut, dan ini akhirnya diikuti oleh para sahabat, mereka ikut mengusap dan mencium Hajar aswad karena mengikuti sunnah Rasulullah bukan karena hal lain, sebagaimana ucapan sayyidina ‘Umar ibn al-Khattāb: “Hajar aswad tidak lain adalah batu biasa, tidak bisa memberi dampak positif ataupun negatif, seandainya aku tidak melihat Rasulullah menciumnya, niscaya aku tidak akan menciumnya”.⁹⁸

5) Kritik riwayat yang tidak menyerupai perkataan Nabi

Riwayat yang tidak sesuai dengan perkataan Nabi dapat diidentifikasi melalui beberapa ciri yakni riwayat tersebut terkesan serampangan, tidak terstruktur dengan baik, atau tidak menunjukkan kejelasan dalam penyampaiannya. Selain itu, jika riwayat tersebut mengandung makna yang rendah, tidak bermartabat, atau tidak sejalan dengan kebijaksanaan yang biasanya diajarkan oleh Nabi, maka hal itu juga menjadi indikasi bahwa riwayat tersebut patut dipertanyakan. Ciri lain yang dapat dikenali adalah adanya kemiripan dengan perkataan atau pandangan para pemalsu hadis, yang sering kali lebih dipengaruhi oleh konteks dan pemikiran pribadi, bukan murni dari ajaran Nabi. Oleh karena itu, riwayat yang menyerupai pandangan atau perkataan pemalsu hadis, yang tidak konsisten dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam, menjadi bukti kuat bahwa riwayat tersebut tidak bisa dianggap sebagai hadis yang sahih atau dapat diterima.

⁹⁸ al-Idlibī, h.328.

Berikut beberapa contoh hadis yang dinilai tidak menyeruapi ucapan Nabi karena beberapa hal diatas :

Hadis riwayat Ibn Mājah tentangan peringatan akan perbuatan dosa ini dinilai serampangan (*jazāfāh*) oleh al-Idlibī :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّبَّاءُ سَبْعُونَ حُوبًا أَيْسَرُهَا أَنْ يَنْكِحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ

Dari Abū Hurayrah ia berkata, "Rasulullah bersabda: "Riba itu mempunyai tujuh puluh tingkatan, yang paling ringan adalah seperti seseorang yang berzina dengan ibunya."

Hadis ini jelas mengandung unsur terlalu berlebihan dalam memberi peringatan. Seandainya riba termasuk salah satu dosa besar dan Allah mengizinkan memerangi pemakan riba, haruskah dosa terendahnya adalah seperti dosa menikahi ibunya? Demikian argumen al-Idlibī membantah kesahihan hadis ini.

Berikutnya hadis tentang resiko anak zina yang diriwayatkan oleh Ibn al-Jauzīy :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: " لَا يَدْخُلُ وَلَدُ الزَّانَا الْجَنَّةَ وَلَا شَيْءٌ مِنْ نَسْلِهِ إِلَى سَبْعَةِ أَبَاءٍ "

Dari Abū Hurayrah dari Nabi, beliau berkata: " tidak akan masuk surga seorang anak hasil zina dan juga keturunannya hingga tujuh keturunan "

Statemen ini juga sangat serampangan dan tidak mungkin ini adalah ucapan Nabi, karena memvonis seseorang tidak bisa masuk surga sebelum mereka lahir, adalah suatu hal yang mustahil.⁹⁹

⁹⁹ al-Idlibī, h.346.

4. Teori *Mukhtalif al-Ḥadīth*

Kata *mukhtalif* secara bahasa merupakan isim fail dari kata “*ikhtilāf*” yang merupakan lawan dari “*ittifāq*”. Dalam disiplin ilmu hadis, teori *mukhtalif al-ḥadīth* sangat penting untuk memahami dan menganalisis hadis-hadis yang muncul di dalam tradisi Islam, terutama ketika hadis-hadis tersebut menyangkut hukum dan akidah. Dengan teori ini kita bisa menentukan hadis yang diterima dari beberapa hadis yang berlawanan ataupun dengan kemungkinan untuk menggabungkannya dan menerima semua hadis tersebut. Dan teori ini bisa dilakukan oleh merak para ahli ilmu yang memiliki pemahaman kuat dan tajam sehingga dapat menggabungkan makna keduanya dengan cara dan teori yang mereka kuasai.¹⁰⁰

Terdapat 4 metode yang dilakukan para ulama’ dalam mengaplikasikan atau penyelesaian teori *mukhtalif al-ḥadīth*, sebagai berikut :¹⁰¹

a. *al-Jam’*

al-jam’ ialah mencari cara untuk menggabungkan dua hadis atau lebih jika memungkinkan agar masing-masing hadis tersebut dapat dipakai tanpa bertentangan. Contohnya seperti hadis yang diriwayatkan dalam kitab Saḥīḥ al-Bukhārī dari Abū Hurayrah, ia berkata : Rasulullah ﷺ bersabda: لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ وَلَا هَامَةَ (tidak ada penyakit menular, tidak ada tahayul, dan tidak ada firasat buruk dengan melihat burung hantu). Hadis ini tampak bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan juga dalam kitab Saḥīḥ al-Bukhārī dari Abū Hurayrah, ia berkata, Saya mendengar Rasulullah ﷺ bersabda: فِرٌّ مِنَ الْمَجْدُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ (larilah dari orang yang terkena penyakit lepra (*majzūm*) seperti kamu lari dari singa).

¹⁰⁰ Mahmūd Al-Tahhān, *Metode Takhrīj al-Ḥadīth dan Penelitian Sanad Hadis*, trans. oleh Ridwan Nasir dan Khamim, Cetakan ke 1 (Surabaya: Imtiyaz, 2015), h.56.

¹⁰¹ al-Ḥakīm, *Imdād al-Mughīth bi-Tashīl ‘Ulūm al-Ḥadīth*, h.165.

Terdapat beberapa metode yang dilakukan oleh ulama ahli hadis untuk mengkompromikan (*jam‘u*) kedua hadis diatas: **Pertama**, penyakit tidak menular secara alami, namun Allah SWT menjadikan kontak fisik atau interaksi dengan orang yang terinfeksi sebagai sebab untuk menularnya penyakit tersebut. Kadang, hal ini tidak terjadi meskipun ada sebabnya, seperti halnya dengan sebab-sebab lainnya. Ini adalah pendapat *Ibn al-Ṣalāh* dan beberapa ulama lain. **Kedua**, memahami pernyataan negatif dan positif dalam dua situasi yang berbeda, di tempat yang disebutkan “tidak ada penyakit menular”, yang dimaksudkan adalah orang yang memiliki keyakinan yang kuat dan tawakkal yang benar, sehingga ia mampu menepis anggapan bahwa penyakit bisa menular, seperti halnya ia bisa menghindari keyakinan buruk atau tahayul yang sering muncul dalam pikiran setiap orang. Orang yang memiliki keyakinan kuat seperti ini tidak akan terpengaruh oleh hal tersebut dan ini sebagaimana kekuatan alam dapat menghapuskan penyebab penyakit. Sedangkan dalam hadis “larilah dari orang yang terkena penyakit lepra (*majzūm*)”, yang dimaksudkan adalah orang yang keyakinannya lemah dan belum sepenuhnya bisa bertawakkal dengan benar, sehingga ia tidak mampu menanggulangi keyakinan bahwa penyakit bisa menular. Oleh karena itu, hal ini dimaksudkan untuk mencegah agar ia tidak terlibat langsung dengan sesuatu yang bisa menyebabkan keyakinan bahwa penyakit menular. **Ketiga**, al-Hāfiẓ Ibn Hajar berkata: “pendapat yang lebih tepat dalam menggabungkan keduanya adalah bahwa penafian terhadap penyakit menular tetap berlaku secara umum dan memang benar apa yang dikatakan bahwa tidak ada sesuatu yang menular kepada yang lain. Dan ketika ada yang menyanggah dengan menyebutkan bahwa unta yang terkena penyakit kulit bisa menular kepada unta yang sehat jika berbau dengan mereka hingga menyebabkan mereka terkena penyakit yang

sama, maka beliau menjawab dengan mengatakan: “lantas, siapa yang menyebabkan penularan pertama? maksudnya, bahwa hanya Allahlah yang memulai penularan tersebut, sebagaimana Dia memulai yang pertama. Sedangkan perintah untuk menjauhi orang yang terkena penyakit lepra (*majzūm*) adalah sebagai upaya untuk menutup jalan (menjaga dari bahaya), agar orang yang berinteraksi dengan mereka tidak menganggap bahwa penyakit itu menular karena interaksi tersebut, padahal itu adalah takdir Allah, bukan karena penularan dari penyakit satu kepada yang lain. Jika orang itu menganggap penularan tersebut sebagai sebab, dia akan terjebak dalam kesalahan dan kebingungannya, maka untuk menghindari hal ini, dia diperintahkan untuk menjauhinya”.¹⁰²

b. *Naskh*

Naskh adalah penghapusan suatu hukum dari hukum-hukum sebelumnya oleh hukum yang baru. *al-Nāsikh*, hadis yang me-*naskh* pada hadis lain adalah setiap hadis yang menunjukkan penghapusan hukum yang sebelumnya. sedangkan setiap hadis yang hukum syari'ahnya dihapus dengan dalil syari'ah yang datang lebih belakangan dinamakan *al-Mansūkh*. Berikut beberapa cara untuk mengetahui adanya *naskh* dalam hadis:¹⁰³

1) Penegasan dari syariat

Seperti praktek yang terjadi pada sabda Nabi berikut:

نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ
فَوْقَ ثَلَاثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَأَ لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّيِّذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ
فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا

Dulu saya telah melarang kalian untuk ziarah kuburan, namun sekarang kalian silahkan untuk berziarah kubur dan

¹⁰² al-Ḥakīm, h.162-163.

¹⁰³ al-Ḥakīm, h.168-170.

dulu saya telah melarang kalian untuk memakan daging qurban lebih dari tiga hari, maka makanlah sesuai yang kalian inginkan. Juga dulu saya telah melarang kalian dari meminum nabitdz kecuali dalam bejana, namun sekarang minumlah dalam segala jenis bejana dan janganlah kalian minum sesuatu yang memabukkan”. (H.R Muslim)

2) Penegaskan dari Sahabat

Seperti yang dikatakan oleh Şubrah bin Ma'bad al-Juhanī :

أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْمُتَعَةِ عَامَ الْفَتْحِ حِينَ دَخَلْنَا مَكَّةَ، ثُمَّ لَمْ نَخْرُجْ مِنْهَا حَتَّى نَهَانَا عَنْهَا. رَوَاهُ مُسْلِمٌ .

Rasulullah ﷺ memerintahkan kami untuk melakukan mut'ah pada tahun pembukaan (fathu makkah) ketika kami memasuki Makkah, kemudian kami tidak keluar dari Makkah hingga beliau melarang kami dari hal tersebut”. (H.R Muslim).

3) Mengetahui sejarah dua peristiwa:

Sebagaimana adanya hadis tentang larangan menulis dan hadis tentang diperbolehkannya menulis. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari hadis Abū Sa'īd al-Khudrī, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda:

لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ

Jangan menulis (segala sesuatu yang keluar) dari aku, dan siapa yang menulis dariku selain al-Qur'an, hendaklah dihapus”.

Larangan dalam hal ini dibatalkan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah, beliau berkata:

قال: { لَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﷺ مَكَّةَ قَامَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ.... إِلَى قَوْلِهِ: «فَقَامَ أَبُو شَاهٍ - رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ - فَقَالَ: اكْتُبُوا لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اكْتُبُوا لِي أَبِي شَاهٍ

Ketika Allah memberi kemenangan kepada Rasul-Nya ﷺ di Makkah, beliau berdiri dihadapan orang-orang, memuji Allah dan menyanjung-Nya, hingga beliau berkata: “lalu Abū Shāh, -seorang laki-laki dari Yaman-, berdiri dan berkata: “tulis untukku, wahai Rasulullah!” maka Rasulullah ﷺ bersabda: “tulislah kalian untuk Abū Shāh”.

Hadis kedua ini disampaikan oleh Rasulullah ﷺ pada tahun pembukaan (*fathu makkah*), yang lebih belakang dibandingkan dengan hadis larangan menulis, sehingga hadis kedua ini membatalkan atau mengganti hukum yang terdapat pada hadis sebelumnya.

4) *Naskh* berdasarkan Ijmā’ para ulama tentang tidak diterimanya suatu hadis tertentu.

Contohnya ialah hadis dari Muāwiyah bahwa Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ

Barang siapa yang minum khamr, maka cambuklah dia, dan jika ia mengulangi untuk keempat kalinya, maka bunuhlah dia”. (H.R Abu Dāwūd, at-Tirmīdhī, dan Ibn Mājah)

Imam Nawāwī dalam kitab Sharh Muslim berkata: “ hadis ini telah dinaskh (dibatalkan) yang dibuktikan dengan Ijmā’ (kesepakatan) para Ulama”. Sedangkan Imam al-Iraqī berkata: “ adanya hadis ini dibatalkan karena kontradiksi dengan Ijma’ masih perlu dicermati, karena Ibn Hazm berbeda pendapat dalam hal ini, kecuali jika dikatakan bahwa perbedaan pendapat dari kalangan Madzhab Zāhiri tidak menghalangi adanya ijmā’.”

c. *Tarjih*

Tarjih ialah mengunggulkan salah satu hadis dari beberapa hadis yang nampak kontradiksi dengan menggunakan adanya

perantara atau penguat dari beberapa alat atau media *tarjih*. Media atau perantara untuk melakukan *tarjih* jumlahnya ada tiga, yaitu: ¹⁰⁴

1) *Tarjih* berdasarkan sanad

Maksudnya yaitu memenangkan hadis yang memiliki sanad yang lebih kuat daripada yang lemah. Contohnya hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmīdhī, ia berkata dari Mughīrah bin Syu'bah :

عن كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبة له : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ
أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ

Nabi ﷺ membasuh bagian atas dan bawah khuf (sepatu kulit)."

Hadis tersebut adalah hadis yang dianggap lemah, karena bertentangan dengan hadis lain yang lebih kuat, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam Sunannya. Ia berkata dari Ali bahwa ia berkata :

لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ، لَكَانَ أَسْفَلَ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ،
وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمْسَحُ عَلَيَّ ظَاهِرِ خُفِّيهِ

Seandainya agama itu berdasarkan pendapat atau murni logika, tentu bagian bawah khuf lebih layak untuk dibasuh daripada bagian atasnya. Dan aku telah melihat Rasulullah ﷺ membasuh bagian atas kedua khufnya.¹⁰⁵ (HR. Abu Dāwūd)

2) *Tarjih* berdasarkan matan

Tarjih model kedua ini beberapa praktiknya ialah mendahulukan perkataan dibandingkan perbuatan, mendahulukan yang jelas maknanya (*qat'ī*) dibandingkan yang masih ragu (*zannī*), mendahulukan yang tersurat (*mantūq*) dibandingkan yang tersirat (*mafhum*), mendahulukan yang nyata (*ḥaqīqah*) dibandingkan yang kiasan (*majāz*), dan mendahulukan yang

¹⁰⁴ al-Ḥakīm, h.166-167.

¹⁰⁵ al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, 7:nomor 140, 203.

diriwayatkan dengan lafaz (kata-kata) dibandingkan yang diriwayatkan dengan makna, dan lain-lain.

3) ***Tarjih* berdasarkan faktor eksternal**

Tarjih dengan dasar faktor eksternal bisa dilakukan dengan beberapa cara seperti halnya mendahulukan yang sesuai dengan al-Qur'an, yang sesuai dengan sunnah, yang sesuai dengan *qiyās* (analogi), atau yang sesuai dengan amalan ahli Madinah, Sebagaimana yang sudah dijelaskan secara detail oleh al-'Allāmah Jamāl al-Dīn al-Qāsimī dalam kitab Qawa'id al-Taḥdīth nya.

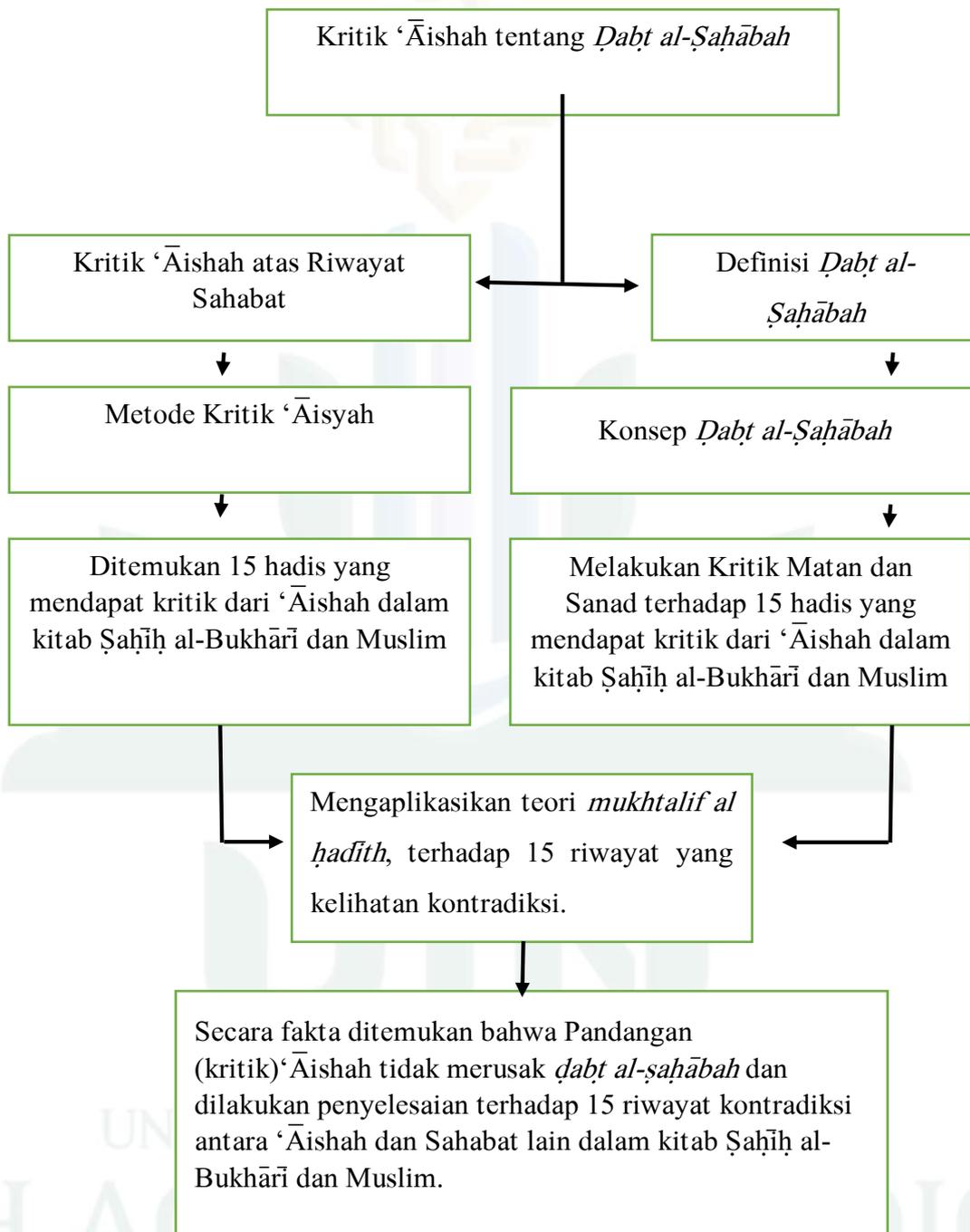
d. ***Tawaqquf***

Tawaqquf berarti ketika semua cara yang telah disebutkan sebelumnya, seperti menggabungkan, membatalkan, atau menguatkan salah satu tidak dapat diterapkan. Maka yang dilakukan atau sikap kita adalah harus menangguhkan dalam beramal dengan dua hadis tersebut hingga jelas mana yang lebih diutamakan. Maksudnya kita tidak bisa menghukumi sah atau tidaknya salah satu atau kedua hadis tersebut, melainkan kita harus *tawaqquf* (tidak berani memastikan setatus hukum hadis tersebut) sampai ditemukannya dalil lain yang menguatkan atau melemahkan salah satu dari dua hadis tersebut sehingga menjadikan jelas dan terang benderang mengenai maksud dan status hadisnya.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

C. Kerangka Konseptual



Bagan 1.3

BAB III

KRITIK 'AISHAH TERHADAP RIWAYAT SAHABAT DALAM KITAB ŞAĤĤĤ AL-BUKĤĤĤĤĤ DAN ŞAĤĤĤ MUSLIM

A. 'Āishah dan Kritik Hadis

1. Profil dan keutamaan 'Āishah

a. Nasab 'Āishah

'Āishah merupakan putri dari salah satu Sahabat Nabi Muhammad saw, Abu Bakr al-Şiddīq. Ibunya bernama Umm Ruman bint 'Amir bin 'Awmir al-Kinanīyah. Kedua orang tuanya adalah tokoh terkemuka di kalangan masyarakat Arab pada masa itu dan keduanya berasal dari suku Quraisy.

Nasab 'Āishah melalui ayahnya adalah 'Āishah bint Abū Bakr al-Şiddīq bin Abū Quhāfah 'Uthmān bin 'Āmir bin 'Amr bin K'ab bin Sa'd bin Taym bin Murrah bin K'ab bin Lu'ay bin Fihri bin Mālik. Nasab ayah 'Āishah bertemu dengan nasab Rasulullah saw. pada kakek yang ketujuh.¹

Sedangkan nasab 'Āishah melalui ibunya adalah 'Āishah bint Umm Rūman bint 'Āmir bin 'Uwaymir bin 'Abd al-Shams bin Ittab bin Uzaynah bin Subay' bin Wahb bin Hārith bin Ghanm bin Mālik bin Kinānah. Nasab ibunya bertemu dengan nasab Rasulullah saw. pada kakek yang kedua belas.²

b. Keluarga 'Āishah

Keluarga 'Āishah ialah keluarga yang sepenuhnya memeluk islam dan termasuk dalam kelompok muhajirin, yaitu mereka yang berhijrah bersama Nabi Muhammad saw. Semua anggota keluarganya memeluk agama islam sejak awal, kecuali

¹ Sayyid Sulaiman al-Nadawi, *Aishah r.a, Potret Wanita Mulia Sepanjang Zaman* (Surakarta: Insal Kamil, 2016), h.32-33.

² al-Nadawi, h.38.

‘Abdurrahman, saudara kandung ‘Āishah. ‘Abdurrahman baru masuk islam lebih belakangan dibandingkan dengan anggota keluarga lainnya. ‘Abdurrahman bin Abū Bakar pernah ikut dalam perang Badar dan Uhud, namun ia berada di pihak kaum musyrikin dan melawan tentara muslim di medan perang. Pada saat pertempuran antara kedua pasukan semakin mendekat, Abū bakar, ayah dari ‘Abdurrahman, siap untuk bertarung dengan anaknya, Namun, Rasulullah saw, berkata kepada Abū bakar, "Jangan ikut berperang, tinggallah engkau disampingku!". Rasulullah menghibur hati Abū bakar dalam situasi tersebut. Setelah peristiwa itu, Allah memberikan hidayah kepada ‘Abdurrahman, yang akhirnya masuk islam pada masa terjadinya perdamaian sementara (*Hudnah/Ṣuluh al-Hudaibiyah*) sekitar tahun 6 H. atau 628 M.

Tidak ada keluarga muslim yang memiliki perjuangan dan pengorbanan sebesar keluarga Abū Bakar dalam menyebarkan dakwah islam. Keluarga ini memiliki peran yang sangat penting dalam hijrah Nabi Muhammad saw, yang merupakan salah satu momen paling berharga dalam sejarah perjuangan islam.³

c. Kelahiran dan masa kecilnya

Rumah Sayyidah ‘Āishah ialah rumah yang penuh dengan kebenaran dan iman. Dia merupakan salah satu dari beberapa anak yang lahir pada awal penyebaran agama islam. Ia lebih muda delapan tahun dari putri Nabi, Fātimah dan ‘Āishah pernah berkata, "ketika aku masih kecil, kedua orang tuaku sudah memeluk agama islam."

Thahmaz menukil pernyataan dari al-Zarkashī, beliau menyatakan, "Nabi saw. tidak menikahi seorang wanita yang kedua orang tuanya ikut berhijrah selain ‘Āishah , baik ayah, ibu, maupun

³ ‘Abdul Hamid Thahmaz, *Sayyidah Aisyah, Ibu dan Pemimpin* (Pustaka Arafah, t.t.), h.16.

kakeknya, semuanya termasuk dalam golongan Sahabat yang utama. Abū bakar bin Abī Khuthamah juga berkata, "‘Āishah memeluk islam saat masih kecil, jika urutannya dihitung, ia termasuk orang dengan urutan kedelapan yang masuk islam."

‘Āishah lahir tujuh tahun sebelum peristiwa hijrah, oleh karena itu, benar apa yang dikatakan oleh Sayyidah ‘Āishah, yaitu, "Nabi Muhammad saw, menikah denganku saat aku berusia enam tahun dan kami baru tinggal bersama ketika aku berumur sembilan tahun (*muttafaq 'alaih*), yang terjadi pada bulan Syawwal setelah perang Badar, di tahun kedua hijrah".⁴

Sayyid Sulaimān al-Nadawi berkata: "tanda-tanda kejeniusan ‘Āishah sudah nampak sejak masih masa kanak-kanak. Pada suatu ketika, ‘Āishah kecil sedang asik bermain boneka, melihat boneka itu Rasulullah saw. bertanya, "apa ini wahai ‘Āishah?", "Kuda" jawab ‘Āishah. "adakah kuda memiliki dua sayap?" tanya Rasulullah saw. "bukankah kuda Nabi Sulaiman memiliki banyak sayap?" timpal ‘Āishah. Rasulullah saw. pun tertawa mendengar jawaban spontan ‘Āishah yang akurat tersebut. (HR. Abū Dāwūd)

Hal semacam ini tidak lain adalah bukti kecerdasan dan keluasan pemahaman ‘Āishah tentang persoalan-persoalan agama.⁵ Anak-anak kecil seusianya biasanya tidak peduli dengan apapun, tidak ada urusan yang mengganggu pikiran mereka dan mereka pun tidak merasa perlu untuk memikirkan sesuatu urusan tersebut, mereka biasanya terus mengalami hal seperti itu hingga usia tujuh atau delapan tahun.

Dengan demikian, ‘Āishah bukan anak kecil biasa, dia mampu mengingat dengan baik peristiwa-peristiwa yang terjadi

⁴ 'Abdul Hamid Thahmaz, h.21.

⁵ al-Nadawi, *Aishah r.a, Potret Wanita Mulia Sepanjang Zaman*, h.42.

pada masa kecilnya, termasuk beberapa hadis yang dia dengar dari Rasulullah saw., dia juga mampu memahami hadis-hadis tersebut, meriwayatkannya, dan menarik kesimpulan darinya. Selain itu, dia sering menjelaskan hikmah dari peristiwa-peristiwa yang dia alami saat itu. Sebagaimana pengakuan 'Āishah, bahwa Nabi Muhammad saw, menerima sebuah ayat al-Qur'an di Makkah dan Saat itu aku masih kecil dalam keadaan sedang bermain, ayat itu berbunyi:

بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَأَمَرٌ ﴿٤٦﴾

Sebenarnya hari kiamat ialah hari yang dijanjikan kepada mereka dan kiamat itu lebih dahsyat dan lebih pahit. (QS. al-Qamar [54]: 46)

Tatkala Nabi berhijrah ke Madinah, 'Āishah belum berumur delapan tahun, tetapi dia bisa memahami dan menghafal dengan baik berbagai peristiwa hijrah Nabi Muhammad dan hal-hal lain yang berhubungan dengan peristiwa tersebut, tidak ada seorang Sahabat lain yang menghafal peristiwa bersejarah tersebut yang lebih urut dan lengkap dibanding sayyidah 'Āishah.⁶

d. Pernikahan 'Āishah dengan Rasulullah saw.

'Āishah merupakan istri ketiga Rasulullah yang dinikahi setelah wafatnya Sayyidah Khadījah. Pernikahan tersebut dilangsungkan di Makkah di usianya yang ke 6 tahun. Akan tetapi 'Āishah hidup serumah dengan Rasulullah ketika dia berusia 9 tahun pada bulan Syawwal sekitar delapan belas bulan setelah hijrahnya Rasulullah saw ke Madinah. Hadis yang menjelaskan hal ini diriwayatkan dalam kitab Ṣahīh al-Bukhārī dan Muslim. Namun terkait hal ini terdapat perbedaan riwayat, dari al-Thabarī menyatakan bahwa 'Āishah menikah dengan Rasulullah pada usia di atas 10 tahun dan berkumpul dengan Rasul pada usia 13 tahun,

⁶ al-Nadawi, h.43.

sedangkan menurut perhitungan ‘Abd al-Rahmān bin Abi Zannād, ‘Āishah dinikahi Rasulullah pada usia 17 atau 18 tahun dan hidup serumah dengan Rasulullah saw. pada usia 20 tahun.⁷

Hal senada juga diungkapkan oleh Ibn Hajar, beliau berkata: dalam sebuah hadis sahih, disebutkan bahwa Rasulullah menikahinya ketika ‘Āishah berusia enam tahun dan ada juga yang mengatakan tujuh tahun. Pendapat yang lebih tepat adalah bahwa ‘Āishah sudah berusia enam tahun penuh dan baru memasuki usia tujuh tahun saat menikah dengan Rasulullah, ‘Āishah kemudian disetubuhi oleh Rasulullah ketika berusia sembilan tahun. Pernikahan itu terjadi pada bulan Syawwal tahun pertama hijrah, sebagaimana tercatat dalam riwayat Ibn Sa’d dari al-Wāqidī yang meriwayatkan bahwa pernikahan ini terjadi setelah delapan bulan dari peristiwa hijrah. Ada pendapat yang mengatakan bahwa pernikahan tersebut terjadi pada tahun kedua hijrah. Zubayr bin Bakkār menyebutkan bahwa Rasulullah menikahinya setelah kematian Khadijah, tiga tahun sebelum hijrah. Ibn ‘Umar juga menyebutkan bahwa permasalahan pernikahan tersebut disebutkan oleh Jubayr bin Mut’im.⁸

Ketika Khadijah wafat, Khawlah bint Ḥakīm, istri 'Uthmān bin Maz'ūn, datang kepada Rasulullah dan menyarankan beliau untuk menikah lagi. Rasulullah bertanya, "dengan siapa?", Khawlah menawarkan dua pilihan: seorang gadis atau seorang janda. Khawlah menyarankan untuk menikahi ‘Āishah, putri Abū Bakar, seorang Sahabat yang sangat dicintai oleh Rasulullah dan Sawdah bint Zam'ah, seorang wanita yang telah beriman dan mengikuti ajaran Islam. Rasulullah lalu berkata, "berikan keduanya bagi saya."

⁷ Muhammad Syafi'i Antonio, *Ensiklopedi Leadership & Manajemen Muhammad saw* (Jakarta: Tazkiya Publishing, 2010), h.55-56.

⁸ Abū al-Fa'dl Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Hajar al-'Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamayīz al-Ṣaḥābah*, ke satu (Libanon: Darul Kutub Imiyah, 1415), h.231.

Khawlah kemudian mengunjungi rumah Abū Bakar, menemui ‘Ummu Ruman, dan menyampaikan bahwa Rasulullah ingin menikahi ‘Āishah. ‘Ummu Ruman menjawab dengan senang hati, lalu memberitahukan hal ini kepada Abū Bakar. Abū Bakar sempat ragu, karena ‘Āishah adalah putri saudara kandung Rasulullah (maksudnya putri Abū Bakar). Setelah itu, Rasulullah menegaskan kepada Abū Bakar bahwa "engkau adalah saudaraku dalam islam dan putrimu halal bagiku". Pernikahan Rasulullah dengan ‘Āishah pun terwujud dan ‘Āishah menjadi salah satu istri tercinta Rasulullah.⁹

e. Keistimewaan ‘Āishah

‘Āishah merupakan sosok perempuan yang memiliki keistimewaan yang sangat banyak, bahkan bukan hanya mengungguli seorang perempuan zamannya, melainkan para Sahabat dari golongan laki-laki juga tidak mampu menandingi keistimewaan darinya, sehingga layaklah jika dirinya mendapat pujian yang harum dari orang-orang yang hidup digenerasinya dan para golongan yang datang setelahnya.

Ibn Ḥajar merekam pujian-pujian yang diutarakan oleh para Sahabat dan Tabi'in dalam kitab monumentalnya *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, diantaranya, al-Sha'bī berkata: "ketika Masrūq menceritakan tentang ‘Āishah, ia berkata: "telah menceritakan kepadaku wanita yang benar, putri dari al-Ṣiddīq, kekasih dari kekasih Allah". al-Dahhāq mengatakan, dari Masrūq: "Aku melihat para Sahabat senior Nabi saw. yang lebih tua bertanya kepada ‘Āishah tentang ilmu farā'id (wasiat dan kewajiban)". Dan 'Atā' bin Abī Rabāḥ berkata: "'Āishah adalah orang yang paling faham, paling berilmu, dan paling bijaksana diantara umat". Hishām bin

⁹ al-'Asqalānī, h.232.

'Urwah, meriwayatkan dari ayahnya, berkata: "aku tidak pernah melihat seseorang yang lebih mengetahui tentang fiqh, kedokteran, dan syair daripada 'Āishah". Abū Burdah bin Abū Mūsā, dari ayahnya, berkata: "tidak ada satu masalah yang sulit bagi kami ketika kami bertanya kepada 'Āishah, kecuali kami selalu mendapat jawaban dari beliau". al-Zuhrī berkata: "jika ilmu 'Āishah digabungkan dengan ilmu seluruh ibu kaum Mukminin dan ilmu seluruh wanita, maka ilmu 'Āishah lebih utama". al-Zubair bin Bakkār meriwayatkan dari Abū al-Zinād: "Aku tidak pernah melihat seseorang yang lebih banyak meriwayatkan syair daripada 'Urwah, lalu mereka bertanya, "Apa yang lebih banyak daripada yang kau riwayatkan?" dia menjawab, "Apa yang aku riwayatkan tentang" 'Āishah? tidak ada yang turun padanya kecuali dia membacakan syair."¹⁰

2. 'Āishah dan periwayatan hadis

Beberapa Sahabat Rasulullah dikenal sebagai penjaga dan penyampai hadis bagi kaum muslimin, diantara mereka adalah enam orang terkenal yang dijuluki sebagai *al-Mukthirīn* (perawi yang paling banyak meriwayatkan hadis), yaitu:

- a. Abū Hurayrah ra. meriwayatkan 5.373 hadis
- b. Ibnu 'Umar meriwayatkan 2.630 hadis
- c. Anas ibn Mālik meriwayatkan 2.286 hadis
- d. 'Āishah meriwayatkan 2.210 hadis
- e. Ibn 'Abbās meriwayatkan 1.660 hadis
- f. Jābir Ibn 'Abdillāh meriwayatkan 1.540 hadis.¹¹

Dari posisi ini kita bisa mengetahui bahwa asannya 'Āishah adalah satu-satunya isteri nabi yang banyak meriwayatkan hadis,

¹⁰ al-'Asqalānī, h.233.

¹¹ Mahmūd Ṭahhān, *Taisīr Mustalah al-Ḥadīth* (Beirut Libanon: Dar al-Tsaqfah al-Islamiyah, 1985), h.165.

bahkan satu-satunya perempuan dikala itu, Umniyatul Istiqlaliyah menjelaskan dalam tulisannya, bahwa “posisi ‘Āishah tersebut membuat kita berpikir, bahwa disana pasti ada beberapa keunggulan ‘Āishah dibandingkan dengan periwayat-periwayat yang lain. Karena pada saat itu, mustahil bagi perempuan pada umumnya untuk leluasa keluar rumah menimba ilmu ke berbagai tempat, ‘Āishah pun jarang mendapat kesempatan itu Dan hal inilah yang membuat posisi ‘Āishah lebih istimewa daripada periwayat-periwayat lainnya. Salah satu keistimewaan ‘Āishah dibandingkan dengan periwayat-periwayat lain itu ialah masa hidupnya yang relatif pendek atau sebentar, dibandingkan dengan tiga periwayat lain di atasnya, yaitu Abū Hurayrah, ‘Abdullāh bin ‘Umar dan Anas bin Mālik, ‘Āishah meninggal dunia lebih awal. Tetapi dengan masa hidup yang sangat singkat itu, ‘Āishah mampu meriwayatkan 2.210 hadis, ini menunjukkan bahwa ‘Āishah adalah sosok wanita yang memiliki kecerdasan dan pemahaman luar biasa. Dan berbeda dari para Sahabat lain yang banyak meriwayatkan hadis dari sesama Sahabat, tidak dengan ‘Āishah, sebagian besar hadis yang diriwayatkannya merupakan periwayatan langsung dari Rasulullah saw. Selain itu, mayoritas hadis riwayat ‘Āishah merupakan *ḥadīth fi‘lī*, yaitu hadis yang menceritakan perbuatan-perbuatan Nabi, seperti tentang bagaimana beliau berwudhu, shalat, haji dan lain-lain. Hanya orang yang selalu bersama Rasulullah sajalah yang mampu dan bisa meriwayatkan hadis-hadis semacam itu. Dan bisa kita bayangkan bahwa jika ‘Āishah tidak meriwayatkan *ḥadīth - ḥadīth fi‘lī* semacam itu, maka akan banyak sekali perbuatan dan tindakan Rasulullah saw, yang ikut terkubur bersama kewafatan beliau.¹²

¹² Umniyatul Istiqlaliyah, “PERAN DAN PENGARUH AISYAH DALAM BIDANG HADITS,” *ResearchGate*, 22 Oktober 2024, h.44, <https://doi.org/10.28944/dirosat.v1i1.7>.

3. Peran ‘Āishah dalam kritik hadis

Ulama ahli hadis, menetapkan ‘Āishah sebagai pelopor kritikus hadis dari sisi pengertian ilmu kritik hadis sangat beralasan, karena pengertian ilmu kritik hadis adalah pemastian terhadap para perawi hadis baik ke-*dabit*-an atau keadilannya dengan menggunakan lafal-lafal tertentu yang dikenal oleh ulama hadis, setelah itu meneliti matan-matan hadis yang telah dinyatakan sahih (sanad-nya) untuk menentukan kesahihan atau kedaifan matan hadis tersebut, mengatasi kesulitan (dalam memahami) sebuah hadis yang telah dinyatakan sahih, mengatasi kontradiksi hadis dengan pertimbangan yang mendalam. Sehingga melalui paradigma historis dari sisi awal pertumbuhan dan perkembangan ilmu kritik hadis akan menempatkan ‘Āisyah sebagai salah satu kritikus hadis pertama dalam islam. Namun secara substansi bisa juga dikatakan Rasulullah merupakan pemantik utama - kalau tidak boleh dikatakan pencetus - ilmu kritik hadis, sebagaimana yang disampaikan oleh Ibrāhīm Abd al-Raḥīm hal ini dikarenakan beberapa alasan yakni:

- a. Nabi menyampaikan pada ummatnya wahyu yang dia terima secara detail, hal ini agar ketika ada kejanggalan dari ayat tersebut ummat bisa langsung menanyakan (mengkritik) dan meminta kejelasan pada Nabi, hal ini secara substansi mengandung faidah bahwa Nabi mempersilahkan adanya kritik terhadap teks atau nas dari syariat, sebagaimana keterangan dari Ibnu Mas’ūd.
- b. Nabi mengkarifikasi dan mengkonfirmasi apa yang disampaikan oleh Sahabat Dhūl Yadayn, ketika menanyakan apakah Nabi lupa atau shakat sedang diqasar. Hal ini juga membuktikan bahwa Nabi melakukan klarifikasi dan

konfirmasi (kritik) terhadap informasi yang disampaikan oleh Sahabat.

- c. Nabi juga tidak mencegah para Sahabat untuk melakukan kritik terhadap apa yang disampaikannya, sebagaimana kejadian yang dialami Sahabat ‘Amru Ibn ‘Āṣ, suatu ketika dalam keadaan junub dan udara sangat dingin sekali pada saat melakukan peperangan, ketika waktu subuh sudah tiba, ‘Amru Ibn ‘Āṣ tidak mandi besar namun cukup melakukan tayamum, kemudian dia menjadi imam shalat subuh dari para rombongannya. Hal tersebut dia sampaikan pada Nabi, Nabi bersabda; ”wahai ‘Amr! Engkau shalat dengan para sahabatmu sedangkan kamu dalam keadaan junub?, kemudian ‘Amr menceritakan bahwa udara pada waktu sangat dingin sekali, ketika dia mandi ada kekhawatiran terjadi sakit atau hal yang tidak diinginkan padanya, dan Allah berfirman dalam surat An-Nisā’;²⁹ “Janganlah kalian membunuh diri kalian masing-masing, sesungguhnya Allah dzat maha belas kasih”, mendengar sanggahan dari ‘Amr tersebut, Nabi terseenyum dan tidak berkomentar apapun.

Dalam penelitian ini, akan dipisahkan antara pembahasan perkembangan kritik sanad (*naqd al-khārijī* atau kritik eksternal) dan perkembangan kritik matan (*naqd al-dākhilī* atau kritik internal). Tujuannya untuk mengetahui secara historis tentang peran ‘Āishah dalam kritik hadis, baik berupa kritik sanad maupun matan, karena masing-masing dari dua materi tersebut mempunyai objek dan latar belakang perkembangan yang berbeda.¹³

¹³ Ibrāhīm Abdur Raḥīm, “Dawābiṭu Manhaj ‘Ummi al-Mu’minīna al-Sayyidah ‘Āishah Fī Naqd al-Matn,” 2016, h.471-475, <https://doi.org/10.21608/bfda.2016.43823>.

a. ‘Āishah pelopor kritik sanad

Dalam masa Sahabat, cikal bakal saling mengkritisi terhadap riwayat dari satu Sahabat dengan Sahabat yang lain sudah terjadi, hal ini tergambar dengan beberapa contoh metode yang digunakan oleh para Sahabat seperti meminta “kesaksian” dari Sahabat lain yang mendengar hadis tersebut. Metode ini dipelopori oleh Abū Bakr al-Ṣiddiq (w. 13 H.) dalam kasus pembagian warisan untuk seorang nenek, seperti yang diriwayatkan oleh Sahabat Mughīrah ibn Syu’bah (w.50 H.), bahwa Abū Bakr meminta dukungan dari Sahabat lain yang mengetahui riwayat tersebut dari Nabi Muhammad saw, kemudian Muḥammad ibn Maslamah (w. 43 H.) memberikan kesaksian atas riwayat Mughīrah ibn Syu’bah.¹⁴

Dengan adanya Abū Bakr meminta kesaksian dari Sahabat lain yang mengetahui riwayat tersebut sebagai salah satu cara yang beliau gunakan dalam melakukan validasi terhadap hadis. Metode ini bukanlah suatu prosedur baku dan tidak menjadi standar umum untuk setiap kritik hadis, baik di masa Sahabat maupun setelahnya. Selain itu, ‘Umar ibn Khaṭṭhāb juga pernah melakukan hal yang sama, dan riwayat ‘Umar ibn didukung Khaṭṭhāb tersebut didukung oleh Abū Sa’īd al-Khudrī, dalam kasus membaca salam tiga kali.

Realitas tersebut di atas jelas menunjukkan bahwa para Sahabat saling melakukan koreksi antara satu dengan yang lain, namun beberapa metode kritik yang dilakukan oleh para Sahabat semisal yang dilakukan oleh Abū Bakr ataupun ‘Umar ibn Khaṭṭhāb tidak sampai melakukan kritik dalam pengertian *jarḥ wa ta’dīl*, namun hanya sebatas mencari dukungan atau penguat

¹⁴ Abū Dāwūd Sulaymān bin al-’Ash’ath bin Ishāq bin Bashīr al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, 2 ed., vol. 7 (Dar al-Risalah al-Alamiyah, 1950), h.47.

terhadap suatu riwayat hadis. Berbeda dengan apa yang dilakukan oleh ‘Āishah yang telah berani melakukan kritik terhadap perawi hadis yang dia dengar, seperti yang dilakukan terhadap ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn Khaṭṭab (w. 73 H.). ‘Āisyah menilai bahawa ‘Abdullāh ibn ‘Umar lupa (*nasiya*) dan salah (*akhta’a*) ketika meriwayatkan hadis tentang jenazah yang ditangisi keluarganya. Dan yang penting untuk dicermatai disini ialah apa yang telah dilakukan oleh ‘Āishah dalam mengungkapkan kesalahan para perawi hadis dari kalangan Sahabat, akibat lupa atau karena mereka tidak memahami konteks suatu hadis dan sebab-sebab turunnya hadis tersebut dan hal-hal yang lain.

‘Āishah telah mengoreksi beberapa hadis dari beberapa Sahabat, ini menunjukkan bahwa betapa luasnya ilmu ‘Āishah tentang sunnah, seperti yang terlihat dari banyaknya riwayat yang beliau sampaikan, beberapa hadis yang dia koreksi, juga hadis-hadis yang tidak dia koreksi yang jumlahnya sangat banyak, sehingga hadis tersebut sudah dinyatakan benar, dengan demikian seolah-olah ‘Āishah telah meninjau semua yang diriwayatkan oleh para Sahabat dan memverifikasi bahwa sebagian besar hadis tersebut benar dari segi pengawasannya dan beliau tidak menemukan kesalahan di dalamnya. Dan tidak diragukan lagi adalah bahwa ‘Āishah telah meletakkan dasar atau teori dalam mengoreksi hadis yang diikuti oleh para ulama setelahnya, untuk menyelamatkan sunnah Rasulullah dari hal-hal atau sesuatu yang asing atau tidak benar, karena para perawinya tidak memeliharanya dengan baik. Berdasarkan hal itu, muncul ilmu tentang *‘ilal al-ḥadīth* (penyebab kesalahan dalam hadis) dan *jarḥ wa ta’dīl* (ilmu tentang kritik dan penilaian perawi).

Dalam sebagian riwayat, ‘Āishah secara tegas menyebutkan kesalahan Sahabat tersebut dalam memahami

sebuah hadis, sebagaimana yang akan kita lihat dalam beberapa contoh hadis riwayat Sahabat yang mendapat koreksi dari ‘Aishah.¹⁵

b. ‘Aishah Pelopor Kritik Matan

Berbeda dengan perkembangan kritik sanad yang dimulai pada masa Sahabat, kritik matan terjadi lebih awal daripada kritik sanad, yaitu dimulai semenjak Nabi Muhammad saw. masih hidup. Kritik matan yang dilakukan oleh para Sahabat pada masa Nabi saw. sudah terbentuk pola tertentu yang menjadi metode kritik matan pada generasi selanjutnya, yaitu metode perbandingan, atau pertanyaan silang dan silang rujukan atau referensi.¹⁶

Kritik matan pada masa Nabi Muhammad saw. yang dilakukan oleh para Sahabat merujuk pada sikap kritis yang ditunjukkan oleh mereka terhadap hal-hal yang dianggap janggal atau tidak sesuai dengan pemahaman mereka. Salah satu contoh Sahabat yang paling sering menunjukkan sikap kritis adalah ‘Aishah bint Abū Bakr al-Ṣiddīq, dia melakukan perbandingan antara sabda Rasulullah saw. Dan ayat al-Qur’an, sebagaimana riwayat berikut ini :

عن عائشة قالت : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : مَنْ حُوسِبَ عُدْبَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ أَوْلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى { فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا } قَالَتْ فَقَالَ : إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرُضُ وَلَكِنْ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَهْلِكُ. رواه البخاري

Diriwayatkan dari ‘Aishah r.a katanya : sesungguhnya Nabi saw. bersabda : siapa yang dihisab pada hari kiamat niscaya dia akan diazab. ‘Aishah berkata: bukankah Allah swt.

¹⁵ Jihān Raf’ At Fāūzī, *As-Sayyidah ‘A’ishah wa-Tawthīquhā lis-Sunnah*, Cetakan 1 (Kairo, Mesir: Maktabah Al-Khanjiy, 2001), h.85.

¹⁶ Muhammad Mustafā A’zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indiana: Islamic Teaching Center Indianapolis, 1977), h.52.

berfirman : mereka akan dihisab dengan hisab yang ringan ?.Rasullah saw. bersabda: itu hanyalah sekedar memperlihatkan (menampakan hitungan hisab), tetapi orang-orang yang sudah terukir (ditetapkan) hisabnya maka dia akan binasa (mendapat azab). H.R. Bukhari.¹⁷

Dalam hadis tersebut ‘Āishah melakukan semacam kritik pada Rasulullah ketika Rasul menjelaskan bahwasanya “setiap hamba yang dihisab amalnya maka dia akan hancur atau rusak”, ‘Āishah mengklarifikasi tentang hadis ini, dia menanyakan kepada Rasulullah “ apakah hal tersebut tidak kontradiksi dengan firman Allah dalam al-Qur’an surat al-Inshiqāq ayat 7 yang berbunyi: barang siapa yang menerima catatan amalnya dengan menggunakan tangan kanan, niscaya dia akan mendapatkan hisab yang ringan.

‘Āishah sangat memperhatikan penguatan internal hadis dengan melihat matan hadis tersebut dan merenungkannya, serta memastikan bahwa matan tersebut sesuai untuk diucapkan oleh Rasulullah, hal ini dilakukan melalui penyesuaian dengan teks dan prinsip-prinsip islam, untuk mengevaluasi sejauh mana kesesuaian atau pertentangannya.

Dari sinilah muncul apa yang dikenal sebagai kritik internal atau kritik matan, dimana ‘Āishah melihat bahwa dalam beberapa matan yang diriwayatkan oleh para Sahabat terdapat kesalahan yang tidak berasal dari Rasulullah. Dengan melihat realita diatas, ‘Āishah sebagai pelopor atas keberaniannya dan kegigihannya tersebut, yang kemudian juga diikuti oleh beberapa Sahabat berupaya menetapkan dasar dan kriteria dalam kritik internal, dengan tujuan untuk menjaga sunnah dari perubahan atau pemalsuan. Dalam penguatan matan sunnah, beliau menggunakan kriteria yang tetap dan tidak tergoyahkan, yang telah

¹⁷ Maizuddin, *Metodologi Pemahaman Hadis* (Padang: Hayfa Pres, 2008), h.11.

mengarahkan banyak Sahabat kepada kebenaran, ketika mereka melakukan kesalahan atau lupa, serta membuka jalan bagi orang-orang setelahnya, dengan meletakkan benih atau dasar tentang batasan dan standar yang menguatkan sunnah dan membersihkannya dari kalimat atau pemahaman asing yang menempel padanya, baik dengan sengaja maupun tidak.

Pandangan ‘Āishah terhadap matan hadis senantiasa berkaitan dengan pandangannya terhadap keadilan dan ketepatan (*kedābiṭan*) para rawi, sehingga usahanya dalam menguatkan sunnah mencakup semua aspek, aspek sanad dan matan. Dalam kritiknya terhadap matan hadis, dia tidak hanya cukup menunjukkan kesalahan, tetapi juga menjelaskan dan melakukan perbaikan atas kesalahan tersebut.¹⁸

B. Sahabat Dan Periwiyatan Hadis

Sebelum dan Setelah wafatnya Rasulullah, para Sahabat mengambil peran penting dalam meneruskan dakwah islam. Mereka menjadi pengganti Rasulullah dalam menyampaikan wahyu (al-Qur’an dan Hadis) dan ajaran islam kepada umat manusia, baik dalam hal hukum, akidah, maupun adab atau etika. Pakar hadis terkemuka, Nūr al-Dīn ‘Itr berkata : “para Sahabat Rasulullah, semoga Allah meridhai mereka, ialah pemegang estafet dan penerus tugas Rasulullah dalam menyebarkan dakwah dan memikul tanggungjawab dakwah tersebut.¹⁹

Ulama sepakat bahwa ilmu atau pengetahuan tentang para Sahabat Rasulullah merupakan ilmu yang sangat penting, terutama bagi mereka yang terlibat dalam studi dan penelitian hadis secara mendalam. Ilmu ini dianggap esensial dalam memahami sejarah islam dan ajaran yang disampaikan oleh Rasulullah, Ibn ‘Abd al-Barr berkata: “tidak ada

¹⁸ Faūzī, *As-Sayyidah ‘Ā’ishah wa-Tawthīquhā lis-Sunnah*, h.115.

¹⁹ Nūr ad-Dīn ‘Itr, *Manhaj an-naqd fi ‘ulūm al-hadīth*, ke dua (Dar al Fikr, 1978), h.116.

perbedaan yang saya ketahui diantara para ulama bahwa mempelajari tentang para Sahabat Rasulullah adalah salah satu ilmu yang paling penting bagi kalangan khusus (ahli ilmu), dan merupakan ilmu yang paling tinggi dikalangan para ahli sejarah. Dengan ilmu ini, para ahli sejarah menjadi pemimpin. Saya rasa tidak ada satupun agama kecuali para ulama mereka sangat mempedulikan untuk mengenal para Sahabat atau murif nabi-nabi mereka, karena mereka adalah perantara antara nabi dan umatnya.²⁰

1. Definisi Sahabat

a. Definisi Sahabat secara bahasa

Dalam beberapa kitab lughah,²¹ disebutkan bahwa kata "صَحْبٌ" (*ṣaḥīb*) artinya menemani atau bergaul dan "صُحْبَةٌ" (*ṣuḥbah*) yang memiliki arti pertemanan atau persahabatan. Kata "الصَّحَابَةُ" (*al-ṣaḥābah*) adalah bentuk plural dari "صَاحِبٌ" (*ṣāḥibun*), seperti kata "راكب" (*rākib*) dan "ركب" (*rakb*), sedangkan "الأصحاب" (*al-aṣḥāb*) ialah sekelompok orang yang bergaul bersama. Selain itu, terdapat beberapa bentuk plural lainnya, seperti "أصحاب" (*aṣḥāb*), "أصحاب" (*aṣāḥib*), "صحابان" (*ṣaḥbān*), "صحاب" (*ṣaḥāb*), dan "صحابية" (*ṣaḥābah*), sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Akhfash, kata tersebut memiliki berbagai makna, antara lain:

1. *al-Mu'āsharah*, interaksi atau pergaulan, seperti yang dikatakan oleh Ibn Manẓūr : "dan ia menemani (صاحبه), berarti ia bergaul dengannya."
2. *al-Murāfaqah*, pendampingan atau persahabatan, yang biasanya ditemukan dalam do'a, misalnya "صحبك الله" (semoga Allah menyertaimu) yang berarti semoga Allah menjagamu dan menyertaimu dengan perlindungannya.

²⁰ Ibn 'Abd al-Barr ibn 'Aṣim al-Nammārī al-Qurtubī, *al-Isti'āb fī Ma'rifāt al-Āṣḥāb* (Beirut Libanon: Dar al-Jiyl, 1992), Juz 1, h.19.

²¹ *Lisan al-Arab, al-Qamus al-Muḥit, Mukhtar al-Sihāh, Dan al-Mujam al-Wajiz, Pada Materi (ص-ح-ب).*

3. *al-Mulāzamah*, pendampingan, Ibn Manẓūr berkata: “dan menyertai seseorang berarti mengajaknya untuk bergaul dan segala sesuatu yang menemani sesuatu berarti menyertainya.”²²
4. *al-Mujālahah*, pergaulan, dikatakan: “saya bergaul dengan fulan”, artinya saya duduk bersamanya.
5. *al-Ḥifz*, penjagaan dan dari sini Ibn Manẓūr berkata: ”dan seseorang menjaga (صحبته) orang lain, artinya dia menjaga dan merawatnya”. Dalam hadis disebutkan: “ya Allah!, berikan kami pendampingan dengan pendampingan yang baik, dan kembalikan kami dengan amanah-Mu”. Ini berarti: “jaga kami dengan penjagaan-Mu dalam perjalanan kami dan kembalikan kami dengan amanah dan perlindungan-Mu ke tanah air kami.
6. *al-Istihyā'*, malu dan dari sini perkataan Ibn Manẓūr : “dan mereka yang selalu menemani kami adalah mereka yang merasa malu”.
7. *al-Inqiyād*, kepatuhan, Ibn Manẓūr berkata : “dan dalam hadis disebutkan: “maka unta itu mengikuti (أصحبت) saya”, artinya ia patuh dan mengikuti pemiliknya.
8. *al-Man'u*, pencegahan dan dari firman Allah ta'ala surat al-Anbiya, ayat : 4, berbunyi : ﴿وَلَا هُمْ مِّنَّا يُصْحَبُونَ﴾, artinya “mereka tidak akan disertai atau dibantu”.²³

Syekh Nūr al-Dīn 'Itr dalam kitabnya *Manhaj al-Naqd* menyebutkan: bahwasanya asal kata "*al-Ṣuḥbah*" (persahabatan) dalam bahasa, mengacu pada sekadar kebersamaan atau pertemuan, tanpa mengharuskan durasi yang panjang dan berdasarkan pengertian ini, beberapa ahli hadis berpegang pada makna tersebut.²⁴

²² Muhammad bin Abdullah al-Hakim, *al-Mustadrak Ala al-Sahīḥayn* (Damaskus Syiria: Dar al-Risalah al-Alamiyah, 2018), No.2483.

²³ 'Alawī ibn Ḥāmid ibn Muḥammad ibn Shīhāb al-Dīn., *'Adālatu aṣ-Ṣaḥābah lā Tastalzim 'Dabṭahum*, Cetakan 1 (San'a: Darul Kutub Bil Jumhuriyah al-Yamaniyah, 2013), h.11-12.

²⁴ 'Itr, *Manhaj an-naqd fi 'ulūm al-hadīth*, h.116.

b. Definisi Sahabat secara istilah

Terdapat perbedaan pendapat dikalangan ulama mengenai siapa yang dianggap sebagai Sahabat Rasulullah. Pendapat yang paling umum dikalangan ahli hadis, Sahabat ialah siapa saja yang pernah bertemu atau melihat Rasulullah. Namun, ada pula pendapat yang lebih ketat dan hati-hati, seperti pendapat Sa'īd bin al-Musayyab yang menyatakan bahwa hanya mereka yang tinggal bersama Nabi selama satu atau dua tahun dan ikut berperang bersama beliau yang bisa dianggap Sahabat.

Imam al-Nawawī berkata: "terdapat perbedaan pendapat mengenai batasan Sahabat, pendapat yang masyhur (dikenal) dikalangan para ahli hadis ialah bahwa setiap muslim yang pernah melihat Rasulullah bisa dinamakan Sahabat. Sedangkan menurut sebagian ahli usul (atau beberapa di antaranya), Sahabat ialah orang yang telah lama berinteraksi dengan Nabi dengan cara mengikuti perilaku dan perkataan beliau. Berdasarkan pendapat Sa'īd bin al-Musayyab, seseorang tidak bisa dianggap sebagai Sahabat kecuali jika ia tinggal bersama Rasulullah selama satu atau dua tahun dan berperang bersama beliau dalam satu atau dua peperangan, jika pendapat ini benar diriwayatkan dari beliau, maka ini merupakan pendapat yang lemah, karena implikasinya adalah tidak dianggapnya Jārīr al-Bajāli dan yang semacamnya sebagai Sahabat, padahal tidak ada perbedaan pendapat bahwa mereka adalah Sahabat".²⁵

Namun dari perbedaan pendapat tersebut yang dikenal oleh para ulama ahli hadis ialah pendapat yang mengatakan bahwa setiap muslim yang melihat Rasulullah dianggap Sahabat. Sebagaimana pernyataan Ibnu ṣalāh : "Pendapat yang dikenal dari kalangan ahli

²⁵ Muḥyī al-Dīn Yaḥyā Ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Taqrīb Wa al-Taysīr Li-Ma'rifah Sunan al-Bashīr al-Nadhīr* (Beirut Libanon: Dar al-Kitab al-Arabiyy, 1985), h.92.

hadis ialah bahwa setiap muslim yang melihat Rasulullah termasuk dalam golongan Sahabat. Imam al-Bukhārī dalam kitab sahihnya mengatakan: “barang siapa yang menemani Nabi atau melihatnya dari kalangan muslim, maka dia adalah Sahabat beliau.”²⁶ Penjelasan tersebut diatas secara tegas merujuk pada definisi Sahabat menurut para ahli hadis, yang menyatakan bahwa siapa saja yang pernah melihat Rasulullah, bahkan dalam waktu singkat sudah bisa dianggap sebagai Sahabat. dan tentu saja ini adalah pendapat yang dipilih dan yang paling sahih dari beberapa definisi dan syarat Sahabat yang telah disebutkan.

Imam Ibnu Hajar berkata: “pendapat paling benar dalam mendefinisikan Sahabat ialah orang yang bertemu dengan Nabi ketika masih hidup dalam keadaan muslim dan mati dalam keadaan islam”. Dari definisi singkat diatas Ibnu hajar menjelaskan secara detail makna dari masing-masing kata dalam definisi Sahabat diatas. Semisal kata "*bertemu*" di sini mencakup siapa saja yang bertemu dengan Nabi selama hidup beliau. Sedangkan, siapa yang hanya melihat beliau setelah wafatnya, sebelum beliau dimakamkan, tidak dihitung sebagai Sahabat, seperti halnya Abū Dhuwairb al-Haḍafī, seorang penyair yang melihat Nabi sebelum beliau dimakamkan. Sedangkan kata "muslim": dengan adanya diksi kata ini, maka orang yang bertemu dengan Nabi dalam keadaan kafir dan kemudian memeluk islam setelah wafatnya Nabi, seperti utusan Kaisar Romawi, tidak dihitung sebagai Sahabat.

Selanjutnya kata "*mati dalam keadaan islam*": diksi ini mengecualikan orang yang murtad setelah masuk islam dan mati dalam keadaan kafir. Sedangkan orang yang murtad setelah bertemu dengan Nabi, kemudian kembali memeluk islam dan meninggal

²⁶ ‘Uthmān bin ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma‘rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīth, wa-yu‘raf bi-Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Libanon: Beirut, 1415), h.486, http://archive.org/details/mokademat_ibn_salah.

dalam keadaan muslim, maka menurut al-Iraqī, ada perbedaan pendapat mengenai hal ini, karena Imam al-Shāfi'i dan Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa murtad dapat membatalkan status sebagai Sahabat yang sebelumnya, seperti yang terjadi pada Qurā'ah ibn Maysarah dan al-Ash'ath ibn Qays."²⁷

Imam Nawawi menjelaskan bahwasanya status Sahabat dapat diketahui melalui riwayat yang mutawatir atau yang tersebar luas, atau melalui pernyataan Sahabat itu sendiri, atau melalui pernyataan seseorang yang adil²⁸ Maḥmūd Ṭaḥḥān dalam kitab *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth* menjelaskan bahwa status Sahabat dapat diketahui melalui lima kriteria utama, yaitu:

- 1) *al-Tawātur* (informasi yang diyakini benarnya): Seperti Abū Bakr al-Ṣiddīq, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dan sepuluh Sahabat yang dijanjikan masuk surga.
- 2) *al-Shuhrah* (ketenaran): Seperti Dimām ibn Tha'labah dan 'Ukāshah ibn Muḥsin
- 3) Pemberitaan dari seorang Sahabat: Informasi yang disampaikan langsung oleh seorang Sahabat.
- 4) Pemberitaan dari seorang yang dapat dipercaya dari kalangan Tabi'in: Informasi yang diterima dari seorang Tabi'in yang terpercaya.
- 5) Pernyataan dari dirinya sendiri: Jika seseorang menyatakan dirinya sebagai Sahabat dengan sifat adil dan klaimnya dapat diterima.²⁹

²⁷ al-'Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, Juz 1, h.8.

²⁸ al-Nawawī, *al-Taqrīb Wa al-Taysīr Li-Ma'rifah Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*, h.92.

²⁹ Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*, h.149.

2. Tingkatan Sahabat dalam periwayatan hadis

al-Hākim al-Nāisābūrī mengklasifikasikan tingkatan Sahabat berdasarkan pengamatan yang mendalam terhadap peran mereka dalam sejarah islam, keikutsertaan mereka dalam peristiwa-peristiwa penting, serta keutamaan mereka dalam berislam. al-Hākim membagi para Sahabat menjadi dua belas tingkatan sebagai berikut:

- a. *Tingkat pertama:* Para Sahabat yang memeluk islam di Makkah, seperti Sayyidina Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān dan ‘Alī
- b. *Tingkat kedua:* Sahabat yang tergabung dalam Dār al-Nadwah (Rumah Pertemuan). Ketika ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb menerima islam dan menyatakannya secara terbuka, dia membawa Rasulullah ke Dār al-Nadwah dan disana beliau memberikan baiat kepada sekelompok orang atau Sahabat dari Makkah.
- c. *Tingkat ketiga:* Para Sahabat yang hijrah ke Abyssinia (Habasyah).
- d. *Tingkat keempat:* Para Sahabat yang memberikan baiat kepada Rasulullah ditempat Baiat al-‘Aqabah, yang dikenal dengan sebutan "‘Aqābī".
- e. *Tingkat kelima:* Sahabat yang terlibat dalam Baiat ‘Aqabah kedua, mayoritas mereka berasal dari kalangan Anṣār.
- f. *Tingkat keenam:* Sahabat pertama yang berhijrah (Muhājiriīn) dan bertemu dengan Rasulullah di Quba, sebelum mereka memasuki Madinah dan membangun masjid.
- g. *Tingkat ketujuh:* Para Sahabat yang turut serta dalam Perang Badar, yang mana Rasulullah bersabda tentang mereka: "Sesungguhnya Allah telah memandang kepada para peserta Perang Badar, lalu berkata: "lakukanlah apa yang kalian kehendaki, aku telah mengampuni kalian.""
- h. *Tingkat Kedelapan:* Sahabat yang berhijrah antara perang Badar dan Hudaibiyah.

- i. *Tingkat Kesembilan*: Sahabat yang ikut serta dalam Bay'ah al-Riḍwān, yang mana Allah menurunkan wahyu-Nya dalam surat al-Fath; “Sesungguhnya Allah telah ridha terhadap orang-orang yang memberi baiat kepadamu di bawah pohon itu. Baiat ini terjadi di al-Ḥudaybiyah setelah Rasulullah dilarang untuk melakukan umrah dan mencapai kesepakatan dengan kaum Quraisy untuk melaksanakan umrah pada tahun berikutnya.
- j. *Tingkat Kesepuluh*: Para Sahabat yang berhijrah antara Hudaibiyah dan Fathu Makkah, di antaranya Khālīd ibn al-Wālīd, ‘Amr ibn al-’Āṣ, Abū Hurayrah dan lainnya. Terdapat banyak Sahabat dalam kelompok ini.
- k. *Tingkat Kesebelas*: Sahabat yang memeluk Islam pada saat Fathu Makkah, yang terdiri dari sejumlah besar orang Quraysh.
- l. *Tingkat Kedua Belas*: Anak-anak dan remaja yang menyaksikan Rasulullah pada saat Fathu Makkah dan Haji Wada' serta beberapa peristiwa lainnya, yang juga tercatat dalam daftar Sahabat.³⁰

Nūr al-Dīn ‘Itr membagi Sahabat lebih global atau lebih umum, yaitu membagi tingkatan para Sahabat menjadi tiga:

- a. *Kibār al-Ṣaḥābah*: Seperti al-‘Asharah al-Mubashsharah, yakni sepuluh Sahabat yang mendapat jaminan surga dan mereka yang selevel dengannya, yaitu yang lebih dulu memeluk Islam.
- b. *Awsāṭ al-Ṣaḥābah*: Mereka yang berada di tengah-tengah antara tingkatan *pertama* dan tingkatan ketiga.
- c. *Ṣighār al-Ṣaḥābah*: Mereka yang masuk Islam belakangan, atau mereka yang masih kecil pada masa Rasulullah."³¹ Atau *Ṣighār al-Ṣaḥābah* adalah Sahabat yang sebagian besar riwayatnya berasal

³⁰ Abū ‘Abdillāh al-Ḥākim al-Naiṣābūrī, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut Libanon: Dar al-kutub Il-Ilmiyah, 1977), h.23-24.

³¹ ‘Itr, *Manhaj an-naqd fi ‘ulūm al-hadīth*, h.119.

dari Sahabat lainnya, sedangkan *Kibār al-Ṣaḥābah* adalah Sahabat yang sebagian besar riwayatnya berasal dari Nabi Muhammad.

3. Kritik Hadis pada masa Sahabat

Para Sahabat sangat teguh memegang apa yang dia dengar langsung dari Rasulullah, karena riwayat tersebut memiliki kekuatan pembuktian yang tak tertandingi. Terkadang, jika seorang Sahabat mendengar hadis dari Sahabat lain yang tidak sesuai dengan pemahaman al-Qur'an atau apa yang dia dengar langsung dari Nabi, dia akan meragukannya atau bahkan menolaknya, dengan menganggapnya sebagai kelalaian atau kesalahan dari seorang perawi. Karena tidak ada rantai sanad langsung antara Sahabat dan Rasulullah dan perantara riwayat sering kali ialah sesama Sahabat, maka kekeliruan dalam riwayat tersebut biasanya berasal dari perawi Sahabat itu sendiri.

al-Idlibī berkata: "dan para Sahabat sangat teguh memegang apa yang dia dengar dari Rasulullah, atau yang dia ambil langsung dari perbuatannya tanpa perantara, karena tidak ada riwayat lain yang dapat menyamai kekuatan pembuktian dan kepastiannya. Kadang-kadang, seorang Sahabat mendengar dari Sahabat lainnya sebuah hadis tentang Nabi dan dia ragu terhadapnya, karena tidak merasa bahwa hadis tersebut sesuai dengan apa yang dia pahami dari makna-makna al-Qur'an dan apa yang dia dengar langsung dari Nabi. Dalam hal ini, Sahabat tersebut bisa saja hanya berhenti sejenak dalam meriwayatkan hadis tersebut, atau bahkan menolaknya, dengan menganggap bahwa itu adalah kelalaian, kesalahan atau kekeliruan dari perawi yang menyampaikannya. Karena tidak ada rantai sanad antara Sahabat dan Rasulullah dan biasanya perantara adalah salah satu dari para Sahabat

jika ada, maka jika ada kekeliruan, itu pasti berasal dari perawi Sahabat tersebut.³²

Adanya celah kekeliruan inilah yang membuat beberapa Sahabat melakukan kritik terhadap hadis yang disampaikan oleh Sahabat lainnya, kekeliruan tersebut biasanya terjadi karena salah satu dari beberapa alasan berikut:

- a) Meriwayatkan apa yang dia dengar dari Nabi tanpa mengetahui bahwa itu telah dinasakh (dihapus atau digantikan).
- b) Terjadi kesalahan dalam membalikkan dua hal atau dua kata, sehingga dia menukar keduanya, dan ini yang disebut dengan "*al-maqlūb*" (yang dibalik).
- c) Mengucapkan sesuatu bersama dengan riwayat hadis dari dirinya sendiri, yang terhubung atau tersambung dengan teks hadis tersebut, sehingga orang yang mendengarnya mengira bahwa itu adalah bagian dari hadis yang disampaikan oleh Nabi dan ini yang disebut dengan "*idrāj al-matn*" (penambahan/sisipan teks).
- d) Meriwayatkan hadis dalam konteks yang membuat maknanya lebih berat dari yang seharusnya.
- e) Tidak menjaga kata-kata hadis dengan benar sehingga maknanya bisa berbeda.
- f) Meriwayatkan hadis dengan cara yang tidak sesuai dengan keadaan atau sebab munculnya hadis tersebut.
- g) Melakukan kesalahan dalam meriwayatkan hadis dan keliru menganggap bahwa itu berasal dari Nabi, padahal dia tidak mendengarnya langsung dari beliau."³³

³² Ṣalāḥuddīn al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, cetakan 1 (Kairo, Mesir: Mu'assasah Iqrā' al-Khayriyah, 2013), h.120-121.

³³ al-Idlibī, h.120.

Setelah dilakukan penelusuran yang telah dilakukan dalam beberapa literatur hadis, ditemukan beberapa bentuk kritik hadis yang dilakukan di masa Sahabat, sebagaimana berikut:

a) Menanyakan langsung kepada Rasulullah

Salah satu contoh praktik kritik hadis yang pertama ini, dapat dilihat dari tindakan Sahabat ‘Abdullāh bin ‘Umar dalam teks hadis berikut:

حَدَّثْتُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: « صَلَاةُ الرَّجُلِ قَاعِدًا نِصْفُ الصَّلَاةِ ». فَأَتَيْتُهُ فَوَجَدْتُهُ يُصَلِّي جَالِسًا فَوَضَعْتُ يَدِي عَلَى رَأْسِي فَقَالَ: « مَا لَكَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ». قُلْتُ: حَدَّثْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَّكَ قُلْتَ: « صَلَاةُ الرَّجُلِ قَاعِدًا نِصْفُ الصَّلَاةِ ». وَأَنْتَ تُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ: « أَجَلٌ وَلَكِنْ لَسْتُ كَأَحَدٍ مِنْكُمْ ».

Telah diriwayatkan kepada saya bahwa Nabi bersabda: "shalat seorang pria yang duduk adalah setengah dari shalat." Maka saya mendatangi beliau dan mendapati beliau sedang shalat dalam posisi duduk. Saya meletakkan tangan saya di atas kepala saya, lalu beliau berkata: "apa yang terjadi denganmu, wahai ‘Abdullāh bin ‘Amr?" Saya berkata: "telah diriwayatkan kepada saya, wahai Rasulullah, bahwa engkau bersabda: "shalat seorang pria yang duduk adalah setengah dari shalat," sementara engkau sedang shalat dalam posisi duduk." beliau menjawab: "benar, tetapi aku tidak seperti kalian."³⁴(H.R. Baihaqi)

Contoh lain dilakukan oleh salah seorang Sahabat nabi yang memiliki julukan *Dhū al-Yadayn* dimana ia melakukan verifikasi secara langsung terhadap nabi Muhammad ketika Nabi melakukan shalat Duhur atau Ashar dua raka'at:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى صَلَاتَيْ الْعِشِيِّ - قَالَ مُحَمَّدٌ: وَأَكْثَرُ ظَنِّي الْعَصْرَ

³⁴ Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī al-Bayhaqī., *al-Sunan al-Kubrā*, Cetakan ke 3 (Libanon: Dar al-kutub Il-Ilmiyah, 2003), nomor 1344, Juz.7 h.62.

- رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى خَشَبَةٍ فِي مُقَدِّمِ الْمَسْجِدِ، فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا، وَفِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَخَرَجَ سَرْعَانُ النَّاسِ فَقَالُوا: أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ؟ وَرَجُلٌ يَدْعُوهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذُو الْيَدَيْنِ، فَقَالَ: أَنْسَيْتَ أَمْ قَصُرْتَ؟ فَقَالَ: لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصِرْ، قَالَ: «بَلَى قَدْ نَسَيْتَ، فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ، فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ، فَكَبَّرَ، ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ، فَكَبَّرَ، فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ»

Dari Abū Hurayrah, ia berkata: "Rasulullah telah melakukan salah satu dari dua shalat petang — Muhammad (yakni perawi) mengatakan: "saya lebih cenderung bahwa itu adalah shalat Ashar — dengan dua rakaat, kemudian beliau salam. Setelah itu beliau berdiri menuju sebatang kayu yang ada di depan masjid dan meletakkan tangan beliau di atasnya. Di sana ada Abū Bakr dan 'Umar, keduanya merasa takut untuk berbicara kepada beliau. Kemudian beberapa orang yang cepat keluar dari masjid berkata: "apakah shalatnya dipendekkan?", dan seorang laki-laki yang disebut dengan Dhū al-Yadayn memanggil Nabi, lalu ia bertanya: "apakah kamu lupa ataukah shalatnya dipendekkan (di qasar)?" Nabi menjawab: "saya tidak lupa dan shalatnya tidak dipendekkan." Maka Nabi berkata: "benar, saya memang lupa" lalu beliau shalat dua rakaat lagi, kemudian salam, lalu mengangkat takbir, sujud seperti sujudnya atau lebih lama, kemudian beliau mengangkat kepala dan mengucapkan takbir, lalu meletakkan kepala dan mengucapkan takbir, lalu sujud lagi seperti sujud pertama atau lebih lama, kemudian beliau mengangkat kepala dan mengucapkan takbir."³⁵

Hadis ini berisi perbuatan Nabi (*ḥadīth fi 'īl*) yang diterima oleh Sahabat kemudian karena berbeda dengan perbuatan Nabi sebelumnya lantas Sahabat melakukan verifikasi langsung kepada Nabi untuk mendapatkan keterangan yang valid, ini adalah contoh

³⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Hindia: Asy-Syamilah Adz-Dzahabiyah, t.t.), Juz.2 h.68.

bentuk kritik hadis yang disampaikan Sahabat langsung kepada Nabi.

b) Koreksi antar Sahabat

Perbedaan pendapat antar Sahabat merupakan hal yang lumrah karena Sahabat tidak berstatus *ma'sūm* (terlindungi dari berbuat dosa), sehingga perbedaan pendapat ini juga mempengaruhi periwayatan hadis diantara mereka, sosok Sahabat yg banyak menyampaikan kritik terhadap periwayatan Sahabat lain diantaranya adalah sayyidatina 'Āishah hal ini tentu saja karena 'Āishah memiliki kecerdasan yang tinggi dan informasi yg lebih banyak dan rinci dibandingkan Sahabat yang lainnya, namun juga terdapat Sahabat lain yang melakukan kritik terhadap riwayat lainnya, seperti Ibnu 'Umar dan Abū Hurayrah, berikut beberapa contoh kritik hadis yg dilakukan oleh para Sahabat pada Sahabat lain:

Imam al-Zarkashī menyebutkan contoh mengenai hal ini dalam kitabnya al-Ijābah, sebagai berikut :³⁶

وذكر أبو منصور البغدادي بإسناده عن أبي هريرة أنه قال: من غسل ميتاً فليغتسل، ومن حمه فليتوضأ. فبلغ ذلك عائشة فقالت أو نجس موتى المسلمين؟! وما على رجل لو حمل عوداً؟

Dan Abū Mansūr al-Baghdādī menyebutkan dengan sanadnya dari Abū Hurayrah bahwa ia berkata: "barang siapa yang memandikan jenazah, hendaklah dia mandi dan barang siapa yang mengangkat jenazah, hendaklah dia berwudhu." Maka berita ini sampai kepada 'Āishah, dan ia berkata, "apakah mayat-mayat orang muslim itu najis?! apa salahnya seorang lelaki jika dia hanya mengangkat kayu?"

Hadis ini mencakup riwayat dari Abū Hurayrah dan kritik dari 'Āishah mengenai perintah mandi dan wudhu setelah memandikan atau mengangkat jenazah. 'Āishah mengkritik hal ini

³⁶ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Ijābah Li-Īrād Mā Istadrākathu 'Āishah 'Alā al-Ṣaḥābah* (Bairut Lebanon, 1970), 121–22.

karena dia tidak setuju dengan kefahaman bahwa mayat orang muslim dianggap najis.

Contoh selanjutnya adalah kritik 'Aishah terhadap riwayat Abū Hurayrah tentang anak zina:

روى الحاكم في المستدرک في کتاب العتق بإسناده عن عروة بن الزبير أنه قال: بلغ عائشة رضي الله عنها أن أبا هريرة يقول: إن رسول الله قال لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلي من أن أعتق ولد الزني، وإن رسول الله قال ولد الزني شر الثلاثة، وإنه قال: «وإن الميت يعذب ببكاء الحي». «فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة، أساء سمعا فأساء إصابة، أما قوله «لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلي من أن أعتق ولد الزني فإنها لما نزلت فلما افتحمت العقبه * وما أدركنا ما العقبه * فك رقبته * [البلد : ١١ - ١٣] قيل: يا رسول الله، ما عندنا ما نعتق إلا أن أحدنا له الجارية السوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين، فجنن بالأولاد فأعتقناهم. فقال رسول الله الآن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلي من أن أمر بالزني، ثم أعتق الولد.

Hakim meriwayatkan dalam al-Mustadrak di kitab 'Itq (perbudakan) melalui sanadnya dari 'Urwah bin al-Zubair bahwa ia berkata: 'Aishah رضي الله عنها mendengar bahwa Abū Hurairah mengatakan: sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda, "lebih aku sukai untuk mendapatkan keuntungan dengan cambuk di jalan Allah daripada aku memerdekakan anak hasil zina, dan sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda, "anak hasil zina adalah yang terburuk dari tiga". Dan dia juga berkata: "sesungguhnya orang yang sudah meninggal akan disiksa karena tangisan orang yang masih hidup". 'Aishah kemudian berkata: "semoga Allah mengasihi Abū Hurairah, ia salah mendengar dan salah memahami, adapun ucapan Rasulullah, "lebih aku sukai untuk mendapatkan keuntungan dengan cambuk di jalan Allah daripada aku memerdekakan anak hasil zina" adalah, karena ketika ayat, "maka tiada dia menjumpai jalan yang mendaki dan tahukah

kamu apa jalan yang mendaki itu? (yaitu) memerdekakan budak,” (al-Balad: 11-13) diturunkan, ada yang berkata, ya Rasulullah, kami tidak memiliki apa-apa untuk dimerdekakan kecuali salah satu dari kami memiliki seorang budak perempuan yang berkulit hitam yang melayaninya dan bekerja untuknya, (bagaimana) jika kami memerintahkan mereka untuk berzina, lalu mereka melahirkan anak dan kami memerdekakan mereka?. Maka Rasulullah ﷺ berkata, “lebih aku sukai untuk mendapatkan keuntungan dengan cambuk di jalan Allah daripada aku memerintahkan perzinahan, lalu memerdekakan anak tersebut.”³⁷

Dalam keterangan diatas, ‘Āishah menanggapi perkataan Abū Hurayrah yang menyebutkan bahwa lebih baik di cambuk di jalan Allah daripada membebaskan anak zina. ‘Āishah menanggapi ini dengan menjelaskan konteks turunnya ayat terkait pembebasan budak dan bahwa pernyataan tersebut berasal dari kesalahpahaman terhadap maksud Rasulullah, selanjutnya ‘Āishah menanggapi Riwayat anak zina yang kedua, sebagai berikut :

وأما قوله ولد الزني شر الثلاثة فلم يكن الحديث على هذا،
 إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله فقال من يعذرني
 من فلان؟، قيل : يا رسول الله، إنه مع ما به ولد زنى، فقال هو
 شر الثلاثة، والله تعالى يقول وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى.

Adapun ucapan “anak hasil zina adalah yang terburuk dari tiga”, sebenarnya bukan seperti itu, tetapi ada seorang lelaki dari kalangan munafik yang menyakiti Rasulullah ﷺ dan berkata, “siapakah yang akan membela aku dari si fulan?” maka dikatakan, “wahai Rasulullah, dia adalah anak hasil zina dengan apa yang dia miliki.” maka Rasulullah ﷺ berkata, “dia adalah yang terburuk dari tiga.” namun, Allah berfirman, “dan tidaklah seseorang memikul beban dosa orang lain.”

Tanggapan ‘Āishah ini berkaitan dengan sebuah kejadian dimana Nabi Muhammad menyatakan bahwa orang yang membahayakan dan menyakiti beliau, yang juga merupakan anak

³⁷ al-Hakim, *al-Mustadrak Alā al-Sahīḥayn*, nomor 251, Juz.2, h.215.

zina, adalah yang terburuk dari tiga orang. Dan ‘Āishah menjelaskan bahwa dalam hal ini, hukum Islam mengajarkan bahwa setiap individu tidak akan memikul dosa orang lain, sebagaimana tercantum dalam ayat *"dan setiap jiwa tidak akan memikul beban dosa orang lain"* (QS. Al-An'am: 164).

Kemudian, ‘Āishah juga menanggapi riwayat Abū Hurayrah mengenai tangisan keluarga mayit:

وأما قوله إن الميت يعذب ببكاء الحي فلم يكن الحديث على هذا، ولكن رسول الله مر بدار رجل من اليهود قدم مات وأهله يكون عليه، فقال «إنهم ليكون عليه وإنه ليعذب، والله تعالى يقول لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها»

Adapun perkataan beliau, *"Sesungguhnya mayat diazab karena tangisan orang yang hidup,"* maka sesungguhnya makna hadis tersebut tidaklah demikian. Namun, Rasulullah pernah melewati rumah seorang pria Yahudi yang telah meninggal dan keluarganya sedang menangisinya. Maka beliau bersabda, *"sesungguhnya mereka menangisinya, padahal dia sedang diazab"*, dan Allah berfirman *"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya."*³⁸

‘Āishah mengoreksi pemahaman yang keliru tentang hadis yang mengatakan bahwa mayat akan diazab karena tangisan orang yang hidup. Sesungguhnya, Rasulullah menyaksikan keluarga seorang Yahudi yang menangisi kematiannya, dan beliau menjelaskan bahwa meskipun mereka menangis, mayat itu sendiri sedang mendapat azab. Namun, dalam Islam, prinsip *"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya"* (QS. Al-Baqarah: 286) tetap berlaku, yang menunjukkan bahwa tangisan orang yang hidup tidak seharusnya menyebabkan azab bagi mayat.

³⁸ al-Zarkashī, *Al-Ijābah*, h.118-119.

al-Idlibī berkata : "dan contoh seperti ini banyak dalam koreksi sebagian Sahabat terhadap sebagian lainnya. Namun yang penting adalah bahwa ‘Āishah tidak hanya berhenti pada kritik saja, tetapi ia juga menjelaskan kesalahan dari riwayat tersebut dengan membandingkannya dengan al-Qur'an dan bertentangan dengan salah satu ayatnya. Karena hadis Rasulullah tidak mungkin bertentangan dengan firman Allah." ³⁹

c) Bertanya pada Sahabat yang lain

Dapat dipastikan bahwa kemampuan dan kapasitas keilmuan para Sahabat berbeda-beda sehingga dimasa Sahabat metode kritik hadis yang diterapkan setelah wafatnya Nabi adalah bertanya kepada Sahabat lain guna memvalidasi riwayat yang ada, contohnya apa yang dilakukan oleh Abū Salamah yang mendapatkan riwayat dari Jābir ibn ‘Abdillāh kemudian ia menanyakannya pada ‘Āishah , sebagaimana berikut:

روى يعقوب بن سفيان الفسوي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن
قال: دخلت على عائشة فقلت: يا أمه إن جابر بن عبد الله يقول
الماء من الماء! فقلت: أخطأ، جابر أعلم مني برسول الله؟! يقول
إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل. «أيوجب الرجم ولا
يوجب الغسل

Ya‘qūb ibn Sufyān al-Fasawī meriwayatkan dari Abī Salamah ibn ‘Abd al-Raḥmān, ia berkata: “saya masuk menemui ‘Āishah dan berkata: “wahai ibuku, sesungguhnya Jābir ibn ‘Abdillāh mengatakan, "air berasal dari air"! Maka ‘Āishah berkata: “dia telah keliru. Apakah Jābir lebih tahu dariku tentang Rasulullah ? Nabi Muhammad mengatakan bahwa jika kedua khitan bertemu maka wajib mandi besar”, (jika mengikuti Jābir) apakah (hukumnya) wajib rajam tetapi tidak wajib mandi besar?”⁴⁰

³⁹ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.127.

⁴⁰ al-Zarkashī, *Al-Ijābah*, h.145.

Berikut ini juga merupakan contoh yang menunjukkan kritik hadis berupa pertanyaan antar sahabat ialah perjalanan Sahabat Abū Ayyūb al-Anṣārī dari Madinah menuju Mesir dengan tujuan untuk memvalidasi satu hadis saja:

خرج أبو أيوب إلى عقبة بن عامر وهو بمصر يسأله عن حديث سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قدم أتى منزل مَسَلَمَةَ بن مُخَلَّد الانصاري؛ وهو أمير مصر، فأخبر به، فعجل فخرج إليه فعانقه، وقال: «ما جاء بك يا أبا أيوب؟». قال: (حديث سمعته من رسول الله لم يبق أحد سمعه غيري وغير [عقبة، فابعث من يدلني على منزله، قال فبعث معه من يدلني على منزل عقبة، فأخبر عقبة به، فعجل فخرج إليه، فعانقه وقال: (ما جاء بك يا أبا أيوب؟. . فقال: حديث سمعته من رسول الله لم يبق أحد سمعه غيري وغير [ك في ستر المؤمن قال: نعم، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من ستر مؤمناً في الدنيا على خربة " ستره الله يوم القيامة. فقال له أبو أيوب: « صدقت، ثم انصرف أبو أيوب إلى راحلته فركبها راجعاً إلى المدينة، فما أدركته جائزة مسلمة ابن مخلد إلا بعريش مصر

Abū Ayyūb al-Anṣārī pergi menemui 'Uqbah bin 'Amir yang saat itu berada di Mesir, untuk menanyakan sebuah hadis yang ia dengar dari Rasulullah. Ketika beliau tiba, beliau pergi ke rumah Maslamah bin Mukhallad al-Anṣārī, yang saat itu adalah gubernur Mesir. Beliau memberitahu Maslamah tentang tujuan kedatangannya. Maslamah segera keluar dan memeluknya seraya berkata, "apa yang membawa Anda, wahai Abū Ayyūb?" Abū Ayyūb berkata, "saya mendengar sebuah hadis dari Rasulullah yang tidak ada yang mendengarnya selain saya dan 'Uqbah. Maka tolong arahkan saya ke rumahnya." Maslamah pun mengirimkan seseorang untuk menunjukkan jalan ke rumah

'Uqbah. Setelah itu, beliau bertemu dengan 'Uqbah, yang segera memeluknya dan berkata, "apa yang membawa anda, wahai Abū Ayyūb?" Abū Ayyūb pun menjawab, "saya mendengar sebuah hadis dari Rasulullah yang tidak ada yang mendengarnya selain saya dan anda." 'Uqbah bertanya, "hadis apa itu?" Abū Ayyūb menjawab, "aaya mendengar Rasulullah bersabda: "barangsiapa yang menutupi aib seorang mukmin di dunia, maka Allah akan menutupi aibnya pada hari kiamat." 'Uqbah berkata, "benar, anda benar." Kemudian Abū Ayyūb pun kembali ke kendaraannya dan berangkat menuju Madinah. Tidak ada yang mendekatinya kecuali hadiah dari Maslamah bin Mukhallad yang sampai di dekat bangunan (arish) di Mesir."

⁴¹

Hadis ini menunjukkan betapa hati-hatinya para Sahabat dalam memastikan kebenaran hadis yang mereka dengar. Abū Ayyūb al-Anṣārī merasa perlu untuk melakukan perjalanan jauh ke Mesir hanya untuk memverifikasi sebuah hadis yang ia dengar dari Nabi dan memastikan bahwa tidak ada kesalahan dalam penyaluran ajaran tersebut. Kisah ini juga mencerminkan bagaimana Sahabat saling membantu dan mendukung satu sama lain dalam menjaga dan memvalidasi hadis Nabi, dan praktik ini juga merupakan bagian untuk memverifikasi dan memvalidasi sebuah hadis yang oleh ulama dianggap bentuk dari kritik hadis dizaman itu.

d) Menguji hafalan perawi

Pada akhir masa Sahabat, praktik kritik terhadap hadis dilakukan dengan cara menelusuri langsung kepada Sahabat yang masih dapat ditemui. Pada periode ini, istilah yang digunakan adalah kritik perawi. Hal ini karena pada masa tersebut, para Sahabat dan Ṭābi'īn masing-masing melakkupan upaya menjaga validitas hadis dengan melakukan uji kekuatan daya ingat masing-

⁴¹ Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī., *al-Riḥlah fī Ṭalab al-Ḥadīth*, t.t., h.118.

masing perawi hadis. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Dārimī dalam Sunannya, berikut ini:

جَاءَ بَشِيرٌ بْنُ كَعْبٍ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَجَعَلَ يُحَدِّثُهُ فَقَالَ ابْنُ
عَبَّاسٍ أَعِدْ عَلَيَّ الْحَدِيثَ الْأَوَّلَ قَالَ لَهُ بَشِيرٌ مَا أَدْرِي عَرَفْتَ
حَدِيثِي كُلَّهُ وَأَنْكَرْتَ هَذَا، أَوْ عَرَفْتَ هَذَا وَأَنْكَرْتَ حَدِيثِي كُلَّهُ
فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّا كُنَّا نُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ رَبِّبِ النَّاسِ
الصَّعْبَةَ وَالذُّلُولَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا لَمْ يَكُنْ يُكْذَبُ بِكَ عَلَيْهِ
فَلَمَّا تَرَكْنَا الْحَدِيثَ عَنْهُ.

Bashīr bin Ka'b datang kepada Ibn 'Abbās dan mulai menceritakan kepadanya sebuah hadis. Ibn 'Abbās berkata "ulangi hadis yang pertama." Bashīr pun berkata, "apakah kamu sudah mengetahui seluruh hadisku dan hanya menolak bagian ini, ataukah kamu hanya mengetahui bagian ini dan menolak seluruh hadisku?" Ibn 'Abbās menjawab, "dahulu kami menceritakan hadis dari Rasulullah dengan penuh kehati-hatian dan perhatian, karena pada saat itu tidak ada yang berbohong mengenai beliau. Namun, setelah kami mulai meninggalkan tradisi meriwayatkan hadis, hal itu menjadi lebih jarang dilakukan." (H.R. al-Dārimī) ⁴²

Pernyataan Ibn 'Abbās ini menggambarkan pentingnya ketelitian dan kehati-hatian dalam meriwayatkan hadis dari Rasulullah, serta menunjukkan bagaimana proses kritik dan pemilihan hadis mulai diperketat dikalangan para Sahabat setelah wafatnya Rasulullah.

e) Meminta *Shahīd*

Salah satu bentuk kritik hadis yang dilakukan dimasa Sahabat sebagai bentuk usaha validasi periwayatan hadis ialah dengan meminta saksi atas hadis yang disampaikan oleh Sahabat

⁴² Abū Muḥammad Abdullāh bin 'Abd al-Raḥmān bin al-Fa'ḍl bin 'Abd al-Ṣamad al-Dārimī, *al-Musnad al-Jāmi' Sunan al-Dārimī*, Ke Satu (Makkah: Maktabah al-Malik Fahd, 2013), Juz 1, h.399.

yang lain,⁴³ seperti yang dilakukan oleh Sahabat 'Umar bin al-Khaṭṭāb, berikut ini:

عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ تَخْرَمَةَ قَالَ: اسْتَشَارَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ النَّاسَ فِي إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ - يَعْنِي سِقْطَهَا ، فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: شَهِدْتُ رَسُولَ اللَّهِ قَضَى فِيهِ بِعُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أُمَّةٍ . فَقَالَ عُمَرُ : اثْنَيْنِي يَمَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ ، فَشَهِدَ مَعَهُ مُحَمَّدٌ بْنُ مَسْلَمَةَ

al-Miswar bin Thakhramah berkata: "Umar bin al-Khaṭṭāb meminta pendapat orang-orang mengenai hukuman terhadap wanita yang mengalami keguguran (yang disebut dengan istilah imlaṣ - yaitu jatuhnya janin). Maka, al-Mughīrah bin Shu'bah berkata: "saya pernah menyaksikan Rasulullah memutuskan perkara tersebut dengan ghurrah, yaitu tebusan berupa budak laki-laki atau perempuan." Lalu 'Umar berkata: "carilah orang yang bisa memberikan kesaksian bersama kamu." Maka, Muhammad bin Maslamah pun memberikan kesaksian bersamanya."⁴⁴

Dalam hadis ini, al- Mughīrah bin Shu'bah menyatakan bahwa dia pernah mendengar Rasulullah memberikan riwayat tersebut, dan Muhammad bin Maslamah menguatkan kesaksian itu. Adanya dua saksi yang sama-sama menyatakan bahwa mereka mendengar hadis langsung dari Rasulullah dan memberikan kekuatan terhadap kebenaran riwayat tersebut, ini merupakan bentuk kritik dan validasi terhadap Riwayat yang dilakukan Sahabat.

Dari pemaparan tersebut diatas, bisa disimpulkan bahawasanya, upaya untuk menjaga keotentikan sebuah hadis, para Sahabat melakukan berbagai macam verifikasi dan kalirifikasi, yang oleh ulama ahli hadis hal tersebut merupakan bentuk kritik yang terjadi pada era Sahabat, dan bentuk kritik tersebut bisa dirangkum dalam beberpa bentuk: menanyakan langsung kepada

⁴³ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.82.

⁴⁴ Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Yazīd Ibnu Mājāh., *Sunan Ibn Mājāh*, Ke Satu (Mesir: Dar al-Ta'sil, 2014), Nomor 2640.

Rasulullah, koreksi antar Sahabat, bertanya pada shahabat yang lain, menguji hafalan perawi dan meminta Shahīd atau saksi penguat atas periwayatan hadis.

C. Representasi Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Dan Ṣaḥīḥ Muslim

1. Profil Penulis Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim

a. Imam al-Bukhārī

Nama lengkap Imam al-Bukhārī ialah Abū 'Abdillāh al-Bukhārī Muḥammad Ibn Ismā'īl Ibn Ibrāhīm Ibn al-Mughīrah Ibn Bardizbah, ada yang menyebutnya dengan istilah Badhizbah, yang merupakan istilah dari Bukhara, yang artinya petani. al-Mughirah memeluk islam pada qabilah al-Yaman al-Ju'fi, seorang wali (penguasa) Bukhāra.⁴⁵

Para ulama sepakat bahwa al-Bukhārī lahir setelah shalat jum'at, pada tanggal 13 bulan Syawal tahun 194 H. dan wafat pada malam sabtu, saat waktu shalat isya' pada malam idul fitri. Jenazahnya dimakamkan pada hari idul fitri, setelah waktu zuhur, pada tahun 256 H, di desa Bukhartank, sebuah desa yang terletak dua farsakh dari Samarkand.⁴⁶

Beliau banyak meriwayatkan hadis dari para perawi terkenal diwilayah yang berbeda-beda seperti 'Ubaidillah bin Mūsā, Muhammad bin 'Abdillah al-Anṣārī, 'Affān, Abī 'Aṣim an-Nabil, Makkī bin Ibrāhīm, Abī al-Mughīrah, Abī Mas'har, Aḥmad bin Khālīd al-Wahbī dan masih banyak lagi.⁴⁷

Imam al-Bukhārī juga memiliki banyak murid yang terkenal dari kalangan ahli hadis diantaranya: Abū 'Isā al-

⁴⁵ Shams al-Dīn Abū 'Abdillāh Muḥammad Bin Aḥmad Bin 'Uthmān Bin Qāyimāz al-Dhahabī, *Siyar A'lām An-Nubalā'* (Beirut Libanon: Mu'assasat Ar-Risālah, 1417), Juz 12, h.391-92.

⁴⁶ Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā Bin Sharaf al-Nawawī, *Mā Tamassu Ilayhi Ḥājah al-Qārī Li-Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī* (Dar al-kutub al-Ilmiyah, t.t.), h.23-23.

⁴⁷ Abū al-Fa'dl Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (India: Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-Niḥāmīyah, 1326), Juz 9, h.37.

Tirmidhī, Abū Ḥātim, Ibrāhīm bin Ishāq al-Ḥarbī, Abū Bakr bin Abī al-Dunyā, Abū Bakr Aḥmad bin 'Amrū bin Abī 'Aṣim, Ṣāliḥ bin Muḥammad Jazrah, Muḥammad bin 'Abdillah al-Ḥaḍramī Muṭayyān, Ibrāhīm bin Ma'qil an-Nasafī, 'Abdullah bin Nājah, Abū Bakr Muḥammad bin Ishāq bin Khuzaymah, dan masih banyak lagi.⁴⁸

Banyak sekali hadis yang telah diriwayatkan Imam al-Tirmidhī dalam kitab al-Jāmi' dari Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim di luar kitab al-Jāmi' beliau. Dan Imam Nasa'i juga meriwayatkan hadis dari Imam al-Bukhārī dalam bab puasa.⁴⁹

b. Imam Muslim

Nama lengkapnya ialah Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim ibn Ward ibn Khashādh al-Qushayrī al-Naysābūrī, pengarang kitab Ṣaḥīḥ Muslim. Diperkirakan beliau berasal dari kalangan *mawālī* (budak yang dimerdekakan) suku Qushayr, dikatakan bahwa beliau lahir pada tahun 204 H.⁵⁰

Imam muslim banyak meriwayatkan hadis dari para perawi terkenal seperti Aḥmad bin Ḥanbal, Aḥmad bin al-Mundhir al-Qazzāz, Aḥmad bin Manī'ī, Aḥmad bin Yūsuf al-Sulamī, Ishāq bin Rāhawīch, al-Qā'nabi, Aḥmad bin Yūnus, Ismā'īl bin Abī 'Uways, Dāwūd bin 'Amr al-Ḍabbī, Yaḥyā bin Yaḥyā al-Naysābūrī, al-Haytham bin Khārijah, Sa'īd bin Manṣūr, Shaybān bin Furūkh dan perawi lainnya.⁵¹

Imam Tirmidhī pernah meriwayatkan satu hadis dari imam muslim dari Yaḥyā bin Yaḥyā dari Abī Ma'āwīyah dari Muḥammad bin 'Amr dari Abī Salamah dari Abī Hurayrah yakni hadis tentang masalah hilal bulan sya'ban berikut ini : **احصوا**"

⁴⁸ al-Dhahabī, *Siyar A'lām An-Nubalā'*, Juz 12, h.397.

⁴⁹ al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz 9, h.47.

⁵⁰ al-Dhahabī, *Siyar A'lām An-Nubalā'*, Juz 12, h.558.

⁵¹ al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz 9, h.47.

"هلال شعبان لرمضان" dan tidak ada hadis lain dalam kitab al-Jami' karya Tirmidzi dari Imam Muslim selain hadis tersebut, dan masih banyak lagi murid beliau seperti: Abū al-Faḍl Aḥmad bin Salamah, Ibrāhīm bin Abī Ṭālib, Abū 'Amr al-Khuffāf, Ḥusayn bin Muḥammad al-Qabbānī, Abū 'Amr al-Mustamfī, Ṣāliḥ bin Muḥammad al-Ḥāfīz, 'Alī bin al-Ḥassam al-Hilālī, Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb al-Farrā', 'Alī bin al-Ḥusayn bin al-Junayd bin Khuzaymah bin Ṣā'id al-Sirāj, Muḥammad bin 'Abd bin Ḥamīd, Abū Ḥāmid, 'Abdullāh ibn al-Sharqī, 'Alī bin Ismā'īl al-Ṣaffār, Abū Muḥammad bin Abī Ḥātim al-Rāzī, Ibrāhīm bin Muḥammad bin Sufyān, Muḥammad bin Makhlad al-Dūrī, Ibrāhīm bin Muḥammad bin Ḥamzah, Abū 'Awānah al-Isfarā'īnī, Muḥammad bin Ishāq al-Fākihi.⁵²

2. Metode Penulisan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim

a. Metode Imam al-Bukhārī

Metode penulisan dan pemilihan hadis oleh Imam al-Bukhārī sangat cermat dan terperinci, yang menjadikan bukunya sebagai rujukan utama bagi umat islam dalam memahami sunnah Nabi Muhammad. Berikut adalah beberapa poin utama terkait metode penulisan yang ditempuh al-Bukhārī dalam kitab Ṣaḥīḥnya:

1) Perhatian penuh dalam mengumpulkan hadis

Dikatakan bahwa jumlah hadis yang dikumpulkan oleh Imam al-Bukhārī mencapai tiga ratus ribu hadis yang didengar langsung, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Khaṭīb al-Baghdādī: "saya menyusun kitab ini, al-Musnad al-Ṣaḥīḥ, dari tiga ratus ribu hadis yang didengar oleh Imam al-Bukhārī."

⁵² al-'Asqalānī, Juz 10, h.126.

2) Penyeleksian hadis

Dalam mukadimah kitab *Ṣaḥīḥnya*, Imam al-Bukhārī menyebutkan bahwa dia hanya memilih dua kelompok hadis (sahih dan hasan) dan mengesampingkan kelompok ketiga (daif). Hal ini juga disampaikan oleh al-Dhahabī dalam riwayatnya, yang mengatakan: "saya tidak memasukkan hadis ke dalam kitab ini kecuali dengan dalil yang kuat, dan saya tidak menghapus satu hadis pun kecuali dengan dalil yang kuat."

3) Penyaringan dengan para ahli hadis lain

Imam al-Bukhārī tidak berhenti hanya pada pengumpulan, namun juga memperlihatkan karya ini kepada para pembesar ahli hadis. Semua hadis yang mereka setuju untuk dimasukkan, beliau masukkan dan yang mereka sarankan untuk ditinggalkan, beliau tinggalkan. Keterangan ini diambil dari pernyataannya yang juga disebutkan oleh al-Nawawi dalam mukadimahnya: "saya telah menunjukkan kitab ini kepada Abū Zur'ah al-Rāzī dan segala yang ia tunjukkan ada cacatnya, saya tinggalkan dan segala yang ia katakan sahih tanpa cacat, saya masukkan."

4) Proses panjang penyusunan

Penulisan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ini memakan waktu lima belas tahun, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Dhahabī bahwa Aḥmad ibn Salāmah berkata, "saya menulis bersama Muslim - rahimahullah - dalam penyusunan kitab *Ṣaḥīḥnya* selama lima belas tahun, dan jumlah hadis yang saya tulis adalah dua belas ribu hadis."⁵³

⁵³ 'Abdul Rahmān Muḥyi al-Dīn, *Ta'rīf al-Muslimīn bi-A'immaḥ al-Kutub al-Sittah wa bi-Kutubihim al-Nāqilah li-Sunan Khātam al-Nabiyyīn*, t.t., h.40.

5) Pemberian judul

Imam al-Bukhāri memberi judul yang bervariasi dalam kitab Ṣaḥīḥ nya dan dibuat berdasarkan ijtihad fikih beliau dari setiap hadis. Imam Ibnu Ḥajar al-‘Athqalānī berkata: “ berikut ini kami akan sebutkan beberapa kaidah yang mencakup penjelasan mengenai jenis-jenis judul dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri, setidaknya ada 3 macam pembagaaian dalam hal ini: terdapat judul yang tampak (*Zāhirah*), judul yang samar (*Khāfiyah*) dan judul yang tidak ada penjelasan (*Mursalah*)

Judul *Zāhirah*, yaitu judul yang menunjukkan dengan jelas apa yang akan disampaikan didalam isinya. Dan judul ini bisa berupa kata-kata dari hadis didalamnya atau sebagian darinya atau maknanya dan ini sering sekali dilakukan .

Sedangkan judul yang *Khāfiyah*, yaitu judul yang tidak dapat diketahui kecocokannya dengan isi bab kecuali dengan pengamatan yang teliti dan pemikiran yang mendalam. Ini adalah bagian yang sering dianggap menjadi masalah dalam judul dan bab dalam kitab tersebut dan karena itu banyak ulama yang berkata: “fikih Bukhārī tersimpan dalam judulnya”, al-Bukhāri sering melakukan hal ini jika dia tidak menemukan hadis yang sesuai dengan syaratnya dalam bab yang jelas maknanya sesuai dengan tujuan judul babnya sehingga al-Bukhāri mengambil pemahaman darinya. Terkadang dia melakukan ini untuk merangsang pemikiran, dan sering kali dia melakukannya ketika menyebutkan hadis yang menjelaskan maksud tersebut di tempat lain, baik yang lebih awal atau lebih belakangan."

Dan untuk judul *Mursalah* ialah judul bab yang tidak dicantumkan padanya dalil secara langsung, baik berupa hadis, *athār*, atau penjelasan lainnya di bawah judul tersebut. Judul ini

seperti “terlepas” dari penjelasan langsung, sehingga tampak menggantung atau tidak lengkap secara teks, dan memerlukan pemahaman atau penelusuran lebih lanjut untuk mengetahui maksudnya.⁵⁴

Keterangan diatas menjelaskan metode Imam al-Bukhārī dalam menyusun dan memberi judul pada bab-bab dalam kitabnya. Kadang beliau menggunakan judul yang membutuhkan pemikiran mendalam untuk memahami hubungan dengan isi bab dan sering kali ada penjelasan tambahan di tempat lain dalam kitab tersebut untuk memperjelas maksudnya.

6) Mengulangi hadis

Ibnu Hajar al-‘Athqalānī mengatakan bahwa Imām al-Ḥāfiẓ Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī dalam sebuah karya yang ia beri judul *Jawāb al-Muta’annit* (jawaban bagi yang berusaha menentang) berkata: “ketahuilah bahwa Aḥmad bin ‘Alī bin Hajar Abū al-Faḍl sering kali menyebutkan sebuah hadis di dalam kitabnya di beberapa tempat dan menggunakan sanad yang berbeda setiap kali untuk menguatkan pembahasan di setiap bab, serta menunjukkan dari hadis tersebut makna yang sesuai dengan bab tersebut yang menunjukkan kecerdikan istinbath (penarikan kesimpulan) dan keluasan ilmu fiqhnya. Jarang sekali beliau mengulang hadis yang sama dalam dua tempat dengan sanad dan lafal yang sama, melainkan beliau menyampaikannya dengan jalur riwayat yang berbeda untuk beberapa alasan yang akan kami sebutkan.⁵⁵

⁵⁴ Aḥmad bin ‘Alī bin Hajar Abū al-Faḍl al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut Libanon: Dar al-Ma’rifah, 1379), Juz 1, h.13.

⁵⁵ Muḥammad bin Maṭar al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah, Nashātihī wa Taṭawwurih min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Taṣī’ al-Hijrī* (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah, 1996), h.117.

al-Hāfīz ibn al-Ṣalāḥ berkata, “Jumlah hadis dalam Ṣahīḥ al-Bukhārī adalah tujuh ribu dua ratus tujuh puluh lima hadis, termasuk hadis yang diulang-ulang. Ada juga yang mengatakan bahwa jika mengesampingkan beberapa hadis yang diulang, jumlahnya menjadi empat ribu hadis. Namun, pernyataan ini mungkin mencakup juga beberapa āthār dari para Sahabat dan Tabi'in dan kadang-kadang satu hadis yang diriwayatkan dengan dua sanad dianggap sebagai dua hadis.⁵⁶

7) Memotong hadis

al-Bukhārī selain mengulangi hadis di beberapa tempat yang berbeda, beliau juga melakukan pemotongan hadis sesuai dengan hukum yang ingin beliau kuatkan atau tunjukkan dalam judul, al-‘Athqalānī menjelaskan: “adapun pemotongan hadis dalam bab-bab tertentu atau terkadang hanya mencantumkan sebagian dari hadis tersebut, maka hal itu karena jika teks hadisnya pendek atau saling terkait satu sama lain dan mencakup dua atau lebih sebuah kandungan hukum, maka beliau akan mengulanginya sesuai dengan hal tersebut, sambil tetap memperhatikan agar setiap pengulangan tersebut tidak menghilangkan substansi dan manfaat dari segi hadis. Misalnya, beliau menyampaikannya melalui seorang guru yang berbeda dari yang telah disebutkan sebelumnya, atau menyampaikannya ditempat yang lain dengan sanad yang terhubung (*muttaṣil*), sementara ditempat lainnya dengan sanad yang terputus (*mu'allaq*). Terkadang beliau menyebutkan hadis tersebut secara lengkap dan terkadang hanya mengutip sebagian dari teksnya yang diperlukan dalam bab tersebut. Jika teks hadis tersebut mengandung beberapa kalimat yang tidak saling terkait satu sama lain, maka beliau akan mengeluarkan

⁵⁶ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, h.16-17.

setiap kalimat dalam bab yang terpisah untuk menghindari kelebihan panjangnya teks hadis (*taṭwīl*), namun terkadang beliau merasa lebih semangat dan menyampaikan hadis tersebut secara lengkap.⁵⁷

8) Mengurutkan kitab dan bab

Imam al-Bukhārī memulai dengan bab permulaan wahyu, kemudian dilanjutkan dengan bab keimanan, bab ilmu, bab wudlu, bab mandi, bab haid, bab tayammum, bab shalat, bab waktu shalat, bab shalat berjamaah, bab shalat jum'ah, bab shalat khauf, bab shalat hari raya, bab shalat witr, bab shalat istisqā' (doa untuk hujan), bab khusūf (gerhana), bab shalat tahajjud, bab shalat jenazah, bab zakat, bab haji, bab puasa dan seterusnya kemudian diakhiri dengan *bab al-fitān*, *bab al-aḥkām*, *bab al-i'tisām bil-kitāb wa al-sunnah*, dan beliau menutup kitab al-Jāmi'nya dengan *kitāb al-tawḥīd*.

Jika kita merenungkan pilihan Imam al-Bukhārī dalam menyusun bab tersebut dan cara pengaturannya, kita dapat melihat dengan jelas niat beliau untuk menekankan hal-hal yang paling penting dan mendahulukannya. Beliau juga mengaitkan apa yang berkaitan satu sama lain sehingga bab-bab tersebut saling berhubungan, teratur, dan saling melengkapi.

Imam al-Bukhārī memulai dengan bab wahyu untuk menunjukkan bahwa syariat bersumber dari wahyu dan beliau ingin mengumpulkan keterangan wahyu dari berbagai hadis. Setiap bab setelahnya dapat dikaitkan dari bab wahyu, karena bab wahyu ini merupakan asal dari semua bab lain setelahnya.

⁵⁷ al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah, Nashāṭihi wa Taṭawwurih min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Taṣi' al-Hijrī*, h.118.

Wahyu adalah sumber kebaikan dan dengan wahyulah syariat ditegakkan, serta para Rasul dan Nabi diutus. Dari wahyu pula, diketahui mana yang baik dan buruk. Setelah itu, beliau menyertakan bab tentang keimanan, yang menunjukkan bahwa iman adalah hal pertama yang harus dicapai oleh setiap individu dan setelah iman terwujud, barulah kewajiban-kewajiban lainnya datang, kewajiban lainnya ini diawali dengan ilmu dan ilmu pertama yang harus dipelajari adalah tentang amalan yang paling mulia, yaitu yang berkaitan dengan rukun islam yang utama, yakni tentang shalat. Shalat sendiri memiliki syarat yang pertama yaitu *tahārah* (bersuci), sehingga beliau mendahulukan bab tentang *tahārah* sebelum bab shalat, demikian seterusnya.⁵⁸

b. Metode Imam Muslim

Kitab *Ṣaḥīḥ* Muslim ialah kitab hadis paling otentik setelah al-Qur'an dan *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī, adapun metode penulisan yang ditempuh oleh Imam Muslim sudah dijelaskan sendiri olehnya dalam muqaddimah *Ṣaḥīḥ*nya, sebagaimana berikut :

Imam Muslim berkata: "kemudian, insya Allah, kami akan mulai dalam menyusun apa yang diminta dan penyusunan ini berdasarkan sebuah syarat yang akan saya sebutkan, yaitu, kami akan membagi seluruh hadis yang disandarkan kepada Rasulullah kedalam tiga bagian, yang masing-masing dibagi lagi ke dalam tiga tingkatan, tanpa pengulangan, kecuali jika ada bagian yang mengharuskan pengulangan karena adanya tambahan makna atau sanad untuk menjelaskan adanya '*illah*. Karena adanya makna tambahan dalam hadis yang dibutuhkan sama seperti hadis yang

⁵⁸ Yaṣīr al-Shamālī, *ā'ḍiḥ Fī Manāḥij al-Muḥaddithīn* (Oman: Dār Wa Maktabah al-Ḥāmid, 2006), h.108.

sempurna, maka hadis tersebut harus diulang seperti yang telah kami sebutkan atau makna tersebut bisa dipisahkan dari seluruh teks hadis, jika memungkinkan. Namun, penjelasan terpisah mungkin sulit, maka mengulangnya dalam bentuk aslinya adalah lebih aman.

Adapun bagian pertama: kami berusaha untuk mendahulukan beberapa hadis yang bebas dari kekurangan dibanding yang lainnya, dengan para perawinya yang memiliki keteguhan dalam menyampaikan hadis dan keterampilan dalam apa yang mereka riwayatkan, tanpa adanya perbedaan yang signifikan atau kekacauan yang mencolok, seperti yang sering terjadi pada sebagian perawi hadis lainnya, yang hal itu tampak jelas dalam riwayat mereka.

Setelah kami menyebutkan riwayat dari golongan ini, kemudian kami akan menyertakan riwayat-riwayat yang dalam sanadnya terdapat beberapa orang yang tidak dikenal dengan ketelitian dan keterampilan dalam meriwayatkan hadis, seperti golongan yang kami sebutkan sebelumnya. Meskipun mereka berada dalam level yang lebih rendah dibandingkan golongan yang telah kami sebutkan, namun nama mereka masih memiliki reputasi yang baik di kalangan ahli ilmu, seperti Aṭā' ibn Sa'īb, Yazīd ibn Abī Ziyād, Lā'ith ibn Abī Sulaym dan sesamanya, dari para pembawa *āthār* dan penyampai hadis. Meskipun mereka dikenal dikalangan ahli ilmu dengan sifat-sifat yang telah kami sebutkan, mereka tetap lebih dipilih oleh para ahli ilmu yang memiliki ketelitian, keteguhan, dan penguasaan dalam meriwayatkan, karena ini adalah kedudukan yang tinggi dan kualitas yang mulia di mata mereka." ⁵⁹

⁵⁹ 'Abd al-Karīm Bin 'Abdillāh Bin 'Abdirrahmān Bin Ḥamid al-Khu'ḍayr, *Sharḥ Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim*, t.t., h.3.

3. Kedudukan Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* memiliki kedudukan yang sangat tinggi dan peran yang besar dalam periwayatan hadis, kedudukan tersebut karena keduanya adalah kitab hadis yang oleh para Ulama dinyatakan paling *Ṣaḥīḥ* setelah kitab al-Qur'an sebagai hujjah dan dalil syari'at sebagaimana keterangan sebelumnya, selain itu kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan kitab pertama yang menghimpun hadis sahih dengan persyaratan tertentu yang sangat ketat kemudian disusul oleh kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Ibn al-Ṣalāḥ berkata: "orang pertama yang menyusun kitab yang berstatus *Ṣaḥīḥ* ialah al-Bukhārī, atau dengan nama lengkap Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Isma'īl al-Ju'fi, kemudian, diikuti oleh Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Hajjaj al-Naisabūrī al-Qushayrī, dan Imam Muslim - meskipun ia banyak mengambil hadis dari al-Bukhārī dan banyak belajar darinya - ia juga menerima hadis dari banyak guru yang sama dengan gurunya al-Bukhārī. Kedua kitab mereka merupakan kitab yang paling sahih setelah Kitabullah yang Maha Agung. Adapun apa yang diriwayatkan dari Imam al-Shāfi'ī bahwa beliau mengatakan: "saya tidak mengetahui di bumi ini kitab dalam ilmu yang lebih tepat dari pada Kitab al-Muwattā' karya Imam Mālik" dan ada yang meriwayatkannya dengan lafal yang berbeda, beliau (al-Shāfi'ī) mengatakan itu sebelum ditulisnya kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, dan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan kitab yang paling sahih dari kedua kitab tersebut, dan lebih banyak memberi faedah.

Ada pernyataan yang diriwayatkan dari Abū 'Alī al-Ḥāfiẓ al-Naysabūrī, guru dari al-Ḥākim Abū 'Abdillāh al-Ḥāfiẓ, yang berbunyi: "tidak ada kitab yang lebih sahih dibawah langit selain kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*," ini merupakan pendapat dari sebagian ulama Maghrib yang memandang kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* lebih unggul dibandingkan kitab

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Jika yang dimaksudkan adalah bahwa kitab Ṣaḥīḥ Muslim lebih unggul karena tidak dicampur dengan selain yang Ṣaḥīḥ, maka tidak masalah. Namun, ini tidak berarti bahwa Ṣaḥīḥ Muslim lebih unggul dalam hal kualitas hadisnya dibandingkan dengan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Dan jika yang dimaksudkan adalah bahwa kitab Ṣaḥīḥ Muslim lebih sahih dalam keseluruhan hadisnya artinya secara mutlaq, maka ini adalah pendapat yang salah.”⁶⁰

Kedudukan ini juga diperoleh dari persyaratan yang begitu ketat dari Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim dalam menyeleksi hadis pada kitab beliau, persyaratan ini dijelaskan oleh beberapa ulama yang melakukan penelitian terhadap Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim, seperti yang dikatakan oleh al-Ḥāfiẓ ibn Ṭāhir: “ketahuilah bahwa syarat al-Bukhārī dan Muslim ialah mereka hanya memasukkan hadis-hadis yang disepakati oleh para perawi yang terpercaya yang sampai kepada Sahabat yang terkenal, tanpa ada perbedaan antara para perawi yang terpercaya satu dengan yang lain. Dan sanad mereka harus terhubung, tidak terputus, namun, Imam Muslim memasukkan beberapa hadis dari orang-orang yang oleh Imam al-Bukhārī riwayat tersebut tidak dimasukkan karena ada keraguan dalam hatinya. Imam Muslim mengeluarkan hadis-hadis mereka dengan diperkuat untuk menghilangkan keraguan tersebut, seperti hadis dari Hamad bin Saḻamah, Suhail bin Abī Ṣālih, Dāwūd ibn Abī Hind, Abū Zubayr al-Makkī, al-‘Alā‘ Ibn ‘Abdirraḥmān dan lainnya.”⁶¹

Adapun otentitas dari Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim dapat kita ketahui melalui hukum hadis yang terkandung didalamnya, apakah seluruhnya sahih dari Nabi atau terdapat hadis yang statusnya hasan bahkan dha’if didalamnya, seandainya seluruh hadisnya sahih apakah hukum itu *qat’ī* (sudah pasti) atau *Zannī*

⁶⁰ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, h.17.

⁶¹ Muḥammad bin Ṭāhir al-Maqdisī, *Shurūḥ A’immah al-Sunnah*, t.t., h.11-12.

(sebatas praduga), para Ulama sudah melakukan penelitian terhadap isi dari kedua kitab tersebut, dan peneliti akan berusaha mengulasnya secara singkat pada pembahasan dibawah ini.

Nūr al-Dīn ‘Itr menjelaskan : “hukum terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam Ṣaḥīḥayn (Bukhārī dan Muslim) bahwa semuanya sahih, yakni bagi bentuk hadis-hadis yang diriwayatkan dengan sanad yang bersambung yang disampaikan dengan bentuk riwayat atau diksi yang dikenal, seperti "telah mengabarkan kepada kami" atau "telah memberitakan kepada kami". Adapun hadis-hadis yang *mu'allaq* memiliki hukum tersendiri yang akan dijelaskan dalam pembahasan tentang hadis *mu'allaq*.

Ijmā‘ para ulama telah sepakat bahwa hadis-hadis yang terdapat dalam kedua kitab tersebut adalah sahih. Oleh karena itu, apabila dikatakan bahwa suatu hadis yang telah diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī atau Imam Muslim, hal itu sudah cukup untuk memutuskan bahwa hadis tersebut sahih. Tidak perlu ada penilaian ulang terhadap sahihnya hadis tersebut, kecuali apabila ada sikap berlebihan atau ketekunan yang berlebihan dalam hal ini.

Dengan adanya diksi atau ungkapan "disepakati" atau "disepakati kesahihannya", itu berarti bahwa kedua Imam, yakni al-Bukhārī dan Muslim sepakat tentang hadis tersebut, bukan berarti bahwa seluruh umat sepakat tentangnya. Namun, ijma' telah tercapai atas sahihnya hadis yang terdapat pada kedua kitab tersebut dengan cara yang telah dijelaskan, karena telah disepakati oleh umat untuk menerima kedua kitab tersebut.

Namun, kadang muncul keraguan terhadap statemen atau ungkapan yang telah disebutkan di atas, seperti ditemukan adanya kritik terhadap beberapa hadis dalam Ṣāḥihain atau salah satunya, seperti kritik yang terkenal dari Imam al-Dāruqūṭnī yang mengkritik beberapa hadis yang disepakati oleh al-Bukhārī dan Muslim, dan ada

juga yang hanya diriwayatkan oleh salah satu dari mereka. Para ulama telah lama membahas kritik-kritik tersebut juga telah menjelaskan bahwa kritik tersebut tidak mempengaruhi penerimaan hadis-hadis dalam kedua kitab tersebut.

Imam al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar dalam *Fatḥ al-Bārī*nya menjelaskan: "jawaban secara umum ialah bahwa tidak diragukan lagi bahwa al-Bukhārī dan Muslim lebih utama di atas para Imam yang sezaman dengan mereka ataupun para Imam hadis setelahnya dalam pengetahuan tentang hadis yang sahih dan mana hadis yang terbuang, karena tidak ada perbedaan pendapat di kalangan mereka bahwa ‘Alī ibn al-Madīnī adalah orang yang paling mengetahui tentang *‘ilal* (cacat tersembunyi dalam hadis) di antara rekan-rekannya, dan al-Bukhārī mengambil ilmu tersebut itu darinya, hingga ia (al-Bukhārī) berkata: “aku tidak merasa direndahkan oleh siapapun kecuali oleh ‘Alī bin al-Madīnī.” Meskipun demikian, ‘Alī bin al-Madīnī apabila mendengar hal itu dari al-Bukhārī, dia berkata: “tinggalkan perkataan ini, karena ia tidak melihat seperti dirinya sendiri.” tambahnya lagi: "adapun Muhammad bin Yahya al-Dhuhali adalah orang yang paling mengetahui diantara orang-orang sezamannya tentang *‘ilal al-hadīth* daripada al-Zuhrī dan kedua Imam (al-Bukhārī dan Muslim) telah mengambil ilmu ini darinya."

Imam al-Hafīẓ Ibn Ḥajar melanjutkan: "dari al-Faribari, al-Bukhārī berkata: “aku tidak memasukkan dalam Sahihku suatu hadis kecuali setelah aku memohon petunjuk kepada Allah dan meyakini keshahihannya.” dan Imam Makkī Ibn ‘Abdān mendengar Muslim bin al-Hajjaj berkata: “aku telah menghadapkan kitab ini kepada Abū Zar‘ah al-Rāzī dan setiap kali dia menunjukkan bahwa terdapat cacat (pada suatu hadis), aku langsung meninggalkannya”.⁶²

⁶² ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Hadīth*, h.254.

Dapat kita pahami bahwa seluruh hadis yang disebutkan dengan sanad yang lengkap dalam kedua kitab tersebut hukumnya adalah sahih, namun hukum sahih ini bersifat pasti atau praduga, Ulama masih berbeda pendapat mengenai hal ini, sebagaimana keterangan berikut:

Imam Al-Sakhāwī berkata: “apa yang disampaikan oleh al-Bukhārī dan Muslim, baik keduanya atau salah satu, dengan sanad yang terhubung dapat dipastikan kebenarannya (*qat’i*). Hal ini didasarkan pada statemen bahwa penerimaan oleh sekuruh umat yang bisa dianggap *ma’shūm* (terjaga) dari kesalahan, sebagaimana yang dijelaskan oleh Nabi dalam sabdanya: "umatku tidak akan bersepakat diatas kesesatan." Oleh karena itu, hadis-hadis ini diterima berdasarkan kebenarannya dan demikian pula pengamalannya, selama tidak ada *naskh* (pembatalan) atau *takhṣīṣ* (pengkhususan) atau semacamnya.

Sedangkan posisi penerimaan umat terhadap berita yang derajatnya lebih rendah dari mutawatir menghasilkan pengetahuan yang bersifat ilmiah secara teoritis (seperti yang dikatakan oleh Ibn al-Ṣalāh), dimana Ibn al-Ṣalāh menegaskan pilihannya untuk hal ini dan berkeyakinan bahwa itulah yang benar. Sebelumnya, telah banyak para ahli hadis, ahli ilmu ushul fiqh dan generasi terdahulu yang berpendapat serupa. Bahkan, banyak juga yang berpendapat demikian mengenai kedua kitab Ṣaḥīḥayn.

Abū Ishāq al-Isfirāyīnī berkata: "para ahli hadis sepakat bahwa hadis-hadis yang terkandung dalam Ṣaḥīḥayn dinyatakan pasti kebenaran sanad dan matannya dan tidak ada perselisihan didalamnya. Jika ada perbedaan, maka itu hanya terletak pada jalur atau perawiperawi yang meriwayatkannya." dia berkata, "barang siapa yang berbeda pendapat dengan sebuah hadis dari Ṣaḥīḥayn dan tidak ada penafsiran yang dapat diterima untuk hadis tersebut, maka kami akan

membatalkan pendapatnya, karena hadis-hadis tersebut telah diterima oleh umat."

Pendapat kedua menyatakan bahwa "kesahihan hadis dalam kitab *Ṣaḥīḥayn* bersifat praduga" karena sebelum diterima oleh umat, berita tersebut tidak mengandung kepastian selain dugaan, karena ia adalah hadis ahad. Dan penerimaan oleh umat ini tidak mengubah status praduga tersebut menjadi kepastian. Dan pengesahan oleh para imam terhadap sebuah hadis yang memenuhi syarat-syarat kebenaran, sebenarnya hanya berdasarkan pada dugaan, sesuai dengan penjelasan dalam masalah kedua dari kitab ini. Pengesahan ini juga didasarkan pada penerimaan umat terhadap apa yang mereka anggap benar."

Pendapat kedua ini menurut para ulama yang lebih mendalam dan mayoritas ulama adalah pilihan yang tepat, seperti yang dikutip oleh Imam al-Nawawī. Namun, para Ulama yang lebih akhir mengikuti pilihan Ibn Ṣalāḥ meskipun dia tidak sendirian dalam mengutip kesepakatan umat tentang penerimaan ini. Ini juga ditemukan dalam ungkapan Imam al-Ḥarāmī, beliau berkata: "para Ulama muslim sepakat bahwa keduanya (*al-Bukhārī* dan *Muslim*) sahih." Hal demikian juga dikemukakan oleh Ibn Ṭāḥir dan yang lainnya, tidak diragukan lagi, seperti yang dikatakan oleh Imam 'Atā', bahwa apa yang disepakati oleh umat lebih kuat daripada sanad itu sendiri.

Dan demikian pula, perkataan guru kami: "Ijmā' tentang keabsahan sebuah hadis lebih kuat dalam memberi pengetahuan daripada sekadar banyaknya jalur-jalur atau matarantai yang ada dan juga daripada bukti-bukti pendukung yang telah disebutkan oleh banyak ahli yang menyatakan bahwa itu memberi pengetahuan, terutama jika ditambah dengan bukti-bukti lain, seperti kedudukan tinggi pengarang kitabnya, kedalaman ilmu mereka dan ketajaman mereka dalam membedakan yang benar dari yang tidak benar."

Dan guru kami telah menyebutkan dalam tafsir al-Nukhbah bahwa perbedaan dalam masalah ini adalah sekadar perbedaan dalam ungkapan saja atau dikenal dengan istilah “*khilāf lafzīy*”. Berikut ungkapan beliau: "bagi mereka yang membolehkan pengertian -ilmu/keyakinan- secara umum, maka -ilmu/keyakinan- tersebut dibatasi dengan pemahaman teoritis (bukan kepastian). Sementara bagi mereka yang tidak membolehkan pengertian -ilmu/keyakinan- secara umum, mereka akan membatasi kata -ilmu/keyakinan- hanya pada hadis mutawatir dan yang lainnya menurut mereka adalah bersifat dugaan."

Namun, ini tidak menafikan bahwa informasi atau riwayat yang disertai dengan bukti lebih kuat dari yang tidak disertai bukti dan oleh karena itu dikatakan bahwa dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim terdapat beberapa hadis perkiraan (*ḥadīth ḡannīy*) lebih dari seratus yang mungkin terdapat kelemahan dalam perawi atau jalurnya dan hal itulah yang mengakibatkan hilangnya penerimaan oleh seluruh umat. Oleh karena itu, Ibn Ṣalāḥ mengecualikan beberapa hadis tersebut dengan mengatakan "kecuali beberapa kalimat kecil yang dikomentari oleh sebagian ahli kritik hadis, seperti al-Dāruqūṭnī dan lainnya, dan hal ini sudah dikenal secara luas dikalangan ahli ilmu ini".⁶³

4. Hukum hadis *mu'allaq* dalam kitab Ṣaḥīḥayn

Setelah pemaparan tentang hukum hadis secara umum dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim, berikut akan dijelaskan tentang bagaimana hukum hadis *mu'allaq* dalam kitab Ṣaḥīḥayn, dan yang lebih banyak terdapat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, karena sangat sedikit hadis *mu'allaq* yang berada dalam Ṣaḥīḥ muslim. Dalam

⁶³ Shams ad-Dīn al-Sakhāwī Muḥammad bin 'Abd ar-Raḥmān, *Fath al-Mughīth bi Sharḥ Alfiat al-Ḥadīth*, ke satu (Riyad, Saudi Arabia: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426), Juz 1, h.72–74.

melafalkan hadis *mu'allaq* Imam al-Bukhārī dan Muslim menggunakan dua macam lafal :

- a. Lafal yang menunjukkan kepastian (*jāzim*), yaitu lafal periwayatan yang disebutkan dalam bentuk *mabni ma'lūm* (kalimat aktif), seperti kalimat: "*qāla fulān*" (kata fulan), "*haddathanā*" (menceritakan kepada kami), "*rawā*" (meriwayatkan kepada kami), atau "*ḍakara*" (menyebutkan).
- b. Lafal yang tidak menunjukkan kepastian (*tamrīd*), yaitu lafal periwayatan yang disebutkan dalam bentuk *mabni majhūl* (kalimat pasif) seperti: "*ruwiya 'an fulān*" (diriwayatkan dari fulan), "*yuqālu*" (dikatakan), "*'an fulān*" (dari fulan), atau "*yuhkā*" (diceritakan). Kalimat model kedua ini disebut sebagai lafal *tamrīd* yang menunjukkan ketidakpastian atau keraguan.

Ulama' pakar hadis menjelaskan bahwa keduanya memiliki hukum yang berbeda, Ibn al-Ṣalāh dalam karyanya Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīth mengatakan : setiap hal yang dinukil oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab-kitab mereka dengan sanad yang terhubung (*muttaṣil*), itulah yang mereka tetapkan keabsahannya tanpa keraguan. Adapun untuk hadis dengan sanad *mu'allaq* yang mana ada satu atau lebih perawi dihilangkan dari awal sanadnya - biasanya hal ini terjadi pada kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, sementara dalam kitab Ṣaḥīḥ Muslim sangat jarang terjadi-, dalam beberapa kasus, hal tersebut perlu diteliti. Kemudian Ibnu Ṣalāh menjelaskan bahwa apa yang termasuk dalam kategori tersebut (*mu'allaq*) dengan lafal yang menunjukkan kepastian dan penetapan keabsahan dari siapa yang meriwayatkannya, maka mereka (Imam al-Bukhārī dan Muslim) telah menghukumi bahwa hadis tersebut sah dari orang yang menyampaikannya. Salah satu contohnya beberapa ungkapan Nabi dan para Sahabat berikut ini : Rasulullah mengatakan demikian dan demikian, Ibnu 'Abbās berkata demikian, Mujāhid berkata demikian, 'Affān berkata demikian, al-

Qa'nabiy berkata demikian, Abū Hurayrah meriwayatkan demikian dan demikian, dan sejenisnya. Semua ini adalah penetapan dari mereka atas orang yang disebutkan bahwa dia benar-benar mengatakan dan meriwayatkannya, maka mereka tidak akan menyebutkan hal tersebut kecuali telah memastikan kebenarannya. Jika yang meriwayatkan hadis tersebut adalah selain para Sahabat, maka keputusan tentang keabsahannya tergantung pada adanya sanad yang terhubung antara perawi dengan Sahabat tersebut.

Sedangkan untuk hadis *mu'allaq* yang dicantumkan dengan lafal yang tidak ada kepastian didalamnya, seperti ungkapan: "telah diriwayatkan dari Rasulullah demikian dan demikian", atau "telah diriwayatkan dari si fulan demikian dan demikian", atau "dalam bab ini dari Nabi demikian dan demikian", maka perkataan seperti ini tidak menghukumi tentang keabsahan hadis tersebut dari orang yang disebutkan sebagai perawinya. Karena ungkapan atau lafal seperti ini juga digunakan dalam hadis yang lemah. Namun, meskipun demikian, memasukkan adanya Imam al-Bukhārī dan Imam muslim memasukkan hadis tersebut dalam kitab Ṣaḥīḥnya menunjukkan bahwa pokok atau inti dari hadis tersebut bisa dianggap sahih.⁶⁴

Dalam pembahasan ini al-Sakhāwī juga memiliki kesimpulan yang sama, dia mengatakan : "kesimpulannya adalah bahwa yang diriwayatkan dengan tegas itu dianggap sahih sejak awal dan apa yang diriwayatkan dengan lafal yang tidak tegas hanya akan diketahui keputusan hukumnya setelah dilakukan penelitian, karena adanya tiga kategori dalam hal tersebut yang menyebabkan perbedaan. Dan ketika hadis *mu'allaq* yang diriwayatkan dengan tegas sudah diputuskan kesahihannya maka perhatikanlah siapa para perawi hadis diantara orang-orang yang disebutkan diatas, sehingga kita akan mendapati mereka pada tingkatan-tingkatan yang berbeda, kadang mereka ada

⁶⁴ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, h.92.

yang sesuai atau memenuhi syaratnya Imam al- Bukhāri dan da juga yang tidak".⁶⁵

Nūruddin ‘Itr juga menyampaikan hal yang sama, namun dia lebih berfokus pada hukum hadis-hadis *mu’allaq* yang terdapat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhāri, dia menjelaskan bahawa untuk bagian pertama, yaitu hadis *mu’allaq* yang dicantumkan dengan bentuk kalimat yang tegas (*ṣīghat al-jāzim*), maka bentuk ini dianggap sebagai keputusan yang menyatakan kebenaran hadis kepada perawi atau orang yang disebutkan, karena Imam al-Bukhāri tidak akan menjelaskan dengan tegas suatu hadis dan mengaitkannya kepadanya, kecuali setelah diyakini bahwa dia benar-benar mengatakannya. Jika hadis tersebut dinyatakan dengan tegas dari Nabi atau dari seorang Sahabat yang meriwayatkannya dari Nabi, maka hadis tersebut dianggap sahih. Adapun jika yang disebutkan bukan dari kalangan Sahabat, maka tidak dapat diputuskan kebenarannya secara mutlak atau universal (*ta‘ammum*), melainkan harus diperiksa lebih lanjut siapa yang menjadi perawi-perawi yang ada dalam sanad tersebut dan apakah mereka memenuhi syarat-syarat yang diperlukan dan sudah sesuai guna untuk menetapkan kesahihan hadis. Oleh karena itu, hadis-hadis *mu’allaq* tersebut dapat terklasifikasi menjadi sahih atau selainnya, sesuai dengan hasil penelitian dan pemeriksaan diatas."⁶⁶

Dari uraian diatas, maka dapat kita pahami bahwa hadis *mu’allaq* yang terdapat di dalam Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Muslim jika menggunakan *ṣīghat jāzim* (lafal yang tegas), maka hukumnya sahih sampai pada tingkatan perawi atau orang yang disebutkan oleh Imam al-Bukhāri, dan untuk memastikan kesahihannya sampai kepada Nabi perlu meneliti perawi diantara perawi yang disebutkan Imam al-

⁶⁵ al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth bi Sharh Alfiat al-Ḥadīth*, h.88.

⁶⁶ ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīth*, h.375.

Bukhārī dan Nabi, sehingga dari bagian ini berpotensi terjadinya hadis sahih ataupun daif.

Berikut ada dua contoh hadis mu'allaq dalam kitab Ṣāhihayn, pertama contoh yang dihukumi sahih adalah hadis mu'allaq yang disampaikan Imam al-Bukhārī dalam bab shalat, hadis ini dihukumi sahih, karena diriwayatkan juga oleh Imam Muslim dengan sanad yang lengkap dalam kitab sahihnya:

وَيُذَكِّرُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ السَّائِبِ، «قَرَأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤْمِنُونَ فِي الصُّبْحِ، حَتَّى إِذَا جَاءَ ذِكْرُ مُوسَى، وَهَارُونَ - أَوْ ذِكْرُ عِيسَى - أَخَذَتْهُ سَعْلَةٌ فَكَرَعَ

Diriwayatkan dari Abdullah bin As-Sā'ib, bahwa Nabi membaca Surah al-Mu'minun pada salat subuh, hingga sampai disebutkan tentang Musa dan Harun - atau disebutkan tentang Isa-beliau tiba-tiba terbatuk dan kemudian ruku'." (HR. Muslim, no:455)

Berikutnya ialah hadis mu'allaq yang dihukumi daif karena adanya terputusnya sanad, ialah hadis yang disampaikan Imam al-Bukhārī dalam bab zakat:

وَقَالَ طَاوُسٌ: قَالَ مُعَاذٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَهْلِ الْيَمَنِ: «أَتُونِي بِعَرَضٍ ثِيَابٍ خَمِيصٍ - أَوْ لَيْسٍ - فِي الصَّدَقَةِ مَكَانَ الشَّعِيرِ وَالذَّرَّةَ أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ وَخَيْرٌ لِأَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ

Dan Tawus berkata: Mu'az bin Jabal berkata kepada penduduk Yaman: 'Bawakanlah kepadaku kain yang tebal—atau pakaian—dalam zakat sebagai pengganti gandum dan jagung, karena itu lebih ringan bagi kalian dan lebih baik bagi Sahabat-Sahabat Nabi ﷺ di Madinah.'"

Sanad hadis ini sampai kepada Tāwus terhukumi sahih, namun dia tidak mendengarkan langsung hadis tersebut dari Mu'ādh, sehingga sanadnya terputus (*munqati'*) dan tidak ditemukan sanad lain dalam hadis ini, sehingga hal tersebut menyebabkan hadis menjadi daif."

Selanjutnya Nūruddin ‘Itr menjelaskan bagian kedua yaitu hadis *mu’allaq* yang dicantumkan Imam al-Bukhārī dengan bentuk lafal yang tidak tegas atau tidak ada kepastian, ia berkata: "adapun bagian kedua dari hadis *mu’allaq* menurut al-Bukhārī, yaitu yang diriwayatkan dengan menggunakan lafal yang tidak tegas, maka bentuk ini tidak dapat dianggap sebagai penetapan kebenaran hadis dari orang yang meriwayatkannya, karena bentuk ini digunakan baik untuk hadis yang sahih maupun untuk yang daif."⁶⁷

Maksudnya ialah jika al-Bukhārī menyebutkan hadis *mu’allaq* dengan lafal periwayatan yang tidak tegas maka beliau tidak memastikan kesahihan sanad hadis tersebut sampai pada perawi yang dia sebutkan, sehingga bagian ini mencakup hadis yang sahih maupun untuk yang daif.

Bagian dari contoh hadis *mu’allaq* dengan status sahih dan menggunakan lafal yang tidak tegas yaitu kalimat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī berupa “diriwayatkan dari Abdullah bin al- Sā’ib” dan setelah dilakukan konfirmasi dan penelitian sanad, ditemukan memang benar ternyata hadis tersebut benar-benar diriwayatkan oleh Abdullah bin al- Sā’ib dalam kitab ṣaḥīḥ muslim.

Sedangkan untuk contoh yang daif dari hadis *mu’allaq* bagian ini, adalah perkataan al-Bukhārī dalam bab Wasāyā:

وَيُذَكِّرُ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالذَّيْنِ قَبْلَ
الْوَصِيَّةِ»

Dan disebutkan bahwa Nabi memutuskan bahwa hutang harus dibayar sebelum wasiat.'

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī secara lengkap melalui riwayat al-Ḥārith al-A‘war ‘dari ‘Alī, sedangkan al-Ḥārith merupakan perawi yang daif, sehingga hadisnya juga dihukumi daif.

⁶⁷ ‘Itr, h.376.

Hadis-hadis *mu'allaq* dalam Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* mendapatkan perhatian yang besar dari para ulama hadis, syekh Nūruddīn 'Itr berkata: “para ulama sangat memperhatikan *hadis mu'allaq* dalam Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan banyak melakukan penelitian tentangnya. Dan kemungkinan penelitian yang paling komprehensif tentang hal ini adalah penelitian yang dilakukan oleh al-Hafiz Ibn ḥajar al-'Asqalānī dalam buku yang ia tulis khusus untuk membahas aspek penting ini, yang diberi judul *Taghīq al-Ta'fīq*”.

Begitu juga dengan hadis *mu'allaq* yang terdapat dalam Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, karena jumlahnya yang hanya 12 hadis, ulama sudah mengkaji hadis *mu'allaq* tersebut dan ditemukan bahwa seluruhnya masih dapat dijadikan hujjah atau bisa dikatakan sahih, Nūruddīn 'Itr berkata: “adapun *al-Mu'allaqāt* (beberapa hadis *mu'allaq*) dalam *Ṣaḥīḥ muslim*, telah diteliti, diselesaikan, dan dipastikan kesahihannya, hal ini telah disebutkan oleh al-Hāfīz Abū 'Alī al-Ghassānī, yang mencatat ada empat belas hadis, kemudian diikuti oleh Ibnu al-Ṣalāḥ dalam penjelasan awalnya terhadap Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* dan dia memastikan bahwa jumlahnya hanya dua belas hadis saja. Kemudian dia berkata: “Tidak ada satupun dari ini, alhamdulillah, yang mengeluarkan hadis-hadis tersebut dari ruang lingkup sahih. Hadis-hadis tersebut terhubung dengan sanad yang sahih, terutama yang disebutkan dalam konteks *mutāba'ah* (riwayat penguat dengan sahabat yang sama), dalam kitab tersebut sanadnya terhubung, maka cukup dianggap bahwa hal itu sudah dikenal oleh para ahli hadis”.⁶⁸

Maksud dari penjelasan diatas ialah bahwasanya beberapa hadis *mu'allaq* dalam Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* yang awalnya dianggap (terputus sanadnya), telah dilakukan analisis dan sudah dapat dipastikan kesahihannya, serta para ulama telah mengkonfirmasi dan mengklarifikasi jumlah serta status keotentikan hadis-hadis tersebut.

⁶⁸ 'Itr, h.376.

Dari keterangan diatas dapat disimpulkan bahwa hadis *mu'allaq* yang ditemukan dalam Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* ini memiliki dua ketentuan khusus yaitu:

- a. Hadis *mu'allaq* yang disebutkan dengan redaksi yang tegas, seperti " قَالَ " (ia berkata), " ذَكَرَ " (ia menyebutkan), dan " حَكَى " (ia menceritakan), maka ini menunjukkan bahwa hadis tersebut sah sampai sumber atau perawi yang disebutkan, sehingga apabila perawi yang disebutkan oleh al-Bukhārī adalah *tābi'īn* atau *tābi'ī at-tābi'īn* maka harus meneliti dulu apakah sanad antara Nabi dan *tābi'īn* yang disebutkan benar-benar sah juga, karena al-Bukhārī tidak menjamin kesahihan sanad melebihi perawi yang ia sebutkan.
- b. Hadis *mu'allaq* yang disebutkan dengan redaksi yang tidak tegas, seperti " قِيلَ ", " ذَكَرَ ", dan " حَكَى " yakni lafal-lafal yang di-*mabni*-kan *majhul*, maka tidak ada kepastian bahwa hadis tersebut sah sampai sumber yang disebutkan. sehingga, dalam hal ini terdapat hadis yang sah, hasan, dan daif, tetapi tidak ada hadis yang sangat lemah (*wāḥi*) karena ia tercatat dalam kitab yang berstatus sah. Dan cara untuk mengetahui mana yang sah dan mana yang tidak adalah dengan meneliti dan menelusuri sanad hadis tersebut dan memberikan penilaian sesuai dengan hasil penelusuran yang dilakukan

5. Kritik Ulama terhadap Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī adalah sebuah kitab yang dianggap sebagai ikon rujukan hukum islam, menempati posisi dibawah al-Qur'an. Banyak orang memahami bahwa *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah kitab hadis yang paling otentik dan dihormati dalam tradisi islam, bahkan sering disebut sebagai “kitab paling *Ṣaḥīḥ* setelah al-Qur'an.” Namun, meskipun kitab ini dikenal dengan narasi sah seluruh hadisnya, tidak

semua ulama sepakat dengan hal tersebut. Beberapa ulama melakukan tela'ah ulang terhadap sejumlah hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan mencapai kesimpulan yang bertentangan dengan pandangan umum mengenai kesahihannya.⁶⁹

Kritik terhadap teks hadis merupakan konsekuensi logis dalam studi hadis, karena kritik bertujuan untuk memperoleh kebenaran dari rawi yang meriwayatkan. Dalam ruang riset hadis, kritik terhadap suatu riwayat bukanlah hal yang tabu, kritik ini tidak dimaksudkan untuk menilai benar atau salahnya Nabi sebagai pemegang otoritas, melainkan lebih sebagai uji validasi terhadap informasi yang terkait dengan beliau, termasuk uji kejujuran dari para informannya.

Beberapa ahli hadis menunjukkan ketidaksepakatannya terhadap sejumlah hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, karya yang dianggap paling otoritatif. Salah satu diantara mereka adalah Imam al-Dāruqṭnī (w. 385 H), seorang tokoh yang sangat dihormati dalam dunia islam. Dia dikenal karena kontribusinya dalam ilmu hadis, terutama dalam bidang ilmu *riwāyah* dan *dirāyah* (ilmu pemahaman dan kritik hadis). Salah satu karyanya yang berisi kompilasi hadis-hadis Nabi ialah kitab *Sunan al-Dāruqṭnī*. Selain sebagai kompilator hadis, al-Dāruqṭnī juga dikenal sebagai kritikus hadis yang fenomenal, kepiawaiannya dalam mendeteksi cacat sebuah hadis menjadikannya figur yang memiliki keahlian khusus, sesuatu yang tidak bisa dilakukan oleh perawi lain pada umumnya, beliau memiliki karya yang berisi kritikan terhadap kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ muslim* berjudul *al-Tatabu' limā akhrajā fī al-Ṣaḥīḥayn, wa lahu 'illah, yang digabungkan dalam satu jilid dengan kitab al-Ilzāmāt*.⁷⁰

⁶⁹ Muhammad, *Pembelaan Terhadap Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Tela'ah Kitab Tagliq al-Ta'liq Karya Ibn Hajar al-'Asqalānī* (Yogyakarta: Jalsah, 2023), h.106.

⁷⁰ Abdullāh Ibn 'Dayfillāh al-Ruhayfī, *al-Imām Abu al-Ḥasan al-Dāruqṭnī Wa Athāruhū al-'Ilmiyah* (Dār al-Andalus al-Kha'drā', t.t.), h.168.

Kritik al-Dāruqūṭnī tidak hanya tertuju pada hadis-hadis *mu'allaq*, seperti yang disebutkan oleh Ibn Hajar dalam pengantar kitab *Taghliq al-Ta'liq*. Salah satu alasan mengapa kata *al-ta'liq* disandingkan dengan *taghliq* adalah terkait dengan terputusnya sanad kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang disebabkan oleh munculnya hadis *mu'allaq* menurut al-Dāruqūṭnī. Kritik al-Dāruqūṭnī juga mencakup fragmen-fragmen yang berkaitan dengan masalah sanad hadis lainnya, seperti *ittiṣāl* (sambungannya sanad) dan *inqitā'* (pemutusan sanad), serta hukum yang berkaitan dengan masing-masing perawi di dalamnya.

Berikut beberapa contoh hadis dalam kitab *Ṣaḥīḥain* yang mendapat kritik dari al-Dāruqūṭnī:

أخرج البخاري ومسلم حديث عبد الأعلى عن معمر عن سعيد ابن المسيب عن أبي هريرة قال: قال رسول (صلى الله عليه وسلم): "يتقارب الزمان ويلقى الشح ويكثر الفتن ويكثر الهرج."

al-Bukhārī dan Muslim meriwayatkan ḥadīth dari 'Abd al-A'lā 'dari Ma'mar dari Sa'īd ibn al-Musayyib dari Abū Hurayrah, Nabi bersabda: "waktu akan semakin dekat dan kikir akan menyebar, terjadi banyak fitnah, dan banyak pembunuhan."

Imam al-Dāruqūṭnī mengomentari hadis tersebut, sebagaimana teks dibawah ini :

قلت: وقد تابع حماد بن زيد عبد الأعلى وقد خالفهما عبد الرزاق فلم يذكر أبا هريرة وأرسله، ويقال إن معمرًا حدث به بالبصرة (من حفظه بأحاديث وهم في بعضها وقد خالفه فيه شعيب ويونس والليث بن سعد وابن أخي الزهري روه عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة). وقد أخرجنا جميعاً حديث حميد أيضاً.

Saya berkata: “*Ḥammād ibn Zayd mutaba’ah* bersama ‘*Abd al A’lā*’ sedangkan ‘*Abd al-Razzāq*’ meriwayatkan tanpa menyebutkan *Abū Hurayrah* dan dia memursalkan hadis, dan dikatakan bahwa *Ma’mar* menyampaikan hadis di *Basrah* (dari hafalannya dan salah dalam beberapa hadis, dan ia berbeda dalam hal ini dengan *Shu’ayb*, *Yūnus*, *Layth ibn Sa’d*, dan *ibn akhī al-Zuhrī*, mereka meriwayatkannya dari *Zuhrī* dari *Humayd* dari *Abū Hurayrah*), dan hadis *Humayd* juga diriwayatkan oleh *al-Bukhārī* dan *Muslim*.⁷¹

Berikut contoh hadis kedua :

وأخرج البخاري حديث علي بن المبارك عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "إذ قال الرجل لآخيه يا كافر بآء به أحدهما". قال البخاري: وقال عكرمة بن عمار عن يحيى عن عبد الله بن يزيد سمع أبا سلمة سمع أبا هريرة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) مثله.

al-Bukhārī meriwayatkan hadisnya ‘*Alī ibn al-Mubārak*, dari *Yaḥyā* dari *Abī Salamah* dari *Abī Hurayrah*, Nabi bersabda: “apabila seseorang berkata kepada saudaranya, ‘wahai kafir’, maka salah satu dari keduanya akan menanggungnya.” *al-Bukhārī* berkata: bahwa ‘*Ikrimah ibn ‘Ammār*’ berkata dari *Yaḥyā* dari ‘*Abdullāh ibn Yazīd*’ mendengar dari *Abā Salamah*, mendengar dari *Abū Hurayrah* dengan hadis yang sama.

Imam *al-Dāruqūṭnī* berkomentar, dalam teks berikut ini :

قال أبو الحسن: يحيى بن أبي كثير يدلس كثيراً ويشبه أن يكون قول عكرمة بن عمار أولى بالصواب، لأنه زاد رجلاً وهو ثقة.

Abū al-Ḥasan (al-Dāruqūṭnī) berkata: “*Yaḥyā ibn Abī Kathīr* sering menyamarkan hadis (*tadlīs*) dan tampaknya pendapat ‘*Ikrimah ibn ‘Ammār*’ lebih dekat kepada kebenaran, karena dia menambahkan seorang laki-laki yang dapat dipercaya.”

Jalur periwayatan ini mendapat sorotan dari *al-Dāruqūṭnī* pada aspek *rijāl al-isnād*-nya. *al-Dāruqūṭnī* berkomentar bahwa *Yaḥyā bin Abī Kathīr* adalah seorang *mudallis*, sehingga hal ini menyebabkan

⁷¹ *Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn ‘Umar Ibn Mahdī al-Dāruqūṭnī, al-Ilzāmāt Wa al-Tatabu’* (Yaman: Dār al-Āthār, 2009), h.126.

jalur periwayatannya daif sebab mengandung unsur *tadlīs*, menurut al-Dāraquṭnī, justru riwayat dari jalur ‘Ikrimah bin ‘Ammār lebih mendekati sahih karena dia menyebutkan seorang rawi *thiqah* setelah Yahyā, yakni ‘Abdullāh bin Abī Yazīd.⁷²

Secara umum diantara kritik yang diarahkan kepada kedua kitab itu ialah bahwa didalam keduanya masih termuat hadis-hadis yang mengandung *Shādh* dan *‘illah*. Ada sekitar 210 hadis yang dikritik oleh Ulama : 78 hadis dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan dalam kitab Ṣaḥīḥ Muslim terdapat 130 hadis.⁷³ Dan hadis yang diriwayatkan keduanya atau *muttafaqun ‘alaih* sekitar 32 hadis.⁷⁴ Sedangkan para perawi hadis dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī yang mendapat sorotan kritik mencapai 80 orang dan dalam Ṣaḥīḥ Muslim mencapai 160 orang.⁷⁵

D. Kumpulan Hadis kritik ‘Āishah atas riwayat Sahabat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim

1. Hadis tentang mayat disiksa karena tangisan keluarganya

صحيح البخاري 1286 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُيَيْدٍ اللَّهُ بْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ: تُوِّفِيَتْ ابْنَةُ لِعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِمَكَّةَ، وَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا وَحَضَّرَهَا ابْنُ عُمَرَ، وَابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَإِنِّي لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا - أَوْ قَالَ: جَلَسْتُ إِلَى أَحَدِهِمَا، ثُمَّ جَاءَ الْآخَرَ فَجَلَسَ إِلَيَّ جَنِيي - فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لِعَمْرٍو بْنِ [ص:80] عُمَانَ: أَلَا تَنْهَى عَنِ الْبُكَاءِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ».

Telah menceritakan kepada kami ‘Abdān, telah mengabarkan kepada kami ‘Abdullāh, telah mengabarkan kepada kami Ibn al-Jurayj, dia berkata: “telah mengabarkan kepadaku ‘Abdullāh bin ‘Ubaidillah bin

⁷² al-Dāraquṭnī, *al-Ilzāmāt Wa al-Tatabu’*, h.130.

⁷³ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tadrīb al-Rāwī* (Libanon: Darul Minhaj, 2016), Juz 1, h.93.

⁷⁴ Muḥammad Akram al-Sindī, *Im’an al-Nazar*, t.t., h.57.

⁷⁵ al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth bi Sharh Alfiat al-Ḥadīth*, Juz 1, h.45.

Abī Mulaykah” dia berkata: “putri ‘Uthmān bin ‘Affān raḍiallāhu ‘anh wafat di Makkah dan kami datang untuk menyaksikan dan hadir disana bersama Ibn ‘Umar dan Ibn al-‘Abbās raḍiallāhu ‘anhumā, dan aku sedang duduk diantara keduanya atau dia berkata: aku duduk disisi salah seorang dari keduanya, kemudian yang lainnya datang dan duduk di sampingku. Lalu ‘Abdullāh bin ‘Umar raḍiallāhu ‘anhumā berkata kepada ‘Amr bin ‘Uthmān : “tidakkah engkau melarang menangis”, karena Rasulullah sallallāhu ‘alayhi wa sallam bersabda: “sesungguhnya mayit akan diazab karena tangisan keluarganya atasnya”.

صحيح البخاري 1287 - فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: قَدْ كَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ بَعْضَ ذَلِكَ، ثُمَّ حَدَّثَ، قَالَ: صَدَرْتُ مَعَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ مَكَّةَ، حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ إِذَا هُوَ يَرْكَبُ تَحْتَ ظِلِّ سَمُرَةٍ، فَقَالَ: اذْهَبْ، فَاَنْظُرْ مَنْ هُوَ لِأَيِّ الرِّكْبِ، قَالَ: فَانْظَرْتُ فَإِذَا صُهَيْبٌ، فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ: ادْعُهُ لِي، فَرَجَعْتُ إِلَى صُهَيْبٍ فَقُلْتُ: ارْتَحِلْ فَالْحَقْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَلَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ دَخَلَ صُهَيْبٌ يَبْكِي يَقُولُ: وَآ أَخَاهُ وَآ صَاحِبِي، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَا صُهَيْبُ، أَتَبْكِي عَلَيَّ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»،

Ibn al-‘Abbās raḍiallāhu ‘anhuma berkata: “sesungguhnya ‘Umar raḍiallāhu ‘anhu pernah mengatakan hal serupa, kemudian dia menceritakan : Aku bersama ‘Umar raḍiallāhu ‘anhu meninggalkan Makkah, hingga ketika kami berada di Baydā’, tiba-tiba kami melihat sebuah rombongan dibawah pohon samurah. Lalu ‘Umar berkata: “pergilah, dan lihat siapa mereka itu.” Akupun melihat dan ternyata itu adalah Ṣuhaib, lalu aku memberitahukan ‘Umar. ‘Umar berkata: “panggil dia untukku”. Aku kembali kepada Ṣuhaib dan berkata : “bersiaplah dan ikutlah kepada Amīr al-Mukminin”. Ketika ‘Umar terkena musibah, Ṣuhaib masuk sambil menangis seraya berkata: “wahai saudaraku, wahai Sahabatku.” Lalu ‘Umar raḍiallāhu ‘anh berkata: “wahai Ṣuhaib, engkau menangis untukku, padahal Rasulullah sallallāhu ‘alayhi wa sallam telah bersabda: "sesungguhnya mayit akan diazab karena sebagian tangisan keluarganya atasnya."

صحيح البخاري 1288 - قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالَتْ: رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ

أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِكُفْرِهِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، وَقَالَتْ: حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام: 164] قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «عِنْدَ ذَلِكَ وَاللَّهِ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى» قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: «وَاللَّهِ مَا قَالَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا شَيْئًا»

Ibn al-‘Abbās raḍiallāhu ‘anhumā berkata: "ketika ‘Umar raḍiallāhu ‘anhu wafat, aku menyampaikan hal tersebut kepada ‘Aishah raḍiallāhu ‘anhā. Dia berkata: "semoga Allah swt merahmati ‘Umar. Demi Allah swt, Rasulullāh sallallāhu ‘alayhi wa sallam tidak pernah berkata: "sesungguhnya Allah swt akan mengazab orang mukmin karena tangisan keluarganya atasnya". Melainkan Rasulullāh sallallāhu ‘alayhi wa sallam bersabda: "sesungguhnya Allah swt akan menambah azab bagi orang kafir karena tangisan keluarganya atasnya". ‘Aishah raḍiallāhu ‘anhā berkata: "cukuplah bagi kalian (keterangan dalam) al-Qur’an, yaitu: "dan tidaklah seorang yang berdosa memikul dosa orang lain" [al-An‘ām: 164]. Ibn al-‘Abbās raḍiallāhu ‘anhumā berkata: "pada saat itu, Allah-lah yang membuat kita tertawa dan menangis". Ibn al-Mulaykah berkata: "demi Allah swt, Ibn ‘Umar raḍiallāhu ‘anhumā tidak mengatakan apa-apa".

صحيح مسلم 22 - (928) حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا إِلَى جَنْبِ ابْنِ عُمَرَ، وَنَحْنُ نَنْتَظِرُ جَنَازَةَ أُمِّ أَبَانَ بِنْتِ عَثْمَانَ، وَعِنْدَهُ عَمْرُو بْنُ عَثْمَانَ، فَجَاءَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُودُهُ قَائِدٌ، فَأَرَاهُ أَخْبَرَهُ بِمَكَانِ ابْنِ عُمَرَ، فَجَاءَ حَتَّى جَلَسَ إِلَى 1 جَنِّي، فَكُنْتُ بَيْنَهُمَا، فَإِذَا صَوْتُ مِنَ الدَّارِ، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ - كَأَنَّهُ يَعْزُضُ عَلَى عَمْرُو أَنْ يَقُومَ، فَيَنْهَاهُمْ -: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِكُفْرِهِ أَهْلِهِ»، قَالَ: فَأَرْسَلَهَا عَبْدُ اللَّهِ مَرْسَلَةً،

Telah menceritakan kepada kami Dāwūd bin Rushayd, telah menceritakan kepada kami Ismā‘il bin ‘Ulayyah, telah menceritakan kepada kami Ayyūb dari ‘Abdullāh bin Abī Mulaykah, dia berkata: "aku sedang duduk disamping Ibn ‘Umar, sementara kami menunggu jenazah ‘Ummu Abān binti ‘Uthmān dan disampingnya ada ‘Amru bin ‘Uthmān, Lalu datanglah Ibn ‘Abbās yang didampingi oleh seorang pengantar dan aku melihatnya memberitahukan posisi Ibn ‘Umar. Maka dia datang dan duduk disampingku, sehingga aku berada diantara keduanya. Tiba-tiba terdengar suara dari rumah, maka Ibn ‘Umar berkata - seakan-akan ia memberi isyarat kepada ‘Amru agar berdiri, kemudian ia melarang

mereka -: “aku mendengar Rasulullah sallallahu ‘alayhi wa sallam bersabda: “sesungguhnya orang yang telah meninggal akan diazab karena tangisan keluarganya.” ‘Abdullah kemudian menyampaikan hadis tersebut secara mursal (tanpa penyebutan perawi yang langsung mendengarnya).”

صحيح مسلم (927) فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كُنَّا مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ نَازِلٍ فِي ظِلِّ شَجَرَةٍ، فَقَالَ لِي: اذْهَبْ فَأَعْلَمْ لِي مَنْ ذَلِكَ الرَّجُلُ، فَذَهَبْتُ، فَإِذَا هُوَ صَهَيْبٌ، فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ، فَقُلْتُ: إِنَّكَ أَمَرْتَنِي أَنْ أَعْلَمَ لَكَ مَنْ ذَلِكَ، وَإِنَّهُ صَهَيْبٌ، قَالَ: مَرَّةً فَلْيَلْحَقْ بِنَا، فَقُلْتُ: إِنَّ مَعَهُ أَهْلَهُ، قَالَ: وَإِنْ كَانَ مَعَهُ أَهْلُهُ - وَرَبَّمَا قَالَ أَيُّوبُ: مَرَّةً فَلْيَلْحَقْ بِنَا - فَلَمَّا قَدِمْنَا لَمْ يَلْبَثَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ أُصِيبَ، فَجَاءَ صَهَيْبٌ يَقُولُ: وَأَخَاهُ وَاصْحَابِيهِ فَقَالَ عُمَرُ: أَلَمْ تَعْلَمْ، أَوْ لَمْ تَسْمَعْ - قَالَ أَيُّوبُ: أَوْ قَالَ: أَوْ لَمْ تَعْلَمْ أَوْ لَمْ تَسْمَعْ - أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ»، قَالَ: فَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ فَأَرْسَلَهَا مُرْسَلَةً، وَأَمَّا عُمَرُ، فَقَالَ: بَعْضُ

Telah menceritakan kepada kami Ibn ‘Abbās, dia berkata: "Kami bersama Amīrul Mukminīn ‘Umar bin Khattāb, hingga ketika kami berada di Bidayah, kami bertemu dengan seorang lelaki yang sedang beristirahat di bawah sebuah pohon. ‘Umar berkata kepadaku: 'Pergilah, cari tahu siapa orang tersebut.' Aku pergi dan ternyata dia adalah Suhayb. Aku kembali dan berkata kepadanya: 'Engkau memerintahkan aku untuk mengetahui siapa orang itu, dan dia adalah Şuhayb.' ‘Umar berkata: 'Perintahkan dia untuk mengikuti kita.' Aku berkata: 'Dia bersama keluarganya.' ‘Umar menjawab: 'Walaupun dia bersama keluarganya.' - Dan mungkin Ayyūb juga berkata: 'Perintahkan dia untuk mengikuti kita.' Ketika kami tiba, Amīrul Mukminīn ‘Umar langsung mendapat kabar, dan datanglah Suhayb seraya berkata: 'Wahai saudaraku, wahai şahābahku!' ‘Umar berkata: 'Tidakkah kamu tahu, atau tidakkah kamu mendengar - Ayyūb berkata: atau ia berkata - tidakkah kamu tahu atau tidakkah kamu mendengar bahwa Rasulullah sallallahu ‘alayhi wa sallam bersabda: "Sesungguhnya orang yang telah meninggal akan diazab karena sebagian tangisan keluarganya." Maka ‘Abdullah menyampaikan hadis tersebut secara mursal, sedangkan ‘Umar berkata: 'Karena sebagian tangisan.'"

صحيح مسلم (929) فَقَمْتُ فَدَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ، فَحَدَّثْتَهَا بِمَا قَالَ ابْنُ عُمَرَ، فَقَالَتْ: لَأَ، وَاللَّهِ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطُّ «إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَحَدٍ»، وَلَكِنَّهُ قَالَ: " إِنَّ الْكَافِرَ يَزِيدُهُ اللَّهُ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَذَابًا، وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ {أَضْحَكَ وَأَبْكَى} [النجم: 43]، {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام: 164]. " قَالَ أَيُّوبُ: قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ عَائِشَةَ، قَوْلُ عُمَرَ، وَابْنِ عُمَرَ، قَالَتْ: إِنَّكُمْ لَتُحَدِّثُونِي عَنْ غَيْرِ كَاذِبِينَ، وَلَا مُكَدِّبِينَ، وَلَكِنَّ السَّمْعَ يُخْطِئُ

Aku kemudian pergi dan masuk ke rumah 'Aishah, lalu aku memberitahukan kepadanya apa yang dikatakan oleh Ibn 'Umar. 'Aishah berkata: "Tidak, demi Allah, Rasulullah sallallahu 'alayhi wa sallam tidak pernah berkata demikian: 'Sesungguhnya orang yang telah meninggal akan diazab karena tangisan seseorang.' Tetapi beliau bersabda: 'Sesungguhnya orang kafir akan ditambah dengan azab karena tangisan keluarganya, dan sesungguhnya Allah adalah Dāt yang memberi tawa dan tangis' [QS. An-Najm: 43], 'Dan tidaklah seseorang berdosa memikul dosa orang lain' [QS. Al-An'am: 164]." Ayyūb berkata: Ibn Abī Mulaykah menceritakan kepadaku, bahwa Al-Qāsim bin Muḥammad berkata: "Ketika ucapan 'Umar dan Ibn 'Umar sampai kepada 'Aishah, ia berkata: 'Sesungguhnya kalian menyampaikan kepadaku dari dua orang yang tidak pernah berdusta dan tidak pula dipersalahkan, tetapi pendengaran bisa saja salah.'"

صحيح مسلم 23 - (928) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ ابْنُ رَافِعٍ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: تُوِّفِتِ ابْنَةُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ بِمَكَّةَ، قَالَ: فَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا، قَالَ: فَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، قَالَ: وَإِنِّي لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا، قَالَ: جَلَسْتُ إِلَى أَحَدِهِمَا، ثُمَّ جَاءَ الْآخَرُ فَجَلَسَ إِلَيَّ جَنِّي، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لِعَمْرٍو بْنِ عُثْمَانَ: وَهُوَ مُوَاجِهُهُ، أَلَا تَنْهَى عَنِ الْبُكَاءِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»،

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Rāfi' dan 'Abdurrahmān bin Ḥāmid, dari Ibn al-Rāfi' berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Abdul al-Razzāq, telah memberitahukan kepada kami Ibn Jurayj, dari 'Abdullah bin Abī Mulaikah, ia berkata: "Anak perempuan

'Uthmān bin 'Affān wafat di Makkah." Ia berkata: "Kami datang untuk menyaksikan (jenazah)nya. Kemudian hadir Ibn 'Umar dan Ibn 'Abbās." Ia berkata: "Aku sedang duduk di antara keduanya." Ia berkata: "Aku duduk disamping salah seorang dari mereka, kemudian datang yang lainnya dan duduk di sampingku." 'Abdullāh bin 'Umar berkata kepada 'Amr bin 'Uthmān, yang berada di hadapannya: "Tidakkah engkau melarang menangis? Karena sesungguhnya Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Sesungguhnya mayit akan diazab karena tangisan keluarga terhadapnya.'"

2. Hadis tentang wajibnya mandi ketika dua alat kelamin bertemu meskipun tidak keluar mani

صحيح مسلم 88 - (349) وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ، حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ هِلَالٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ ح، وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، وَهَذَا حَدِيثُهُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ، قَالَ: - وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: اِخْتَلَفَ فِي ذَلِكَ رَهْطٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَالْأَنْصَارِ فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّونَ: لَا يَجِبُ الْغُسْلُ إِلَّا مِنَ الدَّفْقِ أَوْ مِنَ الْمَاءِ. وَقَالَ الْمُهَاجِرُونَ: بَلْ إِذَا خَالَطَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ، قَالَ: قَالَ أَبُو مُوسَى: فَأَنَا أَشْفِيكُمْ مِنْ ذَلِكَ فَكُفْتُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَى عَائِشَةَ فَأُذِنَ لِي، فَقُلْتُ لَهَا: يَا أُمَّةَ - أَوْ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ - إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ شَيْءٍ وَإِنِّي أَسْتَحْيِيكَ، فَقَالَتْ: لَا تَسْتَحْيِي أَنْ تَسْأَلَنِي عَمَّا كُنْتَ سَائِلًا عَنْهُ أُمَّكَ الَّتِي وَلَدْتِكَ، فَإِنَّمَا أَنَا أُمَّكَ، قُلْتُ: فَمَا يُوجِبُ الْغُسْلُ؟ قَالَتْ عَلَى الْخَيْرِ سَقَطَتْ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Muthanna, telah mengabarkan kepada kami Muhammad bin 'Abdullah al-Ansāri, telah mengabarkan kepada kami Hishām bin Ḥassān, telah mengabarkan kepada kami H[umayd bin Hilāl, dari Abū Burdah, dari Abū Mūsā al-Ash'ariy, dan telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin al-Muthannā, telah mengabarkan kepada kami 'Abdul A'lā, dan ini adalah hadis dari beliau, yang telah mengabarkan kepada kami Hishām, dari

Humayd bin Hilāl, yang berkata: "Aku tidak tahu apakah ini hanya dari Abū Burdah, dari Abū Mūsā." Dia berkata: "Telah terjadi perbedaan pendapat di antara sekelompok orang dari kalangan Muhajirin dan Ansar. Maka orang-orang Ansar berkata: 'Tidak wajib mandi kecuali dari air mani atau dari air.' Sedangkan orang-orang Muhajirin berkata: 'Justru, jika terjadi percampuran (pertemuan dua alat kelamin), maka wajib mandi.' Abū Mūsā berkata: 'Maka aku akan memberi penjelasan kepada kalian tentang hal tersebut.' Aku pun berdiri dan meminta izin untuk menemui 'Aishah, dan aku diberi izin. Aku berkata kepadanya: 'Wahai Ibuku -atau wahai Ibu orang-orang beriman- aku ingin bertanya padamu tentang sesuatu dan aku malu untuk menanyakannya.' 'Aishah berkata: 'Jangan merasa malu untuk bertanya kepadaku tentang apa yang engkau ingin tanyakan, sebagaimana engkau akan bertanya kepada ibumu yang telah melahirmu, karena sesungguhnya aku adalah ibumu.' Aku berkata: 'Apa yang menyebabkan wajibnya mandi?' 'Aishah menjawab: 'Engkau bertanya pada orang yang tepat, yang mengetahui jawaban pertanyaanmu, Rasulullah sallallahu 'alayhi wa sallam bersabda: 'Jika seseorang duduk di antara empat cabang tubuhnya (yaitu antara kedua paha wanita) dan kemaluan satu menyentuh pada kemaluan yang lain (terjadi hubungan biologis antar keduanya), maka wajib mandi.'"

3. Hadis tentang larangan shalat sunnah setelah shalat ashar

صحيح مسلم 302 - (836) وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ، جَمِيعًا عَنْ ابْنِ فَضِيلٍ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فَضِيلٍ، عَنْ مُخْتَارِ بْنِ فُلْفُلٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْعَصْرِ، فَقَالَ: «كَانَ عُمَرُ يُضْرِبُ الْأَيْدِي عَلَى صَلَاةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ، وَكُنَّا نُصَلِّي عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ»، فَقُلْتُ لَهُ: أَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى صَلَّاهُمَا؟ قَالَ: «كَانَ يَرَانَا نُصَلِّيهِمَا فَلَمْ يُأْمُرْنَا، وَلَمْ يَنْهَنَا»

Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr bin Abī Shaybah dan Abū Kurayb, keduanya dari Ibn Fudayl, berkata Abū Bakr: "Telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Fudayl, dari Mukhtār bin Fulful, dia berkata: 'Aku bertanya kepada Anas bin Mālik tentang shalat sunnah setelah ashar. Anas menjawab: 'Umar biasa melarang orang-orang untuk shalat setelah ashar, dan kami biasa shalat dua rakaat setelah terbenam matahari, sebelum shalat Maghrib, pada masa Nabi sallallahu 'alayhi wa sallam. Aku bertanya kepadanya: 'Apakah

Rasulullah sallallāhu ‘alayhi wa sallam juga melakukannya?’ Anas menjawab: ‘Rasulullah sallallāhu ‘alayhi wa sallam melihat kami melakukannya, tetapi beliau tidak memerintahkan kami dan tidak pula melarang kami.’”

صحيح مسلم 295 - (833) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا بِهِزُ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: وَهَمَ عُمَرُ: إِنَّمَا «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُتَحَرَّى طُلُوعُ الشَّمْسِ، وَغُرُوبُهَا»

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Ḥātim, telah menceritakan kepada kami Bahz, telah menceritakan kepada kami Wuḥayb, telah menceritakan kepada kami ‘Abdullāh bin Ṭāwūs, dari ayahnya, dari ‘Aishah, bahwa dia berkata: “Umar keliru. Sesungguhnya Rasulullah hanya melarang untuk berusaha menepatkan shalat pada waktu terbitnya matahari dan terbenamnya matahari.”

4. Hadis tentang orang yang sudah mengirimkan hewan (*al-hadyu*), maka diharamkan baginya hal-hal yang diharamkan untuk orang yang ihram

صحيح البخاري 1700 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ زِيَادَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ كَتَبَ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: مَنْ أَهْدَى هَدِيًّا حَرَمَ عَلَيْهِ مَا يَحْرُمُ عَلَى الْحَاجِّ حَتَّى يُنْحَرَ هَدِيَّهُ، قَالَتْ عَمْرَةُ: فَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: لَيْسَ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ، «أَنَا فَتَلْتُ قَلَائِدَ هَدْيِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنِي، ثُمَّ قَلَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِيهِ، ثُمَّ بَعَثَ بِهَا مَعَ أَبِي، فَلَمْ يَحْرُمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ حَتَّى نُجِرَ الْهَدْيُ»

Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullāh bin Yūsuf, telah mengabarkan kepada kami Mālik, dari ‘Abdullāh bin Abī Bakr bin ‘Amr bin Ḥazm, dari ‘Amrah binti ‘Abdurrahmān, dia berkata: "Dia memberitahukan kepadaku bahwa Ziyād bin Abī Sufyān menulis surat kepada ‘Aishah raḍiallāhu ‘anhā, bahwa ‘Abdullāh bin ‘Abbās raḍiallāhu anhumā berkata: 'Barang siapa yang mengirimkan al-hady

(hewan yang disembelih untuk membayar denda haji), maka ia tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang bagi seorang haji hingga hewan sembelihannya disembelih.' 'Aishah raḍiallāhu 'anhā kemudian berkata: 'Tidak seperti yang dikatakan oleh Ibnu 'Abbās. Sesungguhnya saya yang memasang kalung pada hewan sembelihan Rasūlullāh sallallāhu 'alayhi wa sallam dengan tangan saya, kemudian Rasūlullāh sallallāhu 'alayhi wa sallam yang memasangkannya dengan tangan beliau, dan kemudian beliau mengirimkannya bersama ayah saya. Maka Rasūlullāh sallallāhu 'alayhi wa sallam tidak dilarang melakukan sesuatu yang dihalalkan oleh Allah bagi beliau hingga hewan sembelihan itu disembelih.'"

صحيح مسلم 369 - (1321) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ ابْنَ زِيَادٍ كَتَبَ إِلَيَّ إِلَى عَائِشَةَ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ، قَالَ: مَنْ أَهْدَى هَدِيًّا حَرَمَ عَلَيْهِ مَا يَحْرُمُ عَلَى الْحَاجِّ، حَتَّى يُنْحَرَ الْهَدْيُ، وَقَدْ بَعَثَ بِهِدْيِي، فَكَتَبْتُ إِلَيْ بِأَمْرِكَ، قَالَتْ عَمْرَةُ: قَالَتْ عَائِشَةُ لَيْسَ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «أَنَا فَتَلْتُ قَلَائِدَ هَدْيِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيَّ، ثُمَّ قَلَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ، ثُمَّ بَعَثَ بِهَا مَعَ أَبِي، فَلَمْ يَحْرَمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ، حَتَّى نُحْرَ الْهَدْيُ»

Telah menceritakan kepada kami Yahyā bin Yahyā, dia berkata: "Saya telah membaca di hadapan Mālik, dari 'Abdullāh bin Abī Bakr, dari 'Amrah binti 'Abdurrahmān, dia berkata: 'Dia memberitahukan kepadaku bahwa Ibn Ziyād menulis surat kepada 'Aishah raḍiallāhu 'anhā, bahwa 'Abdullāh bin 'Abbās raḍiallāhu anhumā berkata: "Barang siapa yang mengirimkan al-hady (hewan yang disembelih untuk membayar denda haji), maka ia tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang bagi seorang haji hingga hewan sembelihannya disembelih. Dan saya telah mengirimkan hewan sembelihanku, maka tulislah kepadaku dengan perintahmu." 'Aishah raḍiallāhu 'anhā kemudian berkata: "Tidak seperti yang dikatakan oleh Ibnu 'Abbās. Sesungguhnya saya yang memasang kalung pada hewan sembelihan Rasūlullāh sallallāhu 'alayhi wa sallam dengan tangan saya, kemudian Rasūlullāh sallallāhu 'alayhi wa sallam yang memasangkannya dengan tangan beliau, dan kemudian beliau mengirimkannya bersama ayah saya. Maka Rasūlullāh sallallāhu 'alayhi wa sallam tidak dilarang melakukan sesuatu yang dihalalkan oleh Allah bagi beliau hingga hewan sembelihan itu disembelih."

5. Hadis tentang Rasulullah melihat Allah

صحيح البخاري 3234 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ، عَنْ ابْنِ عَوْنٍ، أَنبَأَنَا الْقَاسِمُ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ، وَلَكِنْ قَدْ رَأَى جِبْرِيلَ فِي صُورَتِهِ وَخَلْقَهُ سَادًّا مَا بَيْنَ الْأَفُقِ»

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Abdullāh bin Ismā‘īl, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Abdullāh Al-Anṣārī, dari Ibn ‘Awn, ia memberitarkan kepada kami al-Qāsim, dari ‘Aishah radhiyallahu ‘anhā, ia berkata: "Barang siapa yang mengklaim bahwa Muhammad melihat Tuhannya, maka dia telah melakukan kesalahan yang besar. Namun, beliau memang pernah melihat Jibrīl dalam bentuk dan wujud aslinya yang menutupi seluruh cakrawala."

صحيح البخاري 4855 - حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ عَامِرٍ، عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يَا أُمَّتَهُ هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبَّهُ؟ فَقَالَتْ: لَقَدْ فَفَّ شَعْرِي مِمَّا قُلْتُ، أَيْنَ أَنْتَ مِنْ ثَلَاثٍ، مَنْ حَدَّثَكَ هُنَّ فَقَدْ كَذَبَ [ص:141]: مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأْتُ: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: 103]، {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ} [الشورى: 51]. وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي غَدِّ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأْتُ: {وَمَا تُدْرِي نَفْسٌ مَادًّا تَكْسِبُ غَدًا} [لقمان: 34]. وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ كَتَمَ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأْتُ: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ} [المائدة: 67] الْآيَةَ وَلَكِنَّهُ «رَأَى جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صُورَتِهِ مَرَّتَيْنِ»

Telah menceritakan kepada kami Yahyā, telah menceritakan kepada kami Waki‘, dari Ismā‘īl bin Abī Khālid, dari ‘Amr dari Masrūq, ia berkata: "Aku bertanya kepada ‘Aishah radhiyallahu ‘anhā: 'Wahai ibundaku, apakah Muhammad saw. melihat Tuhannya?' Ia menjawab: 'Rambutku berdiri karena apa yang kamu katakan. Di mana kamu berada dari tiga hal ini? Barang siapa yang memberitarkan kepadamu hal-hal ini, maka dia telah berdusta.' Kemudian ia membaca ayat: Tidak ada yang

tidak dapat melihat-Nya, namun Dia dapat melihat segala sesuatu. Dia Maha Lembut lagi Maha Mengetahui [al-An'ām: 103], Tidak layak bagi seorang manusia pun bahwa Allah swt berbicara dengannya kecuali melalui wahyu atau dari balik tabir [asy-Shūrā: 51]. 'Barang siapa yang memberitakan kepadamu bahwa dia mengetahui apa yang akan terjadi esok hari, maka dia telah berdusta.' Kemudian ia membaca ayat: Dan tidak ada seorang pun yang tahu apa yang akan diperolehnya besok [Luqmān: 34]. 'Barang siapa yang memberitakan kepadamu bahwa dia menyembunyikan sesuatu, maka dia telah berdusta.' Kemudian ia membaca ayat: Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Rabbmu [al-Mā'idah: 67], dan ia berkata, 'Namun, beliau (Muhammad) telah melihat Jibrīl dalam bentuk aslinya dua kali.'"

صحيح مسلم 292 - (177) حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ،
عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ، هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ رَبَّهُ؟ فَقَالَتْ: سُبْحَانَ اللَّهِ لَقَدْ قَفَّ شَعْرِي لِمَا قُلْتَ، وَسَاقَ الْحَدِيثَ
بِقِصَّتِهِ وَحَدِيثُ دَاوُدَ أَمُّ وَأَطْوَلُ

Telah menceritakan kepada kami Ibn Numayr, telah menceritakan kepada kami Ayahku, telah menceritakan kepada kami 'Ismā'il dari al-Sha'bī dari Masrūq, ia berkata: "aku bertanya kepada 'Aishah, "apakah Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam pernah melihat Tuhannya?" maka ia menjawab: "subhanallah, aku merinding mendengar apa yang kau katakan." Dan 'Aishah meneruskan cerita dengan kisahnya. dan hadis riwayat Abī Dāwud lebih lengkap dan lebih panjang."

صحيح مسلم 292 - (178) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ،
حَدَّثَنَا أَبِي ح، وَحَدَّثَنِي حَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ، حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ
كِلَاهِمَا عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي ذَرٍّ، لَوْ رَأَيْتُ رَسُولَ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: عَنْ أَيِّ شَيْءٍ كُنْتَ تَسْأَلُهُ؟ قَالَ: كُنْتُ
أَسْأَلُهُ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ أَبُو ذَرٍّ: قَدْ سَأَلْتُ، فَقَالَ: «رَأَيْتَ نُورًا»

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Bashār, telah menceritakan kepada kami Mu'ādh bin Hishām, dari ayahnya, dan telah menceritakan kepada kami Hajjāj bin Al-Shā'ir, telah menceritakan kepada kami 'Affān bin Muslim, telah menceritakan kepada kami Hammām, keduanya dari Qatādah, dari 'Abdullah bin Shaqīq, ia berkata: "Aku berkata kepada Abū Dharr: 'Seandainya aku bertemu dengan Rasulullah shallallāhu 'alayhi wa sallam, tentu aku akan bertanya kepadanya.' Abū Dharr bertanya: 'Kamu akan bertanya tentang

apa?' Aku menjawab: 'Aku ingin bertanya apakah engkau melihat Tuhannya?' Abū Dharr berkata: 'Aku telah bertanya, dan beliau menjawab: "Aku melihat cahaya."

6. Hadis tentang shalat witrnya Rasulullah

صحيح مسلم 139 - (746) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْعَنْزِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ، أَنَّ سَعْدَ بْنَ هِشَامِ بْنِ عَامِرٍ، أَرَادَ أَنْ يَغْزُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَدِمَ الْمَدِينَةَ، فَأَرَادَ أَنْ يَبِيعَ عَقَارًا لَهُ بِهَا فَيَجْعَلَهُ فِي السَّلَاحِ وَالْكَرَاعِ، وَيُجَاهِدَ الرُّومَ حَتَّى يَمُوتَ، فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ لَقِيَ أَنَسًا مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، فَهَوَّاهُ عَنْ ذَلِكَ، وَأَخْبَرُوهُ أَنَّ رَهْطًا سَبَّتَهُ أَرَادُوا ذَلِكَ فِي حَيَاةِ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَهَاهُمْ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: «أَلَيْسَ لَكُمْ فِي أُسْوَةٍ؟» فَلَمَّا حَدَّثُوهُ بِذَلِكَ رَاجَعَ امْرَأَتَهُ، وَقَدْ كَانَ طَلَقَهَا وَأَشْهَدَ عَلَى رَجْعَتِهَا فَأَتَى ابْنَ عَبَّاسٍ، فَسَأَلَهُ عَنْ وَثْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ بِوَثْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: مَنْ؟ قَالَ: عَائِشَةُ، فَأَتَيْتُهَا، فَسَأَلْتُهَا، ثُمَّ أَتَيْتُني فَأَخْبَرْتَنِي بِرَدِّهَا عَلَيْكَ، فَاذْنَتُنِي إِلَيْهَا، فَأَتَيْتُ عَلَى حَكِيمِ بْنِ أَفْلَحٍ، فَاسْتَلْحَقَّتْهُ إِلَيْهَا، فَقَالَ: مَا أَنَا بِقَارِبِهَا، لِأَنِّي نَهَيْتُهَا أَنْ تَقُولَ فِي هَاتَيْنِ الشَّيْعَتَيْنِ شَيْئًا، فَأَبَتْ فِيهِمَا إِلَّا مُضِيًّا، قَالَ: فَاقْسَمْتُ عَلَيْهِ، فَجَاءَ فَاذْنَتُنَا إِلَى عَائِشَةَ، فَاسْتَأْذَنَّا عَلَيْهَا، فَأَذْنَتْ لَنَا، فَدَخَلْنَا عَلَيْهَا، فَقَالَتْ: «أَحْكِيمُ؟» فَعَرَفْتُهُ، فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَتْ: «مَنْ مَعَكَ؟» قَالَ: سَعْدُ بْنُ هِشَامٍ، قَالَتْ: «مَنْ هِشَامُ؟» قَالَ: ابْنُ عَامِرٍ، فَتَرَحَّمْتُ عَلَيْهِ، وَقَالَتْ خَيْرًا - قَالَ قَتَادَةُ: وَكَانَ أُصِيبَ يَوْمَ أُحُدٍ - فَقُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْبِئِي عَنِ خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: «أَلَسْتَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟» قُلْتُ: بَلَى، قَالَتْ: «فَإِنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْقُرْآنَ» قَالَ: فَهَمَمْتُ أَنْ أَقُومَ وَلَا أَسْأَلَ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أَمُوتَ، ثُمَّ بَدَأَ لِي، فَقُلْتُ: أَنْبِئِي عَنِ قِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

فَقَالَتْ: «أَلَسْتَ تَقْرَأُ يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ؟» قُلْتُ: بَلَى، قَالَتْ: «فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ افْتَرَضَ قِيَامَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ هَذِهِ السُّورَةِ، فَقَامَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ حَوْلَهُ، وَأَمْسَكَ اللَّهُ خَاتِمَتَهَا اثْنِي عَشَرَ شَهْرًا فِي السَّمَاءِ، حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ فِي آخِرِ هَذِهِ السُّورَةِ التَّخْفِيفَ، فَصَارَ قِيَامُ اللَّيْلِ تَطَوُّعًا بَعْدَ فَرِيضَةٍ» قَالَ: قُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْبِئِينِي عَنْ وَتْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: " كُنَّا نَعُدُّ لَهُ سِوَاكَهُ وَطَهْرَهُ، فَيَبْعَثُهُ اللَّهُ مَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَهُ مِنَ اللَّيْلِ، فَيَسْجُدُ، وَيَتَوَضَّأُ، وَيُصَلِّي تِسْعَ رَكَعَاتٍ لَا يَجْلِسُ فِيهَا إِلَّا فِي الثَّامِنَةِ، فَيَذْكُرُ اللَّهُ وَيَحْمَدُهُ وَيَدْعُوهُ، ثُمَّ يَنْهَضُ وَلَا يُسَلِّمُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي التَّاسِعَةَ، ثُمَّ يَقْعُدُ فَيَذْكُرُ اللَّهُ وَيَحْمَدُهُ وَيَدْعُوهُ، ثُمَّ يُسَلِّمُ تَسْلِيمًا يُسْمِعُنَا، ثُمَّ يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ مَا يُسَلِّمُ وَهُوَ قَاعِدٌ، فَتِلْكَ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكَعَةً يَا بُنَيَّ، فَلَمَّا أَسَنَّ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَخَذَهُ اللَّحْمُ أَوْتَرَ بِسَبْعٍ، وَصَنَعَ فِي الرُّكَعَتَيْنِ مِثْلَ صَنِيعِهِ الْأَوَّلِ، فَتِلْكَ تِسْعَ يَا بُنَيَّ، وَكَانَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى صَلَاةً أَحَبَّ أَنْ يُدَاوِمَ عَلَيْهَا، وَكَانَ إِذَا غَلَبَهُ نَوْمٌ، أَوْ وَجَعٌ عَنْ قِيَامِ اللَّيْلِ صَلَّى مِنَ النَّهَارِ ثِنْتِي عَشْرَةَ رَكَعَةً، وَلَا أَعْلَمُ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ فِي لَيْلَةٍ، وَلَا صَلَّى لَيْلَةً إِلَى الصُّبْحِ، وَلَا صَامَ شَهْرًا كَامِلًا غَيْرَ رَمَضَانَ، قَالَ: فَانْطَلَقْتُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَحَدَّثَنِي بِحَدِيثِهَا، فَقَالَ: صَدَقْتُ لَوْ كُنْتُ أَقْرَبُهَا، أَوْ أَدْخُلُ عَلَيْهَا لِأَتَيْتَهَا حَتَّى تُشَافِهَنِي بِهِ، قَالَ: قُلْتُ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَا تَدْخُلُ عَلَيْهَا مَا حَدَّثْتُكَ حَدِيثَهَا

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Muthannā al-Anazīy, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abī ‘Ādiy, dari Sa’īd, dari Qatādah, dari Zurārah, bahwa Sa’d bin Hishām bin ‘Āmir bermaksud untuk berjihad di jalan Allāh swt, maka ia datang ke Madinah dan berencana untuk menjual hartanya disana dan menggunakan hasil penjualannya untuk membeli senjata dan menunggangi kuda, serta berjihad melawan Rūmāwī sampai mati. Ketika ia tiba di Madinah, ia bertemu dengan beberapa orang dari penduduk Madinah yang melarangnya melakukan itu. Mereka menceritakan bahwa ada enam orang yang berniat melakukan hal yang

sama pada zaman Nabi shallallāhu ‘alayhi wa sallam, namun Nabi melarang mereka dan berkata: "Tidakkah kalian mengikuti teladanku?" Setelah mendengar itu, Sa‘d kembali kepada istrinya, padahal ia telah menceraikannya dan mengesahkan rujukannya. Lalu, ia menemui Ibn ‘Abbās dan bertanya kepadanya mengenai shalat witr Rasūlullāh shallallāhu ‘alayhi wa sallam. Ibn ‘Abbās berkata: "Maukah aku tunjukkan kepadamu orang yang paling mengetahui tentang shalat witr Rasūlullāh?" Sa‘d bertanya: "Siapakah dia?" Ibn ‘Abbās menjawab: "‘Aishah, pergilah kepadanya dan tanyakan padanya, kemudian kembali kepadaku dan ceritakan kepadaku apa yang dia katakan." Sa‘d pun pergi menuju ‘Aishah, dan ketika ia sampai di rumahnya, ia bertemu dengan Hākim bin Aflah yang mengatakan kepadanya bahwa ia dilarang berbicara mengenai dua masalah tersebut, namun setelah bersumpah, Hākim mengantar Sa‘d untuk menemui ‘Aishah. ‘Aishah menyambut mereka dan mengenali Hākim bin Aflah. Kemudian, ia bertanya: "Siapa yang bersamamu?" Sa‘d menjawab: "Sa‘d bin Hishām." ‘Aishah pun mendo‘akan kebaikan untuknya dan menyebutkan bahwa ia terluka pada Perang Uhud. Sa‘d kemudian bertanya tentang akhlak Rasūlullāh, dan ‘Aishah menjawab: "Bukankah kamu membaca al-Qur‘ān?" Sa‘d menjawab: "Ya." ‘Aishah berkata: "Sesungguhnya akhlak Nabi adalah al-Qur‘ān." Lalu Sa‘d hampir tidak bertanya lagi kepada siapapun tentang hal lain sampai ia meninggal, tetapi kemudian ia berubah pikiran dan bertanya tentang shalat malam Rasūlullāh. ‘Aishah menjawab: "Bukankah kamu membaca surat al-Muzzammil?" Sa‘d menjawab: "Ya." ‘Aishah berkata: "Sesungguhnya Allāh swt mewajibkan shalat malam pada awal surat ini, dan Nabi shallallāhu ‘alayhi wa sallam beserta para Sahabatnya melaksanakannya selama setahun, hingga Allāh swt menurunkan keringanan pada akhirnya, maka shalat malam menjadi sunnah setelah kewajiban." Sa‘d kemudian bertanya lagi tentang shalat witr Rasūlullāh. ‘Aishah menjawab: "Kami menyiapkan siwak dan air wudhu untuknya, lalu dia shalat malam sesuai dengan yang Allāh swt kehendaki. Dia shalat sembilan rakaat tanpa duduk kecuali pada rakaat kedelapan, kemudian dia berdiri lagi dan shalat rakaat kesembilan, lalu duduk untuk berdo‘a, kemudian salam dengan suara yang dapat kami dengar, dan setelah itu dia shalat dua raka‘at lagi sambil duduk. Inilah sebelas raka‘at. Ketika usia Nabi semakin tua, beliau shalat witr tujuh raka‘at dan dua raka‘at tambahan seperti yang telah beliau lakukan sebelumnya. Jika beliau shalat suatu jenis shalat, beliau sangat menyukai untuk terus-menerus melakukannya. Jika beliau tertidur atau sakit dan tidak dapat melaksanakan shalat malam, beliau menggantikannya dengan dua belas raka‘at pada siang hari. Tidak pernah Nabi membaca al-Qur‘ān seluruhnya dalam satu malam atau shalat sepanjang malam sampai subuh, dan tidak pernah beliau berpuasa penuh sebulan kecuali pada bulan Ramadan." Kemudian Sa‘d menceritakan hal ini kepada Ibn

‘Abbās, dan Ibn ‘Abbās berkata: "‘Aishah berkata benar. Seandainya aku lebih dekat atau bisa masuk ke rumahnya, pasti aku akan datang kepadanya agar ia menjelaskan hal itu langsung kepadaku." Sa‘d menjawab: "Seandainya aku tahu kamu tidak akan masuk ke rumahnya, aku tidak akan menceritakan kepadamu apa yang ‘Aishah katakan."

7. Hadis tentang orang ihram yang dibadannya terdapat bekas minyak wangi

صحيح مسلم 49 - (1192) وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ مِسْعَرٍ، وَسُفْيَانَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُتَشِيرِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: لَأَنْ أُصْبِحَ مُطْلِيًّا بِقَطْرَانِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُصْبِحَ مُحْرَمًا أَنْضِخُ طَيْبًا، قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَأَخْبَرْتُهَا بِقَوْلِهِ، فَقَالَتْ: «طَيِّبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَطَافَ فِي نِسَائِهِ، ثُمَّ أُصْبِحَ مُحْرَمًا»

Telah menceritakan kepada kami Abū Kurayb, telah menceritakan kepada kami Wakī' dari Mis'ar dan Sufyān, dari Ibrāhīm bin Muḥammad bin al-Muntashir, dari ayahnya, dia berkata: "Saya mendengar Ibn ‘Umar berkata: 'Lebih saya sukai untuk pagi hari dalam keadaan tubuh saya dilumuri tar (getah) daripada pagi hari dalam keadaan berihram dengan tubuh yang masih dipenuhi wangi minyak wangi.'" Ibn ‘Umar kemudian menceritakan hal itu kepada ‘Aishah. ‘Aishah pun menjawab: "Saya pernah menyiapkan minyak wangi untuk Rasulullah shallallāhu ‘alayhi wa sallam, lalu beliau berkeliling kepada istri-istrinya, kemudian beliau mengerjakan ihram di pagi hari."

8. Hadis tentang seorang perempuan ketika mandi wajib harus mengikat rambutnya

صحيح مسلم 59 - (331) وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، جَمِيعًا عَنْ ابْنِ عَلِيَّةَ، قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ ابْنُ عَلِيَّةَ، عَنْ أَبِي يُونُسَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عَمِيرٍ، قَالَ: بَلَغَ عَائِشَةَ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يَأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رُءُوسَهُنَّ. فَقَالَتْ: يَا عَجَبًا لِابْنِ عَمْرٍو هَذَا يَأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رُءُوسَهُنَّ. أَفَلَا يَأْمُرُهُنَّ

أَنْ يَحِلِّقْنَ رُءُوسَهُنَّ، «لَقَدْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ. وَلَا أَزِيدُ عَلَى أَنْ أُفْرِعَ عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ إِفْرَاقَاتٍ»

Dan telah mengabarkan kepada kami Yahyā bin Yahyā, Abū Bakr bin Abī Shaybah, dan ‘Alī bin Hujr, semuanya dari Ibnul ‘Ulayyah, Yahyā berkata: Telah memberitakan kepada kami Ismā‘īl bin ‘Ulayyah, dari ‘Ayyūb, dari Abū Zubayr, dari ‘Ubayd bin ‘Umayr, ia berkata: "Telah sampai kepada ‘Aishah, bahwa ‘Abdullāh bin ‘Amr memerintahkan kepada wanita-wanita jika mereka mandi agar membongkar rambut mereka. Maka ‘Aishah berkata: 'Betapa anehnya Ibn ‘Amr ini, ia memerintahkan wanita-wanita untuk membongkar rambut mereka jika mereka mandi. Mengapa ia tidak memerintahkan mereka untuk mencukur rambut mereka? Sungguh, aku dan Rasulullāh shallallāhu ‘alayhi wa sallam pernah mandi dari bejana yang sama, dan aku tidak lebih dari hanya menyiramkan air ke kepalaku sebanyak tiga kali siraman."

9. Hadis tentang menshalati jenazah di Masjid

صحيح مسلم 99 - (973) وَحَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، - وَاللَّفْظُ لِإِسْحَاقَ قَالَ عَلِيُّ: حَدَّثَنَا، وَقَالَ إِسْحَاقُ: - أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ حَمَزَةَ، عَنْ عَبَادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَنَّ عَائِشَةَ، أَمَرَتْ أَنْ يَمْرَّ بِجَنَازَةِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَتُصَلَّى عَلَيْهِ، فَأَنْكَرَ النَّاسُ ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَقَالَتْ: مَا أَسْرَعَ مَا نَسِيَ النَّاسُ، «مَا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى سَهَيْلِ ابْنِ الْبَيْضَاءِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»

Dan telah mengabarkan kepada saya ‘Alī bin Hujr as-Sa’diy, dan Ishāq bin Ibrāhīm al-Hanzalīy – dan lafalnya milik Ishāq – ia berkata: Telah memberitakan kepada kami ‘Abdul ‘Azīz bin Muḥammad, dari ‘Abdul Waḥīd bin Ḥamzah, dari ‘Abbād bin ‘Abdullāh bin Zubayr, bahwa ‘Aishah memerintahkan agar jenazah Sa’d bin Abī Waqqās dibawa melintas di masjid agar dishalatkan atasnya. Namun, orang-orang mengingkari hal tersebut, lalu ‘Aishah berkata: "Betapa cepatnya orang-orang melupakan, padahal Rasulullāh shallallāhu ‘alayhi wa sallam tidak pernah menshalati Suhail bin al-Baidhā’ī kecuali di dalam masjid."

10. Hadis tentang orang yang sudah mati mengetahui (bukan mendengar) kalau sabda Rasulullah tentang janji Allah itu benar

صحيح البخاري 3980 - حَدَّثَنِي عُثْمَانُ، حَدَّثَنَا عَبْنَةُ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: وَقَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَلِيبِ بَدْرٍ فَقَالَ: «هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا» ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُمْ الْآنَ يَسْمَعُونَ مَا أَقُولُ»، فَذَكَرَ لِعَائِشَةَ، فَقَالَتْ: إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهُمْ الْآنَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِي كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ هُوَ الْحَقُّ» ثُمَّ قَرَأَتْ {إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى} [النمل: 80] حَتَّى قَرَأَتْ الْآيَةَ

Telah mengabarkan kepada kami 'Uthmān, telah mengabarkan kepada kami 'Abdah, dari Hishām, dari ayahnya, dari Ibn 'Umar radhiyallāhu 'anhumā, ia berkata: "Nabi shallallāhu 'alayhi wa sallam berhenti disumur Badar dan berkata: 'Apakah kalian menemukan apa yang dijanjikan Tuhan kalian itu benar?' Kemudian beliau berkata: 'Sesungguhnya mereka sekarang mendengar apa yang aku katakan.' Lalu hal itu disampaikan kepada 'Aishah, dan dia berkata: 'Sesungguhnya Nabi shallallāhu 'alayhi wa sallam berkata: "Sesungguhnya mereka sekarang mengetahui bahwa apa yang aku katakan kepada mereka adalah yang benar."Kemudian 'Aishah membaca ayat: Sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang yang telah mati mendengar [An-Naml: 80] hingga dia selesai membaca ayat tersebut."

11. Hadis tentang puasanya seseorang yang pada saat pagi hari dalam keadaan hadas besar

صحيح مسلم 75 - (1109) 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: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنْبًا فَلَا يَصُمُّ»، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ - لِأَبِيهِ - فَأَنْكَرَ ذَلِكَ، فَاذْهَبْتُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ وَأَنْطَلَقْتُ مَعَهُ، حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَسَأَلَهُمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ

عَنْ ذَلِكَ، قَالَ: فَكَلَّمْتَهُمَا قَالَتْ: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنْبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ، ثُمَّ يَصُومُ» قَالَ: فَانْطَلَقْنَا حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى مَرْوَانَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ مَرْوَانُ: عَزَمْتُ عَلَيْكَ إِلَّا مَا ذَهَبْتَ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، فَرَدَدْتَ عَلَيْهِ مَا يَقُولُ: قَالَ: فَحِثْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ، وَأَبُو بَكْرٍ حَاضِرٌ ذَلِكَ كُلَّهُ، قَالَ: فَذَكَرَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَهْمَا قَالْتَهُ 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: فَرَجَعَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَمَّا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ، قُلْتُ لِعَبْدِ الْمَلِكِ: أَقَالْتَا: فِي رَمَضَانَ؟ قَالَ: كَذَلِكَ كَانَ يُصْبِحُ جُنْبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ ثُمَّ يَصُومُ

Telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Ḥātim, telah mengabarkan kepada kami Yahyā bin Sa'īd, dari Ibn Jurayj, dan telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Rāfi', - dan lafalnya milik beliau - telah mengabarkan kepada kami 'Abdul Razzaq bin Hammām, telah memberitakan kepada kami Ibn Jurayj, dari 'Abdul Malik bin Abī Bakr bin 'Abd al-Raḥmān, dari Abū Bakr, ia berkata: "Aku mendengar Abū Hurayrah radhiyallāhu 'anhū menceritakan, dalam kisah-kisahnyā, bahwa Rasullāh shallallāhu 'alayhi wa sallam bersabda: "Barang siapa yang mendapati waktu fajar dalam keadaan junub, maka ia tidak boleh berpuasa." Aku menyebutkan hal itu kepada 'Abd al-Raḥmān bin al-Ḥārith - kepada ayahnya - maka ia mengingkari hal tersebut. Lalu 'Abd al-Raḥmān pergi, dan aku ikut bersamanya, hingga kami masuk menemui 'Aishah dan Ummu Salamah radhiyallāhu 'anhumā. 'Abd al-Raḥmān bertanya kepada keduanya tentang hal itu, dan keduanya berkata: "Sesungguhnya Nabi shallallāhu 'alayhi wa sallam pernah bangun dalam keadaan junub tanpa mimpi, kemudian beliau berpuasa." Lalu kami pergi hingga kami menemui Marwān, dan 'Abd al-Raḥmān menyebutkan hal tersebut kepadanya, maka Marwān berkata: "Aku bersumpah kepadamu, kecuali kamu pergi menemui Abū Hurayrah dan membantah apa yang ia katakan." Kemudian kami datang kepada Abū Hurayrah, dan Abū Bakr hadir dalam semua kejadian itu. 'Abd al-Raḥmān menyebutkan hal itu kepadanya, dan Abū Hurayrah berkata: "Apakah keduanya ('Aishah dan Ummu Salamah) mengatakannya kepadamu?" 'Abd al-Raḥmān menjawab: "Ya." Abū Hurayrah berkata: "Mereka lebih mengetahui." Kemudian Abū Hurayrah membantah apa yang selama ini ia katakan tentang hal itu dan merujuk pada pendapat Fadl bin 'Abbās. Abū Hurayrah berkata: "Aku mendengar hal itu dari Fadl, dan aku tidak mendengarnya langsung dari Nabi shallallāhu

'alayhiwa sallam." Maka Abū Hurayrah pun menarik kembali apa yang ia katakan tentang hal tersebut. Aku berkata kepada 'Abdul Malik: "Apakah keduanya ('Aishah dan Ummu Salamah) mengatakan hal itu dalam bulan Ramadan?" Ia menjawab: "Begitulah Nabi shallallāhu 'alayhi wa sallam bangun dalam keadaan junub tanpa mimpi, kemudian beliau berpuasa."

12. Hadis tentang umrah Rasulullah pada bulan Rajab

صحيح البخاري 1775 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا [ص:3] وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ الْمَسْجِدَ، فَإِذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، جَالِسٌ إِلَى حُجْرَةِ عَائِشَةَ، وَإِذَا نَاسٌ يُصَلُّونَ فِي الْمَسْجِدِ صَلَاةَ الضُّحَى، قَالَ: فَسَأَلْنَاهُ عَنْ صَلَاتِهِمْ، فَقَالَ: يَدْعُهُ " ثُمَّ قَالَ لَهُ: " كَمْ اعْتَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: أَرْبَعًا، إِحْدَاهُنَّ فِي رَجَبٍ، فَكَرِهْنَا أَنْ نَرُدَّ عَلَيْهِ "

Telah mengabarkan kepada kami Qutaybah, telah mengabarkan kepada kami Jarīr, dari Mansūr, dari Mujāhid, ia berkata: "Aku dan 'Urwah bin Zubayr masuk ke dalam masjid, dan tiba-tiba kami melihat 'Abdullāh bin 'Umar radhiyallāhu 'anhumā sedang duduk didekat kamar 'Aishah, dan ada beberapa orang yang sedang shalat di masjid, melakukan shalat duḥā. Lalu kami bertanya kepadanya tentang shalat mereka, dan dia menjawab: 'Itu adalah bid'ah.' Kemudian dia bertanya kepadanya: 'Berapa kali Rasullāh shallallāhu 'alayhi wa sallam melakukan umrah?' Dia menjawab: 'Empat kali, salah satunya di bulan Rajab.' Maka kami enggan untuk membantahnya."

صحيح البخاري 1776 - قَالَ: وَسَمِعْنَا اسْتِنَانَ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْحُجْرَةِ، فَقَالَ عُرْوَةُ يَا أُمَّةُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَلَا تَسْمَعِينَ مَا يَقُولُ: أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ؟ قَالَتْ: مَا يَقُولُ؟ قَالَ: يَقُولُ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعْتَمَرَ أَرْبَعَ عُمَرَاتٍ، إِحْدَاهُنَّ فِي رَجَبٍ»، قَالَتْ: «يَرْحَمُ اللَّهُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، مَا اعْتَمَرَ عُمْرَةً، إِلَّا وَهُوَ شَاهِدُهُ، وَمَا اعْتَمَرَ فِي رَجَبٍ قَطُّ»

Ia berkata: "Kami mendengar suara 'Aishah, Ummil Mukminīn, sedang bersiwak di kamarnya. Lalu 'Urwah berkata: 'Wahai ibuku, wahai Ummul Mukminīn, tidakkah engkau mendengar apa yang dikatakan oleh Abū 'Abdurrahmān?' 'Aishah bertanya: 'Apa yang dia katakan?' 'Urwah menjawab: 'Dia mengatakan: 'Sesungguhnya Rasulullah

shallallāhu ‘alayhi wa sallam telah melakukan empat umrah, salah satunya dibulan Rajab.’ ‘Aishah menjawab: ‘Semoga Allāh swt merahmati Abū ‘Abdirrahmān, Nabi tidak pernah melakukan umrah kecuali dia menyaksikannya, dan Nabi tidak pernah melakukan umrah di bulan Rajab sama sekali.’

صحيح مسلم 220 - (1255) وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ الْمَسْجِدَ، فَإِذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ جَالِسٌ إِلَى حُجْرَةِ عَائِشَةَ، وَالنَّاسُ يُصَلُّونَ الضُّحَى فِي الْمَسْجِدِ، فَسَأَلْنَاهُ عَنْ صَلَاتِهِمْ؟ فَقَالَ: يَدْعُهُ، فَقَالَ لَهُ عُرْوَةُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، كَمْ اعْتَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟، فَقَالَ: أَرْبَعٌ عُمَرَ، إِحْدَاهُنَّ فِي رَجَبٍ، فَكَرِهْنَا أَنْ نُكَذِّبَهُ وَنَرُدَّ عَلَيْهِ، وَسَمِعْنَا اسْتِنَانَ عَائِشَةَ فِي الْحُجْرَةِ، فَقَالَ عُرْوَةُ: أَلَا تَسْمَعِينَ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى مَا يَقُولُ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، فَقَالَتْ: وَمَا يَقُولُ؟ قَالَ: يَقُولُ: اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعٌ عُمَرَ إِحْدَاهُنَّ فِي رَجَبٍ فَقَالَتْ: يَرْحَمُ اللَّهُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ «مَا اعْتَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِلَّا وَهُوَ مَعَهُ، وَمَا اعْتَمَرَ فِي رَجَبٍ قَطُّ»

Telah mengabarkan kepada kami Ishāq bin Ibrāhīm, telah mengabarkan kepada kami Jarīr, dari Mansūr, dari Mujāhid, ia berkata: "Aku dan ‘Urwah bin Zubayr masuk ke dalam masjid, dan tiba-tiba kami melihat ‘Abdullāh bin ‘Umar sedang duduk di dekat kamar ‘Aishah, sementara orang-orang sedang shalat ḍuḥā di masjid. Lalu kami bertanya kepadanya tentang shalat mereka, dan dia menjawab: 'Itu adalah bid‘ah.' ‘Urwah berkata kepadanya: 'Wahai Abū ‘Abdurrahmān, berapa kali Rasulullāh shallallāhu ‘alayhi wa sallam melakukan umrah?' Dia menjawab: 'Empat kali, salah satunya dibulan Rajab.' Maka kami enggan untuk membantahnya. Kemudian kami mendengar suara ‘Aishah sedang bersiwak di kamarnya, dan ‘Urwah berkata: 'Tidakkah engkau mendengar apa yang dikatakan oleh Abū ‘Abdirrahmān, wahai Ummul Mukminīn?' ‘Aishah bertanya: 'Apa yang dia katakan?' ‘Urwah menjawab: 'Dia mengatakan: Rasulullāh shallallāhu ‘alayhi wa sallam melakukan empat umrah, salah satunya dibulan Rajab.' ‘Aishah menjawab: 'Semoga Allāh swt merahmati Abū ‘Abdirrahmān, Nabi tidak pernah melakukan umrah kecuali dia menyaksikannya, dan Nabi tidak pernah melakukan umrah di bulan Rajab sama sekali.'"

13. Hadis tentang keputusan Rasulullah terhadap Fāṭimah binti Qais setelah ia diceraikan oleh suaminya

صحيح مسلم 42 - (1480) حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ، وَحُصَيْنٌ، وَمُغِيرَةُ، وَأَشْعَثُ، وَمُجَالِدٌ، وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، وَدَاوُدُ، كُلُّهُمْ عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ فَسَأَلْتُهَا عَنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهَا، فَقَالَتْ: طَلَّقَهَا زَوْجُهَا الْبَتَّةَ، فَقَالَتْ: فَخَاصَمْتُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ، قَالَتْ: «فَلَمْ يَجْعَلْ لِي سَكْنَى، وَلَا نَفَقَةً، وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَدَ فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ»

Telah menceritakan kepada kami Zuhayr bin Ḥarb, telah mengabarkan kepada kami Hushaym, dari Sayyār, dan Huṣain, dan Muḡhīrah, dan Ash'ath, dan Mujālid, dan Ismā'il bin Abī Khālid, dan Dāwūd, semuanya dari al-Sha'bī, ia berkata: "Aku masuk menemui Fāṭimah binti Qays dan aku bertanya kepadanya tentang keputusan Rasullullāh sallallāhu 'alayhi wa sallam terhadapnya. Ia berkata: 'Suamiku telah menceraikan aku dengan talak ba'in (talak yang tidak bisa rujuk).' Kemudian ia berkata: 'Aku mengadu kepadanya (Rasullullāh sallallāhu 'alayhi wa sallam) mengenai tempat tinggal dan nafkah. Maka beliau sallallāhu 'alayhi wa sallam tidak memberiku tempat tinggal dan nafkah, dan beliau memerintahkanku untuk ber-'iddah (masa menunggu setelah perceraian) di rumah Ibnu Ummu Maktūm."

صحيح مسلم 52 - (1481) وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ هِشَامٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: تَزَوَّجَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ، بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَكَمِ، فَطَلَّقَهَا، فَأَخْرَجَهَا مِنْ عِنْدِهِ، فَعَابَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ عُرْوَةُ، فَقَالُوا: إِنَّ فَاطِمَةَ قَدْ خَرَجَتْ، قَالَ عُرْوَةُ: فَأَتَيْتُ عَائِشَةَ، فَأَخْبَرْتُهَا بِذَلِكَ، فَقَالَتْ: «مَا لِفَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ خَيْرٌ فِي أَنْ تَذُكُرُ هَذَا الْحَدِيثَ»

Telah menceritakan kepada kami Abū Kurayb, telah mengabarkan kepada kami Abū Usāmah, dari Hishām, ia berkata: "Ayahku menceritakan kepadaku, bahwa Yahyā bin Sa'īd bin al-Aṣ telah menikahi putri 'Abd al-Raḥmān bin al-Ḥakam, lalu ia menceraikannya dan mengeluarkannya dari rumahnya. Maka 'Urwah mengkritik hal itu kepada mereka, lalu mereka berkata: 'Fāṭimah telah keluar (dari rumah suaminya).' 'Urwah berkata: 'Kemudian aku datang kepada 'Aishah dan memberitahunya tentang hal itu, maka 'Aishah berkata: 'Apa yang baik bagi Fāṭimah binti Qays untuk menyebutkan ḥadīth ini?'"

14. Hadis tentang para Nabi itu tidak mewariskan harta, melainkan apa yang mereka tinggalkan itu menjadi shadaqah

صحيح البخاري 6730 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تُوْفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَرَدْنَ أَنْ يَبْعَثَنَّ عُثْمَانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ يَسْأَلُنَهُ مِيرَاثَهُنَّ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: أَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةٌ»

Telah menceritakan kepada kami 'Abdullāh bin Maslamah, dari Mālik, dari Ibn Shihāb, dari 'Urwah, dari 'Aishah radhiyallahu 'anhā: "Ketika Rasulullah sallallahu 'alayhi wa sallam wafat, istri-istri beliau bermaksud mengirimkan 'Uthmān kepada Abū Bakr untuk meminta warisan mereka. Maka 'Aishah berkata: 'Bukankah Rasulullah sallallahu 'alayhi wa sallam telah bersabda: "Kami (para Nabi) tidak diwarisi, apa yang kami tinggalkan adalah sedekah"

صحيح مسلم 51 - (1758) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: إِنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تُوْفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَدْنَ أَنْ يَبْعَثَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، فَيَسْأَلُنَهُ مِيرَاثَهُنَّ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ عَائِشَةُ لَهُنَّ: أَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا نُورَثُ مَا تَرَكَنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ»

Telah menceritakan kepada kami Yahyā bin Yahyā, ia berkata: "Saya membaca di hadapan Mālik, dari Ibn Shihāb, dari 'Urwah, dari 'Aishah radhiyallahu 'anhā, bahwa ia berkata: 'Ketika Rasulullah sallallahu 'alayhi wa sallam wafat, istri-istri beliau bermaksud mengirimkan 'Uthmān bin 'Affān kepada Abū Bakr untuk meminta warisan mereka dari Nabi sallallahu 'alayhi wa sallam. Maka 'Aishah berkata kepada mereka: "Bukankah Rasulullah sallallahu 'alayhi wa sallam telah bersabda: 'Kami (para Nabi) tidak diwarisi, apa yang kami tinggalkan adalah sedekah"

15. Hadis tentang azan Subuh Bilal dan Ibnu Ummi Maktūm

صحيح البخاري 582 -- حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ بِلَالًا يُؤَدِّنُ لَيْلًا فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ ثُمَّ قَالَ وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى لَا يُنَادِي حَتَّى يُقَالَ لَهُ أَصْبَحْتَ أَصْبَحْتَ

Dari Abdullāh bin Maslamah, dari Mālik, dari Ibnu Shihāb, dari Sālim bin ‘Abdullāh, dari ayahnya (yakni ‘Abdullāh bin ‘Umar), bahwa Rasulullāh ﷺ bersabda: "Sesungguhnya Bilāl mengumandangkan azan di malam hari, maka makan dan minumlah kalian hingga Ibnu Ummi Maktūm mengumandangkan azan." Kemudian beliau bersabda: "Dia adalah seorang laki-laki buta yang tidak mengumandangkan azan hingga dikatakan kepadanya: 'Engkau telah memasuki waktu pagi, engkau telah memasuki waktu pagi.'"

صحيح البخاري - 587 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ وَعَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ح وَحَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عِيسَى الْمَرْوَزِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ بِلَالًا يُؤَدِّنُ لَيْلًا فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَدِّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ

Telah menceritakan kepada kami Ishāq, ia berkata: Telah mengabarkan kepada kami Abū Usāmah, ia berkata: ‘Ubaidullāh telah menceritakan kepada kami dari al-Qāsim bin Muḥammad dari ‘Aishah, dan dari Nāfi‘ dari Ibnu ‘Umar, bahwa Rasulullāh ﷺ bersabda...(kemudian rawi memindah sanadnya) Dan telah menceritakan kepadaku Yūsuf bin ‘Isā al-Marwaziyy, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami al-Faḍl bin Mūsā, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami ‘Ubaidullāh bin ‘Umar dari al-Qāsim bin Muḥammad dari ‘Aishah dari Nabi, bahwa beliau bersabda: "Sesungguhnya Bilāl mengumandangkan azan di malam hari, maka makan dan minumlah kalian hingga Ibnu Ummi Maktūm mengumandangkan azan."

صحيح البخاري - 2462 - حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ بِلَالَ يُؤَدِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَدِّنَ أَوْ قَالَ حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ وَكَانَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ رَجُلًا أَعْمَى لَا يُؤَدِّنُ حَتَّى يَقُولَ لَهُ النَّاسُ أَصْبَحْتَ

Telah menceritakan kepada kami Mālik bin Ismā'īl, telah menceritakan kepada kami 'Abdul Azīz bin Abī Salamah, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Shihāb, dari Sālim bin 'Abdullāh, dari 'Abdullāh bin 'Umar radhiyallahu 'anhumā, ia berkata: Nabi bersabda: "Sesungguhnya Bilāl mengumandangkan azan di malam hari, maka makan dan minumlah kalian hingga Ibnu Ummi Maktūm mengumandangkan azan atau Beliau bersabda: hingga kalian mendengar azan Ibnu Ummi Maktūm. Dan Ibnu Ummi Maktūm merupakan seorang laki-laki buta yang tidak mengumandangkan azan hingga orang-orang mengatakan kepadanya: 'Sekarang sudah pagi (waktu Subuh telah tiba).'

صحيح مسلم 1829 - حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُؤَدِّنَانِ بِلَالٌ وَابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ الْأَعْمَى فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ بِلَالَ يُؤَدِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَدِّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ قَالَ وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا إِلَّا أَنْ يَنْزَلَ هَذَا وَيَرْفَى هَذَا وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِهِ وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ ح وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْلَةُ ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ مَسْعَدَةَ كُلُّهُمُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بِالسِّنَادَيْنِ كِلَيْهِمَا نَحْوَ حَدِيثِ ابْنِ نُمَيْرٍ

Telah menceritakan kepada kami Ibnu Numayr, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami ayahku, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Ubaidullāh dari Nāfi' dari Ibnu 'Umar radhiyallahu 'anhumā, ia berkata: "Rasulullāh memiliki dua muadzin: Bilāl dan Ibnu Ummi Maktūm yang buta. Maka Rasulullāh bersabda: 'Sesungguhnya Bilāl mengumandangkan azan di malam hari, maka makan dan minumlah kalian hingga Ibnu Ummi Maktūm mengumandangkan azan.'" Ibnu 'Umar berkata: "Dan tidak ada jarak (waktu azan) antara keduanya kecuali bahwa yang satu turun dan yang satu lagi naik (ke tempat azan)." Dan telah menceritakan kepada kami Ibnu Numayr, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami ayahku, dari 'Ubaidullah, dari al-Qāsim, dari 'Aishah radhiyallahu 'anhā, dari Nabi, dengan redaksi

yang serupa. Dan telah menceritakan kepada kami Abū Bakar bin Abī Shaybah, telah menceritakan kepada kami Abū Usāmah (kemudian rawi memindah sanadnya) dan telah menceritakan kepada kami Ishāq, ia berkata: Telah mengabarkan kepada kami ‘Abdah (kemudian rawi memindah sanadnya) dan telah menceritakan kepada kami Ibnu al-Muthannā, telah menceritakan kepada kami Ḥammād bin Mas‘adah - semuanya meriwayatkan dari ‘Ubaidullāh dengan kedua sanad tersebut, dengan isi hadis yang serupa dengan hadis Ibnu Numayr.



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BAB IV

ANALISIS KRITIK 'ĀISHAH TERHADAP *DABṬ AL-ṢAḤĀBAH* DAN STATUS HADIS RIWAYAT SAHABAT DALAM ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ DAN ṢAḤĪḤ MUSLIM

A. Analisis *Dabṭ al-Ṣaḥābah* Melalui Kritik 'Āishah

Pembahasan ini akan fokus pada analisis status *dabṭ al-ṣaḥābah* berdasarkan teori pengukuran *dabṭ* yang telah dirumuskan para Ulama melalui perspektif dan kritik yang dilakukan oleh 'Āishah sebagai seorang figur yang memiliki pengetahuan mendalam tentang hadis Nabi, apakah kritik yang disampaikan oleh 'Āishah terhadap sebagian Sahabat memiliki dampak signifikan terhadap status *dabṭ* para Sahabat tersebut atau tidak? dan untuk mendukung tela'ah akan hal ini supaya lebih mendalam, maka perlu diuraikan dan dijelaskan tentang metode kritik 'Āishah dan pandangan umum para Ulama ahli hadis mengenai *dabṭ al-ṣaḥābah*.

1. Pandangan Ulama Terhadap Metode Kritik 'Āishah

'Āishah merupakan salah satu Sahabat yang memiliki kapasitas keilmuan yang mumpuni dan mempunyai banyak keistimewaan, diantaranya disebutkan oleh Imam Badr al-Dīn al-Zarkashī dalam kitabnya, *al-Ijābah Li-Irādi Mā Istadrākathu 'Āishah 'Alā al-Ṣaḥābah* bahwasanya para tokoh besar pada era kalangan Sahabat, jika mereka mengalami kesulitan dalam memahami masalah agama, mereka bertanya kepada 'Āishah dan mereka menemukan ilmu atau jawaban dari kesulitan tersebut dari penjelasan 'Āishah.¹

Dengan keilmuannya yang mumpuni dan informasi yang lebih lengkap dari Nabi, 'Āishah banyak melakukan kritik terhadap riwayat hadis yang disampaikan para Sahabat, namun masih jarang atau belum ada kitab atau karya ilmiah tertentu dari Ulama terdahulu sampai

¹ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Ijābah Li-Irād Mā Istadrakathu 'Āishah 'Alā al-Ṣaḥābah* (Bairut Lebanon, 1970), h.58.

kontemporer yang secara khusus mengumpulkan dan merumuskan metode kritik hadis yang dilakukan oleh ‘Āishah secara utuh dan terperinci, akan tetapi dalam hal ini, Ulama memiliki perhatian yang cukup besar terhadap kritik hadis yang dilakukan oleh ‘Āishah dengan bukti adanya respon dari mereka tentang kritik yang dilakukan oleh ‘Āishah, mulai dari mengumpulkan, menjelaskan dan menyampaikan tanggapan atas kritik tersebut.

Termasuk Ulama yang memiliki perhatian terhadap kritik hadis yang dilakukan oleh ‘Āishah ialah Imam al-Zarkashī, dia mengumpulkan tanggapan dan kritik yang disampaikan oleh ‘Āishah kepada beberapa Sahabat kedalam satu kitab yang berjudul al-Ijābah Li-Īrād Mā Istadrākathu ‘Āishah ‘Alā al-Ṣaḥābah, setidaknya terdapat 22 Sahabat yang riwayatnya mendapat kritik dari ‘Āishah yang disebutkan dalam kitab tersebut.

Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī juga termasuk Ulama yang memiliki perhatian akan hal ini, beliau melanjutkan apa yang ditulis oleh Imam al-Zarkashī, dengan cara meringkas karya tersebut kedalam bukunya yang berjudul 'Ain al-Iṣābah fī Istidrāk 'Āishah 'alā aṣ-Ṣaḥābah dengan susunan dan format yang berbeda yakni dengan menyusunnya sesuai bab fiqh dan tema tertentu, dan sebenarnya jauh sebelum periode Imam al-Zarkashī Imam al-Suyūṭī menjelaskan bahwa kritik ‘Āishah sudah pernah dikumpulkan oleh seorang Ulama ahli fiqh dan hadis yaitu al-Ustādh Abū Manṣūr ‘Abd al-Muḥsin bin Muḥammad bin ‘Alī bin Ṭāhir al-Baghdādī beliau mengumpulkan 25 hadis berisi kritik ‘Āishah beserta dengan sanadnya namun apa yang dilakukan oleh al-Ustādh Abū Manṣūr dalam mengumpulkan data masih belum rapi dan rinci, tidak sebagaimana yang dilakukan oleh Imam al-Zarkashī.² Dan

² Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *'Ain al-Iṣābah fī Istidrāk 'Āishah 'alā aṣ-Ṣaḥābah* (Maktabah al-'Ilmi, Kairo Mesir, t.t.), h.27-28.

ditemukan dalam sahih Bukhārī dan muslim terdapat sekitar 20 hadis yang memuat kritik ‘Āishah, yang menjadi fokus dari penelitian ini.

Para Ulama juga berusaha menjelaskan dan mengkompromikan (*al-jam’u wa al-taufiq*) kritik yang disampaikan ‘Āishah dan komentar para Ulama tersebut sudah tersebar dalam kitab-kitab syarah hadis argumen yang bervariasi, tentu saja Ulama memiliki pandangan dan metode yang berbeda-beda dalam menanggapi kritik ‘Āishah tersebut baik mereka yang mengamini kritik tersebut ataupun yang menolaknya.

Berangkat dari analisis kedua kitab al-Ijābah dan ‘Ain al-Iṣābah tersebut serta ditambahkan keterangan para Ulama yang tersebar dalam kitab hadis baik matan maupun sharḥ, peneliti menemukan setidaknya ada sekitar 4 macam metode yang ditempuh ‘Āishah dalam kritik hadis yang dia sampaikan terhadap riwayat beberapa Sahabat. Berikut peneliti uraikan 4 metode tersebut:

a. Membandingkan Hadis Dengan al-Qur’an

Salah satu metode kritik hadis yang sering digunakan ialah membandingkan hadis dengan al-Qur’an dan hadis dapat ditolak apabila bertentangan dengan al-Qur’an dan jelas-jelas tidak dapat dikomparasikan, begitu juga ‘Āishah, beliau beberapa kali menilai kesahihan sebuah hadis menggunakan cara membandingkannya dengan al-Qur’an karena menurutnya tidak mungkin sebuah hadis akan bertentangan dengan al-Qur’an karena fungsi hadis ialah sebagai bayan atau penjelas terhadap teks al-Qur’an tersebut, sebagaimana firman Allah dalam surah al-Nahl ayat 44; “dan kami menurunkan kepadamu (Muhammad) *al-dzikra* (hadis) sebagai penjelas daripada apa yang telah kami turunkan sebelumnya (al-Qur’an).³

³ Jihān Raf‘at Faūzī, *As-Sayyidah ‘Ā’ishah wa-Tawthīquhā lis-Sunnah*, Cetakan 1 (Kairo, Mesir: Maktabah Al-Khanjiy, 2001), h.129.

Dalam metode pertama ini, contohnya ialah hadis tentang bisa mendengarnya orang-orang yang sudah meninggal pada ucapan orang yang masih hidup.

عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: وَقَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَلِيبِ بَدْرٍ فَقَالَ: «هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا» ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُمْ الْآنَ يَسْمَعُونَ مَا أَقُولُ»، فَذَكَرَ لِعَائِشَةَ، فَقَالَتْ: إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهُمْ الْآنَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِي كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ هُوَ الْحَقُّ» ثُمَّ قَرَأَتْ {إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى} [النمل: 80] حَتَّى قَرَأَتْ آيَةَ

Dari Hishām, dari ayahnya, dari Ibn ‘Umar, ia berkata: Nabi berhenti di atas sumur Badar dan berkata: "apakah kalian telah menemui apa yang dijanjikan oleh Tuhan kalian itu merupakan (hal yang) benar?" kemudian beliau berkata: "sesungguhnya mereka (orang-orang yang telah meninggal) sekarang mendengar apa yang aku katakan." Kemudian (cerita tersebut) disebutkan kepada ‘Aishah, maka ia berkata: "sesungguhnya Nabi bersabda: “sekarang mereka mengetahui (bukan mendengar) bahwa apa yang aku katakan kepada mereka merupakan kebenaran.”" kemudian dia membaca ayat: "Sesungguhnya engkau tidak dapat (menjadikan mendengar atas perkataan kalian pada mereka) orang yang sudah mati" (An-Naml: 80) dan dia membaca ayat tersebut (sampai selesai). (HR. al-Bukhārī) ⁴

‘Aishah menanggapi hadis yang diriwayatkan Ibnu ‘Umar, kemudian dia merujuk kepada ayat dalam al-Qur'an untuk mendasari tanggapannya tersebut yakni kalimat "Sesungguhnya engkau tidak dapat mendengarkan (membuat mendengar kepada) orang yang sudah mati" (al-Naml: 80), yang menunjukkan bahwa orang yang telah meninggal tidak dapat mendengar perkataan manusia secara fisik seperti orang yang masih hidup. ‘Aishah menunjukkan bahwa riwayat yang benar dari Nabi berbunyi bahwa

⁴ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Hindia: Asy-Syamillah Adz-Dzahabiyah, t.t.), Juz 5, h.77.

orang-orang yang telah meninggal kini mengetahui bahwa kebenaran yang disampaikan oleh beliau selama hidupnya merupakan nyata, meskipun mereka tidak dapat mendengarnya saat itu, dalam hadis nabi yang benar menggunakan diksi “mengetahui” bukan “mendengar”, sehingga teks tersebut tidak kontra dengan ayat al-Qur’an diatas.

Dalam kitab al-Ijābah Imam al-Zarkashī menanggapi kritik ‘Āishah diatas, beliau mengatakan: "al-Suhayli berkata dalam kitab al-Rawḍ dengan redaksi: "‘Āishah tidak hadir (dilembah badar) dan semestinya Sahabat yang hadir lebih hafal dengan teks hadis Nabi tersebut. Bahkan Sahabat lain sama bertanya kepada Nabi, “wahai Rasulullah, apakah Anda berbicara kepada orang-orang yang sudah menjadi bangkai atau yang telah busuk?”, maka Nabi bersabda, “kalian tidak lebih mendengar apa yang saya katakan dibandingkan mereka”. Dan apabila memungkinkan mereka mendengar dalam keadaan seperti itu, maka tentu saja mereka bisa mendengarnya, baik dengan telinga kepala mereka, jika kita menganggap bahwa ruh dikembalikan kepada jasad atau sebagian jasadnya pada saat ditanya, yang merupakan pendapat mayoritas Ulama Ahlissunnah, atau dengan telinga hati atau ruh, menurut pendapat yang mengatakan bahwa pertanyaan ditujukan kepada ruh tanpa harus kembali ke jasad atau sebagian jasadnya.

Kemudian Imam al-Zarkashī melanjutkan keterangannya, bahwa ‘Āishah berhujjah dengan firman Allah: ” dan kamu tidak dapat menjadikan orang yang di dalam kubur mendengar (QS. Fatir: 22). Pemahaman dari ayat ini serupa dengan ayat lain yang berbunyi: “apakah kamu dapat membuat orang tuli mendengar atau memberi petunjuk kepada orang buta?” (QS. al-Zumar: 18). Artinya, Allah-lah yang memberikan petunjuk dan memasukkan nasehat ke dalam hati, bukan kamu, Allah menjadikan orang-orang

kafir itu seperti orang mati dan tuli sebagai perumpamaan dan hanya Allah yang dapat membuat mereka mendengar jika Dia menghendaki.

Imam al-Zarkashī menegaskan bahwa ayat ini tidak berhubungan dengan pembicaraan orang mati, dalam statemen ini setidaknya ditemukan dua alasan: *pertama*, ayat tersebut diturunkan dalam konteks seruan kepada orang-orang kafir untuk beriman, dan *kedua*, yang ditekankan dalam ayat tersebut ialah seruan bahwa Nabi tidaklah yang membuat mereka mendengar, melainkan Allah yang menentukan apakah mereka akan mendengar atau tidak dan itu hanya terjadi jika Allah menghendaki.⁵

Imam al-Zarkashī memilih untuk men-*tarjih* atau lebih menguatkan riwayat Ibnu ‘Umar dengan 2 alasan yakni: 1). Sahabat yang menghadiri lembah badar lebih hafal terhadap perkataan Nabi dari pada ‘Āishah yang tidak hadir, 2). Hujjah ‘Āishah yang menggunakan al-Qur’an tertolak karena ayat tersebut sama sekali tidak membahas orang mati akan tetapi membahas orang kafir yang enggan menerima dakwah Nabi diserupakan dengan orang mati.

Contoh lain, ialah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad tentang informasi dari Abū Hurairāh mengenai *al-ṭiyarah* (kepercayaan tentang nasib buruk) yang mendapat kritik dari ‘Āishah :

عَنْ أَبِي حَسَّانَ الْأَعْرَجِ، أَنَّ رَجُلَيْنِ، دَخَلَا عَلَى عَائِشَةَ فَقَالَا: إِنَّ
 أَبَا هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ يَقُولُ:
 «إِنَّمَا الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ، وَالِدَابَّةُ، وَالذَّارُ» قَالَ: فَطَارَتْ شِقَّةٌ مِنْهَا
 فِي السَّمَاءِ، وَشِقَّةٌ فِي الْأَرْضِ، فَقَالَتْ: وَالَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى
 أَبِي الْقَاسِمِ مَا هَكَذَا كَانَ يَقُولُ، وَلَكِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

⁵ al-Zarkashī, *Al-Ijābah*, h.109-110.

وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: " كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ: الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ
وَالدَّارِ وَالِدَابَّةِ " ثُمَّ قَرَأَتْ عَائِشَةُ: { مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي
الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ } [الحديد: 22] إِلَى آخِرِ
الآيَةِ

Dari Abī Ḥassān al-A‘raj, bahwa dua orang laki-laki datang kepada ‘Aishah dan berkata: "sesungguhnya Abū Hurayrah menceritakan bahwa Nabi pernah berkata: "sesungguhnya pertanda buruk (al-ṭiyārah) itu ada pada wanita, hewan, dan rumah". Kemudian ‘Aishah berkata: "sungguh, sebagian dari perkataan itu terbang ke langit dan sebagian lagi jatuh ke bumi. Demi Dzat yang menurunkan al-Qur'an kepada Abī al-Qāsim, itu bukan yang beliau katakan. Tetapi yang sebenarnya, Nabi mengatakan: "orang-orang Jahiliyah mengatakan bahwa pertanda buruk itu ada pada wanita, rumah, dan hewan". Kemudian ‘Aishah membaca ayat: "tidak ada musibah yang menimpa di bumi maupun pada diri kalian, melainkan telah tertulis dalam kitab (lauh mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya" (al-Hadid: 22) hingga akhir ayat. (HR. Ahmad) ⁶

Dalam hadis diatas ‘Aishah membantah ucapan yang disampaikan oleh dua orang tersebut dari Abū Ḥurayrah yang menganggap bahwa Nabi mengajarkan tentang keberadaan *al-ṭiyārah* (pertanda buruk) pada wanita, rumah, dan kendaraan. ‘Aishah menegaskan bahwa yang Nabi maksudkan ialah bahwasanya ada kepercayaan orang-orang jahiliyah sebelumnya akan hal itu dan Nabi justru mengingkari kepercayaan tersebut. ‘Aishah mengutip ayat dari Surah al-Ḥadīd (57:22) yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang terjadi di bumi, baik itu bencana maupun musibah, sudah tercatat dalam kitab takdir Allah. Hal ini menegaskan bahwa percaya pada adanya *al-ṭiyārah* (nasib/pertanda buruk) merupakan salah dan tidak sesuai dengan ajaran islam, karena segala kejadian sudah ada dalam takdir Allah.

⁶ Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal* (Mu’assasat Ar-Risālah, 1996), Juz 43, h.197.

Imam al-Zarkashī lebih condong terhadap pendapat ‘Āishah dalam hal atau pembahasan yang kedua ini, dia berkata: "beberapa imam berkata bahwa riwayat ‘Āishah dalam hal ini lebih dekat kepada kebenaran -insyaallah-, karena sesuai dengan larangan Nabi terhadap *al-ṭiyārah* dengan larangan yang bersifat umum, serta kebencian terhadapnya dan dorongan untuk meninggalkannya dengan perkataan Nabi: “tujuh puluh ribu orang akan masuk surga tanpa hisab, mereka merupakan orang-orang yang tidak mengobati diri dengan pembakaran (kaedah medis) dan tidak meminta pengobatan dengan jampi (*ruqyah*), tidak melakukan *al-ṭiyārah* (sangkaan buruk melalui burung), dan mereka bertawakkal kepada Tuhan mereka”.⁷

Dua hadis diatas merupakan contoh penerapan daripada metode kritik yang dilakukan oleh ‘Āishah, yakni membandingkan hadis dengan al-Qur’an, dan masih terdapat beberapa contoh lain yang juga masuk dalam kategori ini, seperti hadis tentang anak zina dan tentang mayat disiksa disebabkan tangisan keluarganya dan beberapa hadis lain. al-Idlibī dalam kitab *Manhaj Naqd al-Matn* setelah menyebutkan beberapa kritik ‘Āishah terhadap Abū Hurayrah, dia mengatakan bahwa kritik yang dilakukan oleh ‘Āishah merupakan koreksi terhadap riwayat Abū Hurayrah dan semacam ini banyak terjadi dalam koreksi sebagian Sahabat terhadap Sahabat yang lain. Namun yang penting di sini merupakan bahwa ‘Āishah tidak hanya berhenti dengan itu, tetapi ia juga menjelaskan ketidakbenaran riwayat tersebut pada dasarnya, dengan membandingkannya dengan al-Qur’an dan menunjukkan bahwa riwayat tersebut bertentangan dengan sebuah ayat

⁷ al-Zarkashī, *Al-Ijābah*, h.115.

sedangkan hadis Rasulullah tidak mungkin bertentangan dengan firman Allah.⁸

b. Membandingkan Pemahaman Sahabat Lain Dengan Al-Qur'an

Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dari 'Urwah, tentang masalah lokasi tawaf yang berada tepat di bukit safa dan marwah atau boleh tawaf di tempat antara keduanya. Ketika 'Āishah ditanya bagaimana pendapatnya tentang ayat al-Qur'an yang menjelaskan hal tersebut, yakni surat Al-Baqarah ayat 158 : *إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه* : أن يطوف بهما. 'Āishah menjawab:” ayat ini turun untuk orang-orang Ansār, dimana kala itu mereka masih belum masuk islam, dan ketika mereka sudah masuk islam, mereka bertanya kepada Nabi, wahai Nabi, kami melakukan tawaf pada tempat diantara bukit safa dan marwa, kemudian Allah menurunkan ayat tersebut dan 'Āishah menegaskan bahwa Nabi mengatakan tidak masalah melakukan tawaf pada temaoat diantara bukit safa dan marwa.

Hal ini menegaskan bahwa adanya pemahaman 'Urwah tentang tidak masalah melakukan tawaf meskipun diselain bukit safa dan marwah, maka 'Āishah menyanggahnya dengan mendatangkan dalil Al-Qur'an diatas.⁹

c. Mengkonfirmasi Validitas Hadis Dengan Hadis Lain.

'Āishah, selain sebagai istri Nabi yang cukup lama hidup bersama beliau, ia juga merupakan salah satu orang yang paling dekat dengan Nabi dan memiliki informasi yang tidak dimiliki banyak Sahabat yang lainnya, apa yang dia lihat, dengar dan ia dapatkan dari Nabi dengan melalui pergaulannya dengan Nabi yang berkesinambungan dan holistik. Predikat seperti ini tentu sangat

⁸ Ṣalāḥuddīn al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, cetakan 1 (Kairo, Mesir: Mu'assasah Iqrā' al-Khayrīyah, 2013), h.128.

⁹ Ibrāhīm Abdur Raḥīm, “Ḍawābiṭu Manhaj 'Umī al-Mu'mīnīna al-Sayyidah 'Āishah Fī Naqd al-Matn,” 2016, h.520-521, <https://doi.org/10.21608/bfda.2016.43823>.

berbeda dengan Sahabat lain yang tidak memiliki kesempatan seperti apa yang dimiliki oleh ‘Āishah. Dengan kesempatan yang dimiliki dan ditunjang dengan kemampuan intelektualnya yang sangat bagus, membuat apa yang dia peroleh dari Nabi lebih bisa dipertanggungjawabkan dan lebih dapat dipercaya.¹⁰

Oleh karena itu, ‘Āishah sering kali mengoreksi riwayat yang disampaikan oleh Sahabat-Sahabat lainnya jika dia merasa ada yang bertentangan dengan perbuatan atau ajaran Nabi. Tolok ukur kedua yang digunakan ‘Āishah ialah dengan menguji validitas hadis tersebut dengan apa yang dia ketahui langsung dari Nabi atau dengan prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh Nabi atau dengan hadis lain yang dia fahami.

Contoh kasus riwayat Sahabat ditolak atau dikritik oleh ‘Āishah dengan cara membandingkan riwayat tersebut dengan apa yang dia ketahui langsung dari Nabi, ialah hadis riwayat ‘Ubayd bin ‘Umayr tentang penjelasan dari Ibn ‘Amr akan keharusan perempuan menguraikan rambut mereka ketika mandi :

أخرج مسلم في صحيحه عن عبيد بن عمير قال : بلغ عائشة أن ابن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن ، فقالت : « يا عجبا لابن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن ، أفلا يأمرهن أن يجلقن رؤوسهن ! لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله الله من إناء واحد ، وما أزيد أن أفرغ على رأسي ثلاث ورواه النسائي وقال (وما أنقض لي شعراً ، ورواه ابن إفراغات خزيمية في صحيحه أتم من ذلك ،

Imam Muslim meriwayatkan dalam dalam kitab Ṣaḥīḥnya, dari ‘Ubayd bin ‘Umayr, ia berkata: “telah sampai kepada ‘Āishah bahwa Ibn ‘Amr memerintahkan para wanita untuk menguraikan rambut mereka ketika mereka mandi”.

¹⁰ Niki Alma Febriana Fauzi, “Manhaj Kritik Matan ‘Aisyah RA,” *Jurnal Muwazah* 5, no. 1 (2015): h.15, <https://www.academia.edu/download/45407360/ipi251349.pdf>.

‘Aishah berkata: "sungguh aneh Ibn ‘Amr memerintahkan wanita, jika mereka mandi, untuk menguraikan ikatan rambut mereka, mengapa dia tidak memerintahkan mereka untuk mencukur rambut mereka saja?, sungguh, saya pernah mandi bersama Rasulullah dengan menggunakan wadah yang sama dan saya tidak menambah kecuali hanya menuangkan air tiga kali ke kepala saya". Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Nasā’ī yang menyebutkan: "dan saya tidak menguraikan rambut saya" dan juga diriwayatkan oleh Ibn Khuzaymah dalam Ṣaḥīḥ-nya, dengan tambahan yang lebih lengkap.¹¹

Dalam Hadis ini dijelaskan adanya sanggahan langsung dari ‘Aishah tentang apa yang dia dengar dari Ibn ‘Amr dengan pengalaman pribadinya ketika bersama Rasulullah dan hal ini memperlihatkan peran ‘Aishah sebagai seorang kritikus hadis di era Sahabat yang tidak hanya menyampaikan hadis, tetapi juga mengoreksi riwayat yang tidak sesuai dengan pengalamannya langsung bersama Nabi.

Contoh berikutnya hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, menjelaskan kritik ‘Aishah terhadap riwayat Abū Hurayrah yang menyatakan bahwa orang junub tidak sah puasanya:

عَنْ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ، فِي قِصَصِهِ: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ»، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ - لِأَبِيهِ - فَأَنْكَرَ ذَلِكَ، فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَانْطَلَقْتُ مَعَهُ، حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَسَأَلَهُمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ ذَلِكَ، قَالَ: فَكِلْتَاهُمَا 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 ذَهَبْتَ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ،

¹¹ al-Zarkashī, *Al-Ijābah*, h.111.

فَرَدَّدَتْ عَلَيْهِ مَا يَقُولُ: قَالَ: فَجِئْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ، وَأَبُو بَكْرٍ حَاضِرٌ ذَلِكَ كَلِّهِ، 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: فَرَجَعَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَمَّا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ، قُلْتُ لِعَبْدِ الْمَلِكِ: أَقَالَتَا: فِي رَمَضَانَ؟ قَالَ: كَذَلِكَ كَانَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ ثُمَّ يَصُومُ

Dari Abū Bakr, ia berkata: "saya mendengar Abū Hurayrah bercerita, ia mengatakan: "barang siapa yang mendapati waktu fajar dalam keadaan junub, maka dia tidak boleh berpuasa". Saya menceritakan hal itu kepada 'Abd al-Rahmān bin al-Hārith (kepada ayahnya) dan ia membantah hal tersebut. Kemudian, 'Abd al-Rahmān dan saya pergi bersama-sama hingga kami datang menemui 'Aishah dan Ummu Salamah radhiyallahu anhumā. 'Abd al-Rahmān bertanya kepada mereka tentang hal itu, dan keduanya menjawab: "Nabi pernah bangun dalam keadaan junub tanpa mimpi, kemudian beliau berpuasa". Lalu kami pergi menemui Marwan dan 'Abd al-Rahmān menceritakan hal tersebut kepadanya. Marwan berkata: "aku bersumpah kepadamu, kamu tidak akan pergi ke Abū Hurayrah, lalu membantah apa yang ia katakan". Kami pun pergi menemui Abū Hurayrah, dan Abū Bakr hadir dalam seluruh kejadian itu. 'Abd al-Rahmān menceritakan hal tersebut kepada Abū Hurayrah, dan Abū Hurayrah bertanya: "apakah mereka berdua ('Aishah dan Ummu Salamah) berkata demikian kepadamu?" "Ya", jawabnya. Lalu Abū Hurayrah berkata: "mereka berdua lebih tahu". Kemudian, Abū Hurayrah membatalkan apa yang dia katakan sebelumnya mengenai hal itu dan dia mengatakan bahwasanya hal tersebut merujuk kepada pendapat al-Faḍl Ibn al-'Abbās. Abū Hurayrah berkata: "saya mendengar itu dari al-Faḍl dan saya tidak mendengarnya langsung dari Nabi". Kemudian Abū Hurayrah mengubah pendapatnya mengenai hal itu. Saya (perawi) bertanya kepada 'Abd al-Mālik: "apakah mereka berkata demikian pada bulan Ramadan?" Ia menjawab:

“Benar, Nabi pernah bangun dalam keadaan junub tanpa mimpi, kemudian beliau berpuasa.”(HR. Muslim)¹²

Dalam hadis diatas dijelaskan bahwa pernyataan Abū Hurayrah tentang masalah tidak bolehnya orang yang sedang dalam keadaan junub untuk melakukan ibadah puasa, setelah terkonfirmasi kepada ‘Āishah dan Ummu Salamah, bahwa hal itu tidak benar, dan Abū Hurayrahpun menarik kembali pendapatnya dan menyatakan bahwa memang hal itu tidak beliau dengar langsung dari Nabi, melainkan beliau dengar dari al-Faḍl Ibnī al-’Abbās

Imam al-Nawāwī memberikan penjelasan mengenai masalah ini dalam kitab al-Minhājnya bahwasanya hadis ‘Āishah dan Ummu Salamah lebih utama untuk diandalkan karena keduanya lebih mengetahui hal semacam ini dibandingkan dengan selain mereka. Selain itu, hadis tersebut sesuai dengan al-Qur'an, karena Allah telah membolehkan makan dan berhubungan intim bagi orang yang sedang berpuasa hingga terbit fajar. Allah berfirman: “sekarang, campurilah (berhubunganlah kalian dengan) mereka dan carilah apa yang Allah tentukan untuk kalian, makanlah dan minumlah hingga terlihat benang putih dari benang hitam, yaitu fajar”. (QS. Al-Baqarah: 187) ¹³

Contoh berikutnya hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah tentang perempuan dapat memutus shalat:

بلغ عائشة رضي الله عنها أن أبا هريرة يقول : « إن المرأة تقطع الصلاة » فقالت : « كان رسول الله الله يصلي فتقع رجلي بين يديه أو بجذائه فيصرفها فأقبضها »

¹² Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bairut Lebanon: Dar al-Ta’sil, 2014), Juz.2,h.779.

¹³ Abū Zakarīyā Yahyā ibn Sharf ibn Murri ibn Ḥasan ibn Ḥusayn ibn Muḥammad Jum‘ah ibn Ḥizām al-Ḥizāmī, *al-Minhāj fī Sharḥi Ṣaḥīḥi Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Daru Ihya’ al-Turats al-Arabiyy, Beirut, 1392), Juz,7. h.221, CD Maktabah Syamilah.

‘Āishah mendengar bahwa Abū Hurayrah mengatakan: "sesungguhnya wanita dapat memutuskan shalat". Maka ‘Āishah berkata: "Rasulullah sedang shalat, lalu kedua kakiku berada di depannya atau sejajar dengan kakinya. Beliau kemudian mengalihkan kakiku, lalu aku menekuknya”.¹⁴

Dalam hadis ini, Abū Hurayrah meriwayatkan bahwa wanita dapat memutuskan shalat, yang mungkin merujuk pada pandangan tertentu yang menganggap kehadiran wanita di depan pria saat shalat dapat mengganggu kekhusyukan. ‘Āishah membantah pernyataan tersebut dengan memberikan contoh dari pengalamannya langsung bersama Nabi. Ia menyatakan bahwa ketika Nabi sedang shalat, kedua kakinya berada diantara atau sejajar dengan kaki beliau. Ketika ia (‘Āishah) berada didekatnya, Nabi akan mengalihkan kakinya untuk memberi ruang, namun tidak ada kejadian yang menjelaskan bahwa Nabi kemudian membatalkan atau memutuskan shalat.

‘Āishah sangat teliti dalam memastikan bahwa riwayat yang diterima oleh umat islam agar sesuai dengan apa disampaikan oleh Nabi, ‘Āishah juga menunjukkan bagaimana sebuah riwayat bisa berubah maknanya jika tidak didengarkan secara utuh. Dalam hal ini, sebagian Sahabat terkadang hanya mendengar bagian akhir dari hadis yang disampaikan Nabi, yang bisa berbeda dari yang apa dikehendaki olehnya, maka dari sini ‘Āishah juga melakukan konfirmasi dan kritik juga mengoreksi hadis dari Sahabat yang notabene Sahabat tersebut hanya mendengarkan sebagian saja dari teks sabda Nabi lalu menyampaikannya sesuai yang dia dengar.

Dalam konteks ini, salah satu contohnya ialah hadis yang diriwayatkan oleh Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī, tentang bahwasanya hal buruk atau kesialan ada pada rumah, wanita dan kuda.

¹⁴ al-Zarkashī, *Al-Ijābah*, h.45.

عَنْ مَكْحُولٍ، قِيلَ لِعَائِشَةَ إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ " فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لَمْ يَحْفَظْ أَبُو هُرَيْرَةَ لِأَنَّهُ دَخَلَ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: " قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ، يَقُولُونَ إِنَّ الشُّؤْمَ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ " فَسَمِعَ آخِرَ الْحَدِيثِ وَلَمْ يَسْمَعْ أَوَّلَهُ

Dari Makhūl, dikatakan kepada ‘Aishah bahwa Abū Hurayrah mengatakan: "Rasulullah bersabda: "nasib buruk ada dalam tiga hal: rumah, wanita, dan kuda." Maka ‘Aishah berkata: "Abū Hurayrah tidak menghafal dengan benar, karena sebenarnya Rasulullah mengatakan: "semoga Allah menghukum orang Yahudi, mereka berkata bahwa buruknya nasib ada dalam tiga hal: rumah, wanita, dan kuda." Abū Hurayrah hanya mendengar bagian akhir dari hadis tersebut dan tidak mendengar bagian awalnya." (HR. Abi Dāwūd)¹⁵

Dalam hadis tersebut, Abū Hurayrah meriwayatkan bahwa Nabi menyebutkan tentang hubungan kesialan ada pada tiga hal: rumah, wanita, dan kuda. ‘Aishah mengoreksi bahwa itu bukanlah perkataan Rasulullah yang sebenarnya namun ada kalimat yang terpotong dalam ungkapan tersebut. ‘Aishah menjelaskan bahwa yang sebenarnya Rasulullah katakan ialah tentang adanya kepercayaan dari orang-orang Yahudi yang memiliki anggapan bahwasanya kesialan itu ada pada tiga hal tersebut. Dan dalam hal ini, Rasulullah mengutuk keyakinan orang-orang Yahudi yang percaya bahwa ada kesialan pada rumah, wanita, dan kuda. ‘Aishah juga menjelaskan bahwa Abū Hurayrah hanya mendengar bagian akhir dari hadis tersebut, sehingga dia tidak mendengar konteks penuh dari perkataan Rasulullah tersebut, yang mengakibatkan

¹⁵ Abū Dāwūd al-Ṭiyālīsī Sulaymān bin Dāwūd bin al-Jārūd, *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭiyālīsī*, ed. oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Kesatu (Mesir: Dar Hijr, 1999), Juz 3, h.124.

potensi kesalahan dalam memahami teks potongan dari hadis yang tidak utuh.

Masih dalam rangka bagian dari metode kedua yakni, mengkonfirmasi hadis dengan hadis lain, ialah dengan cara memahami dan mengetahui konteks atau fakta kejadian ketika hadis tersebut diturunkan yakni dengan memahami kondisi ketika Nabi Muhammad menyampaikan suatu pernyataan, serta mengetahui tujuan dari pernyataan tersebut. Karena tanpa memperhatikan konteks, suatu hadis atau pernyataan bisa saja disalah artikan atau dipahami secara tidak tepat. Dalam hal ini, contohnya ialah kritik 'Āishah terhadap Abū Hurayrah yang meriwayatkan hadis tidak sesuai konteksnya tentang perempuan yang masuk neraka disebabkan oleh seekor kucing.

عَنْ عَلْقَمَةَ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عَائِشَةَ فَدَخَلَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَالَتْ: أَنْتَ
الَّذِي تُحَدِّثُ أَنَّ امْرَأَةً عُدِّبَتْ فِي هِرَّةٍ لَهَا رَبَطَتُهَا، 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 فَعَلْتَ، 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

Dari 'Alqamah, ia berkata: "kami berada di rumah 'Āishah, lalu Abū Hurayrah masuk dan 'Āishah berkata: "apakah engkau yang menyebutkan bahwa seorang wanita disiksa karena seekor kucing yang ia ikat?, dia tidak memberinya makan dan tidak memberinya minum?" Abū Hurayrah menjawab: "saya mendengarnya dari Nabi". 'Abdullāh (yaitu ayah Abū Hurayrah) berkata demikian. 'Āishah berkata: "tahukah engkau apa yang terjadi dengan wanita itu? sesungguhnya wanita itu, meskipun dia melakukan itu, (namun ia) merupakan seorang kafir dan sesungguhnya seorang mukmin lebih mulia disisi Allah daripada disiksa hanya karena seekor kucing. Oleh karena itu, jika engkau

meriwayatkan dari Rasulullah, perhatikan bagaimana engkau meriwayatkannya.” (HR. Ahmad)¹⁶

‘Aishah membantah riwayat Abū Hurayrah yang menyebutkan bahwa wanita tersebut disiksa karena disebabkan murni perlakuannya terhadap kucing tersebut kemudian ‘Aishah menegaskan bahwa perempuan yang dimaksud dalam hadis tersebut merupakan seorang yang berstatus kafir, dan status kafir inilah yang berpotensi besar menyebabkan siksaan yang ditimpanya, bukan sekedar karena perlakuannya terhadap seekor kucing. Keadaan atau status dalam kondisi kafir dari perempuan tersebut merupakan bagian dari konteks hadis tersebut yang tidak diketahui oleh Abū Hurayrah sehingga membuatnya kurang tepat dalam memahami hadis tersebut menurut sudut pandang ‘Aishah.

d. Menguji Hadis Dengan Logika atau Ijtihad Berfikir

Beberapa fakta tentang adanya kritik hadis yang dilakukan oleh ‘Aishah dan disetujui oleh para Sahabat yang lain ini menunjukkan dan membuktikan bentuk kecerdasan yang dimilikinya. Metode berikutnya yang digunakan ‘Aishah untuk memahami hadis ialah memberikan kritik berdasarkan penalaran logikanya. ‘Aishah menemukan beberapa hadis yang dianggapnya bertentangan dengan hukum akal atau prinsip-prinsip logika dasar. seperti adanya kontradiksi internal atau ketidakmungkinan secara fisik/ kenyataan.

Dalam metode ketiga ini, salah satu contohnya ialah hadis tentang adzan dua kali diwaktu subuh.

ثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ ابْنَ أُمَّ مَكْتُومٍ رَجُلٌ أَعْمَى فَإِذَا أَدَّنَ فَكُلُّوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَدِّنَ بِلَالٌ " قَالَتْ عَائِشَةُ: وَكَانَ بِلَالٌ يُبْصِرُ

¹⁶ *Musnad Ahmad*, Juz 16, h.424.

الْفَجْرِ. قَالَ هِشَامٌ: وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَقُولُ: غَلَطَ ابْنُ عُمَرَ، كَذَا رُوِيَ
 بِإِسْنَادِهِ وَحَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ
 عَائِشَةَ أَصَحُّ وَرَوَاهُ الْوَاقِدِيُّ - وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ - بِإِسْنَادٍ لَهُ عَنْ
 زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ

Dari Hishām bin ‘Urwah, dari ayahnya, dari ‘Āishah, ia berkata: "Rasulullah bersabda: 'Sesungguhnya Ibnu Ummu Maktūm merupakan seorang laki-laki buta, dan apabila dia adzan, maka makanlah dan minumlah hingga Bilal mengumandangkan adzan.' ‘Āishah berkata: 'Dan Bilal bisa melihat fajar.' Hishām berkata: 'Dan ‘Āishah mengatakan bahwa Ibnu ‘Umar keliru.' Sedangkan riwayat dari ‘Ubaydillah bin ‘Umar dari al-Qasim bin Muhammad dari ‘Āishah, merupakan sanad yang lebih sahih, dan riwayat ini juga diriwayatkan oleh al-Waqidi- dan ini tidak dijadikan hujah- dengan sanad yang berasal dari Zayd bin Thābit.¹⁷

Dalam Riwayat diatas ‘Āishah mengkritik Riwayat Ibnu ‘Umar yang menyebutkan bahwa Sahabat Bilāl melakukan adzan diwaktu sahur sedangkan Sahabat Ibnu Umi Maktūm melaksanakan adzan diwaktu subuh, hal ini dikritik karena menurut ‘Āishah tidak masuk akal jika Ibnu Ummi Maktūm adzan diwaktu tersebut karena ia merupakan Sahabat yang tunanetra, bagaimana bisa dia mengetahui fajar. Sehingga menurut ‘Āishah , teks yang benar ialah bahwasanya Ibnu Ummi Maktūm adzan di waktu sahur sedangkan Sahabat Bilāl adzan diwaktu subuh. Dan hadis riwayat riwayat Ibnu ‘Umar juga terdapat dalam Ṣahīhayn, sehingga dalam hal ini, ibn Ḥibbān dan Ibn Huzaimah menafsirkannya atau menjamakkan bahwa adzan tersebut dilakukan secara bergantian antara keduanya, yakni kadang yang adzan subuh Sahabat bilal, dan kadang Sahabat

¹⁷ Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī al-Bayhaqī., *al-Sunan al-Kubrā*, Cetakan ke 3 (Libanon: Dar al-kutub Il-Ilmiyah, 2003), Juz 1, h.256.

Ibnu Umi Maktūm.¹⁸ Dan Ibn Abī Shaybah telah meriwayatkan sebuah hadis yang mendukung hal tersebut."¹⁹

Telah kita ketahui bersama bahwa hadis Nabi tidak mungkin dan tidak akan bertentangan dengan logika nalar akal yang sehat, namun kita juga menyadari bahwa kapasitas nalar akal manusia berbeda-beda, dengan demikian potensi penilaian terhadap beberapa hadis akan berbeda, ada akal yang mampu menerimanya dan ada yang tidak, sehingga untuk menjembatani hal ini al-Idlibī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan akal dalam konteks ini ialah akal yang diterangi oleh cahaya al-Qur'an dan kebenaran-kebenaran logika berpikir yang sudah teruji. al-Idlibī juga menegaskan, bahwasannya dalam masalah ini terdapat ruang yang luas untuk berijtihad bagi para ulama, karena bisa saja sebagian dari mereka mengoreksi pada suatu hadis, sementara yang lain menolaknya karena dianggap bertentangan dengan akal mereka. Padahal secara teori, tidak diragukan lagi bahwasanya tidak mungkin terjadi pertentangan antara yang hadis yang sahih secara teks dan yang jelas secara akal. Oleh karena itu, untuk menjamin keotentikan sebuah hadis, dari sisi teks dan riwayat perlu dilakukan verifikasi dan pengecekan terhadap syarat-syarat keabsahan teks tersebut, sementara dari sisi akal, tidak boleh terburu-buru menolak ataupun menerima sebuah hadis hanya karena ada keraguan atau keyakinan yang sangat lemah.²⁰

Para ulama memiliki beragam reaksi terhadap kritik yang dilakukan 'Āishah terhadap para Sahabat. Diantara mereka ada yang setuju dan mengamini kritikan dari 'Āishah tersebut dan ada juga ulama yang tidak sepakat bahkan memberikan sanggahan ulang terhadap kritik yang dilakukan 'Āishah, hal ini menegaskan

¹⁸ Faūzī, *As-Sayyidah 'Ā'ishah wa-Tawthīqahā lis-Sunnah*, h.189.

¹⁹ al-Zarkashī, *Al-Ijābah*, h.108.

²⁰ al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, h.317.

bahwasannya kritik yang dilakukan ‘Āishah dengan berlandaskan logikanya tidak mutlak benar. Dan yang perlu dicermati, jika diteliti lebih dalam metode kritik ‘Āishah bukan murni berlandaskan akal saja, sebagaimana contoh dalam hadis diatas, Namun sebenarnya ‘Āishah mengkritiknya juga berdasarkan pengalamannya ketika bersama Rasulullah, dalam artian tidak mungkin hanya berlandaskan akal saja bisa digunakan untuk mengkritik secara independen terhadap hadis Nabi, tanpa menggunakan pendukung bukti atau dalil lain, seperti halnya dengan mengkonfirmasi hadis terhadap teks al-Qur’an ataupun hadis lain, karena jika pintu kritik hadis dengan murni mengandalkan akal saja dibuka, tentu akan membuka lebar pintu keraguan terhadap sebuah teks hadis pada era setelahnya (era modern), oleh karena hal tersebut, Muṣṭafā al-‘A‘zāmī berkata "tidak ada proses kritik terhadap suatu teks (hadis atau al-Qur’an) kecuali pasti melibatkan akal, tetapi mereka tidak hanya bergantung pada akal (melainkan didukung dengan bukti lian) untuk menerima atau menolak teks, kecuali dalam kasus yang sangat jarang dan tidak mungkin metodologi ilmiah dalam kritik hadis dilakukan seperti itu, karena secara logika sangat mustahil menggunakan akal saja untuk menilai setiap hadis".²¹

e. Mengingkari Hadis karena Ragu atau Jauh Dari Perilaku Nabi

Sebagaimana Ingkarnya ‘Āishah tentang wasiat khilafah pada sayyidina ‘Ālī, yakni hadis dari al-Aswad Ibn Yazīd, dia menjelaskan tentang adanya wasiat Nabi atas kekhilafan Sayyidina ‘Āli., maka spontan ‘Āishah menjawab, "kapan Nabi berwasiat? Karena pada saat Nabi mau meninggal, aku berada disampingnya, bahkan beliau bersandar padaku, dan tidak ada yang tahu, setelah

²¹ Muḥammad Muṣṭafā al-‘A‘zāmī, *Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddithīn*, 2020, h.81, <https://ebook.univeyes.com/147544>.

itu beliau, Nabi tiba-tiba meninggal. Lalu kapan beliau berwasiat?. Hal ini juga dikuatkan dengan hadis riwayat Masrūq dari ‘Āishah bahwasanya Nabi tidak meninggalkan dinar ataupun dirham juga harta benda lainnya bahkan beliau tidak meninggalkan wasiat apapun.

Hal tersebut juga dikuatkan oleh riwayat dari Ibnu ‘Abbās, bahwasanya ketika Nabi sakit menjelang wafatnya, beliau berada pada trumahnya sayyidah ‘Āishah, yang kemudian dishalatkan oleh Abū Bakar dan tidak menyebutkan adanya wasiat apapun. Juga informasi yang disampaikan langsung oleh sayyidina ‘Ālī bahwasanya Nabi tidak berwasiat apapun tentang kepemimpinan pada kita semua, sehingga kita bersepakat menjadikan Abū Bakar sebagai khalifah penerus Nabi, kemudian Abū Bakar secara pribadi menunjuk Sayyidina ‘Umar sebagai pengganti Nabi, hingga ‘Umar kemudian dengan lantang berkata seraya mengangkat tangan Abū Bakar, kami berbai’at padamu sebagai penerus perjuangan Nabi dan hal ini kemudian diikuti oleh para Sahabat yang lain.²²

f. Metode Gabungan

Maksud dari metode gabungan disini ialah, ‘Āishah seringkali melakukan konfirmasi hadis dengan menggunakan beberapa metode sekaligus, misalnya setelah menjelaskan konteks hadis dia juga memperkuat kritiknya dengan konfirmasi pada teks al-Qur’an atau hadis lain juga menakarnya dengan kemampuan berfikir nalar logika dari ‘Āishah.

Dalam pengaplikasian metode ke 4 ini, contohnya ialah komentar ‘Āishah terhadap Abū Hurayrah tentang bahwasanya anak zina merupaka salah satu dari kejelakan juga hadis tentang

²² Abdur Raḥīm, “Dawābiṭu Manhaj ‘Ummi al-Mu’minīna al-Sayyidah ‘Āishah Fī Naqd al-Matn,” h.542.

disiksanya mayat sebab tangisan keluarganya sebagaimana diterangkan sebelumnya.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَلَدُ الزَّانَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ» فَلَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ عَلَى هَذَا، إِنَّمَا كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ، يُؤْذِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «مَنْ يَعْذِرُنِي مِنْ فُلَانٍ؟» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَعَ مَا بِهِ وَكَدُ زَنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هُوَ شَرُّ الثَّلَاثَةِ» وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام: 164] وَأَمَّا قَوْلُهُ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِكِبَائِهِ الْحَيِّ»، فَلَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ عَلَى هَذَا، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِدَارِ رَجُلٍ مِنَ الْيَهُودِ قَدْ مَاتَ، وَأَهْلُهُ يَبْكُونَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: «إِنَّهُمْ يَبْكُونَ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَيُعَذَّبُ»، وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: 286] «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرَطِ مُسْلِمٍ، وَلَمْ يُخْرِجَاهُ»

Adapun ucapan Abū Hurayrah: “Anak zina merupakan yang terburuk di antara tiga orang”, maka hadis ini tidak seperti itu. (‘Aishah menjelaskan) Sesungguhnya, ada seorang pria dari kalangan munafikin yang menyakiti Rasulullah ﷺ, lalu beliau bersabda: “Siapa yang akan membelaku dari fulan?” Ada yang berkata, 'Wahai Rasulullah, dia merupakan anak zina.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda: 'Dia merupakan yang terburuk diantara tiga orang.' Dan Allah Azza wa Jalla berfirman: “Dan tidaklah seorang yang berdosa memikul dosa orang lain [Al-An'am: 164]. Sedangkan mengeani ucapan Abū Hurayrah: “Sesungguhnya mayat akan disiksa karena tangisan orang hidup,” (‘Aishah menjelaskan) bahwa hadis ini bukan seperti itu. Namun, Rasulullah ﷺ melewati rumah seorang pria Yahudi yang telah meninggal, dan keluarganya menangisinya. Rasulullah ﷺ bersabda: 'Mereka menangisinya, padahal dia sedang disiksa. Dan Allah Azza wa Jalla berfirman: Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya [Al-Baqarah:

286]. 'Hadis ini sahih menurut syarat Muslim, namun tidak diriwayatkan oleh keduanya.'"²³

Pada penggalan hadis pertama tentang anak zina, ‘Aishah menjelaskan bahwa nabi tidak bermaksud untuk mengutuk anak zina secara umum, melainkan Nabi menyebutkan konteks atau kejadian tertentu secara khusus, yaitu tentang orang munafik yang menyakiti Rasulullah dan dia memiliki anak zina, sehingga Nabi menyatakan hal demikian, namun Nabi tidak bermaksud melakukan statemen atas nak zina secara umum dengan bukti kemudian beliau memperkuatnya dengan menyebutkan ayat al-Qur’an surah al-‘An’am ayat 164 yang meenjelaskan bahwasanya tidak ada seorangpun yang menanggung dosa atau kesalahan yang dilakukan orang lain.²⁴

Pada penggalan hadis kedua ‘Aishah juga menegaskan bahwa tangisan orang yang hidup karena kematian bukanlah penyebab siksaan bagi mayat, ia menjelaskan kesalah pahaman yang dilakukan oleh Abū Hurayrah, karena kurang utuh dalam mengetahui konteks hadis tersebut, dan dalam hal ini ‘Aishah melakukan telaah akan hadis tersebut dengan menjelaskan konteks hadis tersebut yaitu Rasulullah ﷺ melewati rumah seorang pria Yahudi yang telah meninggal, dan keluarganya menangisnya. Rasulullah ﷺ bersabda: “Mereka menangisnya, padahal dia sedang disiksa, kemudian setelah ‘Aishah mejelaskan konteks hadis tersebut, dia memperkuat argumennya dengan landasan ayat al-Qur’an surah al-Baqarah ayat 286 yang menjelaskan bahwa Allah tidak akan membebani (menyiksa) hambanya kecuali dari apa yang dia mampu dan dia perbuat.

²³ Muhammad bin Abdullah al-Hakim, *al-Mustadrak Ala al-Sahīhain* (Damaskus Syiria: Dar al-Risalah al-Alamiyah, 2018), Juz 2, h.234.

²⁴ Faūzī, *As-Sayyidah ‘A’ishah wa-Tawthīquhā lis-Sunnah*, h.146.

Berdasarkan beberapa contoh yang telah disebutkan, dapat diketahui bahwa metode yang ditempuh ‘Āishah dalam kritik hadis yang ia sampaikan terhadap riwayat beberapa Sahabat setidaknya ada 4 macam, yaitu: membandingkan riwayat dengan al-Qur’an, mengkonfirmasi dengan hadis lain, menelaah dengan nalar akal sehat dan metode gabungan.

2. Pandangan Ulama Tentang *Dabṭal-Ṣaḥābah*

Dalam mata rantai sanad, Sahabat Nabi merupakan ujung sanad atau sumber informasi pertama yang menyampaikan hadis pada para perawi setelahnya dan seterusnya, sehingga dengan kedudukannya yang sangat penting ini, apabila status dari Sahabat tersebut tercoreng, baik dalam kualitas hafalannya (*dabṭ*) atau keadilannya, maka bisa dipastikan mata rantai sanad tersebut menjadi daif, oleh karena hal tersebut, Ulama memiliki perhatian khusus dalam mengkaji status ke-*thiqah*-an (adil dan *dabṭ*) para Sahabat dalam banyak karya-karya disiplin ilmu muṣṭalah al-hadīth, yang peneliti hendak tekankan dalam pembahasan ini, tentang pandangan ulama baik klasik dan kontemporer tentang keterjaminan sifat *dabṭ* pada kalangan perawi hadis tingkat Sahabat, mengingat status adil para Sahabat sudah disepakati oleh para Ulama Ahlussunnah wal Jama‘ah baik dengan dalil *naqlī* dan *‘aqlī*.

Dalam pembahasan ini peneliti akan melakukan tela‘ah secara mendalam mengenai pandangan ulama mengenai status ke-*dabṭ*-an para Sahabat, mengenai hal ini ‘Alawī ibn Ḥāmid berkata: “pembahasan mengenai *dabṭ* para Sahabat bukanlah untuk mengkritik atau merendahkan mereka. Namun, meneliti masalah *dabṭ* mereka diperlukan ialah dalam rangka menilai dan menjaga kemuliaan sebuah hadis yang mereka riwayatkan kepada kita.”²⁵

²⁵ ‘Alawī ibn Ḥāmid ibn Muḥammad ibn Shīhāb al-Dīn., *‘Adālatu aṣ-Ṣaḥābah lā Tastalzīm Dabṭahum*, Cetakan 1 (San’a: Darul Kutub Bil Jumhuriyah al-Yamaniyah, 2013), h.26.

Setelah dilakukan tela'ah pada beberapa kitab klasik dan kontemporer serta penelusuran secara mendalam, namun tetap dengan mengakui keterbatasan peneliti, setidaknya dalam hal ini ditemukan adanya dua pendapat dari para ulama, baik ulama klasik maupun kontemporer, pendapat pertama dan ini merupakan pendapat jumbuh atau mayoritas ulama, mereka mengakatan bahwasanya adanya keterjaminan sifat *dabt* pada kalangan Sahabat, meskipun tidak secara tekstual kami temukan ungkapan tersebut, namun secara substansi beberapa pendapat jumbuh mengarah pada statemen tersebut. Dan pendapat kedua mengatakan bahwa tidak adanya jaminan tentang sifat *dabt* dikalangan Sahabat, sepanjang penelusuran yang kami lakukan, pendapat kedua ini dipelopori oleh Imam al-Shan'ānī dan diikuti oleh beberapa peneliti berikutnya, namun tidak sebanyak pendapat yang pertama. Berikut kami sampaikan secara lebih rinci pandangan ulama klasik juga kontemporer tentang sifat *dabt* Sahabat.

a. Pendapat yang mengarah pada substansi adanya jaminan *dabt* pada kalangan Sahabat

Zain bin Muhammad berkata, “para ulama mengatakan bahwa semua Sahabat ialah orang-orang yang adil, namun tidak cukup hanya dengan pengertian keadilan sebagai syarat untuk menerima seorang perawi hadis, melainkan juga mencakup kemampuan mereka dalam menjaga dan meriwayatkan hadis dengan akurat. Ini merupakan sifat yang melekat pada para Sahabat. Sementara itu, untuk selain mereka, seperti para tabi'in dan seterusnya, kedua hal diatas-keadilan dan penjagaan terhadap hadis (*dabt*) harus ada bersamaan, karena keadilan merupakan satu hal, sedangkan *dabt* merupakan hal yang lain. Meskipun begitu, kadang-kadang keduanya dapat disebutkan seacara bersama dengan maksud yang sama dan hal ini dapat dikenali melalui petunjuk atau tanda tertentu. Terkadang pula, para ulama menyatakan bahwa para

Sahabat ialah orang-orang yang adil dan *thiqah*, yang mana arti dari *thiqah* (terpercaya) ialah seseorang yang memiliki dua kriteria utama, yaitu adil dan *dabt*".²⁶ Dari pernyataan yang disampaikan Zain bin Muhammad dapat disimpulkan bahwasannya adanya sifat keadilan pada Sahabat atau ke-*thiqah*-an Sahabat juga memastikan mereka merupakan orang-orang yang *dabt*, sehingga adanya statemen bahwa seluruh Sahabat sudah dijamin memiliki sifat adil, juga menunjukkan kalau mereka memiliki *dabt*. Pendapat yang diusung oleh Zain bin Muhammad bukanlah asumsi pribadi dan tanpa adanya pembuktian, melainkan banyak dari Ulama klasik yang jauh terlebih dahulu mempunyai pendapat yang sama dengan Zain bin Muhammad.

1) Ibnu H̄ibbān (w. 354 H)

Abū H̄atim Muḥammad Ibn H̄ibbān, yang terkenal dengan karya beliau "Saḥīḥ Ibn H̄ibbān" (w. 354 H), dalam pembukaan kitabnya mengatakan, "kami menerima hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para Sahabat Rasulullah meskipun tidak ada penyebutan secara eksplisit mengenai siapa yang mendengar langsung dari Nabi, dengan keyakinan penuh, kami tahu bahwa sebagian dari mereka mungkin telah mendengar berita tersebut dari seorang Sahabat lainnya, dan meriwayatkannya dari Nabi tanpa menyebutkan siapa yang menyampaikan kepadanya. Hal ini karena mereka -semoga Allah meridhai mereka- merupakan pemimpin-pemimpin yang terhormat, orang-orang yang adil, yang telah disucikan oleh Allah dari segala kekurangan. Dalam sabda Nabi dijelaskan : "Hendaklah orang yang hadir diantara kalian menyampaikan kepada yang tidak hadir", terdapat dalil yang paling kuat bahwa

²⁶ Zayn ibn Muhammad ibn Husayn al-'Aydrus, "*Dabṭuṣ-Ṣaḥābah al-Kirām lil-Marwiyyāh*," t.t., h.251.

semua Sahabat ialah orang-orang yang adil, tidak ada diantara mereka yang tercela atau lemah. Sebab, seandainya ada diantara mereka yang tercela atau lemah, atau ada diantara mereka yang tidak adil, tentu akan dikecualikan dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Kemungkinan Nabi akan bersabda, “hendaklah fulan dan fulan diantara kalian menyampaikan kepada yang tidak hadir”. Ketika beliau menyebutkan mereka secara umum dalam perintah penyampaian kepada orang-orang setelah mereka, hal itu menunjukkan bahwa mereka semua merupakan orang-orang yang adil. Dan cukuplah bagi orang yang telah diadakan oleh Rasulullah sebagai sebuah kemuliaan.”²⁷ Dalam pernyataan ini, Ibn H̄ibbān menegaskan bahwa para ahli hadis menerima riwayat dari para Sahabat, bahkan meskipun terkadang tidak ada penyebutan secara eksplisit mengenai siapa yang mendengarkan langsung dari Nabi. Ini disebabkan oleh kadilan mereka yang membuktikan bahwa mereka tidak akan mungkin melakukan kesengajaan untuk lupa atau melakukan kesalahan dalam meriwayatkan hadis. Oleh karena itu, Ibn H̄ibbān memberi alasan bahwa kedudukan mereka yang tinggi mencegah terjadinya kelemahan atau kelalaian dalam ingatan dan ketelitian mereka, karena Allah telah menyucikan martabat mereka.

2) Ibn Shāhīn (w. 385 H)

Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad Ibn Shāhīn berkata, "dan sunnah yang sahih dari Rasulullah disampaikan oleh seorang perawi yang terpercaya (*thiqah*) dari seorang perawi yang terpercaya, dari para tabi'in hingga akhir rantai sanad hadis. Karena para Sahabat- semoga Allah meridhoi

²⁷ Ibn Hibban, *Ṣaḥīḥ Ibn H̄ibbān* (Beirut Libanon: Mu’assasat Ar-Risālah, 1988), h.162.

mereka- lebih tinggi kedudukannya dari sekadar disebut “*thiqah*”. Mereka ialah orang-orang yang adil dalam agama, mereka merupakan orang-orang yang menyaksikan wahyu diturunkan.²⁸

Pernyataan Ibn Shāhīn ini dengan jelas menggambarkan bahwa para Sahabat memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari sekadar sebutan *thiqah* (terpercaya). Seperti yang diketahui pada pembahasan sebelumnya bahwasanya, *thiqah* merujuk pada orang yang memiliki kombinasi antara keadilan dan ketelitian dalam meriwayatkan hadis (*dabt*).

3) Imam al-Bayhaqi (w. 458 H)

Imam al-Bayhaqi, setelah menyebutkan sanad hadis mengenai penentuan awal bulan dalam kitabnya, mengatakan, "dari Abū Umayyah bin Anas, dari paman-pamannya yang termasuk Sahabat Nabi, ia berkata, “pada hari terakhir bulan Ramadan, penduduk Madinah berpuasa pada masa Nabi, kemudian datanglah suatu rombongan pada sore hari dan mereka menyaksikan kepada Rasulullah bahwa mereka melihat hilal kemarin. Maka Rasulullah memerintahkan umat islam untuk berbuka puasa dan kembali ke tempat shalat mereka.” Hadis ini juga diriwayatkan dengan makna yang serupa oleh Shuba’ dan Hāshim bin Bashīr, Hāshim bin Bashīr dari Ayyūb bin Abī Ṭufayl. Ini merupakan sanad yang hasan (baik). Abū Umayyah meriwayatkan hadis tersebut dari paman-pamannya yang termasuk Sahabat Nabi dan semua Sahabat Nabi SAW merupakan orang-orang yang *thiqah* (terpercaya), jadi, tidak masalah apakah mereka disebutkan atau tidak.”²⁹

²⁸ Abu Hafs Umar bin Ahmad bin Shahin, *Sharh Mazahib Ahl al-Sunnah* (Maktabah Qurtubah, 1415), h.45.

²⁹ al-Bayhaqī., *al-Sunan al-Kubrā*, h.249.

Pernyataan al-Bayhaqi ini juga dikutip oleh al-Zaylā'ī (w. 762 H). Ibn al-Mulaqqīn (w. 804 H) dan keduanya sepakat bahwa semua Sahabat Nabi ialah orang-orang yang dapat dipercaya (*thiqah*).³⁰

4) al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H)

al-Khaṭīb al-Baghdādī berkata, "aku mendengar dari Abd al-'Azīz bin Ja'far, ia berkata, "aku mendengar Aḥmad bin Muḥammad bin Hārūn al-Ḥallāl, ia berkata, "aku mendengar Abū Bakr al-Athram berkata, "aku bertanya kepada Abū 'Abdillāh (yaitu Aḥmad bin Ḥanbal), "jika seorang Tabi'in berkata, "aaya mendengar dari seorang Sahabat Nabi, "apakah hadis yang saya dengar itu sah?" ia menjawab "ya, benar." Abū Bakr al-Barqānī menceritakan kepada kami, ia berkata,"aku mendengar Muḥammad bin 'Abdullāh bin Ḥamīrūwah al-Ḥarawī, ia berkata, "aku mendengar dari al-Ḥusayn bin Idrīs dan aku bertanya kepadanya mengenai hadis dari seorang Sahabat Nabi, apakah itu dapat diterima? ia menjawab, "ya, meskipun (nama Sahabat tersebut) tidak disebutkan dengan jelas." Semua Sahabat Nabi ialah orang yang *thiqah* (dapat dipercaya), dan merupakan *hujjah* (bukti atau alasan yang sah)³¹. *hujjah* ialah istilah untuk orang yang memiliki kedudukan tinggi dalam hal keadilan dan ketelitian (*dabt*).³²

al-Khaṭīb al-Baghdādī juga berkata, "tidak perlu diragukan lagi mengenai mereka (para Sahabat Nabi). Namun, yang perlu diperhatikan merupakan kalangan perawi selain mereka. Setiap hadis yang memiliki sanad yang terhubung

³⁰ 'Umar bin 'Alī bin al-Mulaqqan, *al-Badr al-Munīr fī Takhrīj al-Aḥādīth wal-Āthār al-Wāqī'ah fī al-Sharḥ al-Kabīr* (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah, 2004), h.94.

³¹ al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah Fī 'Ilm al-Riwāyah*, t.t., h.415.

³² Shams ad-Dīn al-Sakhāwī Muḥammad bin 'Abd ar-Raḥmān, *Fath al-Mughīth bi Sharḥ Alfiat al-Hadis*, ke satu (Riyad, Saudi Arabia: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426), h.117.

dengan baik antara perawi dan Nabi tidak harus diterima dulu, kecuali jika telah dipastikan keadilan dan kualitasnya. Adapun untuk Sahabat Nabi, keadilan mereka sudah jelas dan telah ditetapkan oleh Allah dalam al-Qur'an, yang menegaskan kemurnian mereka dan memilih mereka sebagai umat terbaik."³³

Pernyataan Imam al-Khātib ini menggaris bawahi bahwa semua Sahabat Nabi ialah orang-orang yang adil (*thiqah*) dan karena itu riwayat mereka dapat diterima tanpa perlu diragukan, berbeda dengan perawi selain mereka yang harus diperiksa keadilan dan ketelitiannya.

5) Ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H)

Abū 'Umar Yūsuf Ibn 'Abd al-Barr berkata, "semua Shahabat ialah orang-orang yang adil dan dapat dipercaya dalam semua riwayat mereka, dan hal ini merupakan *ijma'* (kesepakatan) dikalangan para Ulama hadis."³⁴ Beliau juga berkata: "hadis Rasulullah yang berbunyi: "para Sahabatku ibarat bintang-bintang di langit, dengan siapapun kalian mengikuti maka kalian akan mendapatkan petunjuk yang benar" berarti dalam hal penerimaan riwayat, sebagaimana dijelaskan oleh al-Māzini dan lainnya bahwa mengarah terhadap periwayatan karena mereka semua ialah orang-orang yang dapat dipercaya dan adil, maka wajib menerima apa yang disampaikan oleh masing-masing dari mereka."³⁵

6) Imam al-Nawawī (w. 676 H)

Yahyā bin Sharaf al-Nawawī berkata, "para *ahlu al-haqq* (ahli pembawa kebenaran) dan mereka yang diterima dalam

³³ al-Baghdādī, *al-Kifāyah Fī 'Ilm al-Riwāyah*, h.46.

³⁴ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd Limā fi al-Muwatta' min al-Ma'ānī wal-Asānīd* (Maroko: Wazārat 'Umūm al-Awqāf wa al-Shu'un al-Islāmīyah, 1387), No.2287; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istidhkār* (Beirut Libanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 2000), h.76.

³⁵ *al-Istidhkār*, h.07.

ijma' sepakat untuk menerima kesaksian dan riwayat mereka (para Sahabat), serta dikarenakan memiliki keadilan yang sempurna -semoga Allah meridhai mereka semua-.³⁶ Dan sudah diketahui bersama bahwa riwayat yang diterima ialah riwayat dari orang yang adil dalam agamanya dan menjaga dengan baik apa yang mereka riwayatkan."

7) **al-Ḥafīz al-Dhahabī (w. 748 H)**

Shams al-Dīn Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī berkata, “saya telah menulis dalam karya saya, “al-Mizān”, mengenai banyak orang yang terpercayai yang dijadikan hujjah oleh al-Bukhārī, Muslim, atau Ulama hadis yang lain, karena nama mereka tercatat dalam kitab-kitab yang membahas tentang cacat dalam riwayat. Saya tidak menyebutkan mereka bukan karena kelemahan mereka di mata saya, akan tetapi agar hal tersebut diketahui secara kajian ilmiah. Sering kali saya mendapati seorang perawi yang dapat dipercaya, namun terdapat komentar negatif dari orang yang tidak perlu diperhatikan. Jika kita membuka pintu ini, banyak dari kalangan Sahabat, Tabi’in, Tabi’it al-Tabi’in dan para imam besar lain yang akan masuk kedalamnya, beberapa Sahabat bahkan saling mengkafirkan satu sama lain karena perbedaan tafsir, namun Allah meridhai mereka semua dan mengampuni mereka. Mereka tidak maksum³⁷, dan perbedaan serta peperangan diantara mereka tidak menjadi dasar yang harus kita jadikan patokan. Dengan tuduhan kekafiran dari golongan Khawārij misalnya terhadap mereka, maka riwayat mereka menjadi terdistorsi. Bahkan kata-kata golongan

³⁶ al-Ḥizāmī, *Sharḥ An-Nawāwī Ala Muslim*, h.149.

³⁷ Ma’sum artinya terjaga dari melakukan perbuatan dosa dan hal ini hanya dimiliki oleh seorang Nabi.

Khawārij dan Syī'ah tentang mereka menjadi cacat bagi para pencela mereka."

Dan ini ialah sebagian besar perkataan yang saling mengkritik antar sesama mereka, yang seharusnya disembunyikan dan tidak disebar, tidak dijadikan sebagai bentuk cela'an dan seseorang harus diperlakukan dengan adil dan bijaksana. Adapun para Sahabat -semoga Allah meridhai mereka- maka urusan mereka harus disimpan dalam hati, meskipun ada perbedaan dan kesalahan yang terjadi, sebagaimana kesalahan yang dialami oleh orang-orang terpercaya lainnya. Tidak ada seorang pun yang bisa terhindar dari kesalahan, namun kesalahan mereka sangat jarang dan tidak merugikan sama sekali. Karena, berdasarkan keadilan mereka, penerimaan atas apa yang mereka riwayatkan merupakan landasan amal kita dan dengan itu kita beribadah kepada Allah ta'ala."³⁸ Berpijak akan kebenaran data yang disampaikan oleh al-Dzahabi, bahwa amaliyah atau perilaku mayoritas umat islam ialah menerima riwayat mereka dan tidak mengkritik apa yang mereka sampaikan. Bahkan, menerima riwayat tersebut merupakan bagian dari agama yang kita amalkan dalam beribadah kepada Allah ta'ala. Dan hal ini sudah cukup, terlebih lagi jika itu telah terbukti dan terbukti dengan nyata serta jelas berdasarkan teks-teks syariat yang bijaksana dan juga hikmah didalamnya yang menjelaskan tentang kesempurnaan keadilan dan ketelitian mereka.

8) Muhammad bin 'Alī al-Ṭibbī (w. 743 H)

al-Ṭibbī berkata, "semua Sahabat ialah orang yang adil secara mutlak, berdasarkan teks-teks al-Qur'an, Sunnah, dan

³⁸ al-Dzahabi, *al-Ruwat al-Thiqat al-Mutakallam Fihim* (Beirut Lebanon: Dar- al-Bashair al-Islamiyah, 1992), h.240.

ijma' orang-orang yang dapat dipercaya.³⁹ Perkataan beliau tentang “adil mutlak” menjadi bukti kuat bahwa mereka merupakan orang-orang yang dapat dipercaya dan ini merupakan kebenaran yang disepakati oleh mayoritas Ulama Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah.

9) Ibn Ḥajar al-Athqalānī (w. 852 H)

Aḥmad bin Alī Ibn Ḥajar al-Athqalānī berkata, “berdasarkan penjelasan yang telah aku sebutkan, maka aku mengklasifikasi keadaan perawi hadis dalam dua belas tingkatan. Dan tingkatan yang paling unggul atau pertama ialah para Sahabat kemudian disusul dengan tingkatan kedua ialah mereka yang mendapat pujian kuat, misalnya dengan ungkapan seperti “*awthaq al-nās*” (paling terpercaya), kemudian disusul dengan tingkatan berikutnya yakni *thiqah* dan seterusnya.”⁴⁰ Berikut perinciannya :

- a) *al-Ṣaḥābah*, status sebagai Sahabat Nabi, karena kemuliaan mereka.
- b) Mereka yang dipuji dengan pujian yang kuat, baik dengan menggunakan kata "*af'al*" (yang paling) seperti "*authaq al-nās*" (orang yang paling terpercaya) atau dengan pengulangan sifat secara lisan, seperti "*thiqah thiqah*" (terpercaya) atau secara makna, seperti "*thiqah ḥāfiẓ*" (terpercaya dan hafal).
- c) Mereka yang hanya memiliki satu sifat khusus, seperti "*thiqah*" (terpercaya), "*mutqin*" (teliti), "*thabat*" (terbukti) atau "*adl*" (adil).

³⁹ al-Ṭibbī, *Sharḥ al-Ṭibyī 'alā Mishkāt al-Maṣābīḥ* (Mekkah: Nizar Mustafa al-Baz, 1997), no.3840.

⁴⁰ Ibnu Ḥajar al-Asqalani, *al-Taqrīb wa al-Taḥdzīb.*, ed. oleh Muhammad 'Awwamah (Riyad, Saudi Arabia: Baitul Afkar al-Dauliyah, 2000), h.17.

- d) Mereka yang sedikit kurang dari derajat ketiga, yang disebut dengan "*ṣadūq*" (jujur), atau "*lā ba'sa bihī*" (tidak ada masalah dengan dia), atau "*laysa bihī ba'sun*" (tidak ada masalah padanya).
- e) Mereka yang sedikit kurang dari derajat keempat, yang disebut dengan "*ṣadūq sayyi' al-hifẓ*" (jujur namun buruk hafalannya), atau "*ṣadūq yahimū*" (jujur namun sering salah faham) atau "*ṣadūq lahu awhāmun*" (sering salah paham) atau "*ṣadūq yukhthi*" (jujur tapi kadang keliru) atau "*ṣadūq taghayyara biākhiratin*" (jujur namun sering keliru atau berubah di akhir hidupnya). Termasuk dalam tingkatan ke lima ini ialah mereka yang dituduh dengan semacam bid'ah, seperti syi'ah, qadariyah, nasibiyah, murji'ah atau jahmiyah dengan menyertakan penjelasan siapa yang menjadi penyebab tuduhan tersebut.
- f) Mereka yang hanya meriwayatkan sedikit hadis dan tidak ada yang menganggap hadisnya harus ditinggalkan karena alasan tertentu, yang disebut dengan "*maqbul*" (diterima), "*ḥaythu yutāba'*" (apabila ia diikuti oleh yang lain), "*layyin al-hadīth*" (lemah dalam hadis).
- g) Mereka yang memiliki murid periwayat lebih dari satu orang, namun tidak mendapat kepercayaan, yang disebut dengan "*mastūr*" (tersembunyi) atau "*majhūl al-ḥāl*" (tidak diketahui keadaan diri mereka).
- h) Mereka yang tidak ditemukan adanya pujian kepercayaan secara sah dan ditemukan adanya kelemahan dalam dirinya, meskipun kelemahan tersebut tidak dijelaskan lebih detail, yang disebut dengan "*da'īf*" (lemah).

- i) Mereka yang memiliki murid periwayat hanya satu orang saja dan tidak mendapatkan kepercayaan, yang disebut dengan "*majhūl*" (tidak diketahui).
- j) Mereka yang tidak pernah dipercayai sama sekali dan jelas dinyatakan lemah karena adanya kecacatan, yang disebut dengan "*matrūk*" (ditinggalkan), atau "*matrūk al-hadīth*" (hadisnya ditinggalkan) atau "*wāhī al-hadīth*" (rapuh dalam hadis), atau "*sāqit*" (terjatuh)
- k) Mereka yang terindikasi sering melakukan kebohongan “*man uttuhima bi al-kidhb*”
- l) Mereka yang terkenal dengan kebohoggannya atau kepalsuannya

Bermula dan berdasar dari perkataan Ibn Hajar al-Athqalāni inilah, Ulama ahli hadis tingkat setelahnya mengikuti pengklasifikasian Ibnu Hajar dalam konsep tingkatan al-jarhu wa al-ta'dil hingga sekarang, dan sungguh merupakan terobosan yang sangat mulia apa yang disampaikan oleh Ibnu Hajar tersebut dalam konsep menempatkan status Sahabat pada tingkatan perawi hadis paling unggul, sehingga semacam menutup ruang untuk membahas tentang keadilan dan kredibilitas para perawi tingkatan Sahabat.

10) Ibn Hajar al-Haytami (w. 974 H)

Ahmad Ibn Hajar al-Haytami berkata "ketahuilah! bahwa yang telah disepakati oleh Ulama Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah ialah bahwa setiap orang wajib untuk menyatakan bahwa semua Sahabat ialah orang yang adil, dengan menetapkan keadilan bagi mereka, dan menjauhkan diri dari mencela atau merendahkan mereka, serta harus memuji mereka

karena Allah sendiri telah memuji mereka dalam beberapa ayat-Nya di dalam al-Qur'an.⁴¹

11) Mullā 'Alī al-Qārī (w. 1014 H)

Mullā 'Alī al-Qārī berkata: "Sesungguhnya semua Sahabat ialah adil dan *thiqah* (dapat dipercaya.)"⁴² Dengan ungkapan tersebut bisa dinyatakan secara umum Mullā 'Alī al-Qārī menyatakan bahwa semua Sahabat memiliki sifat *ḍabt*, dengan pernyataannya berupa kalimat *thiqah*, sebab secara umum arti dari kalimat tersebut merupakan dapat dipercaya yang merupakan gabungan dari terminologi adil dan *ḍabt* sebagaimana keterangan pada pembahasan sebelumnya.

12) Zain bin Muḥammad

Zain bin Muhammad merupakan pakar hadis dari Yaman dan dia termasuk ulama kontemporer yang mengikuti pendapat jumhur bahwasanya adanya keterjaminan sifat *ḍabt* pada Sahabat, dia menegaskan bahwasanya adanya jaminan status bahwasanya semua Sahabat berstatus adil karena sudah ada teks yang tegas dari al-Qur'an, seyogyanya mereka juga sepakat tentang adanya sifat *ḍabt* pada Sahabat.

Zain bin Muhammad menyebutkan beberapa dalil yang menunjukkan bahwasanya tidak mungkin para Sahabat meriwayatkan sebuah hadis tanpa sifat memiliki sifat *ḍabt*, berikut rinciannya:

- a) Allah telah menjamin untuk menjaga Kitab-Nya (al-Qur'an) dan dasar-dasar ajaran agama-Nya dengan firman-Nya: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**, dan sudah jelas bahwa salah satu aspek dari penjagaan al-Qur'an ialah dengan menjaga

⁴¹ Ibnu Ḥajar al-Haytami, *al-Sawā'iq al-Muhriqah 'alā Ahl al-Rafd wa al-Dalāl wa al-Zandaqa* (Beirut Lebanon: al-Mu'assasah al-Risalah, 1997), h.603.

⁴² Mula Ali al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābīḥ* (Pakistan: al-Maktabah al-Emadiah, t.t.), h.255.

maknanya. Diantara makna-makna tersebut ialah hadis Nabi yang menjelaskan prinsip-prinsip al-Qur'an, sebagaimana yang disampaikan oleh Allah: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ . Sesungguhnya, Allah telah menjamin penjagaan al-Qur'an yang mulia dan Sunnah yang mulia, karena Sunnah merupakan penjelas bagi al-Qur'an dan tentunya al-Qur'an tidak mungkin terpelihara tanpa menjaga penjelasannya, yaitu hadis. Oleh karena itu, al-Qur'an dan hadis dijaga oleh penjagaan Allah. Allah telah mempersiapkan para Sahabat yang mulia dan mereka yang datang setelahnya untuk tugas besar ini. Para Sahabat sangat hati-hati dalam menjaga apa yang mereka riwayatkan, mereka hanya menyampaikan apa yang benar-benar mereka kuasai dan jika terjadi kesalahan-jika kita menerima bahwa hal itu terjadi-mereka akan memberikan koreksi dan tidak akan terus melanjutkannya.

- b) Termasuk hal yang menunjukkan bahwa para Sahabat menjaga (*dabt*) dengan baik hadis Nabi ialah perhatian mereka terhadap penulisan hadis beliau. Hal ini bahkan dibuktikan dengan izin Nabi kepada mereka untuk menulis hadis-hadisnya yang mulia.
- c) Orang Arab badui yang kafir biasa datang kepada Nabi, kemudian ia memeluk islam dan Nabi memerintahkannya untuk kembali ke kaumnya guna mengajak mereka masuk islam dan mengajarkan mereka apa yang diajarkan oleh Nabi tentang hukum-hukum islam. Seandainya bukan karena hafalan dan ketelitian (*dabt*) serta keahlian orang tersebut dalam menjaga apa yang didengar dari Rasulullah, tentu Nabi tidak akan membiarkannya melakukan itu dan tidak akan memerintahkannya untuk memberitahukan dan

menyampaikannya pada kaumnya, sehingga Nabi akan berkata kepadanya "tidak halal bagi kaummu untuk mengamalkan apa yang telah aku ajarkan kepadamu tentang syariat islam, sampai benar-benar teruji keadilan dan ketelitianmu dalam menjaga dan menyampaikan ajaran islam".

- d) Melalui riwayat para Sahabat yang terdapat dalam kitab-kitab hadis, kita dapat menemukan bahwa mereka telah menguasainya dengan baik dan menjaganya dengan teliti (*dabt*). Tidak ditemukan bukti yang menyatakan sebaliknya dan secara prinsip dasar, tidak ada yang dapat menggoyahkan hal ini kecuali dengan bukti yang jelas. Sebagian dari mereka menerima riwayat dari sebagian yang lain tentang tema yang tidak mereka dengar langsung dari Rasulullah dan tidak ditemukan diantara mereka tidak saling menuduh, baik dalam hal kedustaan maupun ketidaktepatan dalam meriwayatkan sebuah hadis. Adapun beberapa hal yang datang dari sebagian mereka dengan berdasarkan perkiraan atau adanya keraguan, hal tersebut masih bisa diterima dengan melakukan tela'ah pemahaman yang benar dan setiap dari mereka memiliki dalil yang mendasari apa yang mereka sampaikan. Dan meskipun ditemukan atau ada pengakuan tentang bukti kemungkinan terjadi kesalahan, tidak mengurangi nilai ketelitian mereka dalam menjaga hadis, karena bukanlah syarat bagi seorang yang dipercaya untuk tidak pernah salah sama sekali.
- e) Ketelitian seorang perawi hadis dapat diketahui dengan melihat riwayat-riwayat yang dia sampaikan. Dan realitanya, apa yang diriwayatkan oleh para Sahabat tidak mengandung hal yang bertentangan dengan riwayat dari

Sahabat lainnya. Setiap orang hanya meriwayatkan apa yang mereka dengar dan setiap orang menceritakan apa yang mereka alami. Dan mengenai terjadinya sedikit perbedaan atau penyimpangan diantara sebagian riwayat, para ulama telah memberikan penjelasan tentang hal ini, bahkan mereka menulis buku-buku khusus yang membahas perbedaan hadis dan masalah yang muncul dalam hadis tersebut. Setiap hadis yang berbeda atau bermasalah memiliki jawaban yang sudah mereka jelaskan dengan rinci dengan metode yang mereka kuasai.

- f) Keadilan para Sahabat, yang telah ditegaskan dalam teks-teks agama mencegah mereka untuk menyampaikan hadis yang mereka ragukan dalam hafalan atau ketelitiannya. Oleh karena itu, kita sering melihat banyak diantara mereka yang berhati-hati dalam meriwayatkan hadis dan tidak menceritakan banyak hadis kecuali setelah mereka yakin bahwa mereka telah menghafalnya dengan baik dan bukti-bukti mengenai hal ini sangat banyak sekali.⁴³

Zain bin Muhammad juga menyebutkan bukti-bukti yang menjelaskan bahwasanya kalimat *'adālah al-ṣahābah* jika disebutkan oleh para ahli hadis ataupun ulama yang lain, juga mencakup sifat *ḍabt* mereka. Ulama menyebutkan bahwa seluruh Sahabat ialah orang-orang yang adil (كلهم عدول) yang

mereka kehendaki tidak hanya bermakna keadilan semata, tetapi juga mencakup ketelitian (*ḍabt*) mereka dalam meriwayatkan hadis. Ini berlaku untuk tingkatan Sahabat, sementara bagi selain mereka yaitu para tabi'in dan yang lebih rendah dari itu, sifat keadilan dan ketelitian (*ḍabt*) keduanya

⁴³ al-'Aydus, "*Ḍabṭ aṣ-Ṣaḥābah al-Kirām lil-Marwiyyāh*," h.256-260.

harus ada, karena keadilan dan ketelitian ialah dua hal yang berbeda. Namun, ketika yang disebutkan bahwa seorang Sahabat memiliki sifat adil, hal ini berarti dia juga sangat teliti (*dabt*) dalam menjaga dan meriwayatkan hadis yang dia dengar dari Rasulullah dan dia akan selalu menjaga ketelitian tersebut saat menyampaikan hadis. Banyak ulama yang secara tegas menyatakan hal ini agar tidak terjadi kesalahpahaman. Oleh karena itu, ulama menyebutkan bahwa para Sahabat itu adil pada satu keterangan dan pada keterangan yang lain mereka menyebutkan keadilan yang disertai dengan ketelitian (*dabt*). Hal ini mengarah pada pemahaman bahwa yang disebutkan secara umum kadang harus dipahami dalam konteks yang lebih terbatas atau khusus. Terkadang ulama mengatakan para Sahabat merupakan sosok "adil yang dapat dipercaya" (*'udūlun thiqatun*), padahal "*thiqah*" (dapat dipercaya) merupakan sifat bagi seseorang yang memiliki dua kualitas, yakni adil dan teliti, meskipun istilah ini kadang digunakan lebih untuk menegaskan. Dalam konteks yang lain ulama ahli hadis juga mengatakan bahwa para Sahabat semuanya merupakan "*al-hujjah*" (sesuatu yang dapat dijadikan pegangan) dan pengertian dari "*al-hujjah*" ialah orang yang adil dan teliti.⁴⁴

Para ulama yang menyatakan bahwa seluruh Sahabat memiliki sifat *dabt*, mereka tidak menolak, bahwasannya ada dari beberapa Sahabat yang mengalami beberapa kali lupa atau salah dalam meriwayatkan hadis dari Nabi. Namun, mereka beranggapan bahwasannya hal demikian tidak mempengaruhi kemampuan mereka dalam menjaga hafalan dari diri mereka, dikarenakan kedekatan mereka dengan Nabi dan cara mereka menerima ilmu dari beliau, baik melalui pendengaran langsung atau penglihatan,

⁴⁴ al-'Aydrus, h.251.

dengan ilmu yang sering disampaikan kepada mereka, hal ini mengurangi kemungkinan adanya kesalahan pada para Sahabat, berbeda dengan orang-orang setelah mereka yang sudah banyak melalui beberapa perantara dan berbagai macam jalur. Selain alasan diatas, apabila seorang Sahabat melakukan kesalahan, maka Sahabat lainnya akan mengoreksi dan menjelaskan kesalahan atau keraguannya. Juga fakta sejarah menjelaskan bahwa apabila seorang Sahabat atau perawi tingkat Sahabat melakukan kesalahan atau kelalaian dalam suatu riwayat, kecuali ada bukti atau petunjuk yang menjelaskan adanya koreksi dari Sahabat lain terhadap Sahabat yang lainnya, sebagaimana yang terjadi kritik dari ‘Aishah Abū Hurayrah, Ibnu Umar, bahkan kepada ayah beliau sendiri Abū Bakar dan beberapa Sahabat yang lain. Dan hal yang demikian ini tidak boleh diserahkan pada dugaan atau spekulasi, seperti misal ada seorang Sahabat meriwayatkan suatu hal, kemudian Sahabat lain meriwayatkan tema yang bertentangan dengan riwayat Sahabat sebelumnya dan pasti Sahabat kedua tersebut menunjukkan apa yang salah pada riwayat Sahabat pertama. Inilah proses dan fakta sejarah yang terjadi di antara para Sahabat, karena mereka sangat berhati-hati dalam memastikan dan menegaskan kebenaran sebuah produk hukum termasuk diantaranya ialah transmisi dalam periwiyatan hadis."⁴⁵

Dari pendapat-pendapat yang telah peneliti sampaikan, dapat disimpulkan bahwasannya ulama yang berpendapat bahwa seluruh Sahabat terbukti *dabt*, sudah tidak memberikan ruang akan adanya kritik pada Sahabat dan tidak ada seorang Sahabatpun yang kredibilitas periwiyatannya diragukan, yang berpengaruh dan berdampak pada kelemahan sebuah *sanad*, sehingga menurut ulama pada barisan ini, peluang untuk kritik sanad hanya berlaku bagi para

⁴⁵ ‘Abdurrahman Bin Ahmad, *Awāmil Dabṭ aṣ-Ṣaḥābah lis-Sunnah an-Nabawiyah*, t.t., h.39.

perawi setelah era Sahabat, yaitu dari kalangan Tābiʿīn, Atbaʿ al-Tābiʿīn dan seterusnya.

b. Pendapat yang mengatakan tidak ada jaminan tentang *dabt* Sahabat

Setelah pada pembahasan sebelumnya peneliti menampilkan pandangan Ulama yang menegaskan bahwasannya para Sahabat seluruhnya memiliki sifat *dabt*, berikut ini peneliti akan menjelaskan pendapat pembanding dari pandangan yang pertama, baik dari kalangan ulama klasik maupun kontemporer, mereka berpendapat bahwasannya tidak seluruh Sahabat memiliki sifat *dabt*, dengan beragam argumen yang disampaikan untuk menolak argumen kelompok pertama.

1) Abū ‘Abdillāh Muḥammad al-‘Āmir al-Shan’ānī (w. 1182 H)

Telah disinggung sebelumnya, bahwasannya salah satu ulama yang memiliki pandangan bahwa seluruh Sahabat bisa dikatakan *dabt* ialah al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-Athqalanī, akan tetapi pandangan ini mendapat catatan keras dari al-Āmir al-Shan’ānī, meskipun dia tetap sependapat dalam statemen bahwa para Sahabat memiliki keadilan (*merupakan*), namun al-Shan’ānī berbeda pendapat dalam hal ketelitian dan kecerdasan (*dabt*).

al-Shan’ānī mengatakan, “ketahuilah, bahwa al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar menjadikan kedudukan tertinggi dalam klasifikasi tingkatan perawi hadis ialah status sebagai Sahabat. Ibnu Ḥajar menjelaskan bahwa “berdasarkan penjelasan yang telah aku sebutkan, maka aku mengklasifikasikan keadaan perawi dalam dua belas tingkatan. Tingkatan pertama ialah para Sahabat dan yang kedua merupakan mereka yang mendapat pujian kuat, misalnya dengan ungkapan seperti “paling terpercaya” (*awthaq an-nās*),” maka, kedudukan tertinggi dalam kredibilitas perawi hadis ialah status sebagai Sahabat Rasulullah.

Berdasarkan keterangan diatas tampaknya Ibnu Hajar sudah menganggap cukup bahkan memuji status sebagai Sahabat sudah mencakup sifat adil dan kuat hafalan (*dabt*). Saya tidak ada permasalahan jika dilihat dari sisi keadilan menurut prinsip para ulama hadis. Namun, jika dilihat dari sisi hafalan dan ketelitian, hal ini masih perlu ditinjau kembali, karena sifat ingat dan lupa merupakan bagian dari sifat manusia. Bahkan, sifat kenabianpun tidak meniadakan kemungkinan lupa, sebab telah tercantum dalam keterangan yang sah, bahwa Rasulullah sendiri pernah mengalami lupa dalam shalat dan hal-hal lainnya. Jadi, bagaimana bisa dikatakan bahwa menjadi seorang Sahabat lebih utama daripada seseorang yang digambarkan sebagai orang yang paling terpercaya (*authaq al-nās*) dan sejenisnya, padahal status Sahabat tidak bertentangan dengan sifat lupa dan ketidakmampuan untuk menghafal. Bahkan, telah terbukti dalam kitab Ṣahīh al-Bukhārī bahwasanya Sahabat ‘Umar lupa tentang kisah tayammum dan ‘Ammār mengingatkan beliau tentang hal itu, namun beliau tidak menyebutnya, bahkan beliau mengatakan: "semoga Allah merahmati fulan, sesungguhnya dia mengingatkan saya tentang ayat yang tadi saya lupakan.

Lantas, bagaimana mungkin status sebagai Sahabat secara otomatis membuat seseorang lebih terpercaya daripada orang yang mendapat pujian seperti *awthaq an-nās* (paling terpercaya)?, bukankah menjadi Sahabat tidak meniadakan kemungkinan lupa dan kurangnya ketelitian? bahkan, dalam kitab Sahih al-Bukhari dalam hadis ke-331 diriwayatkan bahwa ‘Umar bin al-Khaṭṭāb pernah lupa tentang hukum tayamum, hingga diingatkan oleh ‘Ammār bin Yāsir, lebih dari itu,

Rasulullah sendiri pernah bersabda, “Semoga Allah merahmati si fulan, karena ia telah mengingatkanku pada suatu ayat yang tadi malam sempat aku lupa”⁴⁶

2) ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (w. 1417 H)

Sejalan dengan pemikiran imam al-Ṣan’ānī, yaitu ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, ia mengomentari kitab *Qawā’id fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* karya Ṣafar Aḥmad al-’Uḥmānī. ‘Abd al-Fattāḥ menjelaskan bahwasanya apa yang dilakukan oleh al-Aḥqalānī dalam meletakkan status Sahabat pada tingkatan yang pertama, karena kemuliaan mereka, jika hal ini berdasarkan aspek keadilan, maka tidak masalah. Namun jika dilihat dari aspek ketelitian dan hafalan (ḍabṭ) maka, status sebagai Sahabat tidak ada kaitannya. Sebab telah tersebar luas informasi bahwa sebagian Sahabat lebih hafal daripada yang lain dan sebagian Sahabat ada yang mengalami lupa. Bahkan, bisa jadi seorang yang bukan Sahabat lebih hafal daripada seorang Sahabat. Diriwayatkan bahwa Sahabat Anas Ibn Mālīk berkata: “bertanyalah kalian kepada al-Ḥasan (al-Basri), karena dia lebih hafal dan kami telah lupa”, dan masih banyak beberapa contoh dalam kitab yang menunjukkan akan hal ini.⁴⁷

Dalam kitab *al-Raf‘ wal-Takmīl fī al-Jarḥ wal-Ta’dīl* karya ‘Abdul Hayyi al-Laknawī, ‘Abd al-Fattāḥ juga memberikan catatan kaki tentang beberapa bukti atau dalil yang menunjukkan bahwasanya para Sahabat tidak ḍabṭ secara mutlak, sebagai keterangan berikut :

كان أنس رضي الله عنه يقول : سلوا مولانا الحسن - أي الحسن البصري التابعي - فإنه غاب وحضرنا ، وحفظ ونسينا ، رواه

⁴⁶ al-Ṣan’ānī, *Tawḍīḥ al-Afkār li-Ma’ānī Tanqīḥ al-Anzār* (Beirut Lebanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1997), h.161.

⁴⁷ Ṣafar Aḥmad al-’Uḥmānī, *Qawā’id fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Libanon: Dar al-Qalam, 1972), h.242.

الإمام أحمد في كتاب الزهد»، ونقله عنه الإمام ابن قدامة الحنبلي في روضة الناظر ص ٧١ من أصول الفقه الحنبلي، في مباحث الإجماع، وهو في تهذيب التهذيب : ٢٦٤ ، في ترجمة الحسن البصري رضي الله عنه .

Anas ibn Mālik berkata: “bertanyalah kepada tuan kami al-Ḥasan – yaitu al-Ḥasan al-Baṣri, seorang tabi’ī – karena dia hadir saat kami tidak hadir, dia menghafal sementara kami lupa”. Hal ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam kitab al-Zuhd dan juga diceritakan oleh Imam Ibn Qudāmah al-Hanbalī dalam kitab Rawdah al-Nāzir halaman 71 dari Uṣūl al-Fiqh al-Ḥanbalī dalam pembahasan ijma’ dan terdapat juga dalam kitab Tahdhīb al-Tahdhīb halaman 264, dalam biografi al-Ḥasan al-Baṣri.”

وفي تذكرة الحفاظ للذهبي ١ : ٨١ و ٨٢، في ترجمة الإمام الشعبي علامة التابعين (عامر بن شراحيل) : عن أبي بكر الهذلي ، قال : قال لي ابن سيرين : الزم الشعبي، فلقد رأيتَه يستفتي والصحابة متوافرون.

Dalam kitab Tadhkirah al-Huffāz karya al-Dhahabī, juz 1 halaman 81 dan 82, dalam penjelasan tentang biografi Imam al-Sha’bī yang merupakan Ta’bi’i sangat ‘Alim (‘Amir bin Shurāhīl), dari Abū Bakr al-Hudhali, dia berkata: Ibn Sīrīn berkata kepadaku: “bertahanlah dengan al-Sha’bī, karena aku pernah melihatnya dimintai fatwa sementara para Sahabat hadir di sekitarnya.”⁴⁸

‘Abd al-Fattāḥ juga menambahkan bahwa, jika apa yang disampaikan oleh Imam al-Athqalānī dicermati dengan seksama, maka akan muncul kefahaman bahwasanya tingkatan yang ada 12 tersebut hanya berkaitan secara khusus dengan tema yang disampaikan dalam kitabnya tersebut (Taqrīb al-

⁴⁸ Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī al-Hindī, *al-Raf’ wal-Takmīl fī al-Jarh wal-Ta’dīl*, Kc-7 (Libanon: Dar al-Salam, 2000). h.185

Tahdhīb) tidak bersifat universal dan bukan menjelaskan derajat *al-jarh wa al-ta'dīl* yang bersifat umum, sebagaimana yang dipahami oleh guru kami, al-'Allāmah Ahmad Shākir dalam komentarnya pada kitab al-Ba'ith al-Hathiś halaman 117. 'Abd al-Fattāh menguatkan apa yang ia sampaikan dengan beberapa bukti redaksi, diantaranya ialah ungkapan Imam al-Athqalānī ketika menjelaskan tingkatan ke enam dari 12 tingkatan tersebut, yang mana ungkapan yang digunakan oleh al-Athqalānī pada tingkatan ke enam ini merupakan istilah yang memang khusus untuk tema dalam kitab tersebut, dengan bukti adanya penggunaan istilah "diterima" jika ditemukan adanya *mutāba'ah*, jika tidak, maka hadisnya *da'if*. Setelah dilakukan penelusuran tidak ditemukan dalam kitab-kitab hadis sebelumnya dan juga tidak disebutkan oleh penulis yakni imam al-Laknawī, padahal beliau telah mengkaji secara mendalam mulai dari Ibn Abī Ḥātim hingga al-Sakhāwī dan al-Sindī. Hal ini membuktikan dan menunjukkan bahwasanya pembagian derajat ini sebanyak 12 tingkatan yang disampaikan oleh al-Hafiz Ibn Hajar al-Athqalānī merupakan istilah yang dia gunakan khusus untuk bukunya yakni Taqrīb al-Tahdhīb."⁴⁹

3) Muhammad 'Awwāmah (pakar hadis dari Suriah)

Tidak hanya 'Abd al-Fattāh, murid beliau yakni Muhammad 'Awwāmah (masih hidup), juga memberikan komentar sebagaimana apa yang disampaikan gurunya, namun ada sedikit tambahan penjelasan sebagaimana berikut: "perkataan penulis kitab ini (al-Athqalānī) sudah jelas dan tidak memerlukan komentar, hanya saja perlu diberikan penjelasan agar tidak disalah fahami, yakni sesungguhnya status sebagai seorang Sahabat bukanlah sebuah derajat atau sebuah istilah

⁴⁹ al-Laknawī al-Hindī, h.184.

dari tingkatan derajat penilaian rawi hadis dan bukanlah sebuah ungkapan yang diambil dari istilah para imam mengenai para perawi hadis, sebagaimana kata “*thiqah*” (terpercaya) merupakan kata yang digunakan oleh Yahyā bin Maʿīn untuk menyebut seorang perawi dan kata “*ṣadūq*” (jujur) juga merupakan kata yang digunakan oleh Ali bin al-Maḍīnī untuk menyebut perawi lainnya dan seterusnya. Namun status Sahabat, merupakan anugerah ilahi yang diberikan oleh Allah kepada mereka yakni orang-orang terpilih untuk menjadi Sahabat Nabi-Nya. Dan Allah menjadikan salah satu syarat dari anugerah ini ialah memiliki sifat adil”. Imam al-Athqalāni secara tegas menyebutkan alasan yang mendorongnya untuk mendahulukan para Sahabat dalam derajat ini, yaitu karena kemuliaan yang mereka miliki. Dan beliau juga sadar bahwa tidak ada hubungan atau keterkaitan antara status Sahabat dengan tingkat kesempurnaan dalam ketelitian dan hafalan (*ḍabt*) dan mungkin beliau juga sadar bahwa adanya unsur kemanusiaan ada para Sahabat.

Muhammad ‘Awwāmah juga menjelaskan kritik yang disampaikan oleh Imam al-Ṣanʿānī atas Ibnu Ḥajar al-Athqalānī, bahwasannya komentar tersebut juga tidak tepat karena berlandaskan kesalah fahaman al-Ṣanʿānī, yang memahami perkataan al-Athqalānī bahwa status Sahabat dia letakkan pada tingkatan pertama dengan menyertakan sifat hafalan dan ketelitian (*ḍabt*). Padahal sejatinya tidak demikian, meskipun al-Athqalānī meletakkan para Sahabat ditingkat pertama, dia tidak lupa bahwa tidak ada hubungan atau keterkaitan antara status Sahabat dengan kesempurnaan dalam ketelitian dan hafalan (*ḍabt*), dan beliau juga tidak lupa bahwa unsur kemanusiaan tetap ada pada para Sahabat

4) ‘Alawī ibn Ḥāmid (pakar hadis dari Yaman)

Berbeda dengan Zain Muhammad yang sependapat dengan mayoritas ulama salaf, yang menganggap bahwa para Sahabat secara keseluruhan memiliki *dabt*, ‘Alawī ibn Ḥāmid salah satu ulama kontemporer berpendapat bahwa sifat keadilan dari para Sahabat tidak secara langsung secara otomatis menjadikannya *dabt*, pemikiran ‘Alawī ibn Ḥāmid merupakan lanjutan dari al-Āmir al-Shan’anī, salah satu argumen yang disampaikan untuk mendukung pendapatnya tersebut juga memiliki kesamaan dengan apa yang disampaikan oleh al-Āmir al-Shan’anī dalam kitabnya *Tawḍīḥ al-Afkār*, yaitu adanya beragam peristiwa yang terjadi dari para Sahabat yang mengalami kelupaan dalam meriwayatkan hadis dari Rasulullah. ‘Alawī ibn Ḥāmid berkata dalam kitabnya “*‘Adālatu al-Ṣaḥābah lā Tastalzīm Ḍabtahum*” “didalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* diriwayatkan bahwa ‘Umar bin al-Khaṭṭāb pernah lupa tentang hukum tayamum, beliau kemudian diingatkan oleh ‘Ammār bin Yāsīr, berikut keterangan lebih lengkapnya.

Imam al-Bukhāri dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* no. [331] meriwayatkan dari Abd al-Raḥmān bin ‘Abdzā bahwa seorang laki-laki datang kepada ‘Umar bin al-Khaṭṭāb dan berkata, “saya mengalami junub (hadas besar) tetapi tidak mendapatkan air.” maka ‘Ammār bin Yāsīr berkata kepada ‘Umar, “apakah engkau tidak ingat saat kita sedang dalam perjalanan bersama?, engkau tidak shalat, sedangkan aku berguling-guling di tanah lalu shalat, kemudian aku menceritakan hal itu kepada Rasulullah, maka beliau bersabda,”cukup bagimu melakukan seperti ini,” lalu Rasulullah menepuk tanah dengan kedua

telapak tangannya, meniupnya, kemudian mengusapkannya ke wajah dan kedua telapak tangannya."⁵⁰

Dari kisah tersebut, terlihat bahwa 'Umar bin al-Khaṭṭāb lupa akan hukum tayamum yang pernah diajarkan Rasulullah kepadanya dan beliau diingatkan oleh 'Ammār bin Yāsir. Dalam kejadian yang lain juga terdapat lupa yang dialami oleh Zayd bin Arqam, diriwayatkan dalam Saḥīḥ Muslim bahwa Zayd bin Arqam berkata kepada Ḥusayn bin Ṣabrah, ketika ia memintanya untuk meriwayatkan hadis, "wahai anak saudaraku! demi Allah, usiaku telah tua, waktuku dengan Rasulullah sudah lama berlalu dan aku telah lupa sebagian dari apa yang dulu pernah aku hafal dari Rasulullah, maka apa yang aku ceritakan kepadamu, terimalah, dan apa yang tidak aku ceritakan, janganlah memaksaku untuk menyampaikannya."⁵¹

Dari perkataan ini, Zayd bin Arqam mengakui bahwa sebagai manusia biasa, dia mengalami kelupaan terhadap sebagian sunnah Nabi, terutama setelah lanjut usia.⁵² dan masih banyak beberapa kasus-kasus lain yang membuktikan bahwa ternyata para Sahabat mengalami lupa dan salah dalam memahami sebuah hadis dan inilah yang mendasari bahwa tidak semua Sahabat memiliki ḍaḥṭ, dan sebenarnya argumen kelompok kedua ini telah dibantah dan dibatalkan oleh para ulama dari kelompok pertama.

c. Sintesa Dan Titik Temu Dari Kedua Pendapat

Setelah menampilkan pandangan dari masing-masing kelompok, peneliti menemukan bahwasannya perbedaan dari kedua belah fihak hanyalah perbedaan yang bersifat verbal, pasalnya kubu

⁵⁰ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no.331.

⁵¹ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no.2408.

⁵² ibn Shīhāb al-Dīn., *'Adālatu aṣ-Ṣaḥābah lā Tastaẓim Ḍaḥṭahum*, h.38.

ulama yang memiliki pandangan bahwasanya seluruh Sahabat dipastikan memiliki *ḍabt*, tidak mengingkari adanya kemungkinan lupa dan kesalahan yang terjadi diantara para Sahabat, meskipun kesalahan mereka tidak berpengaruh sama sekali terhadap status *ḍabt* mereka dan tetap memosisikannya sebagai tingkatan teratas dalam konsep *al-ta'dīl*, sedangkan kubu kedua, yang berpendapat bahwa terjaminnya sifat adil para Sahabat, tidak serta merta menjamin sifat *ḍabt* mereka, tidak ditemukan kalimat yang - kalau tidak bisa dikatakan tidak berani- menentukan individu Sahabat yang dianggap tidak lagi memiliki *ḍabt*, kelompok kedua ini hanya melakukan teori dan menjelaskan bahwa dimungkinkan adanya ketidak *ḍabt-an* dari kalangan Sahabat, dengan bukti adanya sebagian Sahabat yang melakukan kesalahan dan lupa dalam meriwayatkan hadis, seperti 'Umar bin al-Khaṭṭāb dan lain-lain, namun juga hal ini juga tidak serta-merta menunjukkan bahwasannya Sahabat yang sudah terbukti mengalami kesalahan dalam meriwayatkan hadis tersebut, merusak sifat *ḍabt* mereka, dikarenakan adanya kesalahan yang sifatnya ringan dan relatif sedikit jika dibandingkan dengan seluruh riwayatnya, masih ditolelir dan tidak merusak *ḍabt* mereka.

Sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwasanya, ulama sepakat tentang riwayat para Sahabat diterima tanpa harus melakukan klarifikasi secara detail sebagaimana seharusnya dilakukan pada rawi-rawi yang lain, hal ini dapat dibuktikan dengan ungkapan dari Ibn al-Anbarī yang dinuqil oleh Muḥammad 'Awwāmah (golongan ulama yang tidak sepakat kalau Sahabat berada pada tingkat pertama dalam tingkat adil dan *ḍabt*), Ibn al-Anbari menjelaskan bahwa maksud dari "adilnya para Sahabat", seperti yang terdapat dalam Fath al-Mughhīth, ialah bukan berarti bahwa mereka (para Sahabat) terjamin dari dosa dan tidak mungkin

berbuat salah, akan tetapi yang dimaksud ialah diterimanya riwayat-riwayat mereka tanpa perlu menyelidiki alasan keadilan mereka atau mencari penjaminan (*tazkiyah*) terhadap mereka. Hal ini berlaku kecuali jika ditemukan dan terbukti bahwa mereka melakukan sesuatu yang mengurangi sifat kepercayaan (menyebabkan cacat dalam riwayatnya), namun hal tersebut secara realita tidak terbukti. Puji syukur kepada Allah, kami tetap berpegang pada keadaan mereka sebagaimana yang ada pada masa Rasulullah, sampai ada bukti yang menunjukkan sebaliknya. Kami tidak memperhatikan apa yang disebutkan oleh ahli sejarah, karena itu tidak sah dan apa yang sah sekalipun dapat diberi penafsiran yang benar”. Penjelasan ini menegaskan bahwa para sahabat tetap diterima riwayatnya tanpa perlu mempertanyakan keadilan mereka, kecuali jika ada bukti nyata yang menunjukkan adanya cacat dalam riwayat mereka. Hal ini berdasarkan pada keyakinan bahwa mereka ialah orang-orang yang dipercayai dan dijaga oleh Allah SWT, sesuai dengan keadaan mereka pada masa Nabi.⁵³

3. Dampak Kritik ‘Āishah terhadap *Dabt al-Ṣahābah*

Dalam pembahasan ini akan mengkaji dampak kritik ‘Āishah terhadap *dabt al-ṣahābah*, yakni dilakukan pemaparan tentang beberapa nama Sahabat yang riwayatnya dikritik oleh ‘Āishah dan tela’ah secara mendalam tentang aplikasi teori pengukuran *dabt* berdasarkan kesalahan dalam meriwayatkan hadis.

a. Sahabat yang mendapat kritik oleh ‘Āishah

Sahabat Nabi yang mendapat kritik dari ‘Āishah jumlahnya sekitar ada 10, yaitu Abū Bakar al-Siddīq, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, ‘Abdullāh bin ‘Abbās, ‘Abdullāh bin ‘Umar, ‘Abdullāh bin ‘Amr bin al-‘Āṣ, Abū Hurayrah, Jābir bin ‘Abdillāh, Abū Dardā’, Abū

⁵³ al-Asqalani, *al-Taqrīb wa al-Tahdzīb tahqīq Muhammad ‘Awwāmah.*, h.25.

Sa'īd al-Khudrī, 'Abdullāh bin Zubayr dan Fātimah binti Qays. Sahabat yang paling banyak mendapat kritik ialah Abū Hurayrah, tercatat ada 11 hadis yang beliau riwayatkan dan mendapatkan kritik oleh 'Āishah. Berikut kami paparkan beberapa contoh hadis dari masing-masing Sahabat yang mendapatkan kritik dari 'Āishah, kami mulai dari Sahabat yang riwayatnya paling banyak mendapat kritik dari 'Āishah.

1) Abū Hurayrah

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh Abū Hurayrah jumlahnya ada sekitar 1540 hadis.⁵⁴ Sedangkan hadis yang mendapatkan kritik oleh 'Āishah jumlahnya ada 11.⁵⁵ Diantaranya yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim menjelaskan tentang orang keadaan junub maka tidak boleh puasa. Akan tetapi hadis ini tidak disetujui oleh 'Āishah, karena menurutnya Rasulullah pernah pagi hari dalam keadaan junub, namun beliau tetap melakukan puasa.

75 - (1109) حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ 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: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُمْ»، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ - لِأَبِيهِ - فَأَنْكَرَ ذَلِكَ، فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَانْطَلَقْتُ مَعَهُ، حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَسَأَلَهُمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ ذَلِكَ، قَالَ: فَكِلْتَاهُمَا قَالَتْ:

⁵⁴ Al-Ṭahhān, *Taisīr Mustalāh al-Hadith*, t.t. h.199

⁵⁵ Al-Zarkashī, *Al-ijābah li Irādi Mā Istadrakathu 'Āishah*, h.112 - 125

«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 دَهَبَتْ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، فَردَدْتَ عَلَيْهِ مَا يَقُولُ: قَالَ: فَجِئْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ، وَأَبُو بَكْرٍ حَاضِرٌ ذَلِكَ كُلِّهِ، قَالَ: فَذَكَرَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَهْمَا قَالْتَاهُ 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: فَرَجَعَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَمَّا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ، قُلْتُ لِعَبْدِ الْمَلِكِ: أَقَالْتَا: فِي رَمَضَانَ؟ قَالَ: كَذَلِكَ كَانَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ ثُمَّ يَصُومُ

Telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Ḥātim, telah mengabarkan kepada kami Yahyā bin Sa'īd, dari Ibn Jurayj, dan telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Rāfi', - dan lafaznya milik beliau - telah mengabarkan kepada kami 'Abdul Razzaq bin Ḥammām, telah memberitakan kepada kami Ibn Jurayj, dari 'Abdul Malik bin Abū Bakr bin 'Abd al-Raḥmān, dari Abū Bakr, ia berkata: "Aku mendengar Abū Hurayrah radhiyallahu 'anhu menceritakan, dalam kisah-kisahannya, bahwa Rasulullah saw. bersabda: 'Barang siapa yang mendapati waktu fajar dalam keadaan junub, maka ia tidak boleh berpuasa.'" Aku menyebutkan hal itu kepada 'Abd al-Raḥmān bin al-Ḥārith - kepada ayahnya - maka ia mengingkari hal tersebut. Lalu 'Abd al-Raḥmān pergi, dan aku ikut bersamanya, hingga kami masuk menemui 'Aishah dan Ummu Salamah radhiyallahu 'anhuma. 'Abd al-Raḥmān bertanya kepada keduanya tentang hal itu, dan keduanya berkata: "Sesungguhnya Nabi saw. pernah bangun dalam keadaan junub tanpa mimpi, kemudian beliau berpuasa." Lalu kami pergi hingga kami menemui Marwān, dan 'Abd al-Raḥmān menyebutkan hal tersebut kepadanya, maka Marwān berkata: "Aku bersumpah kepadamu, kecuali kamu pergi menemui Abū

Hurayrah dan membantah apa yang ia katakan." Kemudian kami datang kepada Abū Hurayrah, dan Abū Bakr hadir dalam semua kejadian itu. 'Abd al-Raḥmān menyebutkan hal itu kepadanya, dan Abū Hurayrah berkata: "Apakah keduanya ('Aishah dan Ummu Salamah) mengatakannya kepadamu?" 'Abd al-Raḥmān menjawab: "Ya." Abū Hurayrah berkata: "Mereka lebih mengetahui." Kemudian Abū Hurayrah membantah apa yang selama ini ia katakan tentang hal itu dan merujuk pada pendapat Fadl bin 'Abbās Abū Hurayrah berkata: "Aku mendengar hal itu dari Fadl, dan aku tidak mendengarnya langsung dari Nabi saw." Maka Abū Hurayrah pun menarik kembali apa yang ia katakan tentang hal tersebut. Aku berkata kepada 'Abdul Mālīk: "Apakah keduanya ('Aishah dan Ummu Salamah) mengatakan hal itu dalam bulan Ramadan?" Ia menjawab: "Begitulah Nabi saw. bangun dalam keadaan junub tanpa mimpi, kemudian beliau berpuasa."⁵⁶

2) 'Abdullāh bin 'Umar

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh 'Abdullāh bin 'Umar jumlahnya ada 1630 hadis. Diantara hadith-hadith tersebut, 170 hadith diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim, sekitar 81 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan sebanyak 31 hadith hanya di riwayatkan oleh Imam Muslim.⁵⁷ Sedangkan jumlah hadis yang dikritik oleh 'Aishah sekitar ada 10 hadis.⁵⁸ Diantaranya yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim menceritakan bahwasanya Sahabat 'Abdullāh bin 'Umar tidak suka ada orang memakai minyak wangi pada waktu pagi hari dalam keadaan ihram. Akan tetapi hal ini ditolak oleh 'Aishah dan ia menerangkan bahwasanya Nabi pernah memakai minyak wangi dalam keadaan ihram ketika waktu pagi.

⁵⁶ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, h.779.

⁵⁷ Al-Nawāwī, *Tahzīb al-Asma' wal-Lughat*, juz 1, h. 278.

⁵⁸ Al-Zarkashī, *Al-ijābah li Irādi Mā Istadrakathu 'Aishah*, h.102 - 110

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، وَأَبُو كَامِلٍ، جَمِيعًا عَنْ أَبِي عَوَانَةَ، قَالَ سَعِيدٌ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُتَشِيرِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ الرَّجُلِ يَتَطَيَّبُ، ثُمَّ يُصْبِحُ مُحْرِمًا؟ فَقَالَ: مَا أَحَبُّ أَنْ أُصْبِحَ مُحْرِمًا أَنْضَخُ طِيْبًا، لَأَنْ أَطْلِيَّ بِقَطْرَانِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ، فَدَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَأَخْبَرْتُهَا، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ: مَا أَحَبُّ أَنْ أُصْبِحَ مُحْرِمًا أَنْضَخُ طِيْبًا، لَأَنْ أَطْلِيَّ بِقَطْرَانِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: «أَنَا طَيِّتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ إِحْرَامِهِ، ثُمَّ طَافَ فِي نِسَائِهِ، ثُمَّ أُصْبِحَ مُحْرِمًا»

Dari Sa'īd bin Manṣūr dan Abū Kāmil, keduanya berkata: Telah menceritakan kepada kami Abū 'Awānah, dari Ibrāhīm bin Muḥammad bin al-Muntashir, dari ayahnya, ia berkata: "Saya bertanya kepada Abdullāh bin 'Umar radhiyallahu 'anhuma tentang seseorang yang memakai minyak wangi, kemudian ia menjadi muhrim. Maka beliau menjawab: 'Saya tidak suka jika saya menjadi muhrim dan kemudian saya terkena minyak wangi yang berlebihan. Lebih baik bagi saya jika saya terkena tar (semacam getah) daripada melakukan hal tersebut.' Kemudian saya menemui 'Aishah radhiyallahu 'anha dan memberitahukan kepadanya bahwa Ibn 'Umar berkata: 'Saya tidak suka jika saya sedang ihram dan terkena minyak wangi yang berlebihan. Lebih baik bagi saya jika saya terkena tar daripada melakukan hal tersebut.' 'Aishahpun berkata: 'Saya pernah meminyaki Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dengan minyak wangi ketika beliau sedang dalam keadaan ihram. Kemudian beliau melakukan tawaf di antara istri-istrinya dan setelah itu beliau melakukan ihram.'"⁵⁹

⁵⁹ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, h.849.

3) ‘Abdullāh bin ‘Abbās

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh ‘Abdullāh bin ‘Abbās jumlahnya ada 1660 hadis. Di antara hadis-hadis tersebut, 95 hadith di riwayatkan oleh Imam al-Bukhāri dan Muslim, 120 hadis hanya di riwayatkan oleh Al-Bukhāri, 49 hadith hanya di riwayatkan oleh Muslim⁶⁰. Sedangkan hadis yang pernah dikritik oleh ‘Āishah jumlahnya ada 8.⁶¹ Di antaranya yaitu hadis yang di riwayatkan oleh Al-Bukhāri yang menjelaskan tentang orang yang sudah mengirim *al-hady* maka ia dianggap orang yang sedang ihram, maksudnya diharamkan baginya hal-hal yang di haramkan untuk orang yang sedang ihram. Akan tetapi ‘Āishah tidak membenarkannya, karena beliau sendiri pernah mengalungi hewan *al-hady*-nya Rasūlullāh saw dan mengirimkannya bersama ayahnya Abū Bakar, dan ternyata tidak diharamkan bagi Rasūlullāh saw hal-hal yang diharamkan untuk orang sedang ihram.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ زِيَادَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ كَتَبَ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: مَنْ أَهْدَى هَدِيًّا حَرَّمَ عَلَيْهِ مَا يَحْرُمُ عَلَى الْحَاجِّ حَتَّى يُنْحَرَ هَدِيَّهُ، قَالَتْ عَمْرَةُ: فَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: لَيْسَ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ، «أَنَا فَتَلْتُ قُلَائِدَ هَدَيْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي، ثُمَّ قَلَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي، ثُمَّ

⁶⁰ An-Nawawi, *Tahzib al-Aṣma' wal-Lughat*, juz 1, h. 274.

⁶¹ Al-Zarkashī, *Al-ijābah li Irādi Mā Istadrakathu ‘Āishah*, h.87 - 101

بَعَثَ بِهَا مَعَ أَبِي، فَلَمْ يَحْرُمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ حَتَّى نُجِرَ الْهَدْيُ»

*Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullāh bin Yūsuf, telah mengabarkan kepada kami Mālik, Mālik dari ‘Abdullāh bin Abū Bakr bin ‘Amr bin Ḥazm, dari ‘Amrah binti ‘Abdurrahmān, dia berkata: "Dia memberitahukan kepadaku bahwa Ziyād bin Abī Sufyān menulis surat kepada ‘Aishah radhiAllahu ‘anhā, bahwa ‘Abdullāh bin ‘AbbāsradiAllahu anhuma berkata: 'Barang siapa yang mengirimkan al-hady (hewan yang disembelih untuk membayar denda haji), maka ia tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang bagi seorang haji hingga hewan sembelihannya disembelih. ‘Aishah radhiAllahu ‘anhā kemudian berkata: 'Tidak seperti yang dikatakan oleh Ibnu ‘Abbās Sesungguhnya saya yang memasang kalung pada hewan sembelihan Rasulullāh sallAllahu ‘alayhi wa sallam dengan tangan saya, kemudian Rasulullāh sallAllahu ‘alayhi wa sallam yang memasangkannya dengan tangan beliau, dan kemudian beliau mengirimkannya bersama ayah saya. Maka Rasulullāh sallAllahu ‘alayhi wa sallam tidak dilarang melakukan sesuatu yang dihentikan oleh Allah bagi beliau hingga hewan sembelihan itu disembelih."*⁶²

4) ‘Umar bin al-Khaṭṭāb

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh ‘Umar bin al-Khaṭṭāb jumlahnya ada 539 hadis. Dari jumlah tersebut, ada 26 hadis diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim, 34 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan 21 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam Muslim.⁶³ Adapun hadis yang mendapatkan ritik oleh ‘Aishah jumlahnya ada 8.⁶⁴ Salah satunya ialah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim tentang Sahabat ‘Umar melarang untuk melakukan sholat setelah Ashar. Dan hal ini disalahkan oleh ‘Aishah dan dia

⁶² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 2, h.169.

⁶³ An-Nawawi, *Tahzib al-Aṣma’ wal-Lughat*, juz 2, hal3.

⁶⁴ Al-Zarkashī, *Al-ijābah li Irādi Mā Istadrakathu ‘Aishah*, hal 76 - 84

menjelaskan kalau yang dilarang itu ketika sengaja menempatkan shalat pada waktu terbitnya dan terbenamnya matahari, lain halnya ketika ada udzur atau problem sehingga menjadikan seseorang harus melakukan sholat pada waktu tersebut maka diperbolehkan.

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ، جَمِيعًا عَنْ ابْنِ فَضِيلٍ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فَضِيلٍ، عَنْ مُخْتَارِ بْنِ فُلْفُلٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْعَصْرِ، فَقَالَ: «كَانَ عُمَرُ يُضْرِبُ الْأَيْدِيَّ عَلَى صَلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ، وَكُنَّا نُصَلِّي عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ»، فَقُلْتُ لَهُ: أَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّاهُمَا؟ قَالَ: «كَانَ يَرَانَا نُصَلِّيهِمَا فَلَمْ يَأْمُرْنَا، وَلَمْ يَنْهَنَا»

Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr bin Abī Shaybah dan Abū Kurayb, keduanya dari Ibn Fudail, berkata Abū Bakr: "Telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Fudail, dari Mukhtār bin Fulful, dia berkata: 'Aku bertanya kepada Anas bin Mālīk tentang salat sunnah setelah ashar. Anas menjawab: 'Umar biasa melarang orang-orang untuk salat setelah ashar, dan kami biasa salat dua rakaat setelah terbenam matahari, sebelum salat Maghrib, pada masa Nabi sallAllahu 'alayhi wa sallam ' Aku bertanya kepadanya: 'Apakah Rasulullah sallAllahu 'alayhi wa sallam juga melakukannya?' Anas menjawab: 'Rasulullah sallAllahu 'alayhi wa sallam melihat kami melakukannya, tetapi beliau tidak memerintahkan kami dan tidak pula melarang kami.'"⁶⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا بِهِزٌ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: وَهِيَ عُمَرُ:

⁶⁵ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, h.573.

إِنَّمَا «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَحَرَى طُلُوعُ الشَّمْسِ، وَغُرُوبُهَا»

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Ḥātim, telah menceritakan kepada kami Bahz, telah menceritakan kepada kami Wuḥayb, telah menceritakan kepada kami ‘Abdullāh bin Ṭāwūs, dari ayahnya, dari ‘Aishah, bahwa dia berkata: “Umar keliru. Sesungguhnya Rasulullah hanya melarang untuk berusaha menempatkan shalat pada waktu terbitnya matahari dan terbenamnya matahari.”⁶⁶

5) Abū Bakr al-Ṣiddīq

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh Abū Bakar jumlahnya ada 122 hadis, yakni 6 hadis diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim, 11 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan satu hadis hanya diriwayatkan oleh Imam Muslim.⁶⁷ Sedangkan hadis yang mendapat kritik oleh ‘Aishah jumlahnya hanya ada satu.⁶⁸, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī tentang klarifikasi Abū Bakar terhadap ‘Aishah mengenai jumlah kain kafan Rasulullah dan hari wafat beliau.

حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: فِي كَمْ كَفَنْتُمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَتْ: «فِي ثَلَاثَةِ أَنْوَابٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ» وَقَالَ لَهَا: فِي أَيِّ يَوْمٍ تُوْفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَتْ: «يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ» قَالَ: فَأَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟ قَالَتْ: «يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ» قَالَ: أَرْجُو فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ اللَّيْلِ، فَنَظَرَ إِلَى ثَوْبٍ

⁶⁶ al-Qushayrī, juz 1, h.571.

⁶⁷ An-Nawawī, *Tahzib al-Aṣma’ wal-Lughat*, juz 2, h.182.

⁶⁸ Al-Zarkashī, *Al-ijābah li Irādi Mā Istadrakathu ‘Aishah*, h.73

عَلَيْهِ، كَانَ يُمَرِّضُ فِيهِ بِهِ رَدْعٌ مِنْ زَعْفَرَانَ، فَقَالَ: اغْسِلُوا ثَوْبِي هَذَا وَزِيدُوا عَلَيْهِ ثَوْبَيْنِ، فَكَفَّنُونِي فِيهَا، قُلْتُ: إِنَّ هَذَا خَلَقٌ، قَالَ: إِنَّ الْحَيَّ أَحَقُّ بِالْجَدِيدِ مِنَ الْمَيِّتِ، إِنَّمَا هُوَ لِلْمُهَلَّةِ فَلَمْ يَتَوَفَّ حَتَّى أَمْسَى مِنْ لَيْلَةِ الثَّلَاثَاءِ، وَدُفِنَ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ

Dari Mu'allā bin Asad, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Wuhayb, dari Hishām, dari ayahnya, dari 'Aishah radhiyallahu 'anha, dia berkata: "Saya masuk menemui Abū Bakar radhiyallahu 'anhu, lalu dia bertanya: "Dengan berapa kainkah kalian mengkafani Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam?" dia menjawab: 'Dengan tiga kain putih dari Sahuliah, yang tidak ada di dalamnya pakaian atau sorban.' Kemudian dia bertanya lagi: 'Pada hari apa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam wafat?' Saya menjawab: 'Pada hari Senin.' Lalu dia bertanya: 'Hari apa ini?' Saya menjawab: 'Hari Senin.' Abū Bakar berkata: 'Saya berharap (waktu kematiannya) antara saya dan malam ini.' Kemudian dia melihat sehelai pakaian yang dia gunakan untuk berbaring, di dalamnya terdapat noda dari kunyit. Dia berkata: 'Cucilah pakaian ini dan tambahkan dua kain lainnya, dan kafani saya dengannya.' Saya berkata: 'Pakaian ini sudah tua.' Dia menjawab: 'Orang yang masih hidup lebih pantas menggunakan yang baru dibandingkan orang yang sudah meninggal. Pakaian ini hanya untuk penghormatan.' Dan Abū Bakar tidak wafat sampai malam Selasa, dan dia dikuburkan sebelum fajar." ⁶⁹

6) 'Abdullāh bin 'Amr bin al-'Ās

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh 'Abdullāh bin 'Amr bin al-'Ās jumlahnya ada 700 hadis. Diantaranya, 17 hadis diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim, 8 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan 20 hadis hanya diriwayatkan oleh Muslim.⁷⁰ Sedangkan hadis yang mendapatkan kritik oleh 'Aishah jumlahnya ada satu, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim tentang fatwa

⁶⁹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 2, h.102.

⁷⁰ An-Nawawi, *Tahzib al-Asma' wal-Lughat*, juz1, h.281.

hukum bahwasanya para wanita harus melepas ikatan rambutnya ketika mandi. Namun 'Āishah tidak membenarkannya, karena beliau pernah mandi bersama Nabi dalam satu bejana dan 'Āishah tidak melepas ikatan rambutnya, dia hanya membasuhnya tidak lebih dari tiga kali.⁷¹

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، جَمِيعًا عَنِ ابْنِ عَلِيَّةَ، قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ عَبْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، قَالَ: بَلَغَ عَائِشَةَ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يُأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رُءُوسَهُنَّ. فَقَالَتْ: يَا عَجَبًا لِابْنِ عَمْرٍو هَذَا يُأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رُءُوسَهُنَّ. أَفَلَا يُأْمُرُهُنَّ أَنْ يَحْلِقْنَ رُءُوسَهُنَّ، «لَقَدْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنْاءٍ وَاحِدٍ. وَلَا أَزِيدُ عَلَى أَنْ أُفْرِغَ عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ إِفْرَاغَاتٍ»

Dan telah mengabarkan kepada kami Yahyā bin Yahyā, Abū Bakr bin Abī Shaybah, dan 'Alī bin Ḥujr, semuanya dari Ibnul 'Ulyā, Yahyā berkata: Telah memberitakan kepada kami Ismā'īl bin 'Ulyā, dari Ayyūb, dari Abū Zubayr, dari Ubayd bin 'Umayr, ia berkata: "Telah sampai kepada 'Āishah, bahwa 'Abdullāh bin 'Amr memerintahkan kepada wanita-wanita jika mereka mandi agar membongkar rambut mereka. Maka 'Āishah berkata: 'Betapa anehnya anak 'Amr ini, ia memerintahkan wanita-wanita untuk membongkar rambut mereka jika mereka mandi. Mengapa ia tidak memerintahkan mereka untuk mencukur rambut mereka? Sungguh, aku dan Rasulullāh saw. pernah mandi dari bejana yang sama, dan aku tidak lebih dari hanya menyiramkan air kekepalaku sebanyak tiga kali siraman."⁷²

⁷¹ Al-Zarkashī, *Al-ijābah li Irādi Mā Istadrakathu 'Āishah*, h.111

⁷² al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, h.260.

7) Jābir bin ‘Abdillāh

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh Jābir bin ‘Abdillah jumlahnya ada 1540 hadis, yakni 60 hadis diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim, 26 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan 126 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam Muslim.⁷³ dan hadis yang mendapat kritik oleh ‘Āishah jumlahnya ada satu, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Abū Yūsuf al-Fārisī dalam kitab al-Ma‘rifah wa al-Tārikh, tentang wajibnya mandi bagi seseorang yang mengeluarkan mani, namun hal ini disalahkan oleh ‘Āishah, karena Nabi pernah bersabda bahwasanya jika ada dua alat kelamin bertemu maka mewajibkan mandi.⁷⁴

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُصَفَّى قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْعَطَّارُ
الْأَنْصَارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي عُثْمَانُ بْنُ عَطَاءٍ بْنُ أَبِي مُسْلِمٍ [2]
عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ
فَقُلْتُ: يَا أُمَّتَاهُ إِنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ
[3]. فَقَالَتْ: أَخْطَأُ، جَابِرٌ أَعْلَمَ بِرَسُولِ اللَّهِ مِنِّي، سَمِعْتُ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانَ فَقَدْ
وَجِبَ الْغَسْلُ [4]، (115 ب) أَيُوجِبُ الرَّجْمَ وَلَا يُوجِبُ
الْغُسْلُ!

Dari Muhammad bin al-Muṣaffā, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Yahyā bin Sa‘īd al-Aṭṭār al-Anṣārī, ia berkata: Telah menceritakan kepadaku Uthmān bin Aṭā’ bin Abī Muslim, dari Abū Salamah bin Abdul Raḥ mān, ia berkata: "Saya masuk menemui ‘Āishah radhiyallahu ‘anha dan berkata: 'Wahai ibundaku, Jābir bin Abdullāh mengatakan bahwa air (mandi junub) berasal dari air (yakni hanya perlu air tanpa adanya

⁷³ An-Nawawi, *Tahzib al-Asma’ wal-Lughat*, juz 1, h.142.

⁷⁴ As- Suyūṭī, *‘Ain al-‘Isabah Fī Istidrak ‘Āishah ‘Alā as-Ṣahābah*, h.32

kewajiban lain).' Maka 'Aishah berkata: 'Jābir telah salah, Jābir lebih mengetahui tentang Rasulullah dari pada saya. Saya mendengar Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Jika telah terjadi hubungan antara kedua khitan (yakni hubungan seksual), maka wajib mandi (janabah).' Apakah itu mewajibkan rajam, namun tidak mewajibkan mandi?'⁷⁵

8) Abū Dardā'

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh Abū Dardā' jumlahnya ada 179 hadis, diantaranya ialah 2 hadis diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim, 3 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan 8 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam Muslim.⁷⁶ Sedangkan hadis yang mendapatkan kritik oleh 'Aishah jumlahnya hanya ada satu, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bayhaqī tentang jika sudah sampai pada waktu subuh maka tidak bisa melakukan shalat witir, namun hal ini ditentang oleh 'Aishah, menurutnya Nabi pernah melakukan shalat witir diwaktu subuh.⁷⁷

وَأَبَا أَبَا سَعْدِ الْمَالِينِيِّ، أَبَا أَبَا أَحْمَدَ بْنِ عَدِيِّ الْحَافِظِ، أَبَا الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ سُفْيَانَ الْفَارِسِيِّ بِبُخَارَى أَبَا مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَاصِمٍ النَّبِيلَ يَقُولُ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ زِيَادٍ أَنَّ أَبَا نَهْيِكَ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ خَطَبَ، فَقَالَ: " مَنْ أَدْرَكَهُ الصُّبْحُ فَلَا وَثَرَ لَهُ " فَذُكِرَ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَتْ: " كَذَبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ كَانَ رَسُولَ

⁷⁵ Abū Yūsuf Ya'qūb bin Sufyān bin Juwayn al-Fārsī al-Fasawī, *al-Ma'rifatu wa al-Tārikh*, t.t., Juz 2, h.374.

⁷⁶ An-Nawawī, *Tahzib al-Asma' wal-Lughat*, juz 2, h.228.

⁷⁷ As- Suyūṭī, *Ain al-'Isabah Fī Istidrak 'Aishah 'Alā as-Ṣahābah*, h.36.

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ فَيُوتِرُ " قِيلَ لِأَبِي عَاصِمٍ: مَنْ دُونَ زِيَادٍ؟ قَالَ: ثنا ابنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي زِيَادُ يَعْنِي ابْنَ سَعْدٍ

Dari Abū Saʿīd al-Mālinī, ia berkata: Telah memberitakan kepada kami Abū Aḥmad bin ‘Adiy al-Hāfīz, telah memberitakan kepada kami al-Ḥusayn bin Ḥasan bin Sufyān al-Fārisiy di Bukharā, telah memberitakan kepada kami Muḥammad bin Yahyā, ia berkata: Saya mendengar Abū ‘Aṣim al-Nabīl berkata dari Ibn Jurayj, dari Ziyād, bahwa Abū Nuḥayk memberitakan kepadanya dari Abū Darda' radhiyallahu 'anhu, ia berkata: "Siapa saja yang terlewat waktu subuh, maka tidak ada lagi shalat witr baginya." Maka hal itu diberitakan kepada ‘Āishah radhiyallahu 'anha, dan dia berkata: "Abū Darda' telah berdusta, karena Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam biasa melakukan shalat witr setelah subuh." Kemudian ditanyakan kepada Abū ‘Aṣim: "Siapa yang mendengar dari Ziyād?" Dia menjawab: "Telah memberitakan kepada kami Ibn Jurayj, dia berkata: "Ziyād (bin Sa'd) memberitahukan kepada kami."'⁷⁸

9) Abū Saʿīd al-Khuḍrī

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh Abū Saʿīd al-Khuḍrī jumlahnya ada 1170 hadis, 46 hadis di riwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim, 16 hadis hanya diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan 52 hadis hanya diriwayatkan oleh Imam Muslim.⁷⁹ Sedangkan hadis mendapatkan kritik oleh ‘Āishah jumlahnya hanya ada satu, yaitu hadis riwayat Abū Dāwud yang menjelaskan tentang pemahaman Abū Saʿīd al-Khuḍrī bahwasanya semua manusia nanti akan dibangkitkan kembali dalam keadaan menggunakan baju yang dia pakai pada saat meninggal. Imam al-Zarkashī menjelaskan kalau Abū Saʿīd al-Khudri memahami apa yang dimaksud dengan kalimat “baju” merupakan kain kafan, akan tetapi pemahaman ini tidak disetujui oleh ‘Āishah dan beliau menerangkan kalau yang di

⁷⁸ al-Bayhaqī., *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 2, h.673.

⁷⁹ An-Nawawi, *Tahzib al-Asma' wal-Lughat*, juz 2, h.237.

maksud dengan kata “baju” dalam hadis tersebut ialah amal perbuatan.⁸⁰

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى
 بْنُ أَيُّوبَ، عَنْ ابْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي
 سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّهُ لَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ، دَعَا
 بِثِيَابٍ جَدِيدٍ فَلَبِسَهَا، ثُمَّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ الْمَيِّتَ يُبْعَثُ فِي ثِيَابِهِ الَّتِي يَمُوتُ فِيهَا»

Dari al-Hasan bin ‘Aliy, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Ibn Abī Maryam, telah memberitakan kepada kami Yahyā bin Ayyūb, dari Ibn al-Hād, dari Muḥammad bin Ibrāhīm, dari Abū Salamah, dari Abū Sa‘īd al-Khudriy, ia berkata: "Ketika maut sudah mendekat padanya, ia meminta kain baru dan memakainya, kemudian ia berkata: 'Saya mendengar Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: "Sesungguhnya orang yang meninggal akan dibangkitkan dengan pakaian yang ia pakai ketika meninggal."”⁸¹

10) Fāṭimah binti Qays

Hadis yang tercatat diriwayatkan oleh Fāṭimah binti Qays jumlahnya ada 34 hadis, Sedangkan hadis yang mendapatkan kritik oleh ‘Āishah jumlahnya hanya ada satu, yakni hadis yang di riwayatkan oleh Imam Muslim tentang keputusan Nabi kepada Fāṭimah binti Qays untuk tidak diberikan tempat tinggal dan nafqah setelah dia diceraikan oleh suaminya dan Nabi memerintahkannya untuk melakukan ‘iddah di rumah ibn Umm al-Maktūm, akan tetapi diriwayatkan yang lain (yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī) ‘Āishah sangat mencela Fāṭimah binti Qays karena telah menceritakan

⁸⁰ As- Suyūṭī, ‘*Ain al-‘Isabah Fī Istidrak ‘Āishah ‘Alā as-Ṣahābah*,h. 48-49.

⁸¹ Abū Dāwūd Sulaymān bin al-‘Ash’ath bin Ishāq bin Bashīr al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, 2 ed., vol. 7 (Dar al-Risalah al-Alamiyah, 1950), Juz 3, h.190.

hadis tersebut.⁸² Hal ini bukan tanao sebab, karena menurut ‘Aishah Rasūlullāh saw tidak memberikan keputusan tempat tinggal kepadanya, karena pada saat itu Fāṭimah binti Qays berada ditempat yang mengkhawatirkan, sehingga Rasulullah memberikan izin kepadanya untuk melaksanakan ‘iddah dirumah ibn Umm al-Maktūm.⁸³

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ، وَحُصَيْنٌ، وَمُغِيرَةُ، وَأَشْعَثُ، وَمُجَالِدٌ، وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، وَدَاوُدُ، كُلُّهُمْ عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ فَسَأَلْتُهَا عَنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهَا، فَقَالَتْ: طَلَقَهَا زَوْجَهَا الْبَتَّةَ، فَقَالَتْ: فَخَاصَمْتُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ، قَالَتْ: «فَلَمْ يَجْعَلْ لِي سَكْنَى، وَلَا نَفَقَةً، وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَدَ فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ»

Dari Zuhayr bin Ḥarb, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Hushaym, telah memberitakan kepada kami Sayyār, Ḥuṣayn, Muḡhīrah, Ash'ath, Mujālid, dan 'Ismā'īl bin Abī Khālid, semuanya dari al-Sha'biy, ia berkata: "Saya masuk menemui Fāṭimah binti Qays dan bertanya kepadanya tentang keputusan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam terhadap dirinya. Ia berkata: 'Suamiku telah menceraikan saya dengan talak tiga.' Kemudian ia berkata: 'Saya mengadu kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengenai hak tempat tinggal dan nafkah. Rasulullah tidak memberi saya tempat tinggal atau nafkah, dan beliau memerintahkan saya untuk menghabiskan masa 'iddah dirumah Ibn Ummi Maktūm.'"⁸⁴

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا سَفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ

⁸² An-Nawawi, *Tahzib al-Asma' wal-Lughat*, juz 2, h.353.

⁸³ As- Suyūṭī, *'Ain al-'Isabah Fī Istidrak 'Aishah 'Alā as-Ṣahābah*,h.64-66.

⁸⁴ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, h.117.

لِعَائِشَةَ: أَلَمْ تَرِي إِلَى فُلَانَةَ بِنْتِ الْحَكَمِ، طَلَّقَهَا زَوْجَهَا الْبَتَّةَ فَخَرَجَتْ؟ فَقَالَتْ: «يَسُّ مَا صَنَعْتُ» قَالَ: أَلَمْ تَسْمَعِي فِي قَوْلِ فَاطِمَةَ؟ قَالَتْ: «أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ لَهَا خَيْرٌ فِي ذِكْرِ هَذَا الْحَدِيثِ» وَزَادَ ابْنُ أَبِي الزُّنَادِ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَابَتْ عَائِشَةَ، أَشَدَّ الْعَيْبِ، وَقَالَتْ: «إِنَّ فَاطِمَةَ كَانَتْ فِي مَكَانٍ وَحْشٍ، فَخِيفَ عَلَيَّ نَاحِيَتَهَا، فَلِذَلِكَ أَرَخَصَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

Dari 'Amr bin 'Abbās, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Ibn Mahdi, telah memberitakan kepada kami Sufyān, dari 'Abd al-Rahmān bin Qāsim, dari ayahnya, bahwa Urwah bin al-Zubayr berkata kepada 'Aishah radhiyallahu 'anha: "Apakah kamu tidak melihat kepada fulanah binti al-Ḥakam, yang telah diceraikan suaminya dengan talak tiga, lalu dia keluar (dari rumah suaminya)?" 'Aishah radhiyallahu 'anha menjawab: "Sungguh, perbuatannya itu sangat buruk." 'Urwah bertanya: "Apakah kamu tidak mendengar apa yang dikatakan oleh Fāṭimah ?" 'Aishah menjawab: "Sesungguhnya tidak ada kebaikan bagi wanita tersebut dalam menyebutkan hadis ini." Kemudian, Ibn Abi Zinād menambahkan dari Hishām, dari ayahnya, bahwa 'Aishah sangat mencela perbuatan tersebut dan berkata: "Sesungguhnya Fāṭimah berada di tempat yang mengkhawatirkan, oleh karena itu Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memberikan keringanan untuknya."⁸⁵

b. Penerapan teori *dabt* berdasarkan kesalahan dalam meriwayatkan hadis

Seorang perawi hadis, dikatakan *dabt* ketika sudah memenuhi 3 syarat, yaitu tidak pelupa, kuat hafalannya atau menjaga kitab atau buku catatannya sehingga dia dapat menyampaikannya kapanpun dia mau dan memahami serta

⁸⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 7, h.58.

mengetahui perubahan-perubahan lafal arab sehingga tidak terjadi kesalahan ketika melakukan riwayat secara makna.⁸⁶

Untuk mengetahui apakah perawi tersebut *dabt* atau tidak, ialah dengan membandingkan hadis yang diriwayatkan dan hadis dari para perawi lain yang sudah terkenal sifat dabtnya, apabila ditemukan adanya kesamaan antara dua riwayat tersebut, atau ada sedikit kesalahannya maka, perawi hadis tersebut sudah bisa dikatakan *dabt*.⁸⁷ Luqmān al-Hākīm menerangkan atau membuat simulasi tentang cara menerapkan teori tersebut dengan model hitungan prosentase, dia menjelaskan semisal perawi A meriwayatkan sebanyak 10 hadis, maka kita lihat :

- 1) Apabila perawi *thiqah* yang lain, menyamai perawi A dalam 9 hadis atau 10 hadis (90% - 100%) maka perawi A berada ditingkatan paling atas yang disebut dengan *authaq al-nās*, *thiqoh thabat* atau yang setingkat dan hadisnya berada pada tingkatan tertinggi dari hadis sahih.
- 2) Apabila perawi *thiqah* yang lain, menyamai perawi A dalam 8 hadis (80% - 89%) maka perawi A disebut *thiqah*, *mutqān*, *thabat*, atau yang setingkat dan hadisnya dihukumi sahih.
- 3) Apabila perawi *thiqah* yang lain, menyamai perawi A dalam 7 hadis (70% - 79%) maka perawi A disebut *ṣadūq*, *lā ba'tha bih* atau yang setingkat dan hadisnya dihukumi hasan atau *sahīh li ghayrih* jika ada *mutābi'* atau *shāhid*.
- 4) Apabila perawi *thiqah* yang lain, menyamai perawi A dalam 6 hadis (60% - 69%) maka perawi A disebut *ṣadūq sayyi'ul hifdz*, *ṣadūq lahu auhām* atau yang setingkat dan hadisnya dihukumi da'if atau bisa *hasan li ghayrih* jika ada *mutābi'* atau *shāhid*, jika tidak ada *mutābi'* atau *shāhid*, maka ditolak.

⁸⁶ Zain Bin Muhammad, *Ḍabtuṣ-Ṣaḥābah al-Kirām lil-Marwiyyāh*, h.239

⁸⁷ al-Ṭahhān, *Taisīr Muṣṭalāh al-Hadīth*, h.147

- 5) Apabila perawi *thiqah* yang lain, menyamai perawi A dalam 5 hadis (50% - 59%) maka perawi A disebut *maqbul* (diterima) jika ada *mutābi*'nya atau disebut *layyin al-hadīth* jika tidak ada *mutābi*'nya dan hadisnya dihukumi da'if atau bisa *hasan li ghayrih* jika ada *mutābi*' atau *shāhid*, jika tidak ada *mutābi*' atau *shāhid*, maka di tolak. Begitu seterusnya.⁸⁸

c. Hasil

Dari data yang sudah peneliti sebutkan diatas, bisa ditarik kesimpulan bahwasanya adanya kritik yang dilakukan oleh 'Aishah pada beberapa Sahabat Nabi, tidak memiliki dampak yang signifikan pada *dabt* mereka, dengan simulasi dan penjelasan tabel 1.4 berikut ini :

No.	Nama Sahabat	Jumlah Hadis	Hadis yang dikritik (<i>mukhālafah</i>)	Hadis yang tidak di kritik (<i>muwāfaqah</i>)	Prosentase
01	Abū Hurayrah	1540	11	1529	99,2 %
02	'Abdullāh bin 'Umar	1630	10	1620	99,3 %
03	'Umar bin al-Khaṭṭāb	539	8	531	98,5 %
04	'Abdullāh bin 'Abbās	1660	8	1652	99,5 %
05	Abū Bakar	122	1	121	99,1 %
06	'Abdullāh bin 'Amr bin al- 'Aṣ	700	1	699	99,8 %
07	Jābir bin 'Abdillāh	1540	1	1539	99,9 %

⁸⁸ Luqmān al-Hākīm, *Imdād al-Muḡīth*, h.30

08	Abū Darda'	179	1	178	99,4 %
09	Abū Sa'īd al-Khuḍrī	1170	1	1169	99,9 %
10	Fāṭimah binti Qays	34	1	33	96,9%

Dari data tabel di atas, bisa kita lihat tarik kesimpulan bahwasanya para Sahabat sangat layak untuk diletakkan pada tingkatan yang paling atas dalam derajat 'adil dan *ḍabt*, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Imam Ibnu Hajar al-'Athqalānī dalam kitab Tadrīb al-Rāwī. Hal ini disebabkan setelah dilakukan simulasi teori *ḍabt*, ditemukan hasil rata-rata presentase riwayat hadis mereka diangka 95 % keatas, tingkat kesalahan mereka sangat sedikit sekali. Sehingga sangat tepat sekali jika mengikuti mayoritas ulama yang berpendapat bahwasanya semua Sahabat itu *ḍabt* secara mutlak meskipun ada beberapa kesalahan mereka dalam meriwayatkan dan memahami hadis (sangat sedikit sekali).⁸⁹

⁸⁹Alawī bin Ḥamid bin Shihāb al-Dīn, *Dabt al-Ṣahābah*, t.t. h.397.

B. Analisis Status Hadis Kritik ‘Āishah Atas Riwayat Sahabat Dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Dan Ṣaḥīḥ Muslim

Setelah dilakukan analisis dan penelitian secara mendalam, setidaknya ditemukan ada 15 tema dari kumpulan hadis riwayat Sahabat yang mendapat kritik ‘Āishah dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Dan Ṣaḥīḥ Muslim. Dalam pembahasan berikutnya akan dilakukan kajian secara detail meliputi penjelasan dari riwayat tersebut, penerapan metode kritik ‘Āishah, tanggapan atau komentar para pakar hadis dan kesimpulan, berikut pemaparan lebih detailnya :

1. Hadis tentang mayat disiksa karena tangisan keluarganya

a. Penjelasan hadis

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan muslim. Imam al-Bukhārī berkata:

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي
عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: تُوِّفِيَتْ ابْنَةُ لِعُثْمَانَ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِمَكَّةَ، وَحِثْنَا لِنَشْهَدَهَا وَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ، وَابْنُ
عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَإِنِّي لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا - أَوْ قَالَ: جَلَسْتُ
إِلَى أَحَدِهِمَا، ثُمَّ جَاءَ الْآخَرُ فَجَلَسَ إِلَيَّ جَنِيي - فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ
بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لِعُمَرَ وَبْنِ عَثْمَانَ: أَلَا تَنْهَى عَنِ الْبُكَاءِ
فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ
أَهْلِهِ عَلَيْهِ

Telah menceritakan kepada kami ‘Abdān, telah mengabarkan kepada kami ‘Abdullāh, telah mengabarkan kepada kami Ibn al-Jurajj, dia berkata: “telah mengabarkan kepadaku ‘Abdullāh bin ‘Ubaydillah bin Abī Mulaykah” dia berkata: “putri ‘Uthmān bin ‘Affān radhiAllahu ‘anh wafat di Makkah dan kami datang untuk menyaksikan dan hadir disana bersama Ibn ‘Umar dan Ibn al-‘Abbās radhiAllahu ‘anhumā, dan aku sedang duduk diantara keduanya atau dia berkata: aku duduk disisi salah seorang dari keduanya, kemudian yang lainnya datang dan duduk di sampingku.

Lalu ‘Abdullāh bin ‘Umar radhiAllahu ‘anhumā berkata kepada ‘Amr bin ‘Uthmān : “tidakkah engkau melarang menangis”, karena Rasulullah sallAllahu ‘alayhi wa sallam bersabda: “sesungguhnya mayit akan diazab karena tangisan keluarganya atasnya”.

Kemudian setelah Sahabat ‘Umar bin al-Khattāb wafat ‘Abdullāh bin ‘Abbās menyampaikan hadis tersebut kepada ‘Āishah dan ternyata ‘Āishah tidak membenarkannya dan ia berkata

رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، وَقَالَتْ: حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام:

[164

Semoga Allah merahmati ‘Umar, demi Allah Rasulullah tidak pernah berkata: “sesungguhnya Allah akan mengazab orang mukmin karena tangisan keluarganya atasnya”. Namun Rasulullah bersabda: “sesungguhnya Allah akan menambah azab bagi orang kafir karena tangisan keluarganya atasnya”. ‘Āishah berkata: “cukuplah bagi kalian ayat al-Qur’an, yang berbunyi “dan tidaklah seorang yang berdosa memikul dosa orang lain” [al-An‘ām: 164].

Dalam Riwayat yang berbeda disebutkan bahwa ‘Āishah

berkata :

إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى يَهُودِيَةٍ يَبْكِي عَلَيْهَا أَهْلُهَا، فَقَالَ: «إِنَّهُمْ لَيَبْكُونَ عَلَيْهَا وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا»

Sesungguhnya Rasulullah pernah melewati seorang wanita Yahudi yang keluarganya menangisnya, lalu beliau bersabda: “mereka menangis atasnya, padahal dia sedang diazab di dalam kuburnya.”⁹⁰

⁹⁰ al-Bukhārī, Juz 2, h.80.

b. Latar belakang munculnya hadis

Imam al-Bukhārī menjelaskan latar belakang munculnya hadis diatas berupa peristiwa yang disampaikan oleh ‘Abdullāh bin ‘Ubaydillah bin Abī Mulaykah, yakni suatu saat puteri ‘Uthmān bin ‘Affān wafat di Makkah kemudian Ibnu Abī Mulaykah bersama beberapa temannya datang untuk menyaksikannya dan disana hadir pula Ibn ‘Umar dan Ibn al-‘Abbās, kemudian Ibnu Abī Mulaykah duduk diantara keduanya atau dia berkata: “aku duduk disisi salah seorang dari keduanya, kemudian yang lainnya datang dan duduk di sampingku”. Lalu ‘Abdullāh bin ‘Umar berkata kepada ‘Amr bin ‘Uthmān: “tidakkah engkau melarang menangisi (mayit)”, kemudian Ibnu ‘Umar menyampaikan bahwa Rasulullah bersabda: “sesungguhnya mayit akan diazab karena tangisan keluarganya atasnya”

Sahabat ‘Umar juga menyampaikan hadis serupa dalam peristiwa yang berbeda, al-Bukhārī meriwayatkan peristiwa tersebut dalam kitab Ṣaḥīḥnya dari Ibn al-‘Abbās, ia berkata: “sesungguhnya ‘Umar pernah mengatakan hal serupa, kemudian dia menceritakan: “Aku bersama ‘Umar meninggalkan Makkah, hingga ketika kami berada di Baydā’, tiba-tiba kami melihat sebuah rombongan dibawah pohon samurah. Lalu ‘Umar berkata: “pergilah, dan lihat siapa mereka itu.” Akupun melihat dan ternyata itu adalah Ṣuḥayb, lalu aku memberitahukan kepada ‘Umar dan ‘Umar berkata: “panggil dia untukku”. Aku kembali kepada Ṣuḥayb dan berkata : “bersiaplah dan ikutlah kepada Amīr al-Mukminīn”. Ketika ‘Umar terkena musibah, Ṣuḥayb masuk sambil menangis seraya berkata: “wahai saudaraku, wahai sahabatku.” Lalu ‘Umar berkata: “wahai Ṣuḥayb, engkau menangis untukku, padahal Rasulullah telah bersabda: "sesungguhnya mayit akan diazab karena sebagian tangisan keluarganya atasnya.””

Kemudian ketika ‘Umar wafat, Ibn al-‘Abbās menyampaikan hal tersebut kepada ‘Āishah, sehingga hal tersebut menjadi *sabab al-wurūd* dari kritik yang disampaikan ‘Āishah terhadap riwayat hadis diatas, peristiwa ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhāri dalam kitab Ṣaḥīḥnya.

c. Metode kritik

Sudah dijelaskan sebelumnya bahwa ‘Āishah menggunakan metode yang berbeda-beda dalam setiap kritiknya terhadap riwayat para Sahabat, dalam kritik riwayat ini ‘Āishah menggunakan metode gabungan dimana ia menjelaskan kesalahan ‘Umar dan ‘Abdullāh Ibn ‘Umar yang tidak mengetahui konteks hadis dimana Nabi melewati kuburan wanita yahudi yang ditangisi keluarganya dan ia diazab karena kekufurannya bukan karena tangisan keluarganya, kemudian ‘Āishah membandingkan riwayat tersebut dengan ayat al-Qur’an yaitu surat al-An‘ām: 164 yang menunjukkan bahwa seseorang tidak akan menanggung dosa yang diperbuat oleh orang lain.

d. Komentar ulama

Sesuai dengan kaedah *mukhtalif al-hadīth* ulama lebih mengutamakan mengkomparasikan kedua riwayat tersebut dengan cara men-*ta’wil*-nya, karena selama masih memungkinkan metode tersebut harus diterapkan, kemudian untuk menggugurkan riwayat Sahabat yang menetapkan siksaan mayat secara keseluruhan masih belum memungkinkan karena banyak juga dari Sahabat lain yang menyampaikannya. ImaM al-Qurtūbi berkata: “penolakan ‘Āishah terhadap hal tersebut dan penilaiannya terhadap perawi bahwa dia keliru atau lupa, atau bahwa dia hanya mendengar sebagian dan tidak mendengar sebagian lainnya, merupakan suatu pendapat yang kurang tepat, sebab, para perawi yang meriwayatkan makna tersebut dari kalangan Sahabat sangat banyak dan mereka semua

bersikap tegas. Dan tidak ada alasan untuk menolak hadis tersebut selama masih bisa diarahkan kepada konteks yang benar.”⁹¹

Berdasarkan keterangan diatas, ulama memiliki bentuk *ta'wīl* yang berbeda-beda terhadap kedua riwayat tersebut, setidaknya terdapat 6 bentuk *ta'wīl* dari ulama yang dikumpulkan oleh Ibn Hajar al-‘Athqalānī dalam kitab *Fath al-Bārī* : ⁹²

- 1) **Pertama**, metode al-Bukhārī, al-‘Athqalānī merumuskannya dari judul bab dan urutan hadis yang disusun oleh al-Bukhārī dalam kitab *Ṣaḥīḥnya*: yakni seorang mayat tidak akan disiksa karena tangisan keluarganya, kecuali jika ia menjadi sebab dalam perbuatan tersebut, misalkan ia memiliki kebiasaan seperti itu hingga keluarganya mengikutinya atau ia membiarkan keluarganya melakukan hal tersebut hingga ia harus bertanggung jawab atas perbuatan keluarganya.

بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» إِذَا كَانَ النَّوْحُ مِنْ سُنَّتِهِ

*Bab tentang ucapan Nabi : "disiksa bagi orang yang telah meninggal karena sebagian ratapan keluarganya atasnya" jika ratapan tersebut merupakan bagian dari kebiasaannya"*⁹³

Maka, pernyataan bahwa seseorang disiksa karena perbuatan orang lain, yang dimaksudkan ialah jika dia menjadi sebab dari perbuatan orang lain tersebut.

- 2) **Kedua**, lebih spesifik dari yang sebelumnya, yaitu seorang mayat disiksa apabila ia mewasiatkan kepada keluarganya untuk menangisinya dan ini merupakan pendapat Imam al-Muzanī, Ibrāhīm al-Harbi dan beberapa ulama Shāfi‘iyyah serta ulama lainnya. Bahkan, Abū Laith al-Samarqandī menyatakan

⁹¹ Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyad, Saudi Arabia: Dar al-Salam, 2000), Juz 3, h.154.

⁹² al-‘Asqalānī, Juz 3, h.154.

⁹³ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 2, h.79.

bahwa ini merupakan pendapat mayoritas ulama dan hal ini juga disampaikan oleh Imam al-Nawāwī dari kalangan mayoritas.⁹⁴ Ulama berkata bahwa hal ini merupakan kebiasaan orang terdahulu, bahkan Ṭarfah bin al-‘ Ma'bad berkata: "jika aku mati, maka ratapilah aku sesuai dengan hakku dan sobekkanlah bajuku, wahai putri Ma'bad." Namun, ada yang menyanggah bahwa siksaan karena wasiat berlaku begitu saja ketika wasiat itu diberikan, sedangkan hadis menunjukkan bahwa hal itu terjadi ketika wasiat dilaksanakan. Jawabannya ialah bahwa dalam konteks ini tidak ada pembatasan, sehingga tidak harus terjadi hanya ketika dilaksanakan, melainkan juga bisa terjadi meskipun tidak dilaksanakan.

- 3) **Ketiga**, siksaan berlaku bagi mayat yang mengabaikan untuk melarang keluarganya dari hal (meratapi) tersebut dan ini merupakan pendapat Imam Daūd dan sebagian kelompok. Tidak diragukan lagi bahwa hal ini berlaku jika terbukti bahwa mereka tidak terbiasa dengan perbuatan tersebut dan tidak ada dugaan bahwa mereka akan melakukannya. Ibn al-Murābiṭ berkata, "jika seseorang mengetahui tentang larangan meratap dan tahu bahwa keluarganya memiliki kebiasaan meratap, namun dia tidak memberitahukan mereka tentang haramnya atau tidak melarang mereka, maka jika mereka disiksa karena itu, siksaan tersebut merupakan akibat perbuatannya sendiri, bukan karena perbuatan orang lain."
- 4) **Keempat**, makna dari pernyataan "disiksa dengan ratapan keluarganya" ialah bahwa dia disiksa dengan hal yang sama yang diratapkan oleh keluarganya, yaitu perbuatan yang sering kali melibatkan hal-hal yang dilarang. Mereka memujinya

⁹⁴ Imam al-Nawāwī, *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut Libanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1995), Juz 6, h.228.

dengan perbuatan-perbuatan tersebut dan dia disiksa karena perbuatan tersebut. Ini merupakan pendapat Ibn Hazm dan sebagian kelompok, yang menyandarkan pendapat ini pada hadis dari Ibn ‘Umar tentang kisah kematian Ibrahim, anak Nabi. Dalam hadis tersebut disebutkan, "Namun dia disiksa karena itu," dan beliau menunjuk pada lisannya. Ibn Hazm berkata, "jelas bahwa ratapan yang menyebabkan seseorang disiksa merupakan apa yang berasal dari lidahnya, karena mereka memujinya dengan keberanian dan sifat kepahlawanan yang dia gunakan di luar ketaatan kepada Allah, serta kemurahan hatinya yang tidak digunakan untuk hal yang benar. Maka keluarganya meratapinya dengan memuji-muji sifat-sifat tersebut dan dia disiksa karena itu."

- 5) **Kelima**, makna dari siksaan ialah celaan dari malaikat atas apa yang diratapikan oleh keluarganya. Sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam hadis Abū Mūsā yang mengatakan bahwa orang yang telah meninggal disiksa oleh ratapan orang yang hidup. Jika orang yang meratapi berkata, "wahai penolongku, wahai pembelaku, wahai pemberi kami pakaian," maka mayat akan ditarik dan dikatakan, "engkau merupakan penolongnya, engkau merupakan pembelanya, engkau merupakan pemberinya pakaian." Hadis ini juga diriwayatkan oleh Ibn Majah dengan lafaz yang mirip, dan oleh al-Tirmidhī.
- 6) **Keenam**, makna dari siksaan ialah rasa sakit yang dialami oleh mayat karena apa yang dilakukan oleh keluarganya, seperti ratapan dan sebagainya. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Abū Ja'far al-Ṭabarī dan didukung oleh Ibn al-Murābiṭ, al-‘Iyāḍ dan para pengikut mereka. Pendapat ini juga diperkuat oleh Ibn Taymiyah dan sejumlah ulama masa setelahnya. Mereka menyandarkan pendapat ini pada hadis yang

diriwayatkan oleh Qāilah binti Makhramah : ”aku berkata, "wahai Rasulullah, ia telah aku lahirkan, kemudian ia berperang bersamamu pada hari *al-Rabadhah*, lalu ia terkena demam dan meninggal, akupun menangis." Maka Rasulullah bersabda, "apakah salah satu diantara kalian tidak merasa iba terhadap temannya di dunia ketika ia hidup, tetapi ketika ia mati kalian hanya mengucapkan kalimat 'Inna lillahi wa inna ilayhi raji'un', demi Tuhan yang jiwa Muhammad ada ditangan-Nya, sungguh salah seorang dari kalian menangis dan ia akan mendapatkan perhatian dari temannya yang telah meninggal. wahai hamba-hamba Allah, janganlah kalian menyiksa orang yang telah meninggal."

e. Kesimpulan

Berdasarkan penelusuran dan kajian yang telah dilakukan dengan menerapkan teori *mukhtalif al-hadith*, ulama memilih untuk menyelaraskan antara riwayat Sahabat dalam masalah ini dengan kritik ‘Āishah sehingga tidak terjadi kontradiksi antara riwayat yang satu dengan yang lain, Adapun caranya dengan mengarahkan riwayat ‘Umar dan lainnya pada Sebagian konteks diantaranya merupakan pendapat jumhur ulama bahwa mayat akan disiksa apabila ia mewasiatkan kepada keluarganya untuk meratapinya setelah mati, atau ia menjadi sebab dilaksanakannya ratapan tersebut atau beberapa ta’wilan yang lain.

Memandang bahwa riwayat dari ‘Umar dan ‘Āishah masih memungkinkan untuk *di ta’wil* dan dikompromikan, maka matan hadis yang diriwayatkan oleh ‘Umar masih bisa dikatakan valid atau benar. Disamping itu, redaksi matan hadis tersebut juga didukung oleh riwayat beberapa Sahabat Nabi yang lain, sebagaimana disebut dalam komentar para ulama di atas. Berdasarkan kevalidan dan kebenaran tersebut, maka kesahihan

hadis riwayat ‘Umar tidak bisa digugurkan atau dihukumi *ḍa‘īf* sebab adanya kritikan dari ‘Āishah.

Kesahihan hadis ini juga diperkuat fakta bahwa hadis tersebut memenuhi lima syarat kesahihan hadis, yaitu sanadnya *muttaṣil*, semua rawinya adil dan *ḍābiṭ*, tidak mengandung *shādh* dan tidak mengandung ‘illah. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

- 1) ‘Abdan, nama aslinya ‘Abdullāh bin Uthmān bin Jablah (w. 221 H.), ṭabaqah kesepuluh menurut Ibn ḥajar, berstatus *thiqah* dan *hāfiẓ*.⁹⁵
- 2) ‘Abdullāh, yaitu Abdullāh ibn Mubārak al-Marwaziyy (w. 181 H) ṭabaqah kedelapan menurut Ibn Ḥajar, berstatus *thiqah*, *thabat faqīh*.⁹⁶
- 3) Ibn Jurayj, yaitu ‘Abdul Mālik ibn ‘Abdil ‘Azīz ibn Jurayj al-Umawiy (w. 150 H.) ṭabaqah keenam menurut Ibn Ḥajar, berstatus *thiqah faqīh fāḍil*.⁹⁷
- 4) ‘Abdullāh bin ‘Ubaydillāh bin ‘Abī Mulaykah (w. 117 H.) , ṭabaqah ketiga menurut Ibn Ḥajar, berstatus *thiqah faqīh*.⁹⁸
- 5) ‘Abdullāh bin ‘Umar berstatus Sahabat Nabi.

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), disamping masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) juga pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung ‘illah dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam kitab *Ṣaḥīḥain* dipastikan tidak mengandung ‘illah dan

⁹⁵ Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb* (Baitul Afkar al-Dauliyah, 2000), h. 313.

⁹⁶ al-‘Asqalānī, h. 320.

⁹⁷ al-‘Asqalānī, h. 363.

⁹⁸ al-‘Asqalānī, h. 312.

shādh.⁹⁹ Kesahihan hadis ini juga didukung fakta bahwa riwayat Ibn ‘Umar tidak bisa dihukumi keliru sebab adanya kritik dari ‘Āishah sebab masih dimungkinkan untuk ditakwil dan dikompromikan. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.

2. Hadis tentang wajibnya mandi ketika dua alat kelamin bertemu meskipun tidak keluar mani

a. Penjelasan hadis

Hadis diriwayatkan oleh Imam Muslim, Imam Muslim berkata:

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ، حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ هِلَالٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ ح، وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، وَهَذَا حَدِيثُهُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ، قَالَ: - وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: اِخْتَلَفَ فِي ذَلِكَ رَهْطٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ.....إلى آخر الحديث.

Dan telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin al-Muthannā, telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Anṣārī, telah mengabarkan kepada kami Hishām bin Hassān, telah mengabarkan kepada kami Humayd bin Hilāl, dari Abū Burdah, dari Abū Mūsā al-Ash‘āriy, dan telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin al-Muthannā, telah mengabarkan kepada kami ‘Abdul A‘lā, dan ini ialah ḥadīth dari beliau, yang telah mengabarkan kepada kami Hishām, dari Humayd bin Hilāl, yang berkata: "Aku tidak tahu apakah ini hanya dari Abū Burdah, dari Abū Mūsā." Dia berkata: "Telah terjadi perbedaan pendapat di antara sekelompok orang dari kalangan Muhajirin.....hingga akhir hadis.

⁹⁹ ‘Uthmān bin ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma‘rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīth, wa-Yu‘raf bi-Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Libanon: Beirut, 1415), Juz 9, h.22, http://archive.org/details/mokademmat_ibn_salah.

Hadis tersebut menjelaskan bahwasanya orang Ansār dan Muhājirīn saling berbeda pendapat, orang Ansār berpendapat wajib mandi ketika keluar mani, sedangkan orang Muhājirīn berpendapat wajib mandi ketika bertemunya dua alat kelamin meskipun tidak keluar mani. Sebagaimana penjelasan dari Abū Mūsā al-‘Ash‘ārī berikut :

اِخْتَلَفَ فِي ذَلِكَ رَهْطٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَالْأَنْصَارِ فَقَالَ
الْأَنْصَارِيُّونَ: لَا يَجِبُ الْغُسْلُ إِلَّا مِنَ الدَّفْقِ أَوْ مِنَ الْمَاءِ. وَقَالَ
الْمُهَاجِرُونَ: بَلْ إِذَا خَالَطَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ

Telah terjadi perbedaan pendapat diantara sekelompok orang dari kalangan Muhājirīn dan Anṣār. Maka orang-orang Anṣār berkata: "tidak wajib mandi kecuali dari air mani atau dari air." Sedangkan orang-orang Muhājirīn berkata: "justru, jika terjadi percampuran (pertemuan dua alat kelamin), maka wajib mandi".

Setelah itu Abū Mūsā al-‘Ash‘ārī mendatangi ‘Aishah untuk menanyakan hal tersebut, kemudian ‘Aishah menjelaskan :

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الرَّبْعِ
وَمَسَّ الْخِتَانَ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ»

Rasulullah bersabda: jika seseorang duduk diantara empat cabang tubuhnya (yaitu antara kedua paha wanita) dan kemaluan satu menyentuh pada kemaluan yang lain (terjadi hubungan biologis antar keduanya), maka wajib mandi.

b. Latar belakang munculnya hadis

Dalam kitab Ṣaḥīḥnya, Imam Muslim meriwayatkan peristiwa yang menjadi sebab al-wurūd dari hadis ini, yakni Abū Mūsā al-‘Ash‘ārī menceritakan bahwa suatu saat terjadi perbedaan pendapat diantara kalangan Muhājirīn dan Anṣār. Maka orang-orang Anṣār berkata: "Tidak wajib mandi kecuali dari keluarnya air mani atau dari air". Sedangkan orang-orang Muhājirīn berkata: "justru, jika terjadi percampuran (pertemuan dua alat kelamin), maka wajib mandi". Abū Mūsā berkata: "aku akan memberi

penjelasan kepada kalian tentang hal tersebut”. Abū Mūsā kemudian berdiri dan meminta izin untuk menemui ‘Āishah dan Abū Mūsā berkata kepadanya: “Wahai Ibuku -atau wahai Ibu orang-orang beriman- aku ingin bertanya padamu tentang sesuatu dan aku malu untuk menanyakannya”. ‘Āishah berkata: “Jangan merasa malu untuk bertanya kepadaku tentang apa yang engkau ingin tanyakan, sebagaimana engkau akan bertanya kepada ibumu yang telah melahirkanmu, karena sesungguhnya aku adalah ibumu”. Abū Mūsā berkata: “Apa yang menyebabkan wajibnya mandi?” ‘Āishah menjawab: “Engkau bertanya pada orang yang tepat, yang mengetahui jawaban pertanyaanmu, Rasulullah bersabda: “jika seseorang duduk di antara empat cabang tubuhnya (yaitu antara kedua paha wanita) dan kemaluan saling bertemu (terjadi hubungan biologis antar keudanya), maka wajib mandi”.

c. Metode kritik

Pada hadis kedua ini, ‘Āishah menggunakan metode mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain yang diketahui langsung oleh ‘Āishah yakni berupa perkataan Nabi : “jika seseorang duduk diantara empat cabang tubuhnya (yaitu antara kedua paha wanita) dan dua alat khitan saling bertemu, maka wajib mandi.” Namun dalam riwayat Imam al-Tirmīdhī selain berdasarkan perkataan Nabi dijelaskan bahwa ‘Āishah juga mengalaminya sendiri kejadian tersebut bersama Nabi.

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ، فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَغْتَسَلْنَا»

Dari ‘Āishah, ia berkata: "Jika khitan telah melewati khitan, maka wajib mandi. Aku dan Rasulullah melakukannya, lalu kami berdua mandi."¹⁰⁰

¹⁰⁰ Muhammad bin ‘Isā bin Sawrah bin Mūsā bin al-Ḍaḥāk al-Tirmidhī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī* (Kairo, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1937), Juz 1, h.180.

Kemudian Imam al-Zarkashī mengutip kritik ‘Āishah terhadap Jābir dengan pembahasan yang sama namun ‘Āishah selain menggunakan perbandingan riwayat ia juga mendasarinya dengan dalil aqli berupa Qiyās Awlawī.

عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال : دخلت على عائشة فقلت :
يا أمه إن جابر بن عبد الله يقول : (الماء من الماء) فقالت : أخطأ
، جابر أعلم مني برسول الله ؟ يقول إذا جاوز الختان الختان فقد
وجب الغسل ، أيوجب الرجم ولا يوجب الغسل ؟

Dari Abī Salamah bin ‘Abd al-Rahmān, ia berkata: "Saya masuk menemui ‘Āishah dan berkata: 'Wahai ibuku, sesungguhnya Jābir bin Abdullāh berkata: 'Air berasal dari air'. Maka ‘Āishah pun menjawab: 'Dia keliru. Apakah Jābir lebih mengetahui tentang Rasulullah daripada saya? Beliau (Rasulullah) mengatakan: 'Jika khitan telah melewati khitan, maka wajib mandi. Apakah mungkin (jima' tanpa ejakulasi) mewajibkan rajam, tetapi tidak mewajibkan mandi?'¹⁰¹

Maka metode kritik yang dilakukan ‘Āishah dalam riwayat Muslim ialah mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain dan dalam sanad yang lain dia juga menggunakan metode menguji hadis dengan logika

d. Komentar ulama

Hukum tidak wajib mandi setelah berhubungan intim tanpa ejakulasi yang dikehendaki oleh para Sahabat Muhājirīn merujuk pada hadis Nabi الماء من الماء (mandi hanya wajib karena keluar mani) yang mana mayoritas Ulama berpandangan bahwa hadis tersebut dinasakh (diganti hukumnya) dengan hadis lain, termasuk hadis dari ‘Āishah tersebut, kemudian hukum wajib mandi menjadi ijma’.

Imam al-Nawāwī berkata dalam Sharḥ Saḥīḥ Muslimnya: “adapun hadis " الماء من الماء " mayoritas Sahabat dan orang-orang setelah mereka mengatakan bahwa hadis tersebut telah dinasakh

¹⁰¹ al-Zarkashī, *Al-Ijābah*, h.145.

(dihapus). Maksud dari kata naskh disini ialah bahwa mandi wajib setelah hubungan suami istri tanpa ejakulasi (air mani) semula tidak diwajibkan, namun kemudian menjadi wajib.¹⁰²

Begitu juga Imam al-Tirmīdhī, ia menisbatkan hukum ini pada mayoritas Ulama di era Sahabat dan menyebutkan beberapa Ulama besar, dia menjelaskan bahwasanya hukum ini merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu dari kalangan Sahabat Nabi, diantaranya ialah Sahabat Abū Bakar, ‘Umar, ‘Uthmān, ‘Ali, ‘Āishah dan para fuqaha dari kalangan tabi'in, serta orang-orang setelah mereka seperti Sufyān al-Thawri, al-Shāfi‘ī, Aḥmad, dan Ishaq. Mereka berkata: “jika kedua khitan bertemu (hubungan suami istri), maka wajib mandi.”¹⁰³

Hukum *naskh* ini diperkuat dengan hadis ‘Ubay Bin Ka’ab yang secara langsung menyebutkan bahwa hadis الماء من الماء hanya berlaku dimasa awal islam kemudian *dinasakh*:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، قَالَ: «إِنَّمَا كَانَ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ رُخْصَةً فِي أَوَّلِ
الْإِسْلَامِ، ثُمَّ نُهِيَ عَنْهَا،

Dari Ubay bin Ka'b, ia berkata: "Sesungguhnya mandi hanya wajib karena air mani merupakan keringanan pada awal Islam, kemudian hal itu dilarang."

Namun Ibnu ‘Abbās memiliki pandangan yang berbeda yaitu menggabungkan kedua hadis yang bertentangan dengan mengarahkan hadis الماء من الماء pada praktek mimpi basah, yakni orang yang mimpi berhubungan intim namun tidak keluar mani makai dia tidak wajib mandi, dan Imam al-Nawāwī berkata dalam Sharah Saḥīḥ Muslim: “Ibnu Abbās dan Sahabat lainnya berpendapat bahwa hadis tersebut tidak *dinasakh*, melainkan yang dimaksud ialah menafikan kewajiban mandi setelah mimpi basah

¹⁰² al-Nawāwī, *Sharh Saḥīḥ Muslim*, Juz 4, h.36.

¹⁰³ al-Tirmidhī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī*, Juz 1, h.183.

(berhubungan seksual dalam mimpi) jika tidak ada ejakulasi, dan hukum ini tetap berlaku tanpa keraguan.¹⁰⁴

e. Kesimpulan

Menurut pandangan mayoritas Ulama mulai era Sahabat dan setelahnya, hadis yang diriwayatkan ‘Āishah me-nasakh hadis الماء من الماء , dengan kata lain kritik ‘Āishah menjadi salah satu indikator bahwa hukum tidak wajib mandi setelah berhubungan intim tanpa ejakulasi yang merujuk pada teks hadis الماء من الماء telah di-nasakh dan hanya berlaku di awal masa islam. Namun Ibnu Abbās memiliki pandangan yang berbeda yaitu menggabungkan kedua hadis yang bertentangan dengan mengarahkan hadis الماء من الماء pada praktek apabila seseorang bermimpi berhubungan intim namun tidak keluar mani maka dia tidak wajib mandi.

Memandang bahwa Riwayat ‘Āishah oleh para ulama dianggap me-*nasakh* hadis الماء من الماء, dan menurut pandangan Ibn Abbās kedua riwayat tersebut masih bisa dikompromikan, maka dapat diambil kesimpulan bahwa matan hadis yang terdapat dalam riwayat Imam Muslim dianggap sahih, meskipun kritikan ‘Āishah oleh para ulama menjadikan hadis الماء من الماء dihapus hukumnya. Hukum naskh ini diperkuat dengan hadis ‘Ubay bin Ka’ab yang secara langsung menyebutkan bahwa hadis الماء من الماء hanya berlaku dimasa awal islam kemudian *dinasakh*.

Kesahihan hadis ini juga diperkuat fakta bahwa hadis tersebut memenuhi lima syarat Kesahihan hadis, yaitu sanadnya muttaṣil, semua rawinya adil dan ḍābiṭ , tidak mengandung shādh dan tidak mengandung ‘illah. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

- 1) Muhammad bin al-Muthanna, nama aslinya ‘Abdullāh bin al-Muthanna bin ‘Abdillāh bin Anas bin Mālīk al-Anṣārī (w. 215

¹⁰⁴ al-Tirmidhī, Juz 1, h.184.

- H.) ṭabaqah keenam, menurut Ibn Ḥajar, berstatus *ṣadūq kathīrul ghalat* sedangkan menurut al-Dzahabi dia tidak perlu dipermasalahkan hadisnya, karena termasuk ahli hadis namun menurut Ibn Maʿīn dan yang lainnya *thiqah*.¹⁰⁵
- 2) Muhammad bin ‘Abdillāh al-Anṣārī, nama aslinya Muḥammad bin ‘Abd Allah bin al-Muthannā al-Anṣārī (w. 215 H) ṭabaqah kesembilan al-Dhahabī berkata *al-Imāmu, al-‘Allāmatu, al-Muḥaddithu, al-Thiqqatu, Qāḍī al-Baṣrah*.¹⁰⁶
 - 3) Hishām bin Ḥassān, yaitu Hishām ibn Ḥassān al-Azdī al-Qurḍūsī (w. 247 H.) ṭabaqah keenam, menurut Ibn Ḥajar *thiqah, min Athbat al-Nāsi*.¹⁰⁷
 - 4) Ḥumaydu bin Hilāl yaitu Ḥumaydu ibn Hilālin al-‘Adawī Abū Naṣr al-Baṣriyy(w. 120 H.), ṭabaqah ketiga menurut Ibn Hajar, berstatus *thiqah*.¹⁰⁸
 - 5) Abū Burdah yaitu Abū Burdah ibn Abī Mūsā al-Ash‘arīy (w. 104 H.), ṭabaqah ketiga, menurut al-Dzahabi *al-Ḥāfiẓ al-Muḥaddis*.¹⁰⁹
 - 6) Abū Mūsā al-Ash‘arīy yaitu ‘Abdullāh ibn Qays ibn Sulaim ibn Ḥadar Abū Mūsā al-Ash‘arīy (w. 50 H.) bertatus Sahabat
 - 7) ‘Abd al-A‘lā yaitu ‘Abd al-A‘lā ibn ‘Abd al-A‘lā al-Baṣriyy al-Sāmīy (w. 89H) ṭabaqah ke 8, menurut Ibn Ḥajar *thiqah*.¹¹⁰

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسمع), adapun ‘*An‘anah* dari Ḥumaydu bin Hilālin, Abū Burdah, Abū Mūsā al-Ash‘arīy

¹⁰⁵ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahẓīb*, h.320.

¹⁰⁶ Shams al-Dīn Abū ‘Abdillāh Muḥammad Bin Aḥmad Bin ‘Uthmān Bin Qāyimāz al-Dhahabī, *Siyar A’lām An-Nubalā’* (Beirut Libanon: Mu’assasat Ar-Risālah, 1417), Juz 9, h.532.

¹⁰⁷ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahẓīb*, h.572.

¹⁰⁸ al-‘Asqalānī, h.182; al-Dhahabī, *Siyar A’lām An-Nubalā’*, Juz 5, h.311.

¹⁰⁹ al-Dhahabī, *Siyar A’lām An-Nubalā’*, Juz 11, h.38.

¹¹⁰ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahẓīb*, h.331.

dianggap muttasil, karena mereka bukan termasuk rawi *mudallis*, disamping masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) juga pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung *'illah* dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣaḥīḥayn dipastikan tidak mengandung *'illah* dan *shādh*.¹¹¹ Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.

3. Hadis tentang larangan shalat sunnah setelah shalat ashar

a. Penjelasan hadis

Hadis diriwayatkan oleh Imam Muslim, menjelaskan bahwasanya Sayyidina 'Umar sering melarang orang-orang melakukan shalat setelah Ashar, disisi lain Sahabat Anas Ibn Mālik pernah melakukannya dizaman Rasulullah dan beliau tidak melarangnya.

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ، جَمِيعًا عَنْ ابْنِ
فُضَيْلٍ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، عَنْ مُخْتَارِ بْنِ
فُلْفُلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْعَصْرِ، فَقَالَ:
«كَانَ عُمَرُ يَضْرِبُ الْأَيْدِيَّ عَلَى صَلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ، وَكُنَّا نُصَلِّي
عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ غُرُوبِ
الشَّمْسِ قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرَبِ»، فَقُلْتُ لَهُ: أَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى اللَّهُمَا؟ قَالَ: «كَانَ يَرَانَا نُصَلِّيهِمَا فَلَمْ يَأْمُرْنَا، وَلَمْ
يَنْهَنَا»

Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr bin Abī Shaybah dan Abū Kurayb, keduanya dari Ibn Fudail, berkata Abū Bakr: "Telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Fudail, dari Mukhtār bin Fulful, dia berkata: Aku bertanya

¹¹¹ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, Juz 9, h.22.

kepada Anas bin Mālik tentang salat sunnah setelah ashar. Anas menjawab: 'Umar biasa melarang orang-orang untuk salat setelah ashar, dan kami biasa salat dua rakaat setelah terbenam matahari, sebelum salat Maghrib, pada masa Nabi. Kemudian aku bertanya kepadanya: 'Apakah Rasulullah juga melakukannya?' Anas menjawab: 'Rasulullah melihat kami melakukannya, tetapi beliau tidak memerintahkan kami dan tidak pula melarang kami.'

Perilaku ‘Umar diatas disanggah oleh ‘Āishah dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ṭāwūs, ‘Āishah berkata :

وَهُمْ عُمَرُ: إِنَّمَا «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُتَحَرَّى
طُلُوعَ الشَّمْسِ، وَغُرُوبَهَا»

'Umar keliru, sesungguhnya Rasulullah hanya melarang untuk berusaha (menyegaja) menempatkan shalat pada waktu terbitnya matahari dan terbenamnya matahari."(HR.Muslim)

b. Latar belakang munculnya hadis

Imam Muslim meriwayatkan dari Mukhtār bin Fulful bahwa ia bertanya kepada Anas bin Mālik tentang shalat sunnah setelah ashar. Kemudian Anas bin Mālik menjawab: “Sahabat 'Umar biasa melarang orang-orang untuk shalat setelah ashar dan kami biasa shalat dua rakaat setelah terbenam matahari dan sebelum shalat Maghrib, pada masa Nabi. Kemudian Mukhtār bin Fulful bertanya lagi kepadanya: “apakah Rasulullah juga melakukannya?”. Anas menjawab: “Rasulullah melihat kami melakukannya, tetapi beliau tidak memerintahkan kami dan tidak pula melarang kami”.

Adapun kritik ‘Āishah terhadap ‘Umar, maka belum ditemukan riwayat yang menjelaskan peristiwa yang melatarbelakanginya, akan tetapi Imam al-Bayhaqī meriwayatkan bahwa ‘Āishah mengkritik “Umar sebab dia melihat sendiri Nabi melakukan shalat pada waktu tersebut.¹¹²

¹¹² al-Bayhaqī., *al-Sunan al-Kubrā*, Juz.2, h.632.

c. Metode Kritik

Kritik yang dilakukan ‘Āishah dalam pembahasan ini menggunakan metode mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain, berupa menjelaskan konteks hadis, dia menjelaskan bahwa larangan shalat diwaktu tersebut tidak secara umum seperti yang disampaikan ‘Umar akan tetapi hanya berlaku dalam konteks tertentu dimana bagi seseorang yang memang sengaja untuk melakukan shalat sunnah diwaktu tersebut. Sebagaimana penjelasan Imam al-Baihaqi, ia berkata : dan sesungguhnya (‘Āishah) mengatakan hal tersebut, karena dia melihat Rasulullah melakukan shalat dua rakaat setelah waktu ashar.¹¹³

d. Komentar Ulama

Ulama memiliki komentar yang beragam tentang kritik ‘Āishah dalam pembahasan ini, Imam al-Nawāwī memilih untuk menyelaraskan kedua hadis tersebut, dia berkata: "dan menggabungkan antara kedua riwayat tersebut, dengan arti bahwasanya riwayat yang melarang menyengaja menempatkan shalat diwaktu tersebut dipahami sebagai penundaan shalat wajib hingga waktu itu, sedangkan riwayat yang melarang secara mutlak dipahami sebagai larangan untuk selain shalat sunnah yang memiliki sebab".¹¹⁴

Dalam hadis riwayat al-Bukhārī Nabi juga pernah menyampaikan secara langsung seperti apa yang dikatakan ‘Āishah:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَحَرُّوا بِصَلَاتِكُمْ طُلُوعَ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبَهَا

Janganlah kalian sengaja beribadah (shalat) bersamaan dengan terbitnya matahari dan terbenamnya matahari."¹¹⁵

¹¹³ al-Bayhaqī., *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 2, h.636.

¹¹⁴ al-Nawāwī, *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 6, h.119.

¹¹⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 1, h.120.

Imam Ibnu Hajar al-Asqalānī, menjelaskan beberapa pandangan ulama mengenai hadis tersebut :

- 1) Sebagian ulama menjadikan hadis tersebut sebagai tafsir dan penjelas bagi hadis larangan sebelumnya, dengan mengatakan bahwa tidak dilarang shalat setelah Subuh dan setelah Ashar, kecuali bagi mereka yang berniat atau menyegaja shalat supaya bersamaan dengan terbitnya atau terbenamnya matahari. Pendapat ini juga dipegang oleh sebagian kalangan al-Zāhiri, yang dikuatkan oleh Ibn Munzīr dan mereka berhujjah untuk itu dengan hadis yang telah diriwayatkan oleh Imam Muslim melalui jalur Ṭawūs dari ‘Āishah yang mengatakan bahwa Sahabat ‘Umar salah paham, sesungguhnya Nabi melarang untuk sengaja beribadah dengan tujuan untuk menyaksikan terbit atau terbenamnya matahari."
- 2) Sebagian ulama lain, menganggapnya sebagai larangan yang bersifat mandiri dan mereka memakruhkan shalat pada waktu-waktu tersebut, baik dengan niat tertentu atau tidak, pandangan kedua ini merupakan pendapat mayoritas. al-Bayhaqī berkata bahwa ‘Āishah menyatakan demikian karena dia melihat Nabi shalat setelah waktu Ashar, sehingga dia menafsirkan larangan itu hanya untuk orang yang bermaksud melakukannya, bukan larangan secara umum. Namun, hal ini dijawab oleh ulama bahawasanya Nabi shalat pada saat itu sebagai pengganti (*qadha*) sebagaimana keterangan dalam riwayat lain dan mengenai larangan tersebut diatas, terdapat riwayat dari sejumlah Sahabat selain ‘Umar, sehingga tidak bisa mengkhususkan kesalahan hanya pada Sahabat ‘Umar.¹¹⁶

¹¹⁶ al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 2, h.60.

e. Kesimpulan

Mayoritas ulama men-*jam'u* antara riwayat larangan secara umum dari beberapa Sahabat, termasuk 'Umar dan larangan menempatkan shalat sunnah dengan sengaja pada waktu tersebut dari 'Āishah. Mereka memilih untuk tidak menggugurkan riwayat Sahabat 'Umar karena larangan tersebut juga sudah ditetapkan oleh Sahabat lainnya, sehingga shalat sunnah pada waktu tersebut dilarang baik melakukannya dalam keadaan sengaja ataupun hanya bertepatan saja.

Imam al-Nawāwī juga menggabungkan antara kedua riwayat tersebut namun dengan pemahaman yang berbeda, yaitu riwayat yang melarang menyengaja menempatkan shalat di waktu tersebut dipahami sebagai penundaan salat fardlu hingga waktu itu, sedangkan riwayat yang melarang secara umum dipahami sebagai larangan untuk selain shalat sunnah yang memiliki sebab.

Memandang bahwa riwayat dari Umar dan 'Āishah masih memungkinkan untuk dikompromikan, maka matan hadis yang diriwayatkan oleh Umar masih bisa dikatakan valid atau benar. Disamping itu, redaksi matan hadis tersebut juga didukung oleh riwayat beberapa sahabat nabi yang lain, selain 'Āishah sebagaimana disebut dalam komentar para ulama di atas. Berdasarkan kevalidan dan kebenaran tersebut, maka kesahihan hadis riwayat Umar tidak bisa digugurkan atau dihukumi daif sebab adanya kritikan dari 'Āishah.

Kesahihan hadis ini juga diperkuat fakta bahwa hadis tersebut memenuhi lima syarat Kesahihan hadis, yaitu sanadnya muttasil, semua rawinya adil dan dābiṭ, tidak mengandung shādh dan tidak mengandung 'illah. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut :

- 1) Abū Bakr ibn Abī Shaybah, nama aslinya ‘Abdullāh ibn Muhammad ibn Abī Shaybah Ibrahim ibn ‘Uthman al-Waṣītiyy, (w. 235 H) termasuk *ṭabaqah* kesepuluh, menurut Ibn Ḥajar *thiqah ḥafīz*.¹¹⁷
- 2) Abū Kuraib yaitu Muhammad ibn al-‘Alā ibn Kuraib al-Ḥamdaniyy Abū Kuraib al-Kūfī, (w. 247) termasuk dalam *ṭabaqah* kesepuluh, menurut Ibn Ḥajar *thiqah ḥafīz*.¹¹⁸
- 3) Ibn Fudail yaitu Muhammad ibn Fudail ibn Ghazwan, (w. 195H) termasuk dalam *ṭabaqah* kesembilan, menurut Ibn Ḥajar *ṣadūq ‘ārif*.¹¹⁹
- 4) al-Mukhtār ibn Fulful, (w. 140 H) termasuk dalam *ṭabaqah* kelima, menurut al-Dhahabī *thiqah*.¹²⁰

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun ‘An‘anah dari Abū Bakr ibn Abi Shaybah, dan Abū Kuraib, dari ibn Fudhayl dan Muhammad ibn Fudhayl, dari Mukhtār ibn Fulful dianggap *muttaṣil*, karena mereka bukan termasuk rawi *mudallis*, disamping masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) juga pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung ‘illah dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣahīḥain dipastikan tidak mengandung ‘illah dan *shādh*.¹²¹ Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.

¹¹⁷ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.320.

¹¹⁸ al-‘Asqalānī, h.500.

¹¹⁹ al-‘Asqalānī, h.502.

¹²⁰ al-Dhahabī, *Siyar A’lām An-Nubalā’*, Juz 6, h.123.

¹²¹ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, Juz 9, h.22.

4. Hadis tentang orang yang sudah mengirimkan hewan (*al-hady*), maka diharamkan baginya hal-hal yang diharamkan bagi orang yang ihram

a. Penjelasan hadis

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim, didalam riwayat Imam al-Bukhārī disebutkan:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ زِيَادَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ كَتَبَ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: مَنْ أَهْدَى هَدِيًّا حَرُمَ عَلَيْهِ مَا يَحْرُمُ عَلَى الْحَاجِّ حَتَّى يَنْحَرَ هَدِيَّهُ

Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullāh bin Yūsuf, telah mengabarkan kepada kami Mālik, dari ‘Abdullāh bin Abū Bakr bin ‘Amr bin Ḥazm, dari ‘Amrah binti ‘Abdurrahmān, dia berkata: "Dia memberitahukan kepadaku bahwa Ziyād bin Abī Sufyān menulis surat kepada ‘Aishah radhiAllahu ‘anhā, bahwa ‘Abdullāh bin ‘Abbās radhiAllahu anhuma berkata: 'Barang siapa yang mengirimkan al-hady (hewan yang disembelih untuk membayar denda haji), maka ia tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang bagi seorang haji hingga hewan sembelihannya disembelih.

Namun ‘Aishah tidak membenarkannya dan ia berkata :

لَيْسَ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ، «أَنَا فَتَلْتُ قَلَائِدَ هَدْيِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدِي، ثُمَّ قَلَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدِي، ثُمَّ بَعَثَ بِهَا مَعَ أَبِي، فَلَمْ يَحْرُمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ حَتَّى نُجِرَ الْهَدْيُ»

Tidak seperti yang dikatakan oleh Ibnu ‘Abbās Sesungguhnya saya yang memasang kalung pada hewan sembelihan Rasulullāh sallAllahu ‘alayhi wa sallam dengan tangan saya, kemudian Rasulullāh sallAllahu ‘alayhi wa sallam yang memasangkannya dengan tangan beliau, dan kemudian beliau mengirimkannya bersama ayah saya. Maka Rasulullāh tidak dilarang melakukan sesuatu yang

dihalalkan oleh Allah bagi beliau hingga hewan sembelihan itu disembelih.

Termasuk hal yang perlu dicermati dari hadis diatas ialah apa yang dikatakan Ibnu Abbās merupakan fatwa atau produk hukum pribadi beliau seperti yang dikatakan oleh al-‘Asqalānī, bukan merupakan riwayat dari Rasulullah.

b. Latar belakang munculnya hadis

Imam al-Bukhāri dan Muslim meriwayatkan peristiwa yang melatarbelakangi kritik ‘Āishah dalam hadis diatas, yaitu dimulai dari Ziyād bin Abī Sufyān menulis surat kepada ‘Āishah, bahwa ‘Abdullāh bin ‘Abbās berkata: “barang siapa yang mengirimkan al-hady (hewan yang disembelih untuk membayar denda haji), maka dia tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang bagi seseorang yang sedang haji hingga hewan sembelihannya disembelih”. ‘Āishah kemudian berkata: “tidak seperti yang dikatakan oleh Ibnu ‘Abbās, sesungguhnya saya yang memasang kalung pada hewan sembelihan Rasulullah dengan tangan saya, kemudian Rasulullah yang memasangkannya dengan tangan beliau, dan kemudian beliau mengirimkannya bersama ayah saya. Maka Rasulullah tidak dilarang melakukan sesuatu yang diharamkan oleh Allah bagi beliau hingga hewan sembelihan itu disembelih.

c. Metode Kritik

Pada konteks tema ke 4 ini, kritik yang dilakukan oleh ‘Āishah menggunakan metode mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain, yakni dengan melakukan perbandingan riwayat dalam contoh diatas ‘Āishah membandingkan perkataan Ibnu Abbās dengan hadis lain yang diketahui langsung olehnya dari perbuatan dan *iqrār* Rasulullah.

d. Komentar ulama

Mayoritas ulama berpendapat bahwa orang yang mengirimkan *hady* tidak harus meninggalkan hal-hal yang dilarang

bagi orang yang ihram, mereka men-*tarjih* hadis ‘Āishah yang mendasari hal tersebut dan memilih untuk tidak mengamalkan fatwa Ibnu Abbās, hal ini disampaikan oleh Imam al-Nawawi dalam sharah *Ṣaḥīḥ Muslim*nya saat menjelaskan aiwayat ‘Āishah, dia berkata bahwasanya dari hadis tersebut bisa difahami siapapun yang mengirimkan *hadyu* tidak menjadi orang yang sedang dalam keadaan ihram dan dilarang dari sesuatu yang diharamkan bagi orang yang sedang dalam keadaan ihram. Ini merupakan pendapat ulama kita dan pendapat mayoritas ulama, kecuali satu pendapat yang diriwayatkan dari Ibn Abbās, Ibn ‘Umar, ‘Atā’, Mujāhid dan Sa’īd bin Jubayr, yang juga disampaikan oleh al-Khaṭṭābī dari kalangan Ahlu al-Ra’yī, bahwa jika seseorang melakukannya, maka dia harus menghindari apa yang harus dihindari oleh orang yang sedang dalam keadaan ihram, namun tidak bisa menjadi orang yang sedang dalam keadaan ihram tanpa niat ihram. dan pendapat yang benar ialah apa yang dikatakan oleh mayoritas ulama berdasarkan hadis-hadis sahih yang lain."¹²²

Imam al-‘Asqalānī menyampaikan kesimpulan yang sama, dia menjelaskan bahwasanya inti dari sanggahan ‘Āishah terhadap Ibn Abbās ialah bahwa pendapat yang dia fatwakan dengan menggunakan *qiyas* (analogi) dalam masalah (*hady*) dengan pelaksanaan ihram secara langsung, dan ‘Āishah menjelaskan bahwa *qiyas* ini tidak dapat diterima karena bertentangan dengan sunnah lain yang sudah jelas."¹²³

e. Kesimpulan

Mayoritas ulama men-*tarjih* pernyataan ‘Āishah yang tidak setuju terhadap fatwa Ibnu Abbās dengan meng-*qiyas*-kan pengiriman *hadyu* haji pada keadaan melakukan haji secara

¹²² al-Nawāwī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 9, h.70.

¹²³ al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, h.547.

langsung karena menurut ‘Āishah, hal itu bertentangan dengan hadis Nabi lain yang diketahui secara langsung oleh ‘Āishah.

Memandang bahwa riwayat dari ‘Āishah menurut para Ulama mentarjih terhadap riwayat Ibnu Abbās, maka matan hadis yang diriwayatkan oleh ‘Āishah ialah yang kuat dan sahih, sedangkan fatwa Ibnu Abbās dianggap *marjūh* dan kandungannya tidak bisa diamalkan, akan tetapi status fatwanya masih bisa dikatakan sahih dan valid.

Kesahihan hadis ini juga diperkuat fakta bahwa hadis tersebut memenuhi lima syarat kesahihan hadis, yaitu sanadnya *muttaṣil*, semua rawinya adil dan *ḍābiṭ*, tidak mengandung *shādh* dan tidak mengandung *‘illah*. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

- 1) ‘Abdullāh ibn Yūsuf nama aslinya ‘Abdullāh ibn Yūsuf al-Tānīsī, (w. 218 H) termasuk *ṭabaqah* kesepuluh, menurut Ibn Ḥajar *thiqah, mutqin, min athbat al-nās*.¹²⁴
- 2) Mālik yaitu Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn Abī ‘Āmir ibn ‘Amr al-Aṣḥabī, (w. 179 H) termasuk dalam *ṭabaqah* ketujuh, menurut Ibn Ḥajar *ra’s al-mutqinīn wa-kabīr al-muthabbitīn*.¹²⁵
- 3) Abdullāh ibn Abī Bakr yaitu ‘Abdullāh ibn Abī Bakr ibn Muḥammad ibn ‘Amr ibn Ḥazm al-Aṣḥārī, (w. 135 H) termasuk dalam *ṭabaqah* kelima, menurut Ibn Ḥajar *thiqah*.¹²⁶
- 4) ‘Amrah bint ‘Abd al-Raḥmān yaitu ‘Amrah bint ‘Abd al-Raḥmān ibn Sa’d ibn Zurārah al-Aṣḥārīyah, (w. sebelum 100 H) termasuk dalam *ṭabaqah* kelima, menurut Ibn Ḥajar *thiqah*.¹²⁷

¹²⁴ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.330.

¹²⁵ al-‘Asqalānī, h.516

¹²⁶ al-‘Asqalānī, h.297

¹²⁷ al-‘Asqalānī, h.750.

- 5) Ziyād ibn Abī Sufyān , (w. sebelum 53 H) termasuk dalam *ṭabaqah* kelima, menurut al-Dharuqutni *laisat lahu ṣuḥbah wa lā riwāyah*.¹²⁸
- 6) Ibn ‘Abbās yaitu ‘Abdullāh ibn ‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāshim, Sahabat (w. 68 H).¹²⁹

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun ‘An‘anah dari Mālik, dari ‘Abdullāh ibn Abī Bakr ibn ‘Amr ibn Ḥazm, dari ‘Amrah bint ‘Abd al-Raḥmān dianggap *muttaṣil*, karena mereka bukan termasuk rawi *mudallis*, disamping masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) juga pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung ‘illah dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣaḥīḥayn dipastikan tidak mengandung ‘illah dan *shādh*.¹³⁰ Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.

5. Hadis tentang Rasulullah melihat Allah.

a. Penjelasan hadis

Hadis yang menerangkan bahwasanya Nabi melihat Allah juga terdapat dalam Sunan al-Tirmīdhī, Sahabat Abdullāh bin Abbās berkata :

¹²⁸ Ibn ‘Abd al-Barr ibn ‘Aṣim al-Nammārī al-Qurtubī, *al-Isti’āb fī Ma’rifat al-Aṣḥāb* (Beirut Libanon: Dar al-Jiyl, 1992), Juz 2, h.532.

¹²⁹ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.309.

¹³⁰ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, Juz 9, h.22.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ، قُلْتُ: أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ} قَالَ: وَيَحْكُ، ذَلِكَ إِذَا تَجَلَّى بِنُورِهِ الَّذِي هُوَ نُورُهُ، وَقَدْ رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ مَرَّتَيْنِ.

Dari Ibn Abbās, ia berkata: Muhammad melihat Tuhannya. Saya bertanya: Bukankah Allah berfirman: Tidak ada yang dapat menjangkau-Nya dengan penglihatan, sedangkan Dia menjangkau segala penglihatan? Ia berkata: Celakalah kamu, itu terjadi ketika Dia menampakkan cahaya-Nya yang merupakan cahaya ilahi-Nya dan Muhammad telah melihat Tuhannya dua kali."

Namun riwayat ini dikritik oleh ‘Aishah dalam hadis yang

diriwayatkan Imam al-Bukhāri :

حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ عَامِرٍ، عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يَا أُمَّتَهُ هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبَّهُ؟ فَقَالَتْ: لَقَدْ قَفَّ شَعْرِي مِمَّا قُلْتَ، أَيْنَ أَنْتَ مِنْ ثَلَاثٍ، مَنْ حَدَّثَكِهِنَّ فَقَدْ كَذَبَ [ص: 141]: مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأَتْ: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: 103]، {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ} [الشورى: 51]. وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأَتْ: {وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَادَا تَكْسِبُ غَدًا} [لقمان: 34]. وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ كَتَمَ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأَتْ: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ} [المائدة: 67] الْآيَةَ وَلَكِنَّهُ «رَأَى جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صُورَتِهِ مَرَّتَيْنِ»

Telah menceritakan kepada kami Yahyā, telah menceritakan kepada kami Wakī, dari Ismā‘il bin Abī Khālid, dari ‘Amr dari Masrūq, ia berkata: "Aku bertanya kepada ‘Aishah radhiyallahu ‘anhā: 'Wahai ibundaku, apakah Muhammad saw. melihat Tuhannya?' Ia menjawab: 'Rambutku berdiri karena apa yang kamu katakan. Di mana kamu berada dari

tiga hal ini? Barang siapa yang memberitakan kepadamu hal-hal ini, maka dia telah berdusta.' Kemudian ia membaca ayat: Tidak ada yang dapat melihat-Nya, padahal Dia dapat melihat segala sesuatu. Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui [al-An'ām: 103], Tidak layak bagi seorang manusia pun bahwa Allah swt berbicara dengannya kecuali melalui wahyu atau dari balik tabir [asy-Syūrā: 51]. 'Barang siapa yang memberitakan kepadamu bahwa dia mengetahui apa yang akan terjadi esok hari, maka dia telah berdusta.' Kemudian ia membaca ayat: Dan tidak ada seorang pun yang tahu apa yang akan diperolehnya besok [Luqmān: 34]. 'Barang siapa yang memberitakan kepadamu bahwa dia menyembunyikan sesuatu, maka dia telah berdusta.' Kemudian ia membaca ayat: Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Rabbmu [al-Mā'idah: 67], dan ia berkata, 'Namun, beliau (Muhammad) telah melihat Jibrīl as. dalam bentuk aslinya dua kali.'"

Dalam Riwayat lain 'Aishah menguatkan argumennya dengan ayat al-Qur'an, sebagaimana keterangan berikut:

عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يَا أُمَّتَهُ هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبَّهُ؟ فَقَالَتْ: لَقَدْ قَفَّ شَعْرِي مِمَّا قُلْتُ، أَيْنَ أَنْتَ مِنْ ثَلَاثٍ، مَنْ حَدَّثَكَ هُنَّ فَقَدْ كَذَبَ: مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأَتْ: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: 103]، {وَمَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ} [الشورى: 51]...الحديث

Dari Masrūq, ia berkata: "Saya bertanya kepada 'Aishah : 'Wahai Ibunda, apakah Muhammad pernah melihat Tuhannya?' Maka 'Aishah menjawab: 'Rambutku berdiri karena apa yang kamu katakan! Dimana kamu dengan tiga hal ini? Barang siapa yang menceritakan hal tersebut, maka dia telah berdusta: Barang siapa yang memberitakan kepadamu bahwa Muhammad melihat Tuhannya, maka dia telah berdusta.' Kemudian 'Aishah membaca ayat: "Tidak ada yang dapat mencapai-Nya dengan penglihatan, dan Dia dapat melihat segala sesuatu yang tampak, dan Dia Maha Lembut lagi Maha Mengetahui." (Al-An'am: 103) Dan ayat lainnya: "Tidaklah layak bagi seorang manusiapun bahwa

Allah berbicara kepadanya, kecuali dengan wahyu atau dari balik hijab." (Asy-Shura: 51)¹³¹

b. Latar belakang munculnya hadis

Kritik yang disampaikan ‘Āishah dilatarbelakangi oleh pertanyaan Masrūq tentang apakah Nabi pernah melihat tuhaninya, al-Bukhārī meriwayatkan dari Masrūq, bahwa dia (Masrūq) bertanya kepada ‘Āishah: “Wahai ibundaku, apakah Nabi Muhammad saw. melihat Tuhannya?”, ‘Āishah menjawab: “Rambutku berdiri karena apa yang kamu katakan. Di mana kamu berada dari tiga hal berikut ini? Barang siapa yang memberitakan kepadamu hal-hal ini, maka dia telah berdusta”. Kemudian ia (‘Āishah) membaca ayat: “Tidak ada yang dapat melihat-Nya, padahal Dia dapat melihat segala sesuatu. Dia Maha Lembut lagi Maha Mengetahui [al-An‘ām: 103], Tidak layak bagi seorang manusia pun bahwa Allah swt berbicara dengannya kecuali melalui wahyu atau dari balik tabir [asy-Syūrā: 51]. Dan barang siapa yang memberitakan kepadamu bahwa Rasulullah mengetahui apa yang akan terjadi esok hari, maka dia telah berdusta.” Kemudian ia (‘Āishah) membaca ayat: “Dan tidak ada seorang pun yang tahu apa yang akan diperolehnya besok”[Luqmān: 34]. “Barang siapa yang memberitakan kepadamu bahwa dia menyembunyikan sesuatu, maka dia telah berdusta”. Kemudian ia (‘Āishah) membaca ayat: “Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Rabbmu” [al-Mā’idah: 67] dan ia berkata: “Namun, beliau (Muhammad) telah melihat Jibrīl as. dalam bentuk aslinya dua kali.”

c. Metode Kritik

Pada kasus ke empat ini, kritik yang dilakukan oleh ‘Āishah, ialah memabndingkan hadis dengan al-Quran, al-‘Asqalānī menjelaskan bahwasanya dalam hal ini Imam al-Nawāwī memiliki

¹³¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, h.140.

pandangan lain, dia mengatakan bahwa ‘Āishah tidak menafikan terjadinya penglihatan (melihat Allah) melalui hadis yang ia dengar langsung dari Nabi. Seandainya dia memiliki hadis tersebut, tentu dia akan menyebutkannya. Namun, dia mengandalkan ijtihadnya berdasarkan pemahamannya terhadap zahir ayat yang ada, akan tetapi, beberapa Sahabat lain berbeda pendapat dengannya, dan jika seorang Sahabat (dalam hal ini ‘Āishah) menyatakan suatu pendapat dan ada ditemukan banyak Sahabat lain yang berbeda dengannya, maka pendapat tersebut tidak dianggap sebagai hujjah yang disepakati."¹³²

‘Āishah mendasari kritiknya dengan merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an yang menurutnya menjelaskan bahwa Allah tidak dapat dilihat oleh manusia. Dua ayat yang dia baca ialah Surat al-An'ām (6:103): "Tidak ada yang dapat melihat-Nya, namun Dia dapat melihat segala sesuatu dan Dia Maha Lembut lagi Maha Mengetahui." Dan Surat al-Shūrā (42:51): "Tidak ada bagi seorang manusia manapun yang Allah berbicara dengannya kecuali melalui wahyu atau dari balik hijab (penutup)."

Ayat-ayat ini menjadi dasar ‘Āishah untuk membuktikan bahwa klaim dari Sahabat tersebut tidak sesuai dengan ajaran islam. Dengan merujuk pada dua ayat ini, ‘Āishah menguatkan argumennya bahwa tidak ada manusia yang dapat melihat Allah dan bahwa wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad datang melalui cara lain, seperti wahyu (malaikat Jibril) atau berbicara dari balik hijab.

d. Komentar Ulama

al-‘Asqalānī menjelaskan bahwa terjadi perbedaan pendapat antara ulama salaf apakah Nabi pernah melihat Allah atau tidak, ia berkata: "para ulama salaf berbeda pendapat tentang apakah Nabi melihat Tuhan-Nya. ‘Āishah dan Ibn Mas‘ūd berpendapat bahwa

¹³² al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 8, h.607.

hal itu tidak terjadi, begitu juga Abū Dharr menurut sebagian pendapat. Sebagian golongan ulama lainnya menyatakan bahwa Nabi benar-benar melihat Tuhan-Nya, ‘Abd al-Razzāq meriwayatkan dari Ma'mar dari al-Hasan, dia bersumpah bahwa Muhammad melihat Tuhannya. Ibn Khuzaymah meriwayatkan dari 'Urwah bin Zubayr yang menyatakan bahwa Nabi benar-benar melihat Tuhan-Nya dan dia sangat marah jika disebutkan pandangan ‘Āishah yang mengingkari hal itu. Begitu juga pendapat dari para Sahabat seperti Ibn Abbās dan yang lainnya, sebagaimana telah ditegaskan oleh Ka'b al-Akhbar, al-Zuhrī dan Ma'mar. Pendapat kedua ini juga diikuti oleh Imam al-Ash'ārī dan sebagian besar muridnya. Kemudian, mereka berbeda pendapat dalam hal lainnya, yakni apakah Nabi melihat Tuhan-Nya dengan mata atau dengan hatinya, menurut Imam Ahmad, ada dua pendapat tentang masalah ini, yakni beberapa riwayat dari Ibn Abbās yang berbeda, ada riwayat yang bersifat *mutlaq* (umum) dan ada yang *muqayyad* (dijelaskan menggunakan hati). Maka, kita harus mengarahkan yang mutlak pada yang terdapat keterangannya."¹³³

Setelah menjelaskan perbedaan pendapat mengenai pembahasan tersebut al-‘Asqalānī mencoba menyelaraskan kedua pendapat yang berbeda dengan mengarahkan pernyataan ‘Āishah kepada penglihatan mata dan pernyataan Ibnu Abbās kepada penglihatan hati, ia berkata: "dari sini, kita bisa menggabungkan pendapat Ibn Abbās yang membenarkan dan pendapat ‘Āishah yang menafikan dengan mengarahkan penolakan ‘Āishah terhadap penglihatan dengan mata, sementara Ibn Abbās kepada penglihatan dengan hati. Jadi, yang dimaksud dengan *ru'yatul fuadh* merupakan penglihatan yang terjadi di dalam hati, bukan sekadar pengetahuan tentang Allah. Dan yang dimaksud dengan melihat Allah dengan

¹³³ al-‘Asqalānī, Juz 8, h.608.

hati menurut ulama yang menetapkannya merupakan penglihatan yang diciptakan dalam hati, seperti halnya penglihatan diciptakan pada mata, penglihatan ini tidak memerlukan syarat tertentu menurut akal, meskipun biasanya penglihatan hanya terjadi dengan mata." ¹³⁴

e. Kesimpulan

Terjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama mengenai penglihatan Nabi terhadap Allah, kemudian termasuk dalil yang dibahas dalam masalah ini merupakan kritik ‘Āishah beserta hujjahnya terhadap Ibnu Abbās yang menetapkan penglihatan tersebut. Ibnu Hajar al-‘Asqalānī menggabungkan kedua pendapat tersebut dengan mengarahkan ketidaksetujuan ‘Āishah terhadap penglihatan mata dan mengarahkan penetapan Ibnu Abbās kepada penglihatan hati.

Memandang bahwa riwayat dari Ibnu Abbās dan ‘Āishah masih memungkinkan untuk dita’wil dan dikompromikan, maka matan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbās masih bisa dikatakan valid atau benar.. Berdasarkan kevalidan dan kebenaran tersebut, maka kesahihan hadis riwayat Ibnu Abbās tidak bisa digugurkan atau dihukumi daif sebab adanya kritikan dari ‘Āishah.

Kesahihan hadis ini juga diperkuat fakta bahwa hadis tersebut memenuhi lima syarat hadis sahih, yaitu sanadnya *muttaṣil*, semua rawinya adil dan *ḍābiṭ*, tidak mengandung *shādh* dan tidak mengandung *‘illah*. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

¹³⁴ al-‘Asqalānī, Juz 8, h.608.

- 1) Yaḥyā nama aslinya Yaḥyā ibn Mūsā ibn ‘Abd Rabbih ibn Sālim, (w. 240 H) termasuk *ṭabaqah* kesepuluh, menurut Abū Zur‘ah dan al-Nasā‘ī, *thiqah*.¹³⁵
- 2) Wakī‘ ibn al-Jarāh yaitu Wakī‘ ibn al-Jarāh ibn Mafīh al-Ru‘āsī (w. 197 H) termasuk dalam *ṭabaqah* keempat, menurut Ibn Ḥajar *thiqah hafid*.¹³⁶
- 3) Ismā‘īl ibn Abī Khālid yaitu Ismā‘īl ibn Abī Khālid al-Aḥmasī (w.146 H) termasuk dalam *ṭabaqah* keempat, menurut Ibn Ḥajar, *thiqah*.¹³⁷
- 4) ‘Āmir yaitu ‘Āmir ibn Sharāḥīl al-Shu‘bī, (w. setelah 100 H) termasuk dalam *ṭabaqah* ketiga, menurut Ibn Ḥajar, *thiqah mashūr*.¹³⁸
- 5) Masrūq yaitu Masrūq ibn al-Ajd‘ ibn Mālik al-Hamadānī al-Wādī‘ī (w. sebelum 62 H) termasuk dalam *ṭabaqah* kedua, menurut Ibn Ḥajar, *thiqah faqih*.¹³⁹

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun ‘an‘*anah* dari Wakī‘, dari Ismā‘īl ibn Abī Khālid, dari ‘Āmir, dari Masrūq dianggap *muttaṣil*, karena mereka bukan termasuk rawi *mudallis*, disamping masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) juga pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung ‘*illah* dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣaḥīḥayn

¹³⁵ Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā‘i al-Rijāl* (Libanon: Mu’assasat Ar-Risālah, 1996), Juz 6, h.32.

¹³⁶ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.581.

¹³⁷ al-‘Asqalānī, h.107.

¹³⁸ al-‘Asqalānī, h.287.

¹³⁹ al-‘Asqalānī, h.528.

dipastikan tidak mengandung *'illah* dan *shādh*.¹⁴⁰ Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.

6. Hadis tentang shalat witrnya Rasulullah

a. Penjelasan hadis

Imam Muslim meriwayatkan dalam Kitab *Ṣaḥīḥnya*, beliau berkata:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْعَنْزِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ، أَنَّ سَعْدَ بْنَ هِشَامِ بْنِ عَامِرٍ، أَرَادَ أَنْ يَغْزُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَدِمَ الْمَدِينَةَ، فَأَرَادَ أَنْ يَبِيعَ عَقَارًا لَهُ بِهَا فَيَجْعَلَهُ فِي السَّلَاحِ وَالْكَرَاعِ، وَيُجَاهِدَ الرُّومَ حَتَّى يَمُوتَ، فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ لَقِيَ أَنَسًا مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، فَتَهَوَّاهُ عَنْ ذَلِكَ، وَأَخْبَرُوهُ أَنَّ رَهْطًا سِتَّةَ أَرَادُوا ذَلِكَ فِي حَيَاةِ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَهَاؤُمُ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: «أَلَيْسَ لَكُمْ فِي أُسْوَةٍ؟» فَلَمَّا حَدَّثُوهُ بِذَلِكَ رَاجَعَ امْرَأَتَهُ، وَقَدْ كَانَ طَلَّقَهَا وَأَشْهَدَ عَلَيَّ رَجْعَتِهَا فَآتَى ابْنَ عَبَّاسٍ، فَسَأَلَهُ عَنْ وَثْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ...إلى آخر الحديث.

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Muthannā al-'Anāzī, telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Abī 'Adiy, dari Sa'id, dari Qatādah, dari Zurārah, bahwa Sa'd bin Hishām bin 'Amir bermaksud untuk berjihad di jalan Allah swt, maka ia datang ke Madinah dan berencana untuk menjual hartanya di sana dan menggunakan hasil penjualannya untuk membeli senjata dan menunggangi kuda, serta berjihad melawan Rūmāwī sampai mati. Ketika ia tiba di Madinah, ia bertemu dengan beberapa orang dari penduduk Madinah yang melarangnya melakukan itu. Mereka menceritakan bahwa ada enam orang yang berniat melakukan hal yang sama pada zaman Nabi saw., namun Nabi melarang mereka dan berkata: "Tidakkah kalian mengikuti teladanku?" Setelah mendengar itu, Sa'd kembali

¹⁴⁰ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, Juz 9, h.22.

kepada istrinya, padahal ia telah menceraikannya dan mengesahkan rujukannya. Lalu, ia menemui Ibn ‘Abbās dan bertanya kepadanya mengenai shalat witir Rasulullah saw.....hingga akhir hadis.

Hadis tersebut menjelaskan bahwasanya Sa’d bin Hishām bertanya mengenai shalat witir Rasulullah pada Ibn Abbās, dan Ibnu Abbās berkata:

فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَلَا أَدُلُّكَ عَلَىٰ أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ بِوِتْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: مَنْ؟ قَالَ: عَائِشَةُ، فَأْتَهَا، فَاسْأَلَهَا، ثُمَّ اثْنَيْ فَاخْبِرْنِي بِرَدِّهَا عَلَيْكَ

Ibn ‘Abbās berkata: "Maukah aku tunjukkan kepadamu orang yang paling mengetahui tentang shalat witir Rasulullah?" Sa’d bertanya: "Siapakah dia?" Ibn ‘Abbās menjawab: "‘Aishah, pergilah kepadanya dan tanyakan padanya, kemudian kembali kepadaku dan ceritakan kepadaku apa yang dia katakan."¹⁴¹

Kemudian Sa’d bin Hishām mendatangi ‘Aishah dan menanyakan hal tersebut, dan ‘Aishah berkata :

فَقَالَتْ: " كُنَّا نَعُدُّ لَهُ سِوَاكَهُ وَطَهْرَهُ، فَيَبْعَثُهُ اللَّهُ مَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَهُ مِنْ اللَّيْلِ، فَيَتَسَوَّكُ، وَيَتَوَضَّأُ، وَيُصَلِّي تِسْعَ رَكَعَاتٍ لَا يَجْلِسُ فِيهَا إِلَّا فِي الثَّامِنَةِ، فَيَذْكُرُ اللَّهَ وَيَحْمَدُهُ وَيَدْعُوهُ، ثُمَّ يَنْهَضُ وَلَا يُسَلِّمُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّ التَّاسِعَةَ، ثُمَّ يَقْعُدُ فَيَذْكُرُ اللَّهَ وَيَحْمَدُهُ وَيَدْعُوهُ، ثُمَّ يُسَلِّمُ تَسْلِيمًا يُسْمِعُنَا، ثُمَّ يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ مَا يُسَلِّمُ وَهُوَ قَاعِدٌ، فَتِلْكَ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكَعَةً يَا بُنَيَّ، فَلَمَّا أَسَنَّ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَخَذَهُ اللَّحْمُ أَوْ تَرَ بِسَبْعِ، وَصَنَعَ فِي الرُّكَعَتَيْنِ مِثْلَ صَنِيعِهِ الْأَوَّلِ، فَتِلْكَ تِسْعٌ يَا بُنَيَّ، وَكَانَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى صَلَاةً أَحَبَّ أَنْ يُدَاوِمَ عَلَيْهَا، وَكَانَ إِذَا غَلَبَهُ نَوْمٌ، أَوْ وَجَعٌ عَنِ قِيَامِ اللَّيْلِ صَلَّى مِنَ النَّهَارِ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكَعَةً، وَلَا أَعْلَمُ نَبِيًّا

¹⁴¹ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No.139.

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ فِي لَيْلَةٍ، وَلَا صَلَّى لَيْلَةً إِلَى الصُّبْحِ، وَلَا صَامَ شَهْرًا كَامِلًا غَيْرَ رَمَضَانَ، قَالَ: فَانْطَلَقْتُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَحَدَّثْتُهُ بِحَدِيثِهَا، فَقَالَ: صَدَقْتَ لَوْ كُنْتُ أَقْرَبُهَا، أَوْ أَدْخَلُ عَلَيْهَا لَأَتَيْتُهَا حَتَّى تُشَافِهَنِي بِهِ، قَالَ: قُلْتُ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَا تَدْخُلُ عَلَيْهَا مَا حَدَّثْتُكَ حَدِيثَهَا.

‘Aishah menjawab: "Kami menyiapkan siwak dan air wudhu untuknya, lalu dia shalat malam sesuai dengan yang Allah kehendaki. Nabi shalat sembilan raka'at tanpa duduk kecuali pada raka'at kedelapan, kemudian berdiri lagi dan shalat raka'at kesembilan, lalu duduk untuk berdoa, kemudian salam dengan suara yang dapat kami dengar, dan setelah itu dia shalat dua raka'at lagi sambil duduk. Total jumlahnya sebelas raka'at. Ketika usia Nabi semakin tua, beliau shalat witr tujuh raka'at dan dua raka'at tambahan seperti yang telah beliau lakukan sebelumnya. Jika beliau melaksanakan suatu shalat, beliau sangat menyukai untuk terus-menerus melakukannya. Jika beliau tertidur atau sakit dan tidak dapat melaksanakan shalat malam, beliau menggantikannya dengan dua belas raka'at pada siang hari. Tidak pernah Nabi membaca al-Qur'an seluruhnya dalam satu malam atau shalat sepanjang malam sampai subuh dan tidak pernah beliau berpuasa penuh sebulan kecuali pada bulan Ramadhan." Kemudian Sa'd menceritakan hal ini kepada Ibn 'Abbās dan Ibn 'Abbās berkata: "‘Aishah berkata benar, seandainya aku lebih dekat atau bisa masuk ke rumahnya, pasti aku akan datang kepadanya agar ia menjelaskan hal itu langsung kepadaku." Sa'd menjawab: "Seandainya aku tahu kamu tidak akan masuk ke rumahnya, aku tidak akan menceritakan kepadamu apa yang ‘Aishah katakan."

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul dalam konteks niat seorang Sahabat bernama Sa'd bin Hishām bin ‘Āmir yang ingin mencurahkan seluruh hidupnya untuk berjihad hingga mati. Ia bahkan berniat menjual hartanya di Madinah untuk membeli perlengkapan jihad. Namun, ketika dia datang ke Madinah, penduduk setempat menyampaikan bahwa Rasulullah pernah melarang niat serupa dari enam orang Sahabat yang ingin mengasingkan diri dari kehidupan

dunia demi ibadah. Rasulullah bersabda: “Tidakkah kalian meneladaniku?”, menandakan bahwa hidup Nabi merupakan bentuk keseimbangan antara ibadah, keluarga, dan sosial.

Setelah mendengar ini, Sa’d membatalkan niatnya, dia rujuk kembali dengan istrinya dan tertarik memperdalam ibadah Rasulullah, termasuk shalat witir dan akhlak Nabi. Hal ini mengantarnya menemui Ibn ‘Abbās dan kemudian ‘Āishah, yang menyampaikan deskripsi mendalam tentang ibadah malam Nabi, termasuk jumlah rakaat witir dan kedisiplinannya dalam ibadah malam, serta penegasan bahwa akhlak Nabi adalah al-Qur’an.

c. Metode kritik

Dalam contoh hadis keenam ini, Metode ‘Āishah dalam menanggapi pertanyaan Sa’d mengenai shalat witir Rasulullah ialah mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain, yaitu melewati perantara pengalamannya ketika bersama dengan Nabi Muhammad, karena banyak sekali riwayat-riwayat hadis yang melewati jalur ‘Āishah, yang berisi tentang tatacara ibadah Nabi dan keseharian Nabi, hal ini dibuktikan dengan perkataan ‘Āishah dalam riwayat diatas, “kami menyiapkan siwāk dan air wudhu untuknya, lalu dia shalat malam sesuai dengan yang Allah kehendaki. Nabi shalat sembilan raka’at tanpa duduk kecuali pada raka’at kedelapan....dst.”

d. Komentar ulama

Dalam hadis diatas ‘Āishah secara detail menjelaskan mengenai tatacara shalat witir Rasulullah yang dia ketahui selama bersamanya, dalam penjelasan dari ‘Āishah ini, ada beberapa faidah penting yang menjadi pembahasan dari ulama ahli hadis, diantaranya:

- 1) Imam Badr al-Dīn al-‘Aynī berkata, "ketahuilah bahwa ‘Āishah menyebutkan mengenai seluruh shalat malam Nabi Muhammad

-pada malam yang beliau lakukan shalat witir- disebut witir dan seluruhnya merupakan sebelas raka'at. Ini terjadi sebelum beliau mulai lanjut usia. Setelah itu, ketika beliau mulai lanjut usia, beliau melakukan witir dengan tujuh raka'at. Disini juga, beliau menyebutkan semuanya sebagai witir, dan witrnya jumlah tiga raka'at, empat raka'at sebelumnya ialah shalat sunnah dan dua rakaat setelahnya, jadi totalnya ialah sembilan raka'at.”

al-‘Ainī menambahkan, “jika ada yang bertanya, "mengapa dalam narasi pertama ‘Āishah mengatakan, “Nabi tidak duduk kecuali pada raka'at kedelapan dan tidak mengucapkan salam kecuali pada raka'at kesembilan?” dan dalam narasi kedua dia mengatakan, “Nabi hanya duduk pada raka'at keenam dan ketujuh dan tidak mengucapkan salam kecuali pada raka'at ketujuh?” maka jawabannya ialah “hal tersebut merupakan penjelasan dari ‘Āishah mengenai duduk pada witir dan salam, karena penanya hanya bertanya tentang hakikat witir, bukan yang lainnya, maka ‘Āishah menjelaskan tentang duduk pada raka'at kedua tanpa salam dan duduk pada raka'at ketiga dengan salam. Hal ini sesuai dengan madzhab Abū Hanīfah, dia tidak menyebutkan tentang duduk pada raka'at sebelum itu dan salam di dalamnya, karena memang pertanyaan tidak menyentuh itu dan jawaban ‘Āishah sesuai dengan pertanyaan. Namun, dia tetap menyebutkan semuanya sebagai witir dalam dua narasi tersebut karena memang apa yang dia jelaskan berkaitan dengan witir”.¹⁴²

- 2) Penjelasan ‘Āishah ini banyak memunculkan hal baru mengenai kesunnahan dan tatacara shalat Rasulullah yang tidak banyak

¹⁴² Badru ad-Dīn al-‘Aynī, *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Maktabah Fiqh Hanafi, t.t.), Juz 1, h.8.

diketahui oleh para Sahabat lain, kecuali melalui ‘Āishah sendiri yang sering bergaul dan berinteraksi dengan Nabi Muhammad. Imam al-Nawāwī berkata, “perkataan ‘Āishah yang berupa "kami menyiapkan untuknya siwak dan air wudhu", menunjukkan anjuran untuk mempersiapkan segala hal yang berkaitan dengan ibadah sebelum waktunya dan perhatian terhadapnya. Narasi ‘Āishah ini mengisyaratkan anjuran untuk melakukan siwak saat bangun tidur. Perkataannya: “dan jika beliau tertidur atau terkena sakit hingga tidak bisa bangun malam, beliau shalat dua belas rakaat di siang hari," ini menjadi bukti anjuran untuk menjaga ibadah yang telah ditetapkan dan bahwa jika ibadah tersebut terlewat, maka bisa diganti atau diqadla’ dilain waktu.”¹⁴³

- 3) Penjelasan ‘Āishah mengenai jumlah raka’at shalat witir Rasulullah sangatlah beragam, dalam riwayat Muslim ini ‘Āishah menyebutkan bahwa Nabi pada awalnya shalat witir 9 raka’at, kemudian ketika beliau mulai lanjut usia, beliau melakukan witir dengan tujuh rakaat. Namun dalam berbagai riwayat lain dan juga dari Sahabat lain justru ada yang menyebutkan sebelas dan tigabelas raka’at. Mengenai hal ini, Mulā Alī al-Qarī berkata “telah terjadi perbedaan pendapat mengenai jumlah raka’at shalat malam Nabi, apakah tujuh, sembilan, sebelas, tiga belas, atau bahkan tujuh belas rakaat. Juga mengenai jumlah raka’at shalat sunnah dalam sehari semalam. Jika Anda bertanya: “apa yang anda katakan tentang perbedaan ini?" saya jawab: “setiap perawi, seperti ‘Āishah, Ibnu Abbās, Zaid bin Khālid dan lainnya, menyampaikan berdasarkan apa yang mereka saksikan. Adapun perbedaan riwayat dari ‘Āishah, ada yang mengatakan itu berasal dari para

¹⁴³ al-Nawāwī, *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim*, No.1392.

perawi kemudian dari ‘Āishah dan ada yang mengatakan itu berasal langsung dari ‘Āishah. Ada kemungkinan bahwa ‘Āishah menyampaikan beberapa keadaan: sebagian besar merupakan apa yang sering dilakukan oleh Nabi, sebagian lagi merupakan hal yang jarang dilakukan dan sebagian lainnya terjadi sesuai dengan kondisi waktu yang longgar atau sempit, seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya.”¹⁴⁴

e. Kesimpulan

Setelah peneliti melihat kritik ‘Āishah dalam konteks diatas, peneliti dapat menarik kesimpulan bahwasannya, ‘Āishah menjelaskan berbagai tata cara shalat witir yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, dengan mencatat perubahan jumlah raka’at seiring bertambahnya usia Nabi. Awalnya, Nabi shalat witir 11 raka’at, kemudian berkurang menjadi 7 raka’at saat usia beliau mulai lanjut. Beberapa riwayat juga menyebutkan jumlah raka’at yang bervariasi, seperti 9, 11, atau 13 rakaat. ‘Āishah juga memberikan penjelasan mengenai tata cara duduk dan salam dalam shalat witir sesuai dengan madzhab Abū Hanīfah. Penjelasan ‘Āishah ini memberikan wawasan baru tentang sunnah Nabi yang lebih diketahui oleh ‘Āishah dan menunjukkan pentingnya persiapan ibadah serta penggantian ibadah yang terlewat karena sakit atau tidur. Perbedaan riwayat mengenai jumlah rakat shalat witir menunjukkan adanya variasi praktik shalat witir yang dilakukan sesuai dengan kondisi waktu dan situasi yang dihadapi oleh Nabi dan sesuai yang diketahui oleh pribadi ‘Āishah dan Sahabat-Sahabat lain yang masih bisa dikompromikan dan tidak ada saling bertentangan satu sama lain.

Dari pemaparan di atas bisa di simpulkan bahwasanya hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim tidak bertentangan dengan

¹⁴⁴ al-‘Aynī, *‘Umdat al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 1, h.08.

riwayat lain, hanya saja ada kehati-hatian dari Sa'd bin Hishām mengenai jumlah shalat witr Rasulullah saw. Maka dari itu, hadis ini matannya sahih.

Hukum ini juga dikuatkan dengan status dari sanad beliau yang juga sahih, dari *ittisāl* sanadnya dan juga biografi dari para perowinya. Untuk lebih jelasnya bisa dilihat data berikut ini :

- 1) Muhammad bin al-Muthannā bin ‘Ubayd al-‘Anaziy Abū Mūsā al-Bashriy, yang dikenal dengan julukan “al-Zaman”, (w. 252 H) *ṭabaqah* kesepuluh menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah* dan *thabat*.¹⁴⁵
- 2) Muhammad bin Abī ‘adiy, nama aslinya ialah Muhammad bin Ibrahim bin Abī ‘adiy (w. 194 H) *ṭabaqah* kesembilan menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah*.¹⁴⁶
- 3) Sa’īd, nama aslinya ialah Sa’īd bin Abī ‘Arūbah Mihrān al-Yashkuri (w. 157 H) ¹⁴⁷ *ṭabaqah* keenam menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah* dan *ḥāfiẓ*.¹⁴⁸
- 4) Qatādah bin Da’āmah bin Qatādah al-Sudusiy Abū al-Khattāb al-Baṣriy (w. 117/118 H) ¹⁴⁹ *ṭabaqah* keempat menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah* dan *thabat*.¹⁵⁰
- 5) Zurārah bin ‘Aufa al-‘Āmiriy al-Hurasiy (w. 93 H) ¹⁵¹ *ṭabaqah* ketiga, berstatus *thiqah*.¹⁵²

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttasil*, sebab rawi pertama yaitu Imam Muslim dan kedua secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسمع), adapun para rawi yang lain meskipun tidak (تصريح بالسمع),

¹⁴⁵ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.505.

¹⁴⁶ al-‘Asqalānī, h.465.

¹⁴⁷ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Juz 11, h.11.

¹⁴⁸ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.239.

¹⁴⁹ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Juz 23, h.517.

¹⁵⁰ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.453.

¹⁵¹ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Juz 9, h.341.

¹⁵² al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.239.

akan tetapi masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) juga pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung ‘illah dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣaḥīḥayn dipastikan tidak mengandung ‘illah dan *shādh*.¹⁵³ Sehingga hadis ini bisa dinyatakan sahih.

7. Hadis Tentang Orang Ihram dan Badannya Terdapat Bekas Parfum.

a. Penjelasan hadis

Imam Muslim meriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ Muslimnya, beliau berkata :

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ مِسْعَرٍ، وَسُفْيَانَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ
بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُتَشِيرِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: لَأَنْ أُصْبِحَ مُطَّلِيًّا بِقَطْرَانٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ
أُصْبِحَ مُحْرَمًا أَنْضَخُ طِيبًاإلى آخر الحديث

Telah menceritakan kepada kami Abū Kurayb, telah menceritakan kepada kami Wakī‘ dari Mis’ār dan Sufyān, dari Ibrāhīm bin Muḥammad bin al-Muntaṣir, dari ayahnya, dia berkata: "Saya mendengar Ibn ‘Umar berkata: 'Lebih saya sukai untuk pagi hari dalam keadaan tubuh saya dilumuri ṭar (getah) daripada pagi hari dalam keadaan berihram dengan tubuh yang masih dipenuhi wangi minyak wangi.....hingga akhir hadis.

Hadis tersebut menjelaskan kalau ‘Abdullāh bin ‘Umar mengatakan :

لَأَنْ أُصْبِحَ مُطَّلِيًّا بِقَطْرَانٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُصْبِحَ مُحْرَمًا أَنْضَخُ
طِيبًا

Lebih saya sukai ketika pagi hari dalam keadaan tubuh dilumuri ṭar (getah) daripada pagi hari dalam keadaan

¹⁵³ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, Juz 9, h.215.

*berihram dengan tubuh yang masih dipenuhi wangi parfum.*¹⁵⁴

Kemudian hadis tersebut disampaikan kepada ‘Aishah, dan ‘Aishah berkata :

فَقَالَتْ: «طَيَّبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَطَافَ فِي نِسَائِهِ،
ثُمَّ أَصْبَحَ مُحْرِمًا

‘Aishah menjawab, "saya pernah menyiapkan minyak wangi untuk Rasulullah saw., lalu beliau berkeliling kepada istri-istrinya, kemudian beliau mengerjakan ihram pada waktu pagi hari."

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul disebabkan perbedaan pandangan antara Ibn ‘Umar dan ‘Aishah tentang hukum memakai wewangian saat berihram. Ibn ‘Umar memandang bahwa memakai wewangian ketika sudah dalam keadaan ihram merupakan sesuatu yang sangat tidak disukai, hingga dia mengatakan: “Lebih baik aku bangun pagi dilumuri tar (zat panas dan bau) daripada dalam keadaan ihram tapi masih terkena wangi-wangian.”

Namun ketika hal ini disampaikan kepada ‘Aishah, dia membantahnya dengan menyampaikan praktik langsung yang dia lakukan terhadap Nabi, bahwa beliau pernah diberi minyak wangi, berkunjung kepada para istri-istrinya dan kemudian memulai ihram dalam keadaan masih berbau harum.

c. Metode Kritik

Metode kritik yang disampaikan ‘Aishah kepada ‘Abdullāh bin ‘Umar untuk menolak argumennya bahwa menurutnya Nabi tidak suka mengenakan pakaian ihram dengan menggunakan minyak wangi, ialah mengkonfirmasi satu hadis dengan hadis lain, yaitu dengan pengalaman pribadinya bersama Rasulullah, hal ini terbukti lewat perkataannya, “saya pernah menyiapkan minyak

¹⁵⁴ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No.1192.

wangi untuk Rasulullāh saw., lalu beliau berkeliling kepada istri-istrinya, kemudian beliau mengerjakan ihram pada waktu pagi hari.”

d. Komentar Ulama

Para ulama memiliki tanggapan yang berbeda-beda dalam menyikapi kritik yang dilakukan ‘Āishah pada Ibn ‘Umar, mengenai diperbolehkannya seorang yang sedang ihram mengenakan wangi-wangian, diantaranya:

- 1) Imam al-Nawāwī berkata dalam *Sharh Saḥīḥ Muslim* bahwasanya kritik ‘Āishah ini menunjukkan bahwa menggunakan wewangian saat hendak ihram merupakan sunnah dan tidak mengapa jika wewangian tersebut tetap ada setelah ihram. Sedangkan yang dilarang ialah memulai penggunaan wewangian saat dalam keadaan ihram. Inilah pendapat kami dan pendapat ini diungkapkan oleh banyak Sahabat, Tabi'in, serta mayoritas ahli hadis dan fiqh di antaranya: Sa'ad bin Abī Waqqās, Ibnu 'Abbās, Ibnu Zubayr, Mu'āwiyah, ‘Āishah, Ummu Habībah, Imam Abū Hanifah, Imam al-Shāfi'ī, Abū Yūsuf, Imam Aḥmad, Dāwud dan lainnya. Sedangkan sebagian ulama lain melarangnya, diantaranya ialah al-Zuhrī, Imam Mālik, Muhammad bin al-Hasan dan beberapa Sahabat serta Tabi'in lainnya.¹⁵⁵
- 2) al-Qāḍī Husein menafsirkan kritik ‘Āishah ini dengan mengatakan bahwa Nabi memang menggunakan wewangian, kemudian beliau mandi setelahnya sehingga bau wewangian tersebut hilang sebelum ihram. Hal menurutnya Ini didukung oleh pernyataan ‘Āishah dalam riwayat lain yang mengatakan, "saya mengharumkan Rasulullah saat beliau hendak ihram, kemudian beliau mendatangi istri-istrinya, lalu beliau menjadi

¹⁵⁵ al-Nawāwī, *Sharh Saḥīḥ Muslim*, Juz 1, h.98.

seorang yang sedang ihram“. Makna yang tampak dari riwayat ini ialah bahwa beliau mengharumkan diri untuk bertemu dengan istri-istrinya dan bau wewangian tersebut hilang setelah beliau mandi (setelah menggauli istri). Hal ini juga didukung dengan riwayat yang mengatakan beliau mandi setelah pergi kesetiap istrinya dan bau wewangian tersebut tidak membekas. Oleh karena itu, ungkapan ‘Āishah yang berbunyi “kemudian beliau menjadi seorang yang sedang ihram dengan bau wewangian masih ada” diarahkan bahawa bau wewangian itu masih ada sebelum beliau mandi.¹⁵⁶

- 3) Ibn al-Baṭṭāl dalam Kitab Sharahnya mencuplik salah satu pernyataan yang sangat berbeda mengenai kritik ‘Āishah terhadap Ibn ‘Umar dalam konteks diatas, beliau menjelaskan bahwasannya Abū ‘Abdullāh bin Abī Ṣafrah berkata “perkataan ‘Āishah, “saya mengharumkan Rasulullah untuk ihramnya” merupakan kekhususan bagi Nabi. Hal ini karena beliau menggunakan wewangian, sementara terdapat keterangan dalam hadis lain Nabi pernah melarang penggunaan wewangian. Kebolehan menggunakan wewangian tersebut hanya berlaku bagi Nabi Muhammad, karena wewangian dapat menjadi dorongan untuk berhubungan intim, sedangkan Nabi merupakan orang yang paling mampu mengontrol hasrat tersebut, sebagaimana beliau juga melarang orang yang sedang ihram untuk menikah, sedangkan Nabi sendiri mengadakan akad nikah dengan Maimūnah saat beliau sedang dalam keadaan ihram, karena Nabi merupakan orang yang paling mampu menahan hasratnya, sehingga hal ini legal bagi Rasulullah.”¹⁵⁷

¹⁵⁶ al-Nawāwī, Juz 1, h.98.

¹⁵⁷ Abu al-Ḥasan ‘Alī bin Khalaf bin ‘Abd al-Malik Ibn Baṭṭāl al-Qurṭubī, *Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Ibn Baṭṭāl* (Riyad, Saudi Arabia: Maktabah Rusydi, 2003), Juz 1, h.214.

e. Kesimpulan

Dari beberapa perbedaan pendapat ulama mengenai kritik ‘Āishah terhadap Ibnu ‘Umar tentang penggunaan wewangian saat ihram dapat ditarik kesimpulan sebagaimana berikut :

Ulama mencoba mengkompromikan antara pernyataan yang disampaikan Ibn ‘Umar dan kritik yang diajukan oleh ‘Āishah bahwasannya Nabi memang mengharumkan diri untuk bertemu dengan istri-istrinya, seperti yang dinyatakan oleh ‘Āishah, namun bau wewangian tersebut hilang setelah beliau mandi seperti yang dikatakan al-Qāḍī Ḥusain, Sedangkan Ibn al-Baṭṭāl juga mencoba mengkompromikannya dengan mengutip pendapat bahwa penggunaan wewangian hanya boleh dilakukan Nabi, sehingga darisini bisa dinyatakan tidak ada pertentangan antara pendoat ‘Āishah dan Ibn ‘Umar, namun Imam al-Nawāwī memiliki pandangan lain yang membenarkan kritikan ‘Āishah terhadap Ibn ‘Umar dan al-Nawāwī mengatakan bahwasannya kritik ‘Āishah ini menunjukkan bahwa menggunakan wewangian saat hendak ihram merupakan sunnah dan tidak mengapa jika wewangian tersebut tetap ada sampai setelah ihram, sedangkan yang dilarang ialah memulai penggunaan wewangian saat dalam keadaan ihram.

Dari pemaparan keterangan di atas, bisa disimpulkan bahwa hadis di atas hukum matannya ialah sahih, meskipun terdapat kritik dari ‘Āishah, karena memandang komentar para ulama yang mengatakan kalau antara dua hadis tersebut bisa dikompromikan sehingga tidak saling bertentangan. Dan status sahih ini juga didukung oleh status dari sanadnya yang juga sahih, baik dari *ittisāl* sanad dan status para rawinya, untuk lebih detail dan jelasnya bisa dilihat pada keterangan berikut ini :

- 1) Muhammad bin al-‘Ala bin Kuraib al-Hamdaniy (w. 247 H) *ṭabaqah* kesepuluh menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah* dan *ḥāfiẓ*.¹⁵⁸
- 2) Wakī‘ bin al-Jarrah bin Maḥīh (w. 197 H) *ṭabaqah* kesembilan menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah* dan *ḥāfiẓ*.¹⁵⁹
- 3) Mis‘ar bin Kidām bin Dahir (w. 155 H) *ṭabaqah* ketujuh menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah* dan *ṭhabat*.¹⁶⁰
- 4) Ibrahim bin Muhammad bin al-Muntashir (w. 150 H)¹⁶¹ *ṭabaqah* kelima menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah*.¹⁶²
- 5) Muhammad bin al-Muntashir bin al-Ajda‘, *ṭabaqah* keempat menurut Ibnu Ḥajar, berstatus *thiqah*.¹⁶³

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab rawi pertama yaitu Imam Muslim dan rawi kedua secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun para rawi yang lain meskipun tidak (تصريح بالسماع), akan tetapi masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) juga pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *dābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung ‘illah dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣaḥīḥayn dipastikan tidak mengandung ‘illah dan *shādh*.¹⁶⁴ Sehingga hadis ini bisa dinyatakan sah.

¹⁵⁸ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.500.

¹⁵⁹ al-‘Asqalānī, h.581.

¹⁶⁰ al-‘Asqalānī, h.528.

¹⁶¹ Ṣalāḥ al-Dīn Khafīl bin Aybak bin ‘Abdillāh al-Ṣafadī, *al-Wafī bil-Wafayāt* (Libanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2000), Juz 6, h.68.

¹⁶² al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.93.

¹⁶³ al-‘Asqalānī, h.508.

¹⁶⁴ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, Juz 9, h.22.

8. Hadis mengenai perempuan ketika mandi wajib harus mengurai ikatan rambutnya

a. Penjelasan hadis

Imam Muslim, meriwayatkan dalam kitabnya, beliau berkata :

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، جَمِيعًا عَنْ ابْنِ عُثَيْبٍ، قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ ابْنُ عَلِيَّةَ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، قَالَ: بَلَغَ عَائِشَةَ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يَأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رُءُوسَهُنَّ.... إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ.

Dan telah mengabarkan kepada kami Yahyā bin Yahyā, Abū Bakr bin Abī Shaybah, dan ‘Alī bin Hujr, semuanya dari Ibn al-‘Ulyā, Yahyā berkata: Telah memberitakan kepada kami Ismā‘il bin ‘Ulyā, dari Ayyūb, dari Abū Zubayr, dari Ubayd bin ‘Umayr, ia berkata: "Telah sampai kepada ‘Aishah, bahwa ‘Abdullāh bin ‘Amr memerintahkan kepada wanita-wanita jika mereka mandi agar mengurai rambut mereka.....hingga akhir hadis.

Hadis ini menjelaskan bahwa 'Abdullāh bin 'Amr bin al-'Ās pernah berfatwa mengenai perempuan harus melepas ikatan rambutnya ketika mandi :

عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، قَالَ: بَلَغَ عَائِشَةَ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يَأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رُءُوسَهُنَّ.

Dari ‘Ubayd bin ‘Umayr, dia berkata, “telah sampai kepada ‘Aishah, bahwa ‘Abdullāh bin ‘Amr memerintahkan kepada wanita-wanita jika mereka mandi agar melepas ikatan rambut mereka”¹⁶⁵

Lalu fatwa ini sampai kepada ‘Āishah dan dia berkata :

¹⁶⁵ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No.331.

فَقَالَتْ: يَا عَجَبًا لِابْنِ عَمْرٍو هَذَا يُأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رِءُوسَهُنَّ. أَفَلَا يُأْمُرُهُنَّ أَنْ يَحْلِقْنَ رِءُوسَهُنَّ، «لَقَدْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ. وَلَا أَزِيدُ عَلَى أَنْ أُفْرِغَ عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ إِفْرَاغَاتٍ»

‘Aishah berkata, “betapa anehnya Ibn ‘Amr ini! dia memerintahkan wanita-wanita untuk melepas ikatan rambut mereka jika mereka mandi. Mengapa ia tidak memerintahkan mereka untuk mencukur rambut mereka? Sungguh, aku dan Rasulullāh pernah mandi dari bejana yang sama dan aku tidak lebih dari hanya menyiramkan air ke kepalaku sebanyak tiga kali siraman (tanpa melepas ikatan rambut)”.

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul ketika ‘Aishah radhiyallahu ‘anhā diberi tahu bahwa ‘Abdullāh bin ‘Amr bin al-’Āṣ memerintahkan para wanita untuk mengurai rambut mereka saat mandi wajib. Menanggapi hal itu, ‘Aishah merasa heran dan berkata bahwa dia dan Rasulullāh pernah mandi bersama dari satu bejana dan dia hanya menyiramkan air ke kepalanya sebanyak tiga kali tanpa mengurai rambutnya, akhirnya muncullah kritik beliau atas apa yang disampaikan oleh ‘Abdullāh bin ‘Amr bin al-’Āṣ.

c. Metode kritik

Metode kritik yang disampaikan ‘Aishah kepada ‘Abdullāh bin ‘Umar dengan menolak fatwanya yang menyatakan seorang perempuan diwajibkan untuk melepas ikatan rambutnya ketika mandi wajib, ialah dengan mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain, yaitu dengan pengalaman pribadinya bersama Rasulullāh, hal ini terbukti lewat perkataannya, “sungguh aku dan Rasulullāh pernah mandi dari bejana yang sama dan aku tidak lebih dari hanya menyiramkan air ke kepalaku sebanyak tiga kali siraman (tanpa melepas ikatan rambut).”

d. Komentar ulama

Para ulama memberikan respon yang berbeda-beda mengenai kritik ‘Āishah terhadap fatwa yang disampaikan Ibn ‘Umar diatas sebagaimana berikut:

- 1) Imam al-Nawāwī dalam *Sharh Saḥīḥ Muslim* melakukan pendekatan dengan cara mengkompromikan antara hadis kritik ‘Āishah dan fatwa Ibn ‘Umar, beliau berkata, “adapun perintah Abdullāh ibn ‘Umar agar para wanita membuka rambut mereka ketika mereka mandi, maka itu bisa ditafsirkan bahwa beliau bermaksud mewajibkan hal tersebut kepada mereka dan khusus pada rambut yang tidak terkena air.”¹⁶⁶ sehingga dari sini sebenarnya tidak ada pertentangan antara kritik ‘Āishah, yang memang mengkritik apabila fatwa tersebut ditujukan kepada perempuan secara mutlak, namun apabila yang dikehendaki dari fatawa Ibn ‘Umar ialah khusus pada ikatan rambut yang tidak bisa terjangkau air, atau mungkin juga beliau hanya menyarankan hal tersebut sebagai langkah kehati-hatian, bukan sebagai kewajiban, maka tidak akan terjadi kontradiksi.

Imam al-Nawāwī juga juga mengutarakan pendapat lain yang memahami bahwasanya kritik ‘Āishah diatas benar-benar ditujukan kepada Ibn ‘Umar karena murni perbedaan pendapat diantara keduanya, kemudian al-Nawāwī melanjutkan, “atau bisa jadi Ibn ‘Umar berpendapat bahwa membuka rambut wajib dalam segala kondisi, seperti yang telah kami sebutkan dari pendapat al-Nakḥā’i.”¹⁶⁷

- 2) Syekh Amīn al-Harārī juga sependapat dengan salah satu kemungkinan yang disampaikan oleh al-Nawāwī mengenai komentarnya terhadap kritik ‘Āishah pada fatwa Ibn ‘Umar, al-

¹⁶⁶ al-Nawāwī, *Sharh Saḥīḥ Muslim*, Juz 1, h.12.

¹⁶⁷ al-Nawāwī, *Sharh Saḥīḥ Muslim*, Juz 2, h.12.

Harārī menjelaskan bahwasanya pertanyaan ‘Āishah ini ditujukan sebagai bentuk penolakan yang mengandung makna keheranan, demi Allah, “saya dan Rasulullah pernah mandi bersama dari bejana yang sama dan saya tidak menambahkannya dalam mandi saya dari *janabah* kecuali dengan menuangkan air dan menyiramkan air di kepala saya sebanyak tiga kali siraman, Nabi tidak memerintahkan saya untuk membuka kepong rambut saya, lantas bagaimana Ibn ‘Umar bisa memberatkan wanita dengan perintah untuk membuka kepong rambut mereka, padahal Rasulullah telah memberikan kelonggaran bagi mereka untuk tidak membuka kepong rambut mereka? ini merupakan suatu pelarangan yang tidak ada dasarnya dan tidak boleh diikuti.”¹⁶⁸

e. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan diatas, dapat difahami bahwa para ulama memiliki pandangan yang berbeda tentang kritik ‘Āishah terhadap fatwa Ibn ‘Umar mengenai kewajiban wanita untuk membuka ikatan rambut saat mandi wajib. al-Nawāwī berpendapat bahwa kritik ‘Āishah masih bisa dikompromikan dengan fatwa Ibn ‘Umar. Syekh Amīn al-Harārī sependapat dengan pandangan al-Nawāwī dan beliau menambahkan bahwa kritik ‘Āishah merupakan bentuk keheranan, mengingat Rasulullah tidak memerintahkan ‘Āishah membuka rambutnya saat mandi, sehingga fatwa Ibn ‘Umar dianggap tidak berdasar dan tidak boleh diikuti. Secara keseluruhan, perbedaan ini terkait dengan penafsiran apakah membuka rambut itu wajib atau sekadar disarankan.

Memandang keterangan di atas, maka hadis yang di riwayatkan oleh Imam Muslim hukum matannya sah, meskipun

¹⁶⁸ Muḥammad al-Amīn al-Harārī, *al-Kawkab al-Wahhāj Sharh Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥujjāj* (Libanon: Dar al-Minhaj, 2009), h.216.

ada kritik dari ‘Āishah, karena para ulama pakar hadis telah mengkompromikan dua hadis tersebut sehingga bisa digabungkan dan tidak menimbulkan kontradiksi. Hukum sahih ini juga didukung dengan kesahihan sanadnya, dari segi *ittiṣāl al-sanad* maupun status para rawinya. Untuk lebih jelasnya, bisa dilihat pada keterangan berikut ini :

- 1) Yahyā bin Yahyā bin Bakar (w. 226 H) *ṭabaqah* kesepuluh, berstatus *thiqah* dan *thabat*.¹⁶⁹
- 2) Isma‘īl bin Ibrāhīm bin Muqsim al-asadiy (w. 193 H) *ṭabaqah* kedelapan, berstatus *thiqah* dan *ḥāfiẓ*.¹⁷⁰
- 3) Ayyūb bin Abī Tamimah Kaisān al-Sakhtiyāniy (w. 131 H) *ṭabaqah* kelima, berstatus *thiqah*, *thabat*, dan *hujjah*.¹⁷¹
- 4) Muhammad bin Muslim bin Tadrus al-Asadiy (w. 126 H) *ṭabaqah* keempat, berstatus *ṣadūq*.¹⁷²
- 5) ‘Ubayd bin ‘Umayr bin Qatādah al-Laisiy (w. 80 H) *ṭabaqah* kedua, berstatus *thiqah*.¹⁷³

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah muttaṣil, sebab rawi pertama yaitu imam muslim dan kedua secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسمع), adapun para rowi yang lain meskipun tidak (تصريح بالسمع), akan tetapi masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) juga pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung *‘illah* dan *shādh*. Sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣaḥīḥayn

¹⁶⁹ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.598.

¹⁷⁰ al-‘Asqalānī, h.105.

¹⁷¹ al-‘Asqalānī, h.117.

¹⁷² al-‘Asqalānī, h.506.

¹⁷³ al-‘Asqalānī, h.377.

dipastikan tidak mengandung ‘illah dan shādh.¹⁷⁴ Sehingga hadis ini bisa dinyatakan sahih.

9. Hadis Tentang Menshalati Jenazah di Masjid

a. Penjelasan hadis

Imam Muslim meriwayatkan dalam Kitab Sahihnya, beliau berkata :

وَحَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، - وَاللَّفْظُ لِإِسْحَاقَ قَالَ عَلِيُّ: حَدَّثَنَا، وَقَالَ إِسْحَاقُ: - أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ حَمْرَةَ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَنَّ عَائِشَةَ، أَمَرَتْ أَنْ يَمْرَّ بِجَنَازَةِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَتُصَلَّى عَلَيْهِ، فَأَنْكَرَ النَّاسُ ذَلِكَ عَلَيْهَا،إلى آخر الحديث.

Dan telah mengabarkan kepada saya ‘Alī bin Hujr al-Sa’dīy dan Ishāq bin Ibrāhīm al-Hanzalī – dan lafalnya milik Ishāq – ia berkata: Telah memberitakan kepada kami ‘Abdul ‘Azīz bin Muḥammad, dari ‘Abdul Wahīd bin Ḥamzah, dari ‘Abbād bin ‘Abdullāh bin Zubayr, bahwa ‘Āishah memerintahkan agar jenazah Sa’d bin Abī Waqqāṣ dibawa melintas di masjid agar dishalatkan atasnya. Namun, orang-orang mengingkari hal tersebut,hingga akhir hadis.

Hadis ini menjelaskan mengenai peristiwa ‘Āishah yang mengingkari terhadap orang-orang yang tidak menyalatkan jenazah di masjid, ‘Āishah berkata :

فَقَالَتْ: مَا أَسْرَعَ مَا نَسِيَ النَّاسُ، «مَا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى سُهَيْلِ ابْنِ الْبَيْضَاءِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ

Betapa cepatnya orang-orang melupakan, padahal Rasulullah saw. tidak menshalati Suhail bin al-Baidhā’ī kecuali di dalam masjid.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, Juz 9, h.22.

¹⁷⁵ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No.973.

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul ketika ‘Āishah radhiyallahu ‘anhā memerintahkan agar jenazah Sa‘d bin Abī Waqqāṣ dibawa ke dalam masjid untuk dishalatkan disana. Mendengar hal itu sebagian orang dari beberapa Sahabat menganggap hal tersebut tidak pantas dan mereka mengingkari tindakan ‘Āishah.

Menanggapi pengingkaran itu, ‘Āishah dengan tegas mengingatkan mereka dengan mengatakan bahwa Rasulullāh sendiri pernah menshalati jenazah Ṣuhayl bin al-Baidhā’ didalam masjid, dan itu merupakan dalil diperbolehkannya menshalati jenazah di dalam masjid.

c. Metode Kritik

Metode kritik yang disampaikan ‘Āishah kepada para Sahabat yang enggan melakukan shalat jenazah didalam masjid ialah dengan mengkonvirmasi validitas hadis dengan hadis lain, yaitu lewat pengalamannya dengan Rasulullāh, hal ini bisa terlihat melalui ucapannya, “betapa cepatnya orang-orang melupakan, padahal Rasulullāh saw. tidak menshalati Suḥail bin al-Baidhā’ī kecuali di dalam masjid.”

d. Komentar Ulama

Para ulama memberikan beberapa tanggapan mengenai kritik ‘Āishah pada beberapa Sahabat yang enggan menshalatkan jenazah di masjid, sebagai keterangan berikut:

- 1) Muhammad al-Walāwī berkata, “kritik ‘Āishah menunjukkan keutamaan ilmu yang dimilikinya sangatlah besar, karena beliau menyimpan banyak hadis dari beberapa hadis yang tidak diketahui oleh banyak Sahabat lain dan Tabi’in, hingga mereka mengingkari beliau karena ketidaktahuan mereka. ‘Āishahpun membalas sanggahan mereka dan heran dengan cepatnya mereka lupa terhadap sunnah yang dilakukan oleh Nabi -

shalallahu alaihi wasallam- dihadapan banyak orang, yaitu shalatnya beliau atas anak perempuan al-Baidhā'ī di masjid.¹⁷⁶ kritik ini juga menunjukkan bahwa sunnah tidak boleh ditinggalkan hanya karena ada sebagian orang yang mengingkarinya karena ketidaktahuan. Sebaliknya, sunnah seharusnya ditampilkan kepada umat dan diajarkan kepada orang-orang yang tidak mengetahuinya, seperti yang dilakukan oleh 'Āishah.¹⁷⁷

- 2) Imam al-Nawāwī juga membenarkan kritik dari 'Āishah kepada para Sahabat, al-Nawāwī menyampaikan bahwasannya kritik 'Āishah merupakan dalil yang digunakan oleh ulama yang memperbolehkan shalat jenazah di dalam masjid, al-Nawāwī berkata, “dalam hadis ini, terdapat dalil bagi Imam Shāfi'ī dan mayoritas ulama yang membolehkan shalat jenazah di masjid. Diantara mereka yang berpendapat demikian ialah Imam Aḥmad dan Ishāq.”¹⁷⁸
- 3) Imam al-Zarqānī menyampaikan dalam *Sharh al-Zarqānī 'ala al-Muwatta'*, bahwa diantara ulama ada yang menyalahkan kritik 'Āishah tersebut, mereka menafsirkan bahwa shalat jenazah pada Sūhail dilakukan diluar masjid, sementara para jamaah shalat berada di dalamnya dan ini secara ijma' (kesepakatan) merupakan hal yang diperbolehkan. Namun, ada juga pendapat yang meragukan hal ini dan lebih mendukung kritik 'Āishah, karena 'Āishah berargumen dengan hadis tersebut ketika orang-orang mengingkari perbuatannya saat jenazah Sa'd lewat dihadapannya, yang dia gunakan sebagai alasan untuk shalat jenazah. Beberapa ulama berhujjah dengan

¹⁷⁷ Muḥammad bin al-Shaykh al-'Allāmah 'Alī bin Ādam bin Mūsā al-It'yūbī al-Walawī, *al-Baḥru al-Muḥītu al-Thajjāji Fī Sharhi Ṣaḥīḥi al-Imām Muslim bin al-Ḥajjāj* (Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzy, 1426), Juz 4, h.597.

¹⁷⁸ al-Nawāwī, *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, h.40.

pendapat bahwa amaliyah yang sudah berlaku diwaktu itu ialah tidak melakukan shalat jenazah dimasjid, karena para Sahabat yang mengingkari ‘Āishah merupakan Sahabat Nabi. Namun, pendapat ini ditolak dikarenakan pada akhirnya para Sahabat menerima pendapat ‘Āishah, yang menunjukkan bahwa ‘Āishah memang hafal sunnah yang mereka lupakan.¹⁷⁹

e. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan diatas, dapat difahami bahwa para ulama memiliki pandangan yang berbeda tentang kritik ‘Āishah terhadap para Sahabat mengenai kebolehan mensholati jenazah didalam masjid, diantara mereka ada yang membenarkan kritik ‘Āishah, yaitu dari kalangan mayoritas ulama, seperti yang diutarakan al-Nawāwī dan al-Walāwī, namun sebagian dari mereka juga ada yang menyalahkan kritik ‘Āishah, meskipun pendapat ini masih diragukan oleh ulama yang lain.

Dari pemaparan keterangan di atas, bisa disimpulkan bahwa hadis di atas hukum matannya ialah sahih dan ulama pakar hadis juga mengatakan bahwa pendapat ‘Āishah yang lebih dimenangkan, maka pendapat para sahabat yang bertentangan dengan ‘Āishah tidak diamalkan, akan tetapi hadis dari sahabat tersebut tetap sahih. Dan status sahih ini juga didukung oleh status dari sanadnya yang juga sahih, baik dari *ittisāl al-sanad* dan status para rawinya, untuk lebih jelasnya bisa dilihat dalam keterangan berikut ini :

- 1) ‘Ali bin Hujr bin ‘Iyās al-Sa‘dīy (w. 244 H) *ṭabaqah* kesembilan, berstatus *thiqah* dan *ḥāfiẓ*.¹⁸⁰
- 2) ‘Abdul ‘Azīz bin Muhammad bin ‘Ubaiyd al-Darawardi (w. 186/187 H) *ṭabaqah* kedelapan, berstatus *ṣadūq*.¹⁸¹

¹⁷⁹ Muhammad ‘Abd al-Bāqī al-Zarqānī, *Sharh al-Zarqānī ‘Ala Muwatta’ al-Imām Mālik*, Cet Ke 1 (Kairo, Mesir: Dar al-Hadis, 2015), Juz 3, h.91.

¹⁸⁰ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.399.

¹⁸¹ al-‘Asqalānī, h.358.

- 3) ‘Abdul Wāhid bin Hamzah bin ‘Abdillāh bin al-Zubayr al-Asadīy, *ṭabaqah* keenam, berstatus *lā ba’sa bih*.¹⁸²
- 4) ‘Abbad bin ‘Abdillah bin al-Zubayr, *ṭabaqah* ketiga, berstatus *thiqah*.¹⁸³

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab rawi pertama yaitu Imam Muslim dan rawi kedua secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun para rawi yang lain meskipun tidak (تصريح بالسماع), akan tetapi masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) tercatat pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *dābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung ‘illah dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣaḥīḥayn dipastikan tidak mengandung ‘illah dan *shādh*.¹⁸⁴ Sehingga hadis ini bisa dinyatakan sahih.

10. Hadis tentang orang yang sudah mati mengetahui atau mendengar perkataan orang yang masih hidup

a. Penjelasan hadis

Imam al-Bukhārī meriwayatkan dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, beliau berkata :

حَدَّثَنِي عُثْمَانُ، حَدَّثَنَا عَبْدَةُ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: وَقَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَلْبِ بَدْرِ فَقَالَ: «هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا».... إلى آخر الحديث.

Telah mengabarkan kepada kami ‘Uthmān, telah mengabarkan kepada kami ‘Abdāh, dari Hīshām, dari

¹⁸² al-‘Asqalānī, h.367.

¹⁸³ al-‘Asqalānī, h.290.

¹⁸⁴ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, Juz 9, h.22.

ayahnya, dari Ibn ‘Umar radhiyallahu ‘anhumā, ia berkata: "Nabi saw. berhenti di sumur Badar dan berkata: 'Apakah kalian menemukan apa yang dijanjikan Tuhan kalian itu benar?'hingga akhir hadis.

Hadis ini menjelaskan bahwasannya ‘Abdullāh bin ‘Umar menceritakan bahwa Rasulullah suatu hari pernah berhenti dipemakaman ahli badr dan beliau bersabda :

فَقَالَ: «هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا» ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُمْ الْآنَ يَسْمَعُونَ مَا أَقُولُ»

Apakah kalian menemukan apa yang dijanjikan Tuhan kalian itu benar?" kemudian beliau berkata, "sesungguhnya mereka sekarang mendengar apa yang aku katakan".¹⁸⁵

Kemudian hal ini disampaikan kepada ‘Aishah, akan tetapi ‘Aishah mengingkarinya dan dia berkata :

إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهُمْ الْآنَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِي كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ هُوَ الْحَقُّ» ثُمَّ قَرَأَتْ {إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى} [النمل: 80] حَتَّى قَرَأَتْ الْآيَةَ

Sebenarnya Nabi berkata, "sesungguhnya mereka sekarang mengetahui bahwa apa yang aku katakan kepada mereka merupakan hal yang benar". Kemudian ‘Aishah membaca ayat: "sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang yang telah mati itu bisa mendengar". [al-Naml: 80] hingga dia selesai membaca ayat tersebut".

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul dari peristiwa pasca perang Badar, perang besar pertama antara kaum Muslimin dan kaum Quraisy. Setelah kemenangan kaum Muslimin, jenazah orang-orang kafir Quraisy dilemparkan kedalam sumur (qaḥīb) dimedan perang Badar.

Beberapa hari kemudian, Rasulullah datang kesumur tersebut, berdiri dihadapan mayat-mayat musuh yang telah gugur, lalu berbicara kepada mereka dengan sabda beliau: "Apakah kalian

¹⁸⁵ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, N0.3980.

telah mendapatkan apa yang dijanjikan Rabb kalian sebagai kebenaran?" Para Sahabat merasa heran, karena yang diajak bicara ialah orang-orang yang telah mati. Lalu Nabi ﷺ bersabda: "Mereka sekarang mendengar apa yang aku katakan."

Namun, ketika ucapan ini disampaikan kepada ‘Āishah radhiyallahu ‘anhā, dia memberikan klarifikasi: “Sesungguhnya yang dimaksud Rasulullah ialah bahwasanya mereka sekarang mengetahui bahwa apa yang aku katakan kepada mereka adalah benar.”

Dia (‘Āishah) menegaskan pandangannya dengan membaca firman Allah: *إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى* “Sesungguhnya engkau tidak dapat menjadikan orang yang mati mendengar.” (QS. An-Naml: 80)

c. Metode kritik

Metode kritik yang disampaikan oleh ‘Āishah dalam konteks ini ialah mengkonfirmasi validitas suatu hadis dengan hadis lain yaitu dengan pengalamannya mendengar langsung ucapan Nabi Muhammad, hal ini terbukti lewat penjelasannya “sebenarnya Nabi berkata, “sesungguhnya mereka sekarang mengetahui.....dst” dan juga ‘Āishah mengutakan argumennya dengan mengkonfirmasi hadis tersebut pada ayat al-Qur’an surat al-naml:80, yang menunjukkan kesalahan Sahabat Ibn Umar dalam memahami teks hadis.

d. Komentar ulama

Ulama memiliki beberapa pandangan terhadap kritik dari ‘Āishah yang menyalahkan penyampaian Ibn ‘Umar diatas, sebagaimana berikut ini :

- 1) Imam Badr al-Dīn al-‘Ainī menyampaikan bahwasannya ‘Āishah ingin menegaskan bahwa kalimat yang benar dari teks hadis tersebut ialah *“لَيَعْلَمُونَ”* (mereka mengetahui), namun Ibn ‘Umar menyebutkannya dengan kata *“يَسْمَعُونَ”* (mereka

mendengar), kemudian al-‘Ainī menyebutkan bahwasannya Imam al-Bayhaqī menyatakan bahwa pengetahuan tidak menghalangi seseorang untuk mendengar. Sedangkan Imam al-‘Isma’īlī mengatakan bahwa jika ‘Āishah menyampaikan apa yang beliau katakan dengan riwayat yang benar dan riwayat Ibn ‘Umar yang mengatakan "mereka akan mendengar" juga benar maka tentunya riwayat Ibn ‘Umar sama sekali tidak menafikan bahwa pengetahuan mereka menghalangi mereka untuk mendengar.

- 2) al-Suhailī memiliki pandangan yang sama dengan al-‘Ainī, dia mengatakan bahwa ‘Āishah tidak hadir dalam peristiwa tersebut, namun orang lain yang hadir saat itu menjaga dan menghafal kata-kata Nabi.
- 3) al-‘Ainī menyampaikan bahwasannya 'Urwah menjelaskan tentang kritik ‘Āishah lewat ayat al-Qur'an "إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ" (sesungguhnya kamu tidak bisa membuat mendengar orang yang telah mati), harus dipahami dalam konteks tertentu, yaitu keadaan ketika orang-orang yang mati telah menetap di tempat mereka (dalam keadaan mereka di neraka). Dengan kata lain, penafian tentang mendengar hanya berlaku dalam konteks ketika mereka sudah menetap di neraka, seperti yang dijelaskan dalam ayat "حِينَ تَتَوَوَّأ" (ketika mereka menetap) yang berarti mereka telah mengambil tempat duduk mereka di neraka. Berdasarkan penjelasan ini, tidak ada pertentangan antara penyangkalan yang disampaikan oleh ‘Āishah dengan pernyataan yang diterima oleh Ibn ‘Umar. Namun, saya (al-‘Ainī) berpandangan bahwa riwayat berikutnya menunjukkan penyangkalan ‘Āishah secara mutlak dan hal ini bisa dipahami dengan perenungan lebih lanjut.¹⁸⁶

¹⁸⁶ al-‘Aynī, *‘Umdat al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, h.94.

e. Kesimpulan

Melihat dari beberapa pendapat diatas, bisa diambil kesimpulan bahwa ulama tidak sertamerta membenarkan kritik ‘Āishah yang menyalahkan penyampaian hafalan hadis dari Ibn ‘Umar, mereka tidak menganggap penyampaian Ibn ‘Umar ini sebagai kesalahan dalam periwayatan dan tidak dianggap bertentangan dengan kritik yang disampaikan ‘Āishah seperti yang telah disebutkan oleh al-Bayhaqī dan lainnya, bahkan al-Suhailī menyalahkan ‘Āishah karena dirinya dianggap terlambat dalam mendengarkan hadis dan juga ayat al-Qur’an yang disampaikan oleh ‘Āishah untuk dijadikan sebagai pendukung kritiknya hendaknya harus dipahami dalam konteks tertentu, yaitu ketika orang-orang yang mati telah menetap di tempat mereka (dalam keadaan mereka di neraka). Dengan kata lain, penafian tentang mendengar hanya berlaku dalam konteks ketika mereka sudah menetap di neraka sehingga berdasarkan penjelasan ini, tidak ada pertentangan antara penyangkalan yang disampaikan oleh ‘Āishah dengan pernyataan yang diterima oleh Ibn ‘Umar.

Dari pemaparan keterangan di atas, bisa di simpulkan bahwa hadis diatas hukum matannya ialah sahih, sesuai komentar para ulama yang mengatakan kalau antara dua hadis tersebut bisa dikompromikan sehingga tidak saling bertentangan. Dan sanadnya yang juga sahih, baik dari sisi *ittisāl al-sanad* dan status para rawinya, untuk lebih jelasnya bisa dilihat pada keterangan berikut ini :

- 1) ‘Uthmān bin Muhammad bin Ibrāhīm bin ‘Uthmān al-‘Abbāsī (w. 239 H) *ṭabaqah* kesepuluh, berstatus *thiqah* dan *ḥāfiẓ*.¹⁸⁷

¹⁸⁷ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.386.

- 2) ‘Abdah bin Sulaiman al-Kilābīy (w. 187 H) *ṭabaqah* kedelapan, berstatus *thiqah* dan *thabat*.¹⁸⁸
- 3) Hishām bin ‘Urwah bin al-Zubayr al-Asadīy (w. 145/146 H) *ṭabaqah* kelima, berstatus *thiqah*.¹⁸⁹
- 4) ‘Urwah bin al-Zubayr bin al-‘Awwām bin Khuwailid al-Asadīy (w. 94 H) *ṭabaqah* ketiga, berstatus *thiqah*.¹⁹⁰

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab rawi pertama yaitu Imam Muslim dan kedua secara tegas mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun para rawi yang lain meskipun tidak (تصريح بالسماع), akan tetapi masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) ditemukan pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة). Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung *‘illah* dan *shādh*, sebab para ulama sudah memberikan jaminan bahwa semua hadis dalam ṣaḥīḥayn dipastikan tidak mengandung *‘illah* dan *shādh*.¹⁹¹ Sehingga hadis ini bisa dinyatakan sah.

11. Hadis tentang puasannya seseorang yang pada saat pagi hari dalam keadaan hadas besar

a. Penjelasan hadis

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dari jalur sanad sampai Abū Hurayrah, Imam Muslim berkata :

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ،
ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، - وَاللَّفْظُ لَهُ - حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ
بْنُ هَمَّامٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ

¹⁸⁸ al-‘Asqalānī, h.369.

¹⁸⁹ al-‘Asqalānī, h.573.

¹⁹⁰ al-‘Asqalānī, h.389.

¹⁹¹ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, Juz 9, h.22.

بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ فِي قِصَصِهِ: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ»، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ - لِأَبِيهِ - فَأَنْكَرَ ذَلِكَ.....إلى آخر الحديث

Telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Ḥātim, telah mengabarkan kepada kami Yahyā bin Sa'īd, dari Ibn Jurayj, dan telah mengabarkan kepada kami Muḥammad bin Rāfi', - dan lafalnya milik beliau - telah mengabarkan kepada kami 'Abdul Razzaq bin Ḥammām, telah memberitakan kepada kami Ibn Jurayj, dari 'Abdul Malik bin Abū Bakr bin 'Abd al-Raḥmān, dari Abū Bakr, ia berkata: "Aku mendengar Abū Hurayrah radhiyallahu 'anhu menceritakan, dalam kisah-kisahny, bahwa Rasullullah saw. bersabda: 'Barang siapa yang mendapati waktu fajar dalam keadaan junub, maka ia tidak boleh berpuasa.'" Aku menyebutkan hal itu kepada 'Abd al-Raḥmān bin al-Ḥārith -kepada ayahnya- maka ia mengingkari hal tersebut.....hingga akhir hadis.

Setelah itu, 'Abdul al-Raḥmān bin al-Ḥārith menyampaikan hadis ini kepada 'Āishah dan Ummu Salamah, mereka berdua menjawab :

«كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ، ثُمَّ يَصُومُ»

Sesungguhnya Nabi pernah bangun pada saat subuh dalam keadaan junub tanpa mimpi, kemudian beliau berpuasa.”

Kemudian jawaban ini oleh 'Abdul al-Raḥmān bin al-Ḥārith

disampaikan kepada Abū Hurayrah, setelah mendengar jawaban tersebut, Abū Hurayrah mencabut apa yang beliau sampaikan sebelumnya, dengan alasan 'Āishah itu lebih mengetahui dan Abū Hurayrah menjelaskan bahwa dia menerima hadis ini tidak langsung dari Rasullullah, melainkan dari al-Fadl bin al-'Abbās.

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul karena adanya kekeliruan dari Sahabat Abū Hurayrah yang mengatakan bahwa orang yang junub pada saat

fajar tidak boleh berpuasa. Namun pernyataan ini dibantah oleh ‘Āishah dan Ummu Salamah yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad, pernah suatu ketika memasuki waktu subuh dalam keadaan junub (bukan karena mimpi) namun beliau tetap berpuasa. Dan Setelah mendengar kesaksian mereka berdua, Abū Hurayrah mengoreksi dirinya dan menjelaskan bahwa dia sebenarnya mendengar pernyataan tersebut dari al-Fadl bin ‘Abbās, bukan langsung dari Nabi. Maka, kemudian dia (Abū Hurayrah) menarik kembali pendapatnya dan mengikuti apa yang disampaikan oleh ‘Āishah dan Ummu Salamah.

c. Metode kritik

Dalam konteks hadis kesebelas di atas, metode kritik yang digunakan oleh ‘Āishah ialah mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain, yakni membandingkan riwayat tersebut dengan apa yang dia ketahui langsung dari Nabi. Hal ini sangat jelas dari jawaban beliau ketika di tanya oleh ‘Abdul al-Rahmān bin al-Hārith mengenai hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah.

d. Komentar ulama

Imam al-Nawāwī menjelaskan bahwasanya Abū Hurayrah mencabut pendapatnya ketika telah sampai kepadanya jawaban dari ‘Āishah dan Ummu Salamah. Dan al-Nawāwī menjelaskan beberapa sebab Abū Hurayrah mencabut pendapatnya sebagai berikut :

- 1) Nampak terjadi kontradiksi antara dua hadis tersebut, sehingga dia menggabungkan keduanya dan menafsirkan salah satunya.
- 2) Hadis dari ‘Āishah dan Ummu Salamah itu menunjukkan makna yang jelas, sementara yang dia riwayatkan masih perlu ditafsirkan.
- 3) Hadis dari ‘Āishah dan Ummu Salamah lebih utama untuk dijadikan pegangan karena mereka lebih mengetahui hal

tersebut dibandingkan orang lain dan juga sesuai dengan firman Allah dalam surah al-Baqarah : 187

فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

Maka sekarang kumpullah dengan mereka dan carilah apa yang telah ditentukan Allah untuk kalian, dan makan dan minumlah sampai jelas bagi kalian benang putih dari benang hitam dari fajar.'

Makna dari kalimat “kumpullah” (*bāshirūhunna*) ialah *jima'* atau berhubungan suami istri. Karena itu Allah berfirman “dan carilah apa yang telah ditentukan Allah untuk kalian” dari sini bisa diambil kefahaman yakni apabila hubungan suami istri dibolehkan hingga terbit fajar, maka boleh jadi seseorang bangun atau tersadar pada waktu subuh dalam keadaan junub dan puasanya tetap sah.

Dan jika al-Qur'an dan perbuatan Rasulullah menunjukkan bahwa puasa bagi orang yang bangun dalam keadaan junub diperbolehkan, maka perlu dijawab mengenai hadis riwayat Abū Hurayrah dari al-Fadl dari Nabi. Dalam hal ini, ulama memberikan tiga jawaban, yaitu :

- 1) Bahwa makna dari hadis riwayat Abū Hurayrah ialah petunjuk kepada yang lebih baik, yaitu yang lebih baik ialah mandi sebelum fajar, namun jika seseorang tidak melakukannya maka tetap diperbolehkan. Pendapat pertama ini, didukung oleh ulama dari kalangan madzhab syafi'i dan jawaban mereka terhadap hadis ini.
- 2) Sebagian ulama lain berpendapat bahwa ada kemungkinan hadis tersebut ditujukan untuk orang yang mendapati fajar dalam keadaan berjima' (masih melakukan hubungan suami istri) dan melanjutkan hubungan tersebut hingga terbit fajar

dengan keadaan sadar, maka puasanya batal tidak sah bagunya untuk melakukan puasa.

- 3) Imam Ibn al-Mundzir meriwayatkan dari al-Baihaqī bahwa hadis Abū Hurayrah tersebut sudah *mansūkh* (dihapus hukumnya) dan bahwa itu berlaku pada awal islam, yaitu ketika *berjima'* di malam hari setelah tidur masih dianggap haram, sebagaimana makanan dan minuman juga masih haram. Kemudian, hal tersebut dihapus dan Abū Hurayrah tidak mengetahui *naskh* tersebut. Beliau terus memberikan fatwa sesuai dengan apa yang beliau ketahui hingga akhirnya beliau mendapat penjelasan tentang *naskh* tersebut, lalu beliau pun kembali kepada pendapat yang lebih tepat. Ibn al-Mundzir berkata, “ini merupakan penjelasan terbaik yang saya dengar tentang masalah ini dan Allah lebih mengetahui.”¹⁹²

e. Kesimpulan

Dari keterangan di atas, bisa disimpulkan bahwasanya riwayat yang dimenangkan ialah riwayat ‘Aishah dengan beberapa alasan yang sudah disebutkan. Dan ini bukan berarti Abū Hurayrah tidak hafal atau tidak *ḍabṭ* terhadap hadisnya, karena hal ini terjadi karena memang beliau tidak mengetahuinya. Dan setidaknya ada dua cara yang dilakukan oleh para ulama untuk memberikan jawaban atas hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah, yaitu mengkomparasikan dengan mengarahkan terhadap makna yang benar dan tepat atau menghukumi hadis tersebut sebagai hadis yang di *naskh* (dihapus hukumnya).

Hadis tersebut telah memenuhi lima syarat Kesahihan hadis, yaitu sanadnya *muttaṣil*, semua rawinya adil dan *ḍābiṭ*, tidak

¹⁹² al-Nawāwī, *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 7, h.220–21.

mengandung *shādh* dan tidak mengandung *'illah*. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

- 1) Muḥammad ibnu Ḥātim, nama lengkapnya ialah Muḥammad Ibn Ḥātim Ibn Maymūn al-Baghdādī al-Samīn (w. 235 H.) ia termasuk perawi *ṭabaqah* kesepuluh, statusnya ialah *ṣadūq*.¹⁹³ Meskipun berstatus *ṣadūq*, riwayatnya dalam hadis ini diperkuat oleh Muḥammad Ibnu Rāfi', yaitu Muḥammad Ibn Rāfi' al-Qushayrī al-Naysābūrī (w. 245 h) perawi *ṭabaqah* kesebelas, statusnya menurut Ibnu Ḥajar ialah *thiqah*.¹⁹⁴
- 2) Yaḥyā ibnu Sa'īd, yaitu Yaḥyā ibn Sa'īd ibn Farrūkh al-Tamīmī Abū Sa'īd al-Qaṭṭān al-Baṣrī (w. 198 H.) perawi dari *ṭabaqah* kesembilan, statusnya menurut Ibnu Ḥajar ialah *thiqah Mutqin ḥāfiẓ imām qudwah*.¹⁹⁵ Riwayatnya dalam hadis ini dikuatkan oleh 'Abdu ar-Razzāq ibnu Hammām, yaitu 'Abd al-Razzāq ibn Hammām ibn Nāfi' al-Ḥimyarī mawlāhum Abū Bakr al-Ṣan'ānī (w. 211 H.) statusnya ialah *thiqah ḥāfiẓ*. Meskipun terpengaruh faham syi'ah.¹⁹⁶
- 3) Ibn Jurayj, yaitu 'Abd al-Mālik ibn 'Abd al-'Azīz ibn Jurayj al-Umawī al-Makkī (w. 150-an H.) termasuk *ṭabaqah* keenam statusnya ialah *thiqah faqīh fāḍil* meskipun ia juga *mudallis* dan *me-mursal*-kan hadis.¹⁹⁷
- 4) 'Abd al-Mālik Ibn Abū Bakr Ibn 'Abd al-Raḥmān, yaitu Abd al-Mālik Ibn Abū Bakr Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Ḥārith Ibn Hishām al-Makhzūmī al-Madanī, dia wafat di awal masa pemerintahan Hishām, termasuk *ṭabaqah* kelima, statusnya ialah *thiqah*.¹⁹⁸

¹⁹³ al-'Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.472.

¹⁹⁴ al-'Asqalānī, h.478.

¹⁹⁵ al-'Asqalānī, h.591.

¹⁹⁶ al-'Asqalānī, h.354.

¹⁹⁷ al-'Asqalānī, h.363.

¹⁹⁸ al-'Asqalānī, h.362.

5) Abū Bakr dan Abū Hurayrah keduanya berstatus sebagai Sahabat Nabi.

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun perawi yang menggunakan redaksi periwayatan berupa عن dalam hadis tersebut dihukumi *muttaṣil* juga, karena masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة) dan memungkinkan untuk bertemu. Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *dābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung *'illah* dan *shādh*.¹⁹⁹ Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.

12. Hadis tentang umrah Rasulullah pada bulan Rajab

a. Penjelasan hadis

Hadis tentang jumlah bilangan umrah Nabi, diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim, Imam al-Bukhārī berkata :

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا [ص:3] وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ الْمَسْجِدَ، فَإِذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، جَالِسٌ إِلَى حُجْرَةِ عَائِشَةَ، وَإِذَا نَاسٌ يُصَلُّونَ فِي الْمَسْجِدِ صَلَاةَ الضُّحَى، قَالَ: فَسَأَلْتُهُ عَنْ صَلَاتِهِمْ، فَقَالَ: يَدْعُو " ثُمَّ قَالَ لَهُ: " كَمْ اعْتَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ:

أَرْبَعًا، إِحْدَاهُنَّ فِي رَجَبٍ، فَكَرِهْنَا أَنْ نَرُدَّ عَلَيْهِ "

Telah mengabarkan kepada kami Qutaybah, telah mengabarkan kepada kami Jarir, dari Mansur, dari Mujahid, ia berkata: "Aku dan 'Urwah bin Zubayr masuk ke dalam masjid, dan tiba-tiba kami melihat 'Abdullah bin 'Umar

¹⁹⁹ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, Juz 9, h.22.

radhiyallahu ‘anhumā sedang duduk di dekat kamar ‘Āishah, dan ada beberapa orang yang sedang shalat di masjid, melakukan shalat dhuḥā. Lalu kami bertanya kepadanya tentang shalat mereka, dan dia menjawab: 'Itu ialah bid‘ah. Kemudian dia bertanya kepadanya: 'Berapa kali Rasulullah saw. melakukan umrah? Dia menjawab: 'Empat kali, salah satunya di bulan Rajab. Maka kami enggan untuk membantahnya."

Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwasanya ‘Abdullāh bin ‘Umar menceritakan bahwa Rasulullah melakukan umrah sebanyak 4 kali dan salah satunya pada bulan Rajab. Kemudian hal tersebut oleh Sahabat ‘Urwah bin Zubayr disampaikan kepada ‘Āishah, ternyata ‘Āishah tidak membenarkannya, ia berkata :

قَالَتْ: «يَرْحَمُ اللَّهُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، مَا اعْتَمَرَ عُمْرَةً، إِلَّا وَهُوَ شَاهِدُهُ، وَمَا اعْتَمَرَ فِي رَجَبٍ قَطُّ»

Semoga Allah merahmati Abū ‘Abd al-Raḥmān, Nabi tidak pernah melakukan umrah kecuali dia menyaksikannya dan Nabi tidak pernah melakukan umrah dibulan Rajab sama sekali."

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul ketika Mujāhid dan ‘Urwah bin Zubayr melihat ‘Abdullāh bin ‘Umar duduk didekat kamar ‘Āishah dan mereka menanyakan dua hal, yakni (1) tentang orang-orang yang shalat dhuha (yang dia anggap sebagai bid‘ah) dan (2) tentang jumlah umrah Nabi. ‘Abdullāh bin ‘Umar menjawab bahwa Nabi melakukan umrah sebanyak empat kali dan salah satunya pada bulan Rajab. ‘Urwah yang mendengar jawaban itu merasa ragu, namun enggan langsung membantahnya.

Kemudian mereka berdua (Mujāhid dan ‘Urwah bin Zubayr) mendengar suara siwak sayyidah ‘Āishah dari balik kamarnya, lalu ‘Urwah menyampaikan hal tersebut kepada ‘Āishah. Lantas ‘Āishah membantah dengan tegas dan berkata bahwa Rasulullah tidak pernah melakukan umrah pada bulan Rajab dan bahwa apa

yang disampaikan oleh ‘Abdullāh bin ‘Umar salah, meskipun dia selalu hadir bersama Nabi dalam setiap umrahnya.

c. Metode kritik

Dalam konteks di atas, metode kritik yang di gunakan oleh ‘Āishah ialah mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain, yakni membandingkan riwayat tersebut dengan apa yang dia ketahui langsung dari Nabi. Hal ini sangat jelas dari ucapannya ketika mendengar apa yang disampaikan oleh ‘Urwah bin Zubayr.

d. Komentar ulama

Ada dua riwayat yang berbeda yaitu riwayat dari Manṣūr dan Abū Ishāq, keduanya sama-sama dari Mujāhid dari Ibn ‘Umar. Didalam riwayat Manṣūr mengatakan bahwa Ibn ‘Umar berkata : “salah satunya pada bulan Rajab”. Sedangkan riwayat Abū Ishāq mengatakan bahwa Ibn ‘Umar berkata : “Nabi ﷺ melakukan umrah dua kali”. Lafadz ini diriwayatkan oleh Imam Aḥmad dan Abū Dāwud.

Manṣūr menganggap pertentangan hadis diatas dengan kritik ‘Āishah ini terjadi terkait bulan umrah, sementara Abū Ishāq menganggap pertentangan ini terjadi tentang masalah jumlah umrah yang dilakukan oleh Nabi. Namun hal ini dapat dikompromikan dengan alasan kemungkinan perbedaan dua riwayat tersebut disebabkan oleh banyaknya pertanyaan yang diajukan kepada Ibnu ‘Umar, dimana pertama kali Ibn ‘Umar ditanya tentang jumlah umrah dan dia menjawab dua kali. Kemudian ‘Āishah menanggapi dan Ibn ‘Umar mengikuti pendapat ‘Āishah. Setelah itu, Ibn ‘Umar ditanya lagi tentang bulan umrah dan dia menjawab sesuai dengan apa yang dia yakini, sebagaimana dia menjawab pertanyaan ‘Urwah bin Zubayr yang bertanya dibulan apa Rasulullah umrah, dia menjawab dibulan Rajab.

Ibn Hajar menjelaskan bahwasanya ‘Āishah menyebut ‘Abdullāh bin ‘Umar dengan nama *kunyah*-nya karena sebagai bentuk penghormatan kepadanya, dan doa dari ‘Āishah itu mengisyarahkan bahwa ‘Abdullāh bin ‘Umar mungkin lupa. Ungkapan ‘Āishah yang berupa “tidak ada satu pun umrah yang dilakukan oleh Rasulullāh kecuali ‘Abdullāh bin ‘Umar selalu hadir bersamanya” itu untuk menekankan kelupaan yang dialami oleh ‘Abdullāh bin ‘Umar, karena Rasulullah tidak umrah kecuali bersamanya.²⁰⁰

Setelah mendengar jawaban dari ‘Āishah, ‘Abdullāh bin ‘Umar diam dan tidak menjawab sama sekali, sehingga oleh Imam al-Nawāwī dijelaskan kalau diamnya Ibn ‘Umar terhadap penolakan ‘Āishah itu menunjukkan bahwa ia mungkin bingung, lupa, atau ragu-ragu. Dan ini menjadi jawaban dari pertanyaan yang berupa “kenapa ucapan ‘Āishah yang menafikan lebih dimenangkan daripada ucapan Ibn ‘Umar yang menetapkan” yang mana hal ini bertentangan dengan kaidah fiqh yang sudah masyhur.²⁰¹

e. Kesimpulan

Dari keterangan di atas dapat diambil kesimpulan bahwasanya Ibn ‘Umar memang lupa terhadap jumlah umrah yang pernah dilakukan oleh Rasulullah ,apalagi ‘Āishah mengatakan kalau Rasulullāh tidak pernah umrah kecuali Ibn ‘Umar melihatnya. Para ulama lebih mendahulukan terhadap riwayat ‘Āishah meskipun bertentangan dengan kaidah yang masyhur dengan alasan Ibnu ‘Umar tidak memberikan jawaban terhadap kritik dari ‘Āishah.

Hadis tersebut telah memenuhi lima syarat Kesahihan hadis, yaitu sanadnya *muttaṣil*, semua rawinya adil dan *ḍābiṭ*, tidak

²⁰⁰ al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, h.601.

²⁰¹ Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin ‘Abd al-Malik al-Qaṣṭalānī, *Irshād al-Sārī Li Sharḥi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut Lebanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1996), Juz 3, h.263.

mengandung *shādh* dan tidak mengandung *'illah*. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

- 1) Qutaybah, yaitu : Qutaybah ibn Sa'īd ibn Jamīl ibn Ṭarīf al-Thaqafī Abū Rajā' al-Baghlānī, disebutkan bahwa nama aslinya ialah Yaḥyā, dan ada yang mengatakan 'Afi (w. 240 H.) dari *ṭabaqah* kesepuluh, statusnya menurut Ibnu Ḥajar ialah *thiqah thabat*.²⁰²
- 2) Jarīr, nama lengkapnya Jarīr ibn 'Abd al-Ḥamīd ibn Qurṭ al-Dabbī al-Kūfī, (w. 188 H.) statusnya ialah *thiqah Ṣaḥīḥ al-kitāb* namun disebutkan bahwa hafalannya sempat melemah diakhir hidupnya.²⁰³
- 3) Manṣūr, yaitu Manṣūr ibn al-Mu'tamir ibn 'Abdullāh al-Sulamī Abū 'Uttāb al-Kūfī (w. 131 H.) statusnya ialah *thiqah thabat* menurut Ibnu Ḥajar.²⁰⁴
- 4) Mujāhid, yaitu Mujāhid ibn Jabr Abū al-Ḥajjāj al-Makhzūmī al-Makkī (w. 101-an H.) termasuk *ṭabaqah* ketiga, statusnya ialah *thiqah imām fī al-tafsīr wa fī al-'ilm*.²⁰⁵
- 5) 'Abd Allāh ibnu 'Umar, statusnya ialah Sahabat Nabi.

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسمع), adapun perawi yang menggunakan redaksi periwayatan berupa عن dalam hadis tersebut juga bisa dihukumi *muttaṣil* karena masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة) dan memungkinkan untuk bertemu. Semua rawi dalam

²⁰² al-'Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.454.

²⁰³ al-'Asqalānī, h.139.

²⁰⁴ al-'Asqalānī, h.547.

²⁰⁵ al-'Asqalānī, h.520.

sanad tersebut juga berstatus adil dan *dābiṭ*.²⁰⁶ Hadis ini juga tidak mengandung *'illah* dan *shādh*, Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.

13. Hadis tentang keputusan Rasulullah terhadap Fāṭimah binti Qays setelah diceraikan oleh suaminya

a. Penjelasan hadis

Hadis riwayat oleh Imam Muslim, beliau berkata :

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ، وَحُصَيْنٌ، وَمُغِيرَةُ، وَأَشْعَثُ، وَمُجَالِدٌ، وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، وَدَاوُدُ، كُلُّهُمْ عَنْ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ فَسَأَلْتُهَا عَنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهَا، فَقَالَتْ: طَلَّقَهَا زَوْجَهَا الْبَتَّةَ،إلى آخر الحديث

Telah menceritakan kepada kami Zuhayr bin Ḥarb, telah mengabarkan kepada kami Hushaym, dari Sayyar, dan Husayn, dan Mughīrah, dan Ash'ath, dan Mujālid, dan Ismā'īl bin Abī Khalid, dan Dāwūd, semuanya dari al-Sha'bī, ia berkata: "Aku masuk menemui Fāṭimah binti Qays dan aku bertanya kepadanya tentang keputusan Rasulullah sallāllah 'alayhi wa sallam terhadapnya. Ia berkata: 'Suamiku telah menceraikan aku dengan talak ba'in (talak yang tidak bisa rujuk).'.hingga akhir hadis.

Hadis tersebut menjelaskan tentang keputusan Nabi kepada Fāṭimah binti Qays yang tidak memberikan tempat tinggal dan nafaqah setelah dia di ceraikan oleh suaminya dan Nabi memerintahkannya untuk melakukan 'iddah di rumah Ibn Umm al-Maktūm, Fāṭimah binti Qays berkata :

قَالَتْ: «فَلَمْ يَجْعَلْ لِي سَكْنِي، وَلَا نَفَقَةً، وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَدَ فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ»

Maka Rasulullah tidak memberiku tempat tinggal dan nafkah, dan beliau memerintahkanku untuk ber 'iddah (masa

²⁰⁶ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, Juz 9, h.22.

menunggu setelah perceraian) di rumah Ibn Ummu al-Maktūm."

Namun, dalam riwayat yang lain (diriwayatkan oleh Imam al-Bukhāri dan Imam Muslim) bahwasanya ‘Āishah sangat mencela Fāṭimah binti Qays karena telah menceritakan hadis tersebut. ‘Āishah berkata :

قَالَتْ: «أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ لَهَا خَيْرٌ فِي ذِكْرِ هَذَا الْحَدِيثِ» وَزَادَ ابْنُ أَبِي الزُّنَادِ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَابَتْ عَائِشَةَ، أَشَدَّ الْعَيْبِ، وَقَالَتْ: «إِنَّ فَاطِمَةَ كَانَتْ فِي مَكَانٍ وَحْشٍ، فَخِيفَ عَلَى نَاحِيَّتِهَا، فَلِذَلِكَ أُرْخِصَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

Sesungguhnya tidak ada kebaikan bagi wanita tersebut dalam menyebutkan hadis ini." Kemudian, Ibn Abī al-Zinād menambahkan dari Hishām, dari ayahnya, bahwa ‘Aishah sangat mencela perbuatan tersebut dan berkata: "sesungguhnya Fāṭimah berada di tempat yang mengkhawatirkan, oleh karena itu Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memberikan keringanan untuknya."

b. Latar belakang munculnya hadis

Sebab munculnya kedua hadis ini berakar dari perbedaan pandangan tentang hukum tempat tinggal wanita yang ditalak ba'in (talak yang tidak bisa dirujuk), khususnya merujuk pada kisah Fāṭimah binti Qays. Peristiwa ini menjadi polemik dikalangan Sahabat, terutama antara ‘Āishah dan Fāṭimah binti Qays, yang masing-masing memiliki perspektif berbeda berdasarkan pengalaman dan pemahaman mereka terhadap keputusan Nabi.

‘Āishah berpendapat bahwa kasus Fāṭimah merupakan pengecualian dari hukum asal, bukan dalil umum. Maka, ketika Sahabat lain (seperti ‘Urwah) atau generasi setelahnya menjadikan hadis Fāṭimah sebagai hukum atau dalil umum, ‘Āishah menolaknya secara keras, dan ini menunjukkan dinamika ijtihad pada kalangan Sahabat dalam memahami dan menafsirkan hadis sesuai konteks masing-masing.

c. Metode kritik

Dalam konteks ini, metode kritik yang digunakan oleh ‘Āishah ialah Mengkonfirmasi validitas suatu hadis dengan hadis lain, yakni dia menjelaskan konteks hadis tersebut. Dalam hadis ini keputusan yang diberikan Rasulullah kepada Fāṭimah binti Qays seolah-olah tidak sesuai dengan prinsip agama, lalu oleh Fāṭimah binti Qays disampaikan begitu saja tanpa melihat bagaimana konteks atau alasan Rasulullah memberikan keputusan seperti itu. Maka dari itu ‘Āishah mencelanya dan menjelaskan bagaimana konteks hadis yang sebenarnya.

d. Komentar ulama

Imam al-Nawāwī menjelaskan bahwa sebenarnya perempuan yang baru diceraikan oleh suaminya itu harus menjalani ‘*iddah* (tidak boleh keluar atau pindah tempat), akan tetapi Rasulullah memberi izin kepada Fāṭimah binti Qays untuk keluar dan pindah ke rumah Ibn Ummi Maktūm dikarenakan ada penyebabnya, yaitu keburukan sikapnya terhadap saudara dari suaminya atau takut jika mereka mengganggu atau hal-hal semisalnya. Namun jika tanpa ada alasan, maka tidak diperbolehkan bagi orang yang sedang menjalani ‘*iddah* keluar dan berpindah dan tidak diperbolehkan memindahkannya dari rumah tempat dia menjalani ‘*iddah* tersebut. Allah berfirman dalam surat al-Talāq ayat 1 :

لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ
Janganlah kamu mengusir mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka keluar kecuali jika mereka melakukan perbuatan keji yang nyata.

Ibn ‘Abbās dan ‘Āishah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan perbuatan keji disini ialah *nushūz* (pemberontakan terhadap suami) dan akhlak yang buruk. Ada yang berpendapat bahwa yang

dimaksud ialah keburukan sikap terhadap keluarga suaminya dan ada pula yang berpendapat bahwa maksudnya ialah jika mereka melakukan perbuatan keji seperti zina, maka mereka harus keluar untuk menjalani hukuman *had*, kemudian kembali ke tempat tinggalnya.

Rasulullah menyuruh Fāṭimah binti Qays untuk pindah ke rumah Ibn Ummi Maktūm karena mereka berdua berasal dari bani suku yang sama, yaitu dari bani Fihri, akan tetapi pendapat yang lebih terkenal ialah sebaliknya dan mereka berdua bukan dari bani suku yang sama. Ibn Ummi Maktūm berasal dari Bani Muḥārib bin Fihri, sedangkan Fāṭimah binti Qays berasal dari Bani ‘Āmir bin Lu’ayy.²⁰⁷

e. Kesimpulan

Dari keterangan di atas bisa disimpulkan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Fāṭimah binti Qays tersebut ditakwil sesuai dengan apa telah dijelaskan oleh ‘Āishah, karena secara dhahir isi dari riwayatnya bertentangan dengan prinsip syari’at.

Hadis tersebut telah memenuhi lima syarat hadis sahih, yaitu sanadnya *muttaṣil*, semua rawinya adil dan *ḍābiṭ*, tidak mengandung *shādh* ataupun *‘illah*. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

- 1) Zuhayr ibn Ḥarb, nama lengkapnya ialah Zuhayr ibn Ḥarb ibn Shu‘ayd Abū Khaythamah al-Nasā’ī (w. 234 H.) Imam Muslim meriwayatkan lebih dari seribu hadis darinya, ia termasuk perawi *ṭabaqah* kesepuluh, statusnya ialah *thiqah thabat*.²⁰⁸
- 2) Hushaym, yaitu Hushaym ibn Bashīr ibn al-Qāsim ibn Dīnār al-Sulamī Abū Mu‘āwiyah ibn Abī Khāzim al-Wāsiṭī (w. 183 H.)

²⁰⁷ al-Nawāwī, *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 10, h.101-104.

²⁰⁸ al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, h.217.

termasuk *ṭabaqah* ketujuh, statusnya *thiqah thabat* namun banyak melakukan *tadlīs* dan *irsal khafī*.²⁰⁹

- 3) Sayyār, nama lengkapnya Sayyār Abū al-Ḥakam al-‘Anazī (al-Wāsiṭī) (w. 122 H.) perawi *ṭabaqah* keenam, statusnya menurut Ibnu Ḥajar ialah *thiqah*.²¹⁰ Dalam meriwayatkan hadis dia dikuatkan oleh Ḥuṣayn, yaitu Ḥuṣayn ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī Abū al-Hudhayl al-Kūfī (w. 136 H.) termasuk *ṭabaqah* kelima, statusnya *thiqah*,²¹¹ kemudian juga dikuatkan oleh al-Mughīrah, yakni al-Mughīrah ibn Muqsim al-Ḍabbī Abū Hishām al-Kūfī al-A‘mā (w. 136 H.) yang berstatus *thiqah mutqin*.²¹²
- 4) ash-Sha'bī yaitu Abū 'Amr 'Āmir ibn Sharāḥīl al-Sha'bī (w. 100 H.) termasuk *ṭabaqah* ketiga, statusnya ialah *thiqah* menurut Ibnu Ḥajar.²¹³
- 5) Fāṭimah bint Qays, Sahabat Nabi.

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسمع), adapun perawi yang menggunakan redaksi periwayatan berupa *عن* dalam hadis tersebut dihukumi *muttaṣil* juga karena masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة) dan memungkinkan untuk bertemu. Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *dābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung ‘illah dan *shādh*,²¹⁴ Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus *sahih*.

²⁰⁹ al-‘Asqalānī, h.574.

²¹⁰ al-‘Asqalānī, h.262.

²¹¹ al-‘Asqalānī, h.170.

²¹² al-‘Asqalānī, h.543.

²¹³ al-‘Asqalānī, h.287.

²¹⁴ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, Juz 9, h.22.

14. Hadis tentang harta peninggalan Nabi tidak diwariskan, melainkan apa yang beliau tinggalkan menjadi shadaqah

a. Penjelasan hadis

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim, Imam al-Bukhārī berkata :

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تُوْفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَرَدْنَ أَنْ يَبْعَثَنَّ عُثْمَانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ يَسْأَلْنَهُ مِيرَاثَهُنَّ.....إلى آخر الحديث.

Telah menceritakan kepada kami Abdullāh bin Maslamah, dari Mālik, dari Ibn Shihāb, dari 'Urwah, dari 'Aishah radhiyallahu 'anha: "Ketika Rasulullah sallallahu 'alayhi wa sallam wafat, istri-istri beliau bermaksud mengirimkan 'Uthman kepada Abū Bakr untuk meminta warisan mereka.....hingga akhir hadis.

Hadis tersebut menjelaskan tentang bahwasanya para istri Rasulullah setelah beliau wafat, menghendaki untuk mengirimkan Sahabat Uthmān kepada Abū Bakar supaya menanyakan harta warisan mereka. Kemudian 'Aishah menjawab mereka dengan berkata :

فَقَالَتْ عَائِشَةُ: أَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً»

Maka 'Aishah berkata: 'bukankah Rasulullāh telah bersabda: "kami (para Nabi) tidak diwarisi, apa yang kami tinggalkan merupakan sedekah

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul sebagai penjelasan hukum khusus bagi para Nabi bahwa mereka tidak mewariskan harta benda duniawi. Harta peninggalan Nabi Muhammad, menurut sabdanya, tidak diwarisi oleh ahli warisnya sebagaimana lazimnya umat islam

lainnya, melainkan menjadi sedekah atau menjadi milik umum (baitul mal).

‘Āishah meriwayatkan hadis ini untuk menolak tuntutan warisan tersebut berdasarkan teks langsung dari Nabi, yang kemudian dijadikan dasar oleh Abū Bakar dalam menolak permintaan warisan dari keluarga Nabi, termasuk oleh Fāṭimah dan istri-istri Nabi yang lainnya.

c. Metode kritik

Dalam konteks ini, metode kritik yang di gunakan oleh ‘Āishah ialah mengkonfirmasi validitas hadis dengan hadis lain yakni membandingkan riwayat tersebut dengan apa yang dia ketahui langsung dari Nabi atau dengan prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh Nabi. Hal ini terlihat dari komentarnya terhadap istri-istri Rasulullah yang lain, ketika mereka menyangka kalau setelah Rasulullah wafat, harta beliau menjadi harta warisan.

d. Komentar ulama

Ulama telah sepakat bahwasanya keturunan Rasulullah tidak boleh menerima shadaqah karena ada hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim berikut :

إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَنْبَغِي لِأَهْلِ مُحَمَّدٍ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاطُ النَّاسِ

*Sesungguhnya sedekah tidak boleh diberikan kepada keluarga Muhammad, sesungguhnya sedekah itu merupakan kotoran-kotoran manusia.*²¹⁵

Imam al-Subkī al-Kabīr mengatakan bahwa apabila hadis ini digabungkan dengan sabda Rasulullah yang berupa : *إِنَّ الَّذِي يُخَلِّفُهُ* صدقة Artinya: "Sesungguhnya apa yang kami tinggalkan merupakan sedekah.", maka menjadi semakin kuat apa yang Rasulullah katakan : *لَا نُورَثُ*, artinya : *kita itu tidak diwarisi*, karena warisan merupakan harta shadaqah dan shadaqah tidak boleh diterima oleh keturunan Rasulullah .

²¹⁵ al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, h.753.

Di dalam riwayat lain ‘Umar bin al-Khaṭṭāb memberikan komentar terhadap ucapan لَا نُورَثُ, yaitu يُرِيدُ نَفْسَهُ (Rasulullah itu menghendaki pada diri beliau sendiri), sehingga huruf nun-nya itu berfaidah khusus (khusus pada Rasulullah bukan untuk semua Nabi).

Adapun apa yang terkenal dalam kitab-kitab para ahli ushul dan lainnya dengan lafal ”إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ : *kami, para nabi, tidak diwarisi*”, maka sebagian ulama menolaknya dan mengingkarinya. Sehingga terjadi perbedaan pendapat apakah ucapan لَا نُورَثُ itu khusus untuk Rasulullah saja atau umum untuk semua Nabi dan hadis yang semakna dengan redaksi (إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ) banyak ulama ahli hadis yang meriwayatkannya seperti al-Nasā’i, al-Haithamī, al-Tabarānī dan al-Darāquṭnī. Imam Ibn al-Baṭṭal dan selainnya berkata: adapaun alasan kenapa “para Nabi tidak diwarisi” ialah bahwa Allah mengutus mereka untuk menyampaikan wahyu-Nya dan memerintahkan mereka untuk tidak mengambil upah atas hal tersebut, seperti yang difirmankan oleh Allah:

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾

Katakanlah, aku tidak meminta imbalan dari kalian atasnya’ (QS. al-Ṣād: 86, dan demikian juga yang dikatakan oleh Nabi Nuh, Hud, dan Nabi yang lain).

Maka hikmah dari hukum bahwasanya mereka tidak diwariskan, agar tidak disangka bahwa mereka mengumpulkan harta untuk diwariskan kepada ahli waris mereka. Dan mengenai firman Allah : ﴿وَوَرَّثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ﴾ “*dan Nabi Sulaimān mewarisi Nabi Daud*” (QS. al-Naml: 16), para ahli ilmu menafsirkannya sebagai mewarisi ilmu dan hikmah, demikian juga perkataan Nabi Zakariyyā: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي﴾ “*maka anugerahkanlah kepadaku seorang anak yang mewarisi aku*” (QS. Maryam: 6), yang dimaksud dengan warisan disini ialah ilmu dan hikmah.

Ibn ‘Abd al-Barr menyatakan bahwa para ulama memiliki dua pendapat tentang hal ini dan mayoritas berpendapat bahwa harta peninggalan para Nabi tidak diwariskan. Diantara ulama yang berpendapat demikian ialah Ibrāhīm bin Ismā‘īl bin ‘Ulayyah dan ini juga diriwayatkan dari al-Hasan al-Baṣrī oleh ‘Iyād dalam Syarah Muslim.²¹⁶

e. Kesimpulan

Dari keterangan diatas bisa disimpulkan bahwasanya ulama sepakat untuk lebih mendahulukan pendapat ‘Āishah dari pada apa yang dilakukan oleh istri-istri Rasulullah yang lain, yaitu meminta harta yang ditinggalkan oleh Nabi, karena pendapat ‘Āishah sesuai dengan hadis yang lain yang sudah peneliti jelaskan. Namun dalam hal ini lama berbeda pendapat mengenai perkataan لَا تُورَثُ, apakah ini khusus untuk Rasulullah saja atau umum untuk semua Nabi.

Hadis tersebut memenuhi lima syarat hadis sahih, yaitu sanadnya *muttaṣil*, semua rawinya adil dan *ḍābiṭ*, tidak mengandung *shādh* dan *‘illah*. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

- 1) ‘Abdullāh ibn Maslamah, nama lengkapnya ‘Abdullāh ibn Maslamah ibn Qa‘nib al-Qa‘Nabi al-Ḥārithī Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Baṣrī, (w. 221 H.) termasuk perawi *ṭabaqah* kesembilan, statusnya ialah *thiqah ‘ābid* dan merupakan perawi kitab Muwatta’ terbaik menurut Ibn Ma‘īn dan Ibn al-Maḍīnī di *ṭabaqah*-nya.²¹⁷
- 2) Mālik, yakni Imam Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn Abī ‘Āmir ibn ‘Amr al-Aṣbaḥī Abū ‘Abdillāh al-Madanī al-Faqīh (w. 179

²¹⁶ al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 12, h.8–9.

²¹⁷ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.323.

- H.) perawi *ṭabaqah* ketujuh, statusnya ialah *Imām Dār al-Hijrah, ra's al-mutiqin wa kābir al-mutathabbitīn*.²¹⁸
- 3) Ibn Shihāb, yaitu Muḥammad ibn Muslim ibn ‘Ubaydillāh ibn ‘Abdillāh ibn Shihāb ibn ‘Abdillāh ibn al-Ḥārith ibn Zuhrah ibn Kilāb al-Qurashī al-Zuhrī (w. 125 H.) perawi *ṭabaqah* keempat, statusnya ialah *al-Faqīh al-Ḥāfiẓ, muttafaqun ‘alā jalālatihi wa itqānihi*.²¹⁹
- 4) ‘Urwah, yaitu ‘Urwah ibn al-Zubayr ibn al-‘Awwām ibn Khuwaylid al-Asadīy Abū ‘Abdillāh al-Madanī (w. 94 H.) perawi *ṭabaqah* ketiga, statusnya *thiqah faqīh mashhūr*.²²⁰
- 5) ‘Āishah, Sahabat Nabi.

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun perawi yang menggunakan redaksi periwayatan berupa عن dalam hadis tersebut dihukumi *muttaṣil* juga karena masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة) dan memungkinkan untuk bertemu. Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *ḍābiṭ*.²²¹ Hadis ini juga tidak mengandung ‘illah dan *shādh*, Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.

²¹⁸ al-‘Asqalānī, h.516.

²¹⁹ al-‘Asqalānī, h.506.

²²⁰ al-‘Asqalānī, h.389.

²²¹ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, Juz 9, h.22.

15. Hadis tentang azan Subuh Bilāl dan Ibnu Ummi Maktūm

a. Penjelasan hadis

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī, dia berkata :

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ بِلَالًا يُؤَدِّنُ بِلَيْلٍ.....إلى آخر الحديث

Dari Abdullah bin Maslamah, dari Malik, dari Ibnu Shihāb, dari Sālim bin Abdullah, dari ayahnya (yakni Abdullah bin ‘Umar), bahwa Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya Bilal mengumandangkan azan dimalam hari,hingga akhir hadis"

Dalam hadis tersebut diceritakan bahwa Sahabat ‘Abdullāh bin ‘Umar menjelaskan :

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ بِلَالًا يُؤَدِّنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ»، ثُمَّ قَالَ: وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى، لَا يُنَادِي حَتَّى يُقَالَ لَهُ: أَصْبَحْتَ أَصْبَحْتَ

Sesungguhnya Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya Bilāl mengumandangkan azan pada malam hari, maka makanlah dan minumlah hingga Ibn Ummi Maktūm mengumandangkan azan". Kemudian beliau bersabda: dan dia (Ibn Ummi Maktūm) merupakan seorang yang buta, tidak mengumandangkan azan hingga dikatakan kepadanya: "telah terbit fajar, telah terbit fajar".

Akan tetapi dalam redaksi hadis lain yang diriwayatkan oleh al-Baihaqī, ‘Āishah menyalahkan ‘Abdullāh bin ‘Umar dan berkata :

قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ رَجُلٌ أَعْمَى فَإِذَا أَدَّنَ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَدِّنَ بِلَالٌ " قَالَتْ

عَائِشَةُ: وَكَانَ بِلَالٌ يُبْصِرُ الْفَجْرَ. قَالَ هِشَامٌ: وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَقُولُ:
غَلَطَ ابْنُ عُمَرَ

Rasulullāh bersabda: “sesungguhnya Ibn Ummi Maktūm ialah seorang yang buta, maka apabila dia mengumandangkan azan, makanlah dan minumlah hingga Bilāl mengumandangkan azan. ‘Aishah berkata: dan Bilāl dapat melihat fajar. Hishām berkata: “dan ‘Aishah berkata: Ibn ‘Umar telah salah dalam hal ini”.

b. Latar belakang munculnya hadis

Hadis ini muncul karena adanya perbedaan pendapat pada kalangan Sahabat mengenai azan fajar yang dijadikan patokan untuk penanda waktu imsak. Ibnu ‘Umar berpegang pada azannya Ibnu Ummi Maktūm sebagai batas akhir diperbolehkannya makan sahur, sedangkan ‘Aishah menegaskan bahwa azan dari Sahabat Bilal-lah yang merupakan penanda waktu fajar dan karena itu dia (‘Aishah) menganggap apa yang dipahami oleh Ibnu ‘Umar kurang tepat atau salah.

c. Metode kritik

Dalam konteks ini, metode kritik yang digunakan oleh ‘Aishah merupakan menguji hadis dengan logika, karena secara logika dasar, orang yang bisa melihat itu punya pengetahuan lebih daripada orang buta. Maka dari itu ‘Aishah mengkritik riwayat ‘Abdullāh bin ‘Umar dan mengatakan bahwasanya Sahabat Bilāl itu mengetahui dan melihat fajar dan Sahabat Ibn Ummi Maktūm itu orang yang buta.

d. Komentar Ulama

Imam al-Zarkashī mengatakan bahwasanya hadis ‘Aishah yang diriwayatkan oleh al-Baihaqī ini memiliki sanad yang sahih dan telah diriwayatkan oleh Imam Aḥmad, Musaddad, Ibn al-Khuzaimah dan Ibn al-Hibbān dalam masing-masing kitab sahihnya (Ibn al-Khuzaimah dan Ibn al-Hibbān) Namun, keduanya tidak

menyebutkan ucapan ‘Aishah yang mengatakan kalau Ibn ‘Umar itu salah.

Ibn Hibbān dan Ibn Hazm menyelaraskan kedua hadis tersebut, dengan mengatakan bahwa Sahabat Bilāl dan Ibn Ummi Maktūm bergantian ketika melakukan azan, kadang Bilāl dahulu, kadang Ibn Ummi Maktūm dahulu, sehingga keduanya sama-sama mengetahui masuknya waktu fajar.

Keterangan yang disampaikan oleh Ibn al-Hibbān dan Ibn Hazm dikuatkan oleh hadis lain yang diriwayatkan oleh Ibn Abī Shaibah :

فَقَالَ : حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ شُعْبَةَ عَنْ حَبِيبِ قَالَ : سَمِعْتُ عَمَّتِي وَكَانَتْ قَدْ حَجَّتْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَتْ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : (إِنَّ ابْنَ أُمَّ مَكْتُومٍ يُنَادِي بِاللَّيْلِ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ بِلَالٍ) كَذَا أَوْ (إِنَّ بِلَالَ يُنَادِي بِاللَّيْلِ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَدِّنَ ابْنَ أُمَّ مَكْتُومٍ) قَالَتْ : وَكَانَ يَصْعَدُ هَذَا وَيَنْزِلُ هَذَا . قَالَتْ فَكُنَّا نُعَلِّقُ بِهِ فَنَقُولُ : كَمَا أَنْتَ حَتَّى نَتَسَحَّرَ . وَكَذَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ حَبِيبٍ .

Beliau berkata: "telah menceritakan kepada kami 'Uthmān, telah mengabarkan kepada kami Shu'bah dari Ḥabīb, dia berkata: 'aku mendengar bibiku yang telah berhaji bersama Rasulullah, ia berkata: 'Rasulullah bersabda: "sesungguhnya Ibn Ummi Maktūm menyerukan azan di malam hari, maka makanlah dan minumlah hingga Bilāl menyerukan azan." atau "Sesungguhnya Bilāl menyerukan azan di malam hari, maka makanlah dan minumlah hingga Ibn Ummi Maktūm menyerukan azan." Ia berkata: 'dan yang ini naik dan yang ini turun.' Ia berkata: 'kami menggantungkan perhatian kami pada mereka berdua dan berkata: 'tetaplah seperti ini hingga kami sahur. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dari Shu'bah dari Khubaib.²²²

²²² al-Zarkashī, *Al-Ijabah*, h.108-109.

Dalam pandangan penulis, pendapat ‘Āishah dalam hal ini bisa bisa dikuatkan dengan hadis riwayat Ibnu Mājah nomor 699, menyatakan bahwasanya suatu ketika Sahabat Bilāl datang dengan tujuan mengumandangkan azan subuh untuk Rasulullah, kebetulan pada saat itu ada informasi bahwa Nabi masih dalam keadaan tertidur, maka Bilāl menambahkan lafaz الصلاة خير من النوم pada azan subuh tersebut, kemudian Rasulullah menetapkan tambahan tersebut dan memerintah Bilāl untuk melestarikannya.²²³ Hadis tersebut menjelaskan bahwa Sahabat Bilāl merupakan orang yang azan sebagai tanda masuknya shalat waktu shalat subuh dengan bukti adanya penguat dari Nabi sebagaimana hadis tersebut, juga beberapa riwayat yang menguatkan bahwasanya penambahan lafaz الصلاة خير من النوم itu terdapat pada azan subuh bukan azan selain subuh, sebagaimana riwayat dari Abī Makhdhūrah yang dicatat oleh Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam kitab Musnadnya, hadis nomor 14834.²²⁴

e. Kesimpulan

Dari keterangan diatas bisa disimpulkan bahwasanya hadis yang diriwayatkan oleh al-Baihaqī tetap diterima oleh para ahli hadis, meskipun itu bertentangan dengan redaksi dalam Saḥīḥ al-Bukhārī yang notabennya lebih tinggi statusnya, hal ini dikarenakan hadis tersebut banyak yang meriwayatkannya dan dihukumi sahih oleh para ulama seperti Ibn al-Khuzaimah dan Ibn al-Hibbān. Kemudian, terjadilah pertentangan antara riwayat dari al-Bukhārī dan al-Baihaqī. Ibn al-Hibbān dan Ibn Hazm mengatasi pertentangan dua hadis ini dengan cara menyelaraskan keduanya,

²²³ Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Yazīd Ibnu Mājah., *Sunan Ibn Mājah*, Ke Satu (Mesir: Dar al-Ta’sil, 2014), Juz 2, h.404.

²²⁴ *Musnad Aḥmad*, Juz 30, h.392.

yaitu Bilāl dan Ibn Ummi Maktūm keduanya memang bergantian ketika melakukan azan, sehingga mereka sama-sama mengetahui masuknya waktu fajar dan keterangan ini juga dikuatkan oleh riwayatn lain dari Ibn Abī Shaibah dan Abū Dāwud.

Hadis tersebut telah memenuhi lima syarat hadis sahih, yaitu sanadnya *muttaṣil*, semua rawinya adil dan *ḍābiṭ*, tidak mengandung *shādh* dan *‘illah*. Secara lebih rinci hal ini bisa dilihat dari data perawi berikut:

- 1) ‘Abdullāh ibn Maslamah, nama lengkapnya ‘Abdullāh ibn Maslamah ibn Qa‘nib al-Qa‘Nabi al-Ḥārithī Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Baṣrī, (w. 221 H.) termasuk perawi *ṭabaqah* kesembilan, statusnya ialah *thiqah ‘ābid* dan merupakan perawi kitab Muwatta’ terbaik menurut Ibn Ma‘īn dan Ibn al-Madīnī di *ṭabaqah*-nya.²²⁵
- 2) Mālik, yakni Imam Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn Abī ‘Āmir ibn ‘Amr al-Aṣḥabī Abū ‘Abdillāh al-Madanī al-Faqīh (w. 179 H.) perawi *ṭabaqah* ketujuh, statusnya ialah *Imām Dār al-Hijrah, ra’s al-mutiqin wa kabīr al-mutathabbitīn*.²²⁶
- 3) Ibn Shihāb, yaitu Muḥammad ibn Muslim ibn ‘Ubaydillāh ibn ‘Abdillāh ibn Shihāb ibn ‘Abdillāh ibn al-Ḥārith ibn Zuhrah ibn Kilāb al-Qurashī al-Zuhrī (w. 125 H.) perawi *ṭabaqah* keempat, statusnya ialah *al-Faqīh al-Ḥāfīz, muttafaqun ‘alā jalālatihi wa itqānihi*.²²⁷
- 4) Sālim, yaitu Sālim ibn ‘Abdillāh ibn ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb al-Qurashī al-‘Adawī al-Madanī (w. 106 H.) perawi *ṭabaqah* ketiga, statusnya ialah *thabatan ‘ābidan fādīlan*.²²⁸

²²⁵ al-‘Asqalānī, *Taqrību al-Tahzīb*, h.323.

²²⁶ al-‘Asqalānī, h.516.

²²⁷ al-‘Asqalānī, h.506.

²²⁸ al-‘Asqalānī, h.508.

Dari data di atas, bisa dibuktikan bahwa sanad hadis ini ialah *muttaṣil*, sebab semua rawi secara terang-terangan mengaku mendengar dari gurunya (تصريح بالسماع), adapun perawi yang menggunakan redaksi periwayatan berupa عن dalam hadis tersebut juga dihukumi *muttaṣil*, karena masing-masing mereka (yakni rawi dengan gurunya) pernah hidup dalam satu masa yang sama (معاصرة) dan memungkinkan untuk bertemu. Semua rawi dalam sanad tersebut juga berstatus adil dan *dābiṭ*. Hadis ini juga tidak mengandung *'illah* dan *shādh*,²²⁹ kemudian riwayat Ibn 'Umar tidak bisa dihukumi keliru akibat kritik dari 'Āishah, sebab kontradiksi keduanya masih bisa untuk ditakwil dan dikompromikan. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa hadis ini berstatus sahih.



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

²²⁹ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, Juz 9, h.22.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. 'Āishah memiliki pandangan kritis terhadap *dabt* Sahabat, hal ini terbukti dengan adanya beberapa kritik dari 'Āishah terhadap beberapa Sahabat, diantaranya 10 Sahabat yang masyhur: Abū Hurayrah, 'Abdullāh bin 'Umar, 'Umar bin al-Khaṭṭāb, 'Abdullāh bin 'Abbās, Abū Bakar, 'Abdullāh bin 'Amr bin al-'Āṣ, Jābir bin 'Abdillāh, Abū Darda', Abū Sa'īd al-Khuḍrī serta Fāṭimah binti Qays dan kritik tersebut mengenai pemahaman ataupun kevalidan data dalam menyampaikan informasi, yang masih diragukan validitasnya oleh 'Āishah, setidaknya terdapat 10 sahabat yang mendapat kritik dari 'Āishah. Ulama berbeda pendapat mengenai pandangan 'Āishah terhadap status *dabt* Sahabat, golongan pertama yang juga diikuti oleh Dr. Zayn al-'Aydrūs, pakar hadis kontemporer dari Yaman dengan mengembangkan pemikiran Ibn Ḥajar al-Asqalānī dan juga merupakan pendapat mayoritas ulama, menyimpulkan bahwa kritik 'Āishah sama sekali tidak berdampak terhadap status *dabt* Sahabat yang oleh mayoritas Ulama *dabt* Sahabat ini dinyatakan terjamin secara tersirat.

Golongan kedua yang digawangi oleh Dr. 'Alawi bin Ḥāmid bin Shihāb, dengan mengembangkan pemikiran dan kritik Imam al-Ṣan'āniy terhadap Ibnu Ḥajar, menyimpulkan bahwa kritik 'Āishah merupakan bukti yang nyata bahwasanya tidak ada jaminan secara mutlak tentang *dabt* Sahabat, karena dengan adanya kritik tersebut merupakan adanya data dan fakta sejarah yang membuktikan bahwasanya beberapa Sahabat pernah melakukan kesalahan atau lupa saat meriwayatkan atau memahami hadis Nabi yang dalam hal ini berpotensi mempengaruhi status *dabt-nya*.

Setelah dilakukan sintesa dari kedua pendapat diatas, peneliti menemukan benang yang bisa dijadikan sebuah *novelty* atau

kebaharuan yang bisa didapat setelah dilakukan analisis mendalam dan penerapan simulasi teori *dabt*, ialah ditemukannya fakta bahwa secara realitas tidak ada satupun Sahabat yang tidak memiliki kualifikasi *dabt*, adapun beberapa kesalahan yang ada sangat sedikit sekali dan tidak sampai merusak ke-*dabt*-an Sahabat.

2. Jumlah hadis yang mendapat kritik ‘Āishah dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim sekitar ada 15 tema dan setelah dilakukan teori *mukhtalif al-ḥadīth* dengan melihat komentar Ulama pakar hadis, maka ditemukan bahwa :
 - a. Semua hadis tersebut secara sanad berstatus sahih, karena dari 15 tema riwayat Sahabat yang mendapat kritik ‘Āishah, tidak ada satupun yang berupa hadis *mu'allaq* dan setelah dilakukan penerapan 5 syarat hadis sahih, semuanya memenuhi syarat tersebut, maka secara teori *ilmu takhrīj* dan *dirāsah asānīd*, 15 hadis tersebut dihukumi sahih.
 - b. Dalam menyikapi kontradiksi antara hadis riwayat Sahabat dengan hadis kritik ‘Āishah, Ulama ahli hadis memiliki cara pandang yang beragam, mulai dengan dilakukan kompromi (*al-jam’u wa al-taufīq*) antar riwayat, penguatan salah satu (*al-tarjīh*) dan pembatalan salah satu dari dua hadis tersebut (*al-naskh wa al-mansūkh*) sebagaimana keterangan berikut :
 - 1) Diterapkan teori *al-jam’u wa al-taufīq* pada beberapa hadis berikut:
 - (a) hadis riwayat al-Bukhārī no.1286, 1287, 1288 dan Muslim no. 928, 927, 929 tentang mayat disiksa karena tangisan keluarganya.
 - (b) Hadis riwayat Muslim no. 833, 836 tentang larangan shalat sunnah setelah ashar

- (c) hadis riwayat al-Bukhārī no. 3234, 4855 dan Muslim no. 177, 178 tentang Nabi melihat Allah.
 - (d) hadis riwayat Muslim no. 746 tentang shalat witrnya Rasulullah.
 - (e) hadis riwayat Muslim no. 1192 tentang orang ihram masih ada bekas wewangian
 - (f) hadis riwayat Muslim no. 331 tentang keharusan melepas ikatan rambut bai perempuan ketika mandi wajib
 - (g) hadis riwayat al-Bukhārī no. 3980 tentang kemampuan orang meninggal mendengar ucapan orang yang masih hidup
 - (h) hadis riwayat al-Bukhārī no. 585, 587, 2462 dan Muslim no. 331, 1829 tentang azan subuhnya Sahabat Bilāl dan Ibn Ummi Maktūm
 - (i) hadis riwayat Muslim no. 1480 dikalahkan oleh hadis muslim no.1481 tentang keputusan terhadap Fatimah binti Qays
- 2) Diterapkan *al-tarjīh*¹ pada beberapa hadis berikut :
- (a) hadis riwayat al-Bukhārī no.1700 dan Muslim no. 1321 hukum orang yang meyembelih hadyu disamakan dengan orang ihram
- 3) Diterapkan *al-naskh wa al-mansūkh* pada beberapa hadis berikut :
- (a) hadis Imam Muslim no. 518 dan 519 ang diriwayatkan oleh Abī Saʿīd al Khudrīy tentang wajibnya mandi hanya ketika terjadi keluarnya mani di-*nashk* oleh hadis lain dalam Ṣaḥīḥ Muslim no. 526 dan 527 riwayat ‘Āishah tentang wajibnya mandi ketika ada 2 khitan bertemu meskipun tidak keluar mani.

¹ Maksud dari *al-tarjīh* dalam hal ini ialah, hadis yang ada didalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim men-*tarjīh* (lebih diunggulkan) daripada hadis dalam kitab dan riwayat lain.

- (b) hadis riwayat Muslim no. 973 tentang menshalati jenazah di masjid
 - (c) hadis riwayat Muslim no. 1109 tentang hukum puasa bagi orang sedang junub
 - (d) hadis riwayat al-Bukhārī no. 6730 dan Muslim no. 1758 tentang Nabi tidak meninggalkan harta warisan
 - (e) hadis riwayat al-Bukhārī no. 1775 di *naskh* oleh hadis 1776 dan Muslim no. 1255 tentang umrah Nabi pada bulan Rajab
- 4) Setelah diterapkan tiga teori diatas, ditemukan bahwa tidak semua hadis dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim, bisa langsung diamalkan secara mandiri, namun harus dilakukan tela'ah lebih mendalam dengan melihat komentar para pakar hadis, sebab tidak menutup kemungkinan ada beberapa hadis dalam kitab Ṣaḥīḥayn, meskipun sanad dan matannya sahih, namun secara hukum tidak bisa diamalkan (*ṣaḥīḥun lā yu'malu bihi*), dikarenakan kandungan hadis tersebut berstatus *mansūkh*. Sebagaimana contoh hadis Muslim no. 518 dan 519 tentang wajibnya mandi hanya ketika keluarnya mani yang oleh mayoritas Ulama dinyatakan bahwa hadis tersebut di-*naskh* oleh hadis Muslim no.526 dan 527 riwayat 'Āishah tentang wajibnya mandi ketika ada dua alat kelamin bertemu meskipun tidak keluar mani.

B. Saran

1. Penelitian tentang *dabt* Sahabat termasuk penelitian yang masih jarang dilakukan dibandingkan pembahasan bidang hadis lainnya, sehingga disarankan kepada para peneliti untuk memperluas kajian tentang *dabt* Sahaba, begitu juga penelitian tentang studi kritik 'Āishah yang dijadikan fokus pada peneliti ini, hanya mencakup sebagian dari sekian banyak indikator yang berkaitan status *dabt* Sahabat yang bisa diteliti oleh peneliti berikutnya. Dan terakhir

himbauan kami bahwa para peneliti hadis hendaknya berhati-hati dalam membahas permasalahan yang kompleks dan penting seperti ini, dengan melakukan penelitian secara objektif dan adil, serta merujuk pada riwayat-riwayat yang sahih dan pemahaman yang benar dari cendekiawan muslim klasik maupun kontemporer, agar tidak terjadi pencemaran atau pengurangan terhadap kehormatan para Sahabat Nabi.

2. Dengan adanya fakta kritik *Āishah* pada Sahabat yang lain, menandakan bahwasanya tradisi kritik antar tokoh, antar Ulama ataupun cendekiawan muslim lain, sejatinya sudah ada sejak era Rasulullah dan hal ini tidak masalah atau bahkan dianjurkan selama dilandasi dengan dasar ilmiah, menjunjung tinggi martabat ilmu, tidak ada unsur fanatisme, kebencian ataupun cacimaki namun harus dengan bahasa yang santun dan sopan, sebagaimana ungkapan Ulama *انتقد قوله ولكن احترم قائله*: kritiklah pendapatnya namun tetap harus menghormati yang berpendapat. Sehingga disarankan kita harus respon dan objektif untuk melakukan oto kritik pada pendapat yang kita anggap kurang tepat, dengan tetap menjaga norma kritik, menggunakan bahasa yang sopan dan tetap menghormati orang yang kita kritik.
3. Dari temuan bahwa tidak ada Sahabat yang tidak *ḍabt*, maka disarankan bagi pembaca untuk tidak serta merta dengan mudah menjangggalkan atau menyangsikan sebuah hadis riwayat Sahabat hanya karena dirasa tidak masuk akal atau yang lain, karena bisa jadi bukan hadisnya yang bermasalah namun akal atau pemahaman kita yang kurang bisa up-to-date terhadap teks Nabi Muhammad S.A.W.

Daftar Pustaka

- Abbas., Hasyim. *Kritik Matan Hadis : Versi Muhadisin dan Fuqaha*. Cetakan Ke 1. Yogyakarta: Teras, 2004.
- ‘Abdul Hamid Thahmaz. *Sayyidah Aisyah, Ibu dan Pemimpin*. Pustaka Arafah, t.t.
- ‘Abd al-Mujbid, ‘abd al-Majīd Maḥmūd. *Abu Jā’far al-Ṭaḥāwī wa Atharuhū fī Al-Ḥadīth*. Pertaman. Saudi Arabia: Jamiah Ummul Qura, t.t.
- ‘Abdurrahman Bin Ahmad. *Awāmil Dabṭ aṣ-Ṣaḥābah lis-Sunnah an-Nabawiyah*, t.t.
- Abū Dāwūd al-Ṭiyālīsī Sulaymān bin Dāwūd bin al-Jarūd. *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭiyālīsī*. Disunting oleh Muḥammad bin ‘abd al-Muḥsin al-Turkī. Kesatu. Mesir: Dar Hijr, 1999.
- Afifuddin, dan Beni Ahmad Saebani. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Pustaka Setia, 2013.
<https://openlibrary.telkomuniversity.ac.id/pustaka/17115/metodologi-penelitian-kualitatif.html>.
- Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnad al-‘Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Mu’assasat Ar-Risālah, 1996.
- Al Ahqaf, Muhammad Infithar. “Kaidah Ke’adilan dan Kedhabitan Perawi Hadist.” Diakses 12 Januari 2024.
https://www.academia.edu/download/64762808/Kaidah_Keadilan_dan_Kedhabitan_Perawi_Hadis.pdf.
- al-Dhahabi. *al-Ruwat al-Thiqat al-Mutakallam Fihim*. Beirut Lebanon: Dar- al-Bashair al-Islamiyah, 1992.
- al-Ṣan’ānī. *Tawḍīḥ al-Afkār li-Ma’ānī Tanqīḥ al-Anzār*. Beirut Lebanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1997.
- al-Ṭahhān, Maḥmūd. *Metode Takhriḥ al-Ḥadīth dan Penelitian Sanad Hadis*. Diterjemahkan oleh Ridwan Nasir dan Khamim. Cetakan ke 1. Surabaya: Imtiyaz, 2015.
- al-Ṭibbī. *Sharḥ al-Ṭibyī ‘alā Mishkāṭ al-Maṣābīḥ*. Mekkah: Nizar Mustafa al-Baz, 1997.

- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Ensiklopedi Leadership & Manajemen Muhammad saw*. Jakarta: Tazkiya Publishing, 2010.
- ‘Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. India: Maṭba‘at Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmīyah, 1326.
- . *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut Libanon: Dar al-Ma‘rifah, 1379.
- . *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyad, Saudi Arabia: Dar al-Salam, 2000.
- . *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*. Ke satu. Libanon: Darul Kutub Imiyah, 1415.
- . *Nuzḥah al-Nazar*. Libanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1995.
- . *al-Taqrīb wa al-Tahdzīb*. Disunting oleh Muhammad ‘Awwamah. Riyad, Saudi Arabia: Baitul Afkar al-Dauliyah, 2000.
- Aydrus, Zayn ibn Muhammad ibn Husayn al-’. “Ḍabṭuṣ-Ṣaḥābah al-Kirām lil-Marwiyyāh,” t.t.
- ‘Aynī, Badru ad-Dīn al-. *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Maktabah Fiqh Hanafi, t.t.
- A‘zamī, Muḥammad Muṣṭafā al-. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indiana: Islamic Teaching Center Indianapolis, 1977.
- . *Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddithīn*, 2020. <https://ebook.univeyes.com/147544>.
- Baghdādī., Abū Bakr Aḥmad bin ‘alī bin Thābit al-Khaṭīb al-. *al-Riḥlah fī Ṭalab al-Ḥadīth*, t.t.
- . *al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwāyah*. Madinah: al-Maktabah al-‘Ilmīyah, t.t.
- Bakker, Anton. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Kanisius, 1990.
- Balūshī, ‘abd al-Ghafūr bin ‘abd al-Ḥaqq Ḥusayn Bar al-. *‘Ilmu al-Takhrīj wa Dawruh fī Khidmat al-Sunnah al-Nabawiyyah*. 1 vol. Saudi Arabia: Majma‘ al-Malik Fahd li Ṭibā‘at al-Muṣṣhaf al-Sharīf, t.t.

- Bayhaqī., Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘alī al-. *al-Sunan al-Kubrā*. Cetakan ke 3. Libanon: Dar al-kutub Il-Ilmiyah, 2003.
- Behrens, John T. “Principles and procedures of exploratory data analysis.” *Psychological Methods* 2, no. 2 (1997): 131–60. <https://doi.org/10.1037/1082-989X.2.2.131>.
- Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Hindia: Asy-Syamilah Adz-Dzahabiyah, t.t.
- Bustamin. *Metodologi Kritik Hadis*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Dāraqutnī, Abū al-Ḥasan ‘alī bin ‘Umar bin Aḥmad bin Mahdī bin Mas’ūd bin al-Nu’mān bin Dīnār al-Baghdādī al-. *Sunan al-Dāraqutnī*. Kesatu. Libanon: Beirut, 2004.
- . *al-Ilzāmāt Wa al-Tatabu’*. Yaman: Dār al-Āthār, 2009.
- Dārimī, Abū Muḥammad Abdullāh bin ‘abd al-Raḥmān bin al-Faḍl bin ‘abd al-Ṣamad al-. *al-Musnad al-Jāmi’ Sunan al-Dārimī*. Ke Satu. Makkah: Maktabah al-Malik Fahd, 2013.
- Dep. Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ‘Abdillāh Muḥammad Bin Aḥmad Bin ‘Uthmān Bin Qāyimāz al-. *Siyar A’lām An-Nubalā’*. Beirut Libanon: Mu’assasat Ar-Risālah, 1417.
- Faqih, Fuad. “Polemik Keadilan Sahabat Dalam Peristiwa Hadis.” *Minhaj: Jurnal Ilmu Syariah* 1, no. 2 (2020): 195–208.
- Fauzī, Jihān Raf‘at. *As-Sayyidah ‘Ā’ishah wa-Tawthīquhā lis-Sunnah*. Cetakan 1. Kairo, Mesir: Maktabah Al-Khanjiy, 2001.
- Fauzi, Niki Alma Febriana. “Manhaj Kritik Matan ‘Aisyah RA.” *Jurnal Muwazah* 5, no. 1 (2015). <https://www.academia.edu/download/45407360/ipi251349.pdf>.
- Firdaus, Muhammad Taufiq, dan Muhammad Alfatih Suryadilaga. “Integritas Kelimuan Dalam Kritik Matan Hadis.” *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 18, no. 2 (13 Juli 2020): 153–76. <https://doi.org/10.30631/tjd.v18i2.96>.

- Ḥakamī., Ḥāfiẓ bin Muḥammad al-. *Manhaj al-Muhaddithīn fī al-Naqd Dirāsah Ta’šīliyyah*. Kesatu. Madinah: al-Jamiah ai-Islamiyah, t.t.
- Ḥakīm, Luqṣmān al-. *Imdād al-Mughīth bi-Tashīl ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Cetakan 1. Kairo, Mesir: Dār al-Ṣāliḥ, 2017.
- . *Bulug al-Ummiyah fī Sharḥ al-Mandhumah al-Bayquniyah*. Bairut Lebanon: Dar al Fikr, 2020.
- Hakim, Muhammad bin Abdullah al-. *al-Mustadrak Ala al-Sahihayn*. Damaskus Siria: Dar al-Risalah al-Alamiyah, 2018.
- Harārī, Muḥammad al-Amīn al-. *al-Kawkab al-Wahhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Hujjāj*. Libanon: Dar al-Minhaj, 2009.
- Haytami, Ibnu Hajar al-. *al-Sawā’iq al-Muḥriqah ‘alā Ahl al-Rafd wa al-Dalāl wa al-Zandaqa*. Beirut Lebanon: al-Mu’assasah al-Risalah, 1997.
- Hindī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī al-. *al-Raf’ wal-Takmīl fī al-Jarḥ wal-Ta’dīl*. Ke 7. Libanon: Dar al-Salam, 2000.
- Ḥizāmī, Abū Zakarīyā Yahyā ibn Sharf ibn Murrī ibn Ḥasan ibn Ḥusayn ibn Muḥammad Jum‘ah ibn Ḥizām al-. *al-Minhāj fī Sharḥi Ṣaḥīḥi Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Daru Ihya’ al-Turats al-Arabiy, Beirut, 1392. CD Maktabah Syamilah.
- Husna, Nurul. “SEJARAH HADIS DAN PROBLEMATIKA SAHABAT.” *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 2 (1 Juli 2019): 267–80. <https://doi.org/10.32505/al-bukhari.v1i2.966>.
- Ibn al-Ṣalāḥ, ‘Uthmān bin ‘abd al-Raḥmān. *Ma’rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīth, wa-yu’raf bi-Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. Libanon: Beirut, 1415. http://archive.org/details/mokademat_ibn_salah.
- Ibn Baṭṭāl al-Qurṭubī, Abu al-Ḥasan ‘alī bin Khalaf bin ‘abd al-Malik. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Ibn Baṭṭāl*. Riyad, Saudi Arabia: Maktabah Rusydi, 2003.
- Ibn Ḥibbān. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Beirut Libanon: Mu’assasat Ar-Risālah, 1988.
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Abd al-Raḥmān bin Aḥmad. *Sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī li-Ibn Rajab*. Siria: Dar al Milah, t.t.

- Ibn ‘abd al-Barr. *al-Istidhkār*. Beirut Libanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 2000.
- . *al-Tamhīd Limā fī al-Muwattā’ min al-Ma’ānī wal-Asānīd*. Maroko: Wazārat ‘Umūm al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1387.
- Ibnu Mājah., Abū ‘abdullāh Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Ke Satu. Mesir: Dar al-Ta’sil, 2014.
- Idlibī, Ṣalāḥuddīn al-. *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*. Cetakan 1. Kairo, Mesir: Mu’assasah Iqrā’ al-Khayrīyah, 2013.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- . *Kaedah kesahihan sanad hadis: telaah kritis dan tinjauan dengan pendekatan ilmu sejarah*. Bulan Bintang, 1988.
- Istiqlaliyah, Umniyatul. “PERAN DAN PENGARUH AISYAH DALAM BIDANG HADITS.” *Research Gate*, 22 Oktober 2024. <https://doi.org/10.28944/dirosat.v1i1.7>.
- ‘Itr, Nūr ad-Dīn. *Manhaj an-naqd fī ‘ulūm al-ḥadīth*. Ke dua. Dar al Fikr, 1978.
- Khaṭīb., Muḥammad ‘ajjāj al-. *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuh wa-Muṣṭalahuh*. Kesatu. Libanon: Dar al Fikr, 2006.
- Khaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamad bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin al-Khaṭṭāb al-Buṣṭī al-. *Iṣlāḥ ghalāt al-muḥaddithīn*. Ke dua. Libanon: Beirut, t.t.
- Kholis, Nur. “Bentuk Waham Aṣ-Ṣaḥābah Menurut Al-Idfībi Dan Relevansinya Dengan Wacana Keadilan Sahabat.” *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 5, no. 1 (2021): 51–78.
- Khuḍayr, ‘abd al-Karīm Bin ‘Abdillāh Bin ‘Abdiraḥmān Bin Ḥamid al-. *Sharḥ Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim*, t.t.
- Kusnandar, Engkus. “Studi Kritik Matan Hadis (Naqd al-Matn): Kajian Sejarah dan Metodologi.” *Jurnal Studi Hadis Nusantara* 2, no. 1 (2020). <https://www.syekhnrjati.ac.id/jurnal/index.php/jshn/article/view/6765>.

- Lahaydān., ‘abd al-’azīz bin Ṣālih al-. *al-Ṭuruq al-’Ilmiyyah fī Takhrīj al-Aḥādīth al-Nabawiyyah*. Riyadh Saudi: Jamia’ah ai-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyah, t.t.
- Maizuddin. *Metodologi Pemahaman Hadis*. Padang: Hayfa Pres, 2008.
- Maqdisī, Muḥammad bin Ṭāhir al-. *Shurūḥ A’immah al-Sunnah*, t.t.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2015.
- Muhadjir, H. Noeng. *Metodologi penelitian kualitatif: pendekatan positivistik, rasionalistik, fenomenologik, dan realisme metaphistik, telaah studi teks dan penelitian agama*. Rake Sarasin, 1996.
- Muhammad. *Pembelaan Terhadap Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Telaah Kitab Taglīq al-Ta’līq Karya Ibn Hajar al-’Asqalānī*. Yogyakarta: Jalsah, 2023.
- Muhsin, Masrukhin. *Studi Kritik Matan Hadis*. Cetakan 1. Serang Banten: Penerbit A-Empat, 2017.
- Muḥyi al-Dīn, ‘Abdul Rahmān. *Ta’rīf al-Muslimīn bi-A’immah al-Kutub al-Sittah wa bi-Kutubihim al-Nāqilah li-Sunan Khātam al-Nabiyyīn*, t.t.
- Mulaqqan, ‘Umar bin ‘alī bin al-. *al-Badr al-Munīr fī Takhrīj al-Aḥādīth wal-Āthār al-Wāqī’ah fī al-Sharḥ al-Kabīr*. Saudi Arabia: Dar al-Hijrah, 2004.
- Musbikin, Imam, dan Miftahul Asror. *Membedah Hadits Nabi SAW: Kaedah dan Sarana Studi Hadits Serta Pemahamannya*. Madiun: Jaya Star Nine, 2015.
- Nadawi, Sayyid Sulaiman al-. *Aishah r.a, Potret Wanita Mulia Sepanjang Zaman*. Surakarta: Insal Kamil, 2016.
- Nāisābūrī, Abū ‘abdillāh al-Ḥākim al-. *Ma’rifah ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut Libanon: Dar al-kutub Il-Ilmiyah, 1977.
- Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyi al-Dīn Yaḥyā Bin Sharaf al-. *Mā Tamassu Ilayhi Ḥājah al-Qārī Li-Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī*. Dar al-kutub al-Ilmiyah, t.t.
- . *Syarh Shahih Muslim*. Beirut Libanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1995.
- . *al-Taqrīb Wa al-Taysīr Li-Ma’rifah Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut Libanon: Dar al-Kitab al-Arabiyy, 1985.

- Nurus Syarifah dan Ahmad Zainal Mustofa. “Teori Projecting Back dan Argumentum E-Silentio Joseph Schact Serta Aplikasinya dalam Studi Kritik Hadis.” *Al-Bukhari : Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (22 Desember 2020): 171–86. <https://doi.org/10.32505/al-bukhari.v3i2.1545>.
- Penyusun, Tim. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah UIN KHAS Jember 2022*. Jember: UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2022.
- Prastowo, Andi. *Metode penelitian kualitatif dalam perspektif rancangan penelitian*. Yogyakarta: AR RUZZ MEDIA, 2016.
<https://www.semanticscholar.org/paper/Metode-penelitian-kualitatif-dalam-perspektif-Prastowo/8a7a0b0ab044c0ba4ebf7fa650417e23ece3c822>.
- Qārī, Mula Ali al-. *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ*. Pakistan: al-Maktabah al-Emadiah, t.t.
- Qaşṭalānī, Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin ‘Abd al-Malik al-. *Irshād al-Sārī Li Sharḥi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut Lebanon: Dar al-kutub al-Ilmiyah, 1996.
- Qomarullah, Muhammad. “Metode Kritik Matan Hadis Muhammad Tāhir Al-Jawābī dalam Kitab: Juhūd al-Muḥaddiṣīn Fī Naqd Matan al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf.” *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 2, no. 1 (22 Juni 2018): 51–64. <https://doi.org/10.29240/alquds.v2i1.390>.
- Qurtubī, Ibn ‘abd al-Barr ibn ‘āṣim al-Nammārī al-. *al-Isti’āb fī Ma’rifat al-Āṣḥāb*. Beirut Libanon: Dar al-Jiyl, 1992.
- Qushayrī, Muslim bin al-Ḥajjāj al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bairut Lebanon: Dar al-Ta’sil, 2014.
- Ratnawati, Siti Rohmaturrosyidah, dan Ali Yasmanto. “Studi Kritik Matan Hadis.” *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis* 2, no. 2 (2019): 209–31.
- Rauf, Rusmin Abdul, dan Ummi Farhah. “Kritik terhadap Kajian Hadis Feminis Islam.” *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 11, no. 2 (18 Desember 2020). <https://doi.org/10.24252/tahdis.v11i2.17087>.

- Ruhayfī, Abdullāh Ibn Ḍayfillāh al-. *al-Imām Abū al-Ḥasan al-Dārquṭnī Wa Athāruhū al-'Ilmīyah*. Dār al-Andalus al-Khaḍrā', t.t.
- Sakhāwī, Shams ad-Dīn al-, Muḥammad bin 'Abd ar-Raḥmān. *Fath al-Mughīth bi Sharh Alfiat al-Ḥadīth*. Ke satu. 5 vol. Riyad, Saudi Arabia: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426.
- Ṣāliḥ., Ṣubḥī al-. *'Ulūm al-Ḥadīth wa-Muṣṭalaḥu*. Beirut Libanon: Darul Ilmi Lil Malayin, 2009.
- Seprianto, Eko. "Kriteria Kemaqbulan Hadis Oleh Aisyah Dan Pengaruhnya Terhadap Pemahaman Hadis." *Jurnal Ulunnuha* 9, no. 2 (2020): 214–28.
- Shahin, Abu Hafis Umar bin Ahmad bin. *Syarh Mazahib Ahl al-Sunnah*. Maktabah Qurtubah, 1415.
- Shamāfī, Yāsir al-. *āḍiḥ Fī Manāḥij al-Muḥaddithīn*. Oman: Dār Wa Maktabah al-Hāmid, 2006.
- Shāyī', 'abd al-'azīz bin 'abdullāh al-. *al-Wajīz fī al-Takhrīj wa-Dirasat al-Asānīd*. Kesatu. 1 vol. Dar Ibn al-Jauzy, t.t.
- . *Dirasah al-Asanid*. Tunisia: al-Dar al-Malikiyah, 2017.
- Shīhāb al-Dīn, 'Alawī ibn Hāmid ibn Muḥammad ibn. *'Adālatu aṣ-Ṣaḥābah lā Tastalzim Dabṭahum*. Cetakan 1. San'a: Darul Kutub Bil Jumhuriyah al-Yamaniyah, 2013.
- . *Muqaddimah fī 'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥih*. Cetakan ke 7. Srilangka Malaysia: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah al-Jumhūrīyah, 2019.
- Siba'i, Musthafa al-. *Usūl al-Ḥadīth*. Dār al-Qalam, 1992.
- Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān bin al-'Ash'ath bin Ishāq bin Bashīr al-Azdī al-. *Sunan Abī Dāwūd*. 2 ed. Vol. 7. Dar al-Risalah al-Alamiyah, 1950.
- Sindī, Muḥammad Akram al-. *Im'an al-Nazar*, t.t.
- Sugiyono, Dr. "Metode penelitian pendidikan pendekatan kuantitatif, kualitatif dan R&D," 2013.
https://digilib.unigres.ac.id/index.php?p=show_detail&id=43.

Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*, 2005.

<https://scholar.google.com/scholar?cluster=557782227194858461&hl=en&oi=scholar>.

Suyūfī, Jalāl al-Dīn al-. *'Ain al-Iṣābah fī Istidrāk 'Aishah 'alā aṣ-Ṣaḥābah*. Maktabah al-'Ilmi, Kairo Mesir, t.t.

———. *Tadrīb al-Rāwī*. Libanon: Darul Minhaj, 2016.

Syafi'i, Imam. "Ketsiqohan Perawi Hadits Dan Pengaruhnya Terhadap Kualitas Hadits" 1, no. 1 (2022).

Thaḥḥān, Mahmūd al-. *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Beirut Libanon: Dar al-Tsaqfah al-Islamiyah, 1985.

———. *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*. Riyad, Saudi Arabia: Maktabah al-Ma'arif, 1996.

Tirmidhī, Muḥammad bin 'Isā bin Sawrah bin Mūsā bin al-Ḍaḥāk al-. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī*. Kairo, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1937.

Tonang, Muhammad, dan Andi Rasdiyana. "Sistem Isnad Dan Kriteria Kesahihan Hadis." *Ihyaussunnah: Journal of Ulumul Hadith and Living Sunnah* 1, no. 1 (2021): 64–77.

'Uthmānī, Zafar Aḥmad al-. *Qawā'id fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. Libanon: Dar al-Qalam, 1972.

Walawī, Muḥammad bin al-Shaykh al-'Allāmah 'Alī bin Ādam bin Mūsā al-Ityūbī al-. *al-Baḥru al-Muḥītu al-Thajjāji Fī Sharḥi Ṣaḥīḥi al-Imām Muslim bin al-Ḥajjāj*. Cet ke 1 vol. Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzy, 1426.

Ya'qūb bin Sufyān bin Juwayn al-Fārsī al-Fasawī, Abū Yūsuf. *al-Ma'rifatu wa al-Tārīkh*, t.t.

Yuslem, Nawir. *Ulumul hadis*. Pt Mutiara Sumber Widya, 2001.

Zabīdī, Muṭṭadā al-. *Tāj al-'arūs min jawāhir al-Qāmūs*. Vol. 1–40. Kuwait: Mathba'ah Hukumah, 1965.

- Zahrānī, Muḥammad bin Maṭar al-. *Tadwīn al-Sunnah, Nashāṭihi wa Taṭawwurih min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*. Saudi Arabia: Dar al-Hijrah, 1996.
- Zarkashī, Badr al-Dīn al-. *al-Ijābah Li-Īrād Mā Istadrākathu 'Aishah 'Alā al-Ṣaḥābah*. Bairut Lebanon, 1970.
- Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-Bāqī al-. *Sharḥ al-Zarqānī 'Ala Muwatta' al-Imām Mālik*. Cet Ke 1. Kairo, Mesir: Dar al-Hadis, 2015.
- Zailā'ī, Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad 'abdullāh bin Yūsuf bin Muḥammad al-. *Naṣb al-Rāyah li-Aḥādīth al-Hidāyah*. Pertama. Libanon: Beirut, 1997.
- Zayyadi, Ach. "SHAHABAT YANG DITERIMA RIWAYATNYA: KAJIAN TENTANG KUALITAS PRIBADI DAN KAPASITAS INTELEKTUAL (KE-DLABIT-AN DAN 'ADALAT AL-SHAHABAH)." *At-Tajdid : Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam* 1, no. 02 (16 Januari 2019). <https://doi.org/10.24127/att.v1i02.855>.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008.
- Ziyād 'Awād Abū Ḥamād. *al-Dabṭ 'Inda al-Muḥaddithīn Wa Athruhu Fī al-Rāwī Wa al-Marwī*, t.t.
- Zuhri, Ahmad. "Kedudukan dan Keadilan Sahabat." *Wahana Inovasi: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UISU* 11, no. 1 (2022): 64–71.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

Jurnal Kegiatan Disertasi

No	Tanggal	Kegiatan
1.	27 Oktober 2023	Ujian Kualifikasi
2.	17 Nopember 2023	Revisi Proposal kepada penguji : 1. Sofkhatin Khumaidah, M.Ed., Ph.D 2. Dr. Abdul Haris, M.Ag. 3. Dr. Hj. Mahmudah, S.Ag., M.E.I., 4. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 5. Dr. H. Kasman, M.Ag.
3.	20 Januari 2024	Konsultasi Proposal ke-1 dengan: 1. Promotor, Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 2. Co-Promotor, Dr. H. Kasman, M.Ag.
4.	24 Juli 2024	Konsultasi Proposal ke-2 dengan: 1. Promotor, Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 2. Co-Promotor, Dr. H. Kasman, M.Ag.
5.	15 Agustus 2024	Persetujuan Seminar Proposal Disertasi: 1. Promotor, Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 2. Co-Promotor, Dr. H. Kasman, M.Ag.
6.	19 Agustus 2024	Ujian Seminar Proposal Disertasi
7.	26 Januari 2025	Revisi Proposal Disertasi kepada Penguji: 1. Prof. Dr. Moh. Dahlan, M.Ag. 2. Dr. Fawaizul Umam, M.Ag. 3. Sofkhatin Khumaidah, M.Ed., Ph.D 4. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 5. Dr. H. Kasman, M.Ag.
8.	04 Februari 2025	Konsultasi Disertasi ke-3 dengan: 1. Promotor, Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 2. Co-Promotor, Dr. H. Kasman, M.Ag.
9.	24 Februari 2025	Konsultasi naskah Jurnal Sinta 2 dengan: 1. Promotor, Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 2. Co-Promotor, Dr. H. Kasman, M.Ag.
10.	05 Maret 2025	Konsultasi Disertasi ke-4 dengan: 1. Promotor, Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 2. Co-Promotor, Dr. H. Kasman, M.Ag.
11.	10 April 2025	Konsultasi Disertasi ke-5 1. Promotor, Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. 2. Co-Promotor, Dr. H. Kasman, M.Ag.
12.	05 Mei 2025	Persetujuan Seminar Hasil: 1. Dr. H. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si 2. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag 3. Dr. H. Kasman, M.Ag.
13.	08 Mei 2025	Ujian Seminar Hasil

14.	14 Mei 2025	Pengesahan Seminar Hasil Disertasi kepada Penguji: <ol style="list-style-type: none"> 1. Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd. 2. Prof. Dr. H. Faisal Nasar Bin Madi, MA. 3. Dr. H. Abdullah, M.H.I. 4. Dr. H. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si 5. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag 6. Dr. H. Kasman, M.Ag.
15.	20 Mei 2025	Persetujuan Ujian Tertutup: <ol style="list-style-type: none"> 1. Dr. H. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si 2. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag 3. Dr. H. Kasman, M.Ag.
16.	04 Juni 2025	Ujian Tertutup
17.	10 Juni 2025	Pengesahan Ujian Tertutup Disertasi kepada Penguji: <ol style="list-style-type: none"> 1. Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd. 2. Prof. Dr. H. Moh. Asror Yusuf, M.Ag. 3. Prof. Dr. H. Faisal Nasar Bin Madi, MA. 4. Dr. H. Puijono, M.Ag. 5. Dr. H. Abdullah, M.H.I. 6. Dr. H. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si 7. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag 8. Prof. Dr. H. Kasman, M.Ag.
18.	10 Juni 2025	Persetujuan Ujian Terbuka: <ol style="list-style-type: none"> 1. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag 2. Prof. Dr. H. Kasman, M.Ag.
19.	01 Juli 2025	Ujian Terbuka
20.	02 Juli 2025	Pengesahan Ujian Terbuka Disertasi kepada Penguji: <ol style="list-style-type: none"> 1. Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd. 2. Prof. Dr. H. Moh. Asror Yusuf, M.Ag. 3. Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar, M.A. 4. Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M. 5. Dr. H.Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si 6. Dr. H. Abdullah, M.H.I. 7. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag 8. Prof. Dr. H. Kasman, M.Ag.

Matrik Penelitian Disertasi

Komponen	Uraian
Judul	Kritik ‘Aishah Tentang <i>ḍabṭ al-ṣaḥābah</i> (Studi Kritik atas Sahabat pada Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim)
Jenis Penelitian	Penelitian kualitatif, berbasis studi kepustakaan (library research)
Fokus Penelitian	<ol style="list-style-type: none"> 1. Bagaimana pandangan kritis ‘Aishah terhadap <i>ḍabṭ al-ṣaḥābah</i>? 2. Bagaimana dampak kritis ‘Aishah terhadap kesahihan beberapa riwayat sahabat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim?
Tujuan Penelitian	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan pandangan kritis ‘Aishah terhadap kapasitas <i>ḍabṭ al-ṣaḥābah</i> 2. Menilai dampaknya terhadap otentisitas hadis-hadis sahabat dalam Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim
Objek Kajian	15 riwayat sahabat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim yang mendapat kritik dari ‘Aishah
Metode Pengumpulan Data	Studi pustaka dari berbagai kitab, buku, jurnal, dan sumber-sumber ilmiah lainnya
Metode Analisis Data	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kritik sanad 2. Kritik matan 3. Teori <i>mukhtalif al-ḥadīth</i>
Teknik Triangulasi	<ol style="list-style-type: none"> 1. Triangulasi data (kitab, buku, jurnal) 2. Triangulasi pengamat (peneliti, promotor, co-promotor) 3. Triangulasi teori (kritik sanad, matan, <i>mukhtalif al-ḥadīth</i>) 4. Triangulasi metode (analisis deskriptif, explanatori, komparatif)
Temuan Penelitian	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kritik ‘Aishah terhadap <i>ḍabṭ al-ṣaḥābah</i> tidak sampai menghilangkan status <i>ḍabṭ</i> dari masing-masing Sahabat, sehingga bisa dimantapkan bahwa secara realita semua Sahabat tetap dalam kapasitas <i>ḍabṭ</i>-nya. 2. Ada 15 hadis yang dikritik dan tetap dihukumi sahih karena telah memenuhi lima syarat hadis sahih
Kesimpulan	Kritik ‘Aishah menunjukkan dinamika historis dan keilmuan dalam periwayatan hadis, bersifat korektif dan konstruktif, serta tidak menggugurkan validitas hadis-hadis yang dikritiknya



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
PASCASARJANA

Jl. Matarani No. 1 Mangli, Jember, Kode Pos 68136 Telp. (0331) 487550 Fax (0331) 427005
e-mail: pascasarjana@uinkhas.ac.id, Website: <http://pasca.uinkhas.ac.id>



No : B.302/Un.22/DPS.WD/PP.00.9/02/2025
Lampiran : -
Perihal : Permohonan Izin Penelitian untuk Penyusunan Tugas Akhir Studi

Yth.
Kepala Perpustakaan UINKHAS Jember
Di -
Tempat

Assalamu'alaikum Wr.Wb

Dengan hormat, kami mengajukan permohonan izin penelitian di lembaga yang Bapak/Ibu pimpin untuk keperluan penyusunan tugas akhir studi mahasiswa berikut ini:

Nama : Akhmad Zaeni
NIM : 223307030012
Program Studi : Studi Islam
Jenjang : Doktor (S3)
Waktu Penelitian : 3 Bulan (terhitung mulai tanggal diterbitkannya surat)
Judul : Kritik Aisyah Tentang Dabtu Sahabat (studi Kritik atas Sahabat pada Kitab Shahih Bukhari dan Muslim

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Jember, 04 Februari 2025
An. Direktur,
Wakil Direktur



Saihan

Tembusan :
Direktur Pascasarjana



Dokumen ini telah ditanda tangani secara elektronik.

Token : bJzZiQ





KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
PASCASARJANA

Jl. Mataram No. 01 Mangli, Kaliwates, Jember, Jawa Timur, Indonesia Kode Pos 68136 Telp. (0331) 487550
 Fax (0331) 427005 e-mail : uinkhas@gmail.com Website : http://www.uinkhas.ac.id



SURAT KETERANGAN

Nomor:1007/Un.22/DPS.WD/PP.00.9/05/2025

Yang bertanda tangan di bawah ini Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember dengan ini menerangkan bahwa telah dilakukan cek similaritas* terhadap naskah Disertasi

Nama	: Akhmad Zaeni
NIM	: 223307030012
Prodi	: Studi Islam (S3)
Jenjang	: Doktor (S3)

dengan hasil sebagai berikut:

BAB	ORIGINAL	MINIMAL ORIGINAL
Bab I (Pendahuluan)	20 %	30 %
Bab II (Kajian Pustaka)	22 %	30 %
Bab III (Metode Penelitian)	18 %	30 %
Bab IV (Paparan Data)	5 %	15 %
Bab V (Kajian dan Saran)	4 %	10 %

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagai salah satu syarat menempuh ujian Disertasi.

Jember, 05 Mei 2025



an. Direktur,
Wakil Direktur

Dr. H. Saihan, S.Ag., M.Pd.I
NIP. 197202172005011001

*Menggunakan Aplikasi DrillBit

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI



KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER



TSAQAFAH

Jurnal Peradaban Islam

SURAT KETERANGAN PENERIMAAN NASKAH

No: 370/UNIDA/LPI-RJ-i/X/1446

Bismillahirrahmanirrahim,

Yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : **Muhammad Taqiyuddin, M.Ag**
 Afiliasi : **Universitas Darussalam Gontor**
 Jabatan : **Pengelola Jurnal Tsaqafah**

Menerangkan bahwa nama yang disebut di bawah ini:

Nama : **Akhmad Zaeni (1), Aminullah Elhady (2), dan Kasman (3)**
 Instansi : **Universitas al-Falah Assunniah Kencong Jember (1), UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember (2, 3)**
 E-mail : **akhmadzaeni@uas.ac.id (1), aminelhady@uinkhas.ac.id (2), kasman.rohim@uinkhas.ac.id (3)**
 Judul Naskah : **Dhabt Al-Shahaby: A Study Of Early And Contemporary Hadith Literature**
 Riwayat : **Diterima: 1 November 2024 | Diterbitkan: 21 Mei 2025**
 Reviewer : **Inisial DES dan SS**

Telah mengumpulkan naskah karya ilmiah yang diterbitkan pada **Jurnal Tsaqafah Volume 22 No. 1 Mei 2025** setelah melalui prosedur dan ketentuan yang berlaku pada saat itu. Demikian Surat Keterangan Penerimaan Naskah (*Acceptance Letter*) ini dibuat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Siman, 17 Syawal 1446
 16 April 2025

Pengelola Jurnal Tsaqafah



Muhammad Taqiyuddin S.H.I., M. Ag.
 NID: 200798

RIWAYAT HIDUP



Akhmad Zaeni, M.Pd. berprofesi sebagai Dosen sekaligus Penulis, lahir di Jember Jawa Timur pada tanggal 24 April tahun 1987, sekarang sudah memilik keluarga yakni istri bernama Ziadaturrahmah, tempat lahir di Jember, tanggal 20 Juni 1992, dari pernikahannya hingga saat ini dikaruniai 3 orang anak perempuan: (1) Asna Zakiyyah, lahir di Jember tanggal 12 Agustus 2017, (2) Zahirah Unsiyah, lahir di Jember tanggal 10 Maret 2019 dan (3) Zaynab Zain, lahir di Lumajang tanggal 01 Desember 2022. Akhmad Zaeni memulai karir pengabdianya sebagai pendidik sejak tahun 2012, tepatnya sebagai guru atau ustadz pada Madrasah Diniyah Pondok Pesantren Assunniyyah Kencong Jember dan pada tahun 2015 diberi kepercayaan untuk ikut mengabdikan sebagai Dosen pada Perguruan Tinggi Institut Agama Islam Al-Falah Assunniyyah/INAIFAS (Sekarang Universitas al-Falah As-Sunniah/UAS), pada tiga tahun berikutnya tepatnya tahun 2018, Akhmad Zaeni diberi amanah sebagai Wakil Rektor II masa jabatan 2018-2022 pada perguruan tinggi tersebut dan pada tahun 2019 Akhmad Zaeni juga diberi amanah sebagai Mudir Ma'had Aly Assunniyyah Kencong Jember masa jabatan 2019-2024, dan pada tahun 2023 Akhmad Zaeni kembali diberi amanah untuk meneruskan pengabdian sebagai wakil rektor II masa jabatan 2022-2026 dan pada lembaga Ma'ad Aly Assunniyyah Akhmad Zaeni masih dipercaya untuk mengemban amanah sebagai Naib Mudir masa jabatan 2024-2029, persisnya saat ini, karena semangat, dedikasi dan integritasnya untuk terus memajukan lembaga pendidikan, Akhmad Zaeni mengemban 2 amanah yakni Wakil Rektor II Universitas Al-Falah Assunniyyah dan Naib Mudir I Ma'had Aly Assunniyyah Kencong Jember.

Setelah menyelesaikan pendidikan tingkat Sarjana (S1) pada tahun 2014 di STAI YPBWI Surabaya, Akhmad Zaeni melanjutkan pendidikan ke tingkat Magister (S2) pada tahun itu juga, dengan mendapat beasiswa program Perguruan Tinggi pada Perguruan Tinggi IAI al-Khozini Buduran Sidoarjo dan berhasil menyelesaikan Program Magister pada tahun 2017. Saat ini Akhmad Zaeni kembali mendapatkan beasiswa dari Pemerintah Provinsi Jawa Timur untuk melanjutkan studi Program Doktor (S3) di Kampus UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Beasiswa Program Doktor (S3) Perguruan Tinggi Keagamaan Islam ini dari Gubernur Jawa Timur **Dr. (H.C.) Dra. Hj. Khofifah Indar Parawansa, M.Si.** angkatan pertama tahun akademik 2022 dan Akhmad Zaeni berhasil menyelesaikan studi Doktoralnya pada tahun 2025.

Selain berprofesi sebagai Dosen dan Pengelola Perguruan Tinggi, Akhmad Zaeni juga berhasil menulis beberapa buku diantaranya; *Taqrīrāt al-Jurūmīyah*

(penerbit LTN Assunniyyah tahun 2015), Dari Pesantren Untuk Bangsa (Penerbit Bildung tahun 2023), Risalah Aqiqah (Penerbit Darul Jauhar tahun 2025) dan Bunga Rampai Daurah Darul Ifta al-Mishriyyah Mesir (Tahun 2025) dan beberapa tulisan lain yang termuat di jurnal.

Keberhasilan Akhmad Zaeni tidak hanya terbatas pada tingkat nasional, namun juga internasional, dia pernah mendapat beasiswa LPDP Non Degree, dari Kemenag RI. Program Pelatihan Pengambilan Fatwa di Darul Ifta' Kairo Mesir pada tahun 2023, dia juga diberi amanah sebagai anggota Komisi Fatwa MUI Kabupaten Jember periode 2021-2025.

PENDIDIKAN FORMAL

- SDN Gumelar IV, Gumelar Balung Jember, lulus 25 Mei 1999
- MTs Baitul Arqom Balung Jember, lulus 24 Juni 2002
- Paket C Setara SMA/MA Lulus 22 Juli 2008
- S1- STAI YPBWI Surabaya, lulus 02 Januari 2014
- S2- IAI Al-Khozini Buduran Sidoarjo, lulus 21 Desember 2016
- S3-Program Studi Studi Islam di UIN Kiai Achmad Siddiq Jember, Lulus 01 Juli 2025

PENDIDIKAN NON FORMAL

- Pondok Pesantren Assunniyyah Kencong Jember
- Pondok Pesantren Ma'hadul Ulum al-Syar'iyah Sarang Rembang Jawa Tengah

PENGALAMAN MENGAJAR

- Madrasah Diniyah Assunniyyah Kencong Jember 2012 - 2022
- Ma'had Aly Assunniyyah kencong Jember 2019- Sekarang
- Pesantren al-Bidayah Tegal Besar Jember 2015 - 2017
- Madrasah Aliyah Assunniyyah 2015-2019
- Universitas Al-Falah Assunniyyah 2015 – Sekarang