

BUDAYA KRITIK ULAMA HADIS PERSPEKTIF HISTORIS DAN PRAKTIS

Atho'illah Umar

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya
athoila_umar@gmail.com

Abstract: Sunnah, as the second source after Koran had been through several hard priod which stems from slander, emerge in the midst of Muslims since the death of caliph Othman b. 'Affan. During that, the Sunnah of the Prophet become a tool for political infighting and it arose multi fanaticism, starting from the fanaticism of *madhhab*, race, class, and other fanaticism along with the break up of the Muslims into sects. This makes the Sunnah ainted. It was difficult to distinguish between an authentic hadith, *da'if* even *mawḍū'*. It is difficult to distinguish whether the transmitters are *thiqah*, free from fanaticism, or other tendency, which caused the narrators unable to maintain the integrity of Sunnah. Since the codification campaign echoed the hadith, the scholars began the unification and selection of traditions in various ways, all were concentrated on the activities of criticism as an effort to authenticate hadith, chains. So, the common question of tradition at the time was whether the *isnād* valid, whether the *matn* certainly valid as well. This paradigm emerged different disciplines related to the study, such as science of *isnād*, *al-jarḥ wa al-ta'dīl*, *al-ṭabaqât*, *al-'ilal* and so forth.

Keywords: Criticism, *sanad*, *matn*, authentic.

Pendahuluan

Islam merupakan agama yang mendahulukan kebenaran, sementara kebenaran sebuah informasi tidak dapat didapatkan tanpa adanya kejujuran dari para pembawa informasi tersebut. Oleh karena itu salah satu sifat Nabi Muḥammad adalah *al-ṣidq* dan *al-amānah*. Dalam konteks tradisi transmisi hadis, jika ada seorang sahabat mendapat sebuah berita atau hadis dari sahabat lainnya, maka ia dianjurkan untuk melakukan

klarifikasi kepada sumber yang dapat dipercaya. Hal ini diisyaratkan QS. al-Ḥujurât [49]: 6; *Yâ ayyuhâ al-ladhîna âmanû in jâ'akum fâsiq bi naba' fatabayyanû an tuṣbiḥu qawmâ bi jabâlah fa tuṣbiḥû 'alâ mâ fa'altum nâdimîn* (Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu).¹

Rasulullah dengan kapasitasnya sebagai seorang yang *ma'sûm* dijamin Allah dengan menyematkan sifat *ṣidq*, *amanah*, *tablîgh*, dan *faṭânah* yang tidak dapat diungguli siapapun. Dengan demikian, dalam proses transmisi al-Qur'an maupun hadis tidak mungkin terjadi pengkhianatan pada diri Rasulullah, misalnya dengan korupsi penyampaian syariat, penambahan, dan pengurangan. Artinya dari sisi Rasulullah teks-teks agama telah ditransformasi secara murni dan sesuai kehendak Allah sebagai empunya syariat (*al-shâri'*). Jaminan Allah atas kemurnian ajaran yang disampaikan Rasulullah telah diabadikan dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 67; *Yâ ayyuhâ al-rasûl balligh mâ unzil ilayk min rabbik wa in lam taf'al fa mâ ballaghta risâlatâ* (Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu, dan jika tidak kamu kerjakan, kamu tidak menyampaikan amanat-Nya).²

Karena itu Rasulullah mengingatkan untuk selalu mengedepankan kejujuran dan amanah dalam menyampaikan informasi apapun yang datang darinya. Bahkan Rasulullah mengutuk orang-orang yang mencoba berbohong atas namanya, *Man kadhaba 'alayya muta'ammidan fahyatabawwa' maq'adab mi al-nâr*³ (Barangsiapa yang berdusta atas namaku, hendaklah mempersiapkan tempat duduknya di api neraka).

Pasca Rasulullah meninggal, penerima tongkat estafet berikutnya adalah para sahabat yang notabene hanyalah manusia biasa tanpa kelebihan dan jaminan keterpeliharaan dari kesalahan (*ma'sûm*). Meski begitu, mereka telah dijamin Allah menjadi satu generasi yang adil.

¹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Semarang: Toha Putra, 2000), 1039.

²Ibid., 221.

³Muslim b. al-Ḥajjâj, *al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 1 (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th), 10.

Jaminan itu ditetapkan dalam beberapa ayat al-Qur'an⁴ dan juga telah disinyalir Rasulullah dalam sabdanya, *Ashâbi ka al-nujûm bi ayyibim iqtadaytum ibtadaytum*⁵ (Para sahabatku bagai bintang-bintang. Kepada siapa pun kalian ikut niscaya kalian pasti mendapat petunjuk).

Pernyataan Rasulullah ini menegaskan bahwa semua sahabat adalah adil. Al-Muznî berkata, "Keadilan yang tersemat pada diri para sahabat tidak lain karena mereka merupakan sebaik-baik generasi, tidak ada iri dengki di antara mereka dan fanatisme, karena mereka adalah insan-insan ikhlas, netral, dan saling menghargai satu sama lain".⁶ Rasulullah bersabda, *Khayr al-nâs qarnî thummâ al-ladhîna yalûnabum, thummâ al-ladhîna yalûnabum*⁷ (Sebaik-baik manusia adalah pada masaku, kemudian disusul generasi berikutnya, kemudian generasi berikutnya lagi).

Prediksi Rasulullah mengenai kemunduran umat dari masa ke masa telah dirasakan para sahabat. Sehingga mereka melakukan antisipasi dan melakukan berbagai upaya pemeliharaan dan penjagaan hadis seperti minimalisasi, klarifikasi, verifikasi, purifikasi, dan upaya-upaya lain demi menjaga kelestarian hadis. Bahkan jauh sebelum Rasulullah meninggal dunia, para sahabat telah menunjukkan upaya mereka dalam menjaga warisan Islam terutama teks-teks keagamaan. Gerakan tersebut mulai dari penulisan al-Qur'an dan hadis secara personal dan kolektif, melakukan *tabayyun* jika mendengar hadis dari sahabat lain, bahkan melakukan kritik demi menjaga otentitas teks. Tidak sedikit dari mereka tanpa segan menemui Rasulullah demi melakukan verifikasi dan klarifikasi terhadap hadis yang mereka dapatkan secara tidak langsung dari Rasulullah. Dari sinilah sebuah tradisi kritik lahir dalam dunia periwayatan, dan tulisan ini akan mengeksplorasi lebih dalam tentang budaya kritik hadis ditinjau dari segi historis dan praktis.

⁴Lihat al-Qur'an, 3 (Âl 'Imrân): 110, 2 (al-Baqarah): 143, 9 (al-Tawbah): 100, 48 (al-Fath): 18-19.

⁵Ubayd Allâh b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ḥamdân Ibn Baṭṭah, *al-Ibânah al-Kubrâ*, Vol. 2 (Riyad: Dâr al-Râyah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1988), 564.

⁶Aḥmad b. 'Alî b. Ḥajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî: Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 1379), 57.

⁷Muḥammad b. Ismâ'il al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 2 (Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1987), 938.

Definisi Kritik Hadis

Secara etimologi, kata kritik yang merupakan terjemahan dari kata *naqd* dalam bahasa Arab dan digunakan semakna dengan kata *al-tamyīz* yang bermakna membedakan atau memisahkan.⁸ Dalam bahasa Arab populer, kata *naqd* seringkali diartikan dengan penelitian, analisis, pengecekan, dan perbedaan.⁹ Sementara dalam bahasa Indonesia, kata kritik berarti menghakimi, membanding, dan menimbang. Dalam penggunaannya, orang Indonesia sering mengkonotasikan kata kritik kepada makna tidak lekas percaya, tajam dalam analisis atau uraian pertimbangan baik dan buruk terhadap suatu karya.¹⁰

Sedangkan dalam terminologi ulama hadis, kritik dikenal dengan istilah *naqd al-ḥadīth*, yakni disiplin ilmu yang membahas bagaimana membedakan antara hadis *ṣaḥīḥ* dan *ḍaʿīf*, bagaimana mengetahui adanya *ʿillat* (cacat) pada hadis dan cara menghukumi perawi-perawinya dari sisi *jarḥ wa taʿdīl* dengan menggunakan kata-kata khusus yang mengandung makna tertentu yang hanya diketahui oleh pakar ilmu hadis.¹¹ Dalam tradisi pemakaian ulama hadis, kata *naqd* menurut Ibn Ḥâtim al-Râzî (w. 372 H) sebagaimana dikutip oleh al-ʿAzamî adalah upaya menyeleksi atau membedakan antara hadis *ṣaḥīḥ* dan *ḍaʿīf* serta menetapkan status perawi-perawinya apakah ia *thiqah* atau cacat (*majrūḥ*).¹²

Sejarah Lahirnya Studi Kritik Hadis

Kegiatan kritik hadis telah dimulai pada masa Rasulullah, baik itu dilakukan Rasulullah sendiri maupun sebagian sahabat. Pada masa ini ilmu kritik hadis belum terbentuk secara konseptual. Keberadaan Rasulullah di tengah-tengah para sahabat mempermudah klarifikasi dan

⁸Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Makram b. Manzûr, *Lisân al-ʿArab*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Şâdir, 1990), 425.

⁹Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: George Allen & Unwa Ltd, 1970), 990.

¹⁰Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 466.

¹¹Muḥammad ʿAlî Qâsim al-Umarî, *Dirâsab fî Manhaj al-Naqd ʿinda al-Muḥaddithîn* (Yordania: Dâr al-Nafâʿis), 11.

¹²Muḥammad Muṣṭafâ al-ʿAzamî, *Manhaj al-Naqd ʿinda al-Muḥaddithîn* (Riyad: Maktabah al-Umarîyah, 1982), 5.

sekaligusantisipasi kesalahan penukilan hadis. Secara alami, tidak diperlukan teori-teori khusus yang mengatur periwayatan hadis sebagaimana pada masa-masa berikutnya, karena sumber informasi masih hidup dan *receck* ataupun *crossceck* dengan mudah dapat dilakukan.

Sepeninggal Rasulullah, terjadi perubahan signifikan karena hadis-hadis tidak lagi diriwayatkan dari sumber pertama tapi dari sumber kedua dan seterusnya yang mempunyai posisi jauh berbeda dengan sumber pertama. Oleh karenanya, secara intens para sahabat melakukan kritik terhadap perawi hadis. Tercatat nama Abû Bakr, ‘Umar, ‘Uthman, ‘Alî, ‘Âishah, Ibn ‘Abbâs, Anas b. Mâlik, dan ‘Ubâdah b. Şâmit yang dikenal sebagai tokoh yang selalu meneliti dan mengkritik periwayat lain.¹³

Era sahabat yang ditetapkan sebagai *khayr al-qurûn* menjadi titik tolak kebangkitan kritik hadis. Terutama di saat meluasnya wilayah Islam, menjadikan hadis cepat menyebar ke seluruh penjuru semenanjung Arab dan sekitarnya. Ditambah lagi ribuan guru dikirim ke propensi-propensi terpencil seperti Basrah dan Irak. Keadaan ini menginspirasi para khalifah untuk memperingatkan semua sahabat supaya berhati-hati dan tidak sembarangan dalam menyebarkan hadis, begitu juga dalam menerima hadis, sebab dalam proses transmisi hadis, tidak menutup kemungkinan terjadi distorsi dan kesalahan. Dari sinilah kebutuhan akan kritik hadis semakin besar¹⁴.

Kondisi hadis semakin mengawatirkan pasca terbunuhnya ‘Uthmân b. ‘Affân dan di saat memanasnya perang saudara antara kubu ‘Alî dan Mu‘awiyah. Pada masa fitnah ini, hadis menjadi sebuah alat dan komoditi kelompok pemalsu hadis yang terdiri dari kaum munafik, *Ahl al-Bid‘ah*, Zindiq, Shî‘ah, Khawârij, Mu‘tazilah, dan lain sebagainya. Masing-masing kubu dan partai menciptakan dalil yang memperkuat ideologi dan visi misi mereka, sehingga tercampurlah antara hadis asli dan palsu. Bahkan upaya pemalsuan hadis terus berlanjut hingga masa dinasti ‘Abbâsîyah, di mana fanatisme mazhab sedang mewabah kala itu. Tidak heran jika tokoh hadis terkemuka, Muḥammad b. Sirîn (w.110 H) berkata, “Mereka (sahabat) tidak pernah menanyakan atau meminta *sanad*

¹³Muṣṭafâ al-Sibâ‘î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî‘ al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Warraq, 1998), 129.

¹⁴Zainul Arifin, “Kritik Hadis: Studi Historis Kritik Hadis Pada Zaman Sahabat”, dalam *Jurnal al-Afkar*, Edisi VIII, TH. 7 (Juli-Desember, 2003), 74.

hadis, dan ketika terjadi fitnah mereka berkata, Sebutkanlah setiap perawi kalian. Jika perawinya *Ahl al-Sunnah*, mereka menerima hadisnya, dan apabila perawinya *Ahl al-Bid'ah*, mereka menolaknya”.¹⁵

Pada masa *tâbi'in* muncul sejumlah kritikus hadis angkatan abad pertama dan awal abad kedua seperti Sa'îd b. al-Musayyab (w. 93 H), al-Qâsim b. Muḥammad b. Abû Bakr (w. 106 H), Abû Salamah b. 'Abd al-Raḥmân b. 'Awf (w. 94 H), Sâlim b. 'Abd Allâh b. 'Umar (w. 106 H), 'Alî b. Ḥusayn b. 'Alî (w. 93 H), 'Abd Allâh b. 'Abd Allâh b. 'Utbah, Khawârij b. Zayd b. Thâbit (w. 100 H), 'Urwah b. Zubayr (w. 94 H), Abû Bakr b. 'Abd al-Raḥmân b. al-Hârith (w. 94 H), Sulaymân b. Yasar (w. 100 H), al-Zuhrî (w.100 H), Ḥasan al-Baṣrî, Ibrâhîm al-Nakha'î, Muḥammad b. Sirîn (w. 110 H), Shu'bah b. al-Hajjâj,¹⁶ dan lainnya.

Shu'bah dikenal sebagai orang pertama yang melakukan kajian mendalam dalam bidang *al-jarḥ wa al-ta'dîl* sehingga banyak ulama Iraq yang berguru kepadanya. Di antaranya Aḥmad b. Ḥanbal, Yahyâ b. Ma'în, 'Alî b. al-Madîni, dan lainnya.¹⁷ Pada abad ketiga dan seterusnya muncul kritikus hadis penerus seperti Yazîd b. Hârûn (w. 206 H), Abû Dâwud al-Ṭayâlisî (w. 204 H), 'Abd al-Razzâq b. Hammâm (w. 211 H), Abû 'Âṣim al-Nabîl (w. 212 H). Pada masa ini disusun literatur-literatur yang memuat teori-teori tentang kritik hadis, lebih khusus dalam bidang ilmu *al-jarḥ wa al-ta'dîl* yang dipelopori oleh Aḥmad b. Ḥanbal (w. 241 H), Muḥammad b. Sa'd al-Wâqidî (w. 230 H), Yahyâ b. Ma'în (w. 232 H), 'Alî b. al-Madîni (w. 234 H), disusul al-Bukhârî (w. 256 H), Muslim (w. 261 H), Abû Dâwud al-Sijistânî (w. 275 H), Abû Zar'ah al-Râzî, Abû Ḥatim al-Râzî,¹⁸ dan lainnya. Kemudian tongkat estafet kritik perawi hadis ini dilanjutkan oleh generasi setelahnya hingga akhir abad 9 Hijriyah.¹⁹

Kritik Hadis Pada Masa Rasulullah dan Sahabat

Fenomena kritik hadis bukanlah hal baru. Benih kritik hadis telah tumbuh pada masa awal Islam, yakni dimulai dari masa Rasulullah.

¹⁵al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatubâ*, 108.

¹⁶Arifin, “Kritik Hadis: Studi Historis Kritik Hadis Pada Zaman Sahabat”, 75-76.

¹⁷Ibid., 76.

¹⁸al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatubâ*, 129.

¹⁹Ibid., 130.

Kenyataan ini meruntuhkan tuduhan kelompok anti *Sunnah* yang mengatakan bahwa studi kritik hadis terutama kritik *matn* baru lahir pada zaman setelah *tâbi‘în*. Di bawah ini beberapa contoh kegiatan kritik hadis yang dilakukan Rasulullah dan sebagian sahabat.

1. Kritik Rasulullah

Pasca datang hijrah ke Madinah, Rasulullah melihat penduduk Anṣâr melakukan penyerbukan kurma. Rasulullah lantas mengkritik kaum Anṣâr dalam melakukan tradisi penyerbukan kurma yang biasa dilakukan secara turun menurun dari nenek moyang mereka. Setelah mereka mencoba mengikuti dan mempraktekkan usulan yang di tawarkan Rasulullah, ternyata hasilnya tidak maksimal. Maka Rasulullah pun mengizinkan mereka untuk meninggalkan cara yang ditawarkan itu karena memang kurang cocok untuk dipraktekkan di Madinah.²⁰

Contoh lain misalnya ucapan (kritikan) Rasulullah seperti *bi’s akh al-‘ashîrah* terhadap ‘Uyainah b. Ḥaṣn b. Ḥudhayfah atau Makhramah b. Naufal sepiantas termasuk keistimewaan (*keba’sâis*) Rasulullah dalam mencela seseorang atau melakukan *ghîbah*. Namun sebenarnya ini sama sekali bukan *ghîbah* karena sebenarnya Rasulullah menghawatirkan akan bahaya seseorang yang nampak penampilan luarnya salih namun dibalik itu ia suka mendustakannya. Tradisi kritik ini telah dicontohkan oleh Rasulullah supaya menjadi nasehat dan peringatan akan adanya upaya-upaya manipulasi hadis pasca Rasulullah wafat. Membuka aib seorang muslim dengan tujuan purifikasi Sunnah dan peringatan bagi umat Islam supaya mereka tidak mudah tertipu oleh orang yang kelihatannya *thiqah* atau hadis yang kelihatannya sahih tidak dilarang, akan tetapi justru dianjurkan.²¹ Kritik Rasulullah yang ditujukan pada sahabat tidak mengurangi keadilan mereka sedikitpun karena kritikan Rasulullah terhadap sahabat merupakan sebuah nasehat dan tidak ada indikasi vonis apapun terhadap mereka.

2. Kritik Era Sahabat

Al-Khulafâ’ al-Râshidîn telah mempraktekkan kritik demi menjaga kesucian *al-Sunnah* dari pemalsuan yang intinya adalah upaya pemilahan hadis *ṣahîh* dari yang *da‘îf*, *mawḍû‘*, dan *ma‘lûl*. Di antara mereka ada yang

²⁰al-Ḥajjâj, *al-Jâmi‘ al-Ṣahîh*, Vol. 8, 116.

²¹Ibn Ḥajar, *Fath al-Bârî*, Vol. 10, 548.

menggunakan metode *tathabbut* dan *istishbâd* seperti Abû Bakr, ‘Umar b. al-Khaṭṭâb, dan ‘Uthmân b. ‘Affân. Di antara mereka ada juga yang menggunakan metode *istihlâf*, seperti yang dilakukan ‘Alî b. Abî Ṭâlib. Berikut beberapa contoh kritik yang dilakukan *al-Khulafâ’ al-Râshidîn* dan ‘Âishah:

a. Abû Bakar

Khalîfah Abû Bakr, sebagaimana diungkapkan al-Dhahabî adalah pionir dalam dunia kritik hadis dan menjaga keutuhannya.²² Ia dikenal sebagai orang pertama yang mengukuhkan metode kritik hadis melalui konsep *tathabbut* demi menghindarkan hadis dari pemalsuan dan pembohongan.²³ Diriwayatkan dari Qubaysah b. Dhu‘ayb, bahwa seorang nenek mendatangi Abû Bakr dan menanyainya tentang bagian sebagai ahli waris. Abû Bakr menjawab bahwa ia tidak menemukan bagian seorang nenek, baik di al-Qur‘an maupun Sunnah dan berkata kepadanya, tapi aku akan mencari tahu kepada sahabat yang lain. Lalu Abû Bakr mendatangi para sahabat dan menanyai mereka. al-Mughîrah b. Shu‘bah lantas berdiri seraya mengaku mendengar bahwa Rasulullah memberi 1/6 bagian bagi seorang nenek. Abû Bakr tidak langsung menerima hadis itu sebelum al-Mughîrah dapat membuktikan kebenaran hadis yang ia dapat. Lantas datanglah kesaksian Muḥammad b. Maslamah atas sabda Rasulullah tersebut.²⁴

b. ‘Umar b. al-Khaṭṭâb

‘Umar b. al-Khaṭṭâb dikenal lebih hati-hati dalam menyeleksi hadis dan perawinya. Tidak sedikit ancaman yang ditujukan pada beberapa sahabat yang tidak segera memberikan saksi (*shâhid*) atas hadis yang mereka riwayatkan. *al-Iqlâl* adalah konsep kritik hadis yang ditawarkan ‘Umar, yakni meminimalisir penerimaan hadis sebelum adanya kepastian validitas sebuah hadis.²⁵

Diriwayatkan dari ‘Abd Allâh b. Abî Salamah bahwa Abû Mûsâ al-Ash‘arî mengucapkan salam atau mengetuk pintu ‘Umar sebanyak 3 kali namun tidak ada jawaban dari ‘Umar, maka ia pun pulang. Beberapa saat

²²Muḥammad ‘Ajjâj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), 112.

²³al-‘Azamî, *Manhaj al-Naqd*, 10.

²⁴Mâlik b. Anas, *al-Muwatta’*, Vol. 2 (Kairo: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, t.th), 513.

²⁵al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*, 105.

kemudian ‘Umar mendengar berita itu, lalu mendatangi Abû Mûsâ al-Ash‘arî dan menanyainya, “Apa yang membuatmu pulang (sebelum aku bukakan pintu)?”. Abû Mûsâ menjawab, “Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah bersabda, “Jika seorang dari kalian minta izin sebanyak 3 kali dan tidak dijawab, maka hendaklah ia pulang”. ‘Umar berkata, “Sungguh kamu harus mendatangkan saksi atas hadis ini, jika tidak aku akan menghukummu!”. Abû Mûsâ lalu pergi dan mendatangi majlis kaum Anşâr di sebuah masjid lantas menceritakan apa yang terjadi antara dirinya dengan ‘Umar. Para sahabat yang ada di masjid serentak mengatakan, “Teman kita yang paling muda ini akan menjadi saksi bagimu”, maka berdirilah Abû Sa‘îd al-Khudrî dan mereka berdua pergi menemui ‘Umar, maka Abû Sa‘îd pun bersaksi bahwa ia juga mendengar hadis tersebut dari Rasulullah. ‘Umar berkata, “Sesungguhnya kami tidak bermaksud menuduhmu, akan tetapi hadis Rasulullah adalah sesuatu (amanat) yang berat”.²⁶

Kritik ‘Umar juga pernah dilakukan terhadap seorang wanita yang bernama Fâtimah bint Qays. Kritik yang dilakukan ‘Umar kali ini berdasar pemahamannya terhadap teks al-Qur‘an. Suatu ketika ‘Umar mendengar cerita mengenai Fâtimah bint Qays yang ditalak suaminya, lalu Rasulullah tidak menetapkan baginya tempat tinggal maupun nafkah. ‘Umar pun berkata, “Jangan kalian tinggalkan al-Qur‘an dan al-Sunnah hanya karena berita seorang perempuan yang belum jelas apakah dia ingat atau lupa, yang betul adalah dia berhak mendapat tempat tinggal dan nafkah sejalan dengan firman Allah QS. al-Ṭalâq [65]: 1.”²⁷

c. ‘Uthmân b. ‘Affân

Peran ‘Uthmân dalam menjaga Sunnah dapat kita lihat ketika ia meriwayatkan Sunnah *fi‘lîyah* yang didapatkan langsung dari Rasulullah, yakni tentang praktek wudu Rasulullah, namun ia khawatir ada kesalahan dengan apa yang dilihatnya, karena itulah ia mengklarifikasikannya langsung kepada beberapa sahabat yang lain. Ini boleh dikatakan jenis kritik ‘Uthmân b. ‘Affân terhadap diri sendiri.²⁸

²⁶Abû Hâtim Muḥammad b. Hibbân al-Basfî, *al-Jâmi‘ al-Şaḥîḥ*, Vol. 13 (Beirut: Mu‘assasah al-Risâlah, 1993), 122.

²⁷Nûr al-Dîn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fî ‘Ulûm al-Ḥadîth* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1418), 53.

²⁸Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, Vol. 1 (Mesir: Mu‘assasah Qurṭubah, t.th), 57.

d. ‘Alī b. Abī Ṭālib

‘Alī b. Abī Ṭālib tidak jauh beda dengan Abū Bakr, ‘Umar, dan ‘Uthmān. Jika mereka bertiga menggunakan metode *tathabbut* dan *isbbād*, ‘Alī menggunakan metode *istiḥlāf* atau *tahlīf* (sumpah). Tentunya metode ini hanya ia pakai ketika mendapatkan hadis dari beberapa sahabat atau *tābi‘īn* yang diduga ada kemungkinan salah pada hafalannya, lebih-lebih setelah terjadinya *al-Fitnah al-Kubrā*.

Metode khas yang dimiliki ‘Alī ini nampaknya tidak bersifat universal. Terbukti ia tidak pernah menerapkannya kepada Abū Bakr,²⁹ sebab ‘Alī telah meyakini kejujuran Abū Bakr dengan mengatakan, *Wa ḥaddathanī abū bakr wa ṣadaqa abū bakr* yang berarti *a‘taqīd ṣidqah fa lam astablījah* (Aku meyakini kejujurannya, maka aku tidak mungkin menyumpahnya). Keyakinan ‘Alī pada Abū Bakr mungkin karena kejujuran Abū Bakr sudah mendapat legitimasi langsung dari Rasulullah atau mungkin karena Abū Bakr tidak pernah meriwayatkan hadis *bi al-ma‘nā* tapi selalu meriwayatkan hadis *bi al-lafẓ*, oleh karena itulah hadis yang di riwayat Abū Bakr tidak banyak.³⁰

e. ‘Āishah bint Abī Bakr

Diriwayatkan dari Abū Hurayrah, ia berkata, Rasulullah bersabda, “Wanita, keledai, dan anjing dapat membatalkan salat (jika mereka melintas/berada di depan orang salat), sebuah tanda semisal *mu’khirah al-rahīl* bisa menjaga dari mereka melintas”.³¹ Mendengar hadis ini, ‘Āishah mengingkarinya seraya berkata, “Betapa kalian menyerupakan kami (kaum wanita) dengan keledai dan anjing?” Lalu ‘Āishah meriwayatkan hadis *fi’lḥayah* Rasulullah yang berbunyi, “Demi Allah, sungguh Rasulullah pernah salat di depanku, kala itu aku berada di atas ranjang, jarak antara Rasulullah dan ranjang hanya selebar tubuh, maka aku merasa tidak nyaman dan aku merasa jika aku tetap duduk di ranjang maka akan

²⁹Abū Bakr telah digelari al-Siddīq oleh Rasulullah. Lihat Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Tadhkirah al-Huffāẓ*, Vol 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1978), 11.

³⁰Maḥmūd Muḥammad Khaṭṭab al-Subkī, *al-Manhal al-Adbb al-Mawrūd*, Vol. 8 (Kairo: al-Istiḳāmah, t.th), 184.

³¹al-Ḥajjāj, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, 228.

mengganggunya, sehingga aku memutuskan untuk keluar dan aku melintas di depannya”.³²

‘Aishah juga mengkritik periwayatan hadis yang dilakukan oleh Jâbir b. ‘Abd Allâh. Diriwayatkan oleh Jâbir b. ‘Abd Allâh bahwa orang yang melakukan hubungan seksual, tidak wajib bagi keduanya mandi besar kecuali jika ejakulasi/orgasme. Ketika hadis itu sampai pada ‘Aishah melalui Abû Salamah b. ‘Abd al-Raḥmân, ‘Aishah mengatakan, “Dia salah, apakah Anda berfikir Jâbir lebih tahu mengenai privasi Rasulullah ketimbang aku? Rasulullah pernah bersabda, “Jika dua kulit terkhitan bertemu, maka wajiblah mandi bagi keduanya”. Jika hukum rajam dijatuhkan bagi pezina (walaupun tidak sempat ejakulasi/orgasme), mengapa mandi besar tidak wajib bagi mereka yang bersenggama dan tidak ejakulasi/orgasme? Metode kritik yang dipakai ‘Aishah dalam kasus ini adalah menggabungkan antara *naql* dan *aql* (*qiyâs*).³³

Fase-fase Kodifikasi Ilmu Kritik Hadis

1. Fase tradisional

Aktifitas kritik terhadap perawi atau sebuah hadis dilakukan secara tradisional, yakni melalui forum majlis ilmu, ceramah atau diskusi. Fase ini bermula dari masa sahabat hingga masa *tâbi‘în*.

2. Fase kodifikasi sebatas catatan samping atau catatan kaki (*ḥawâmiṣh*)

Ketika beberapa kitab hadis sudah terkodifikasi dalam bentuk *jawâmi‘*, *masânid*, *ma‘âjim*, *maghâzî wa siyar*, *sunan*, dan sebagainya.³⁴ Ulama hadis saat itu menambahkan beberapa komentar tentang identitas, integritas, dan kredibilitas perawi dalam bentuk *ḥawâmiṣh* (catatan pinggir), atau komentar mengenai perawi mereka tambahkan di saat atau setelah menyebutkan *sanad* hadis. Metode ini telah dilakukan pengarang

³²Ibid., 229.

³³Hadis Jâbir diperoleh pada awal masa Islam, sedangkan ‘Aishah mendengar sabda Rasulullah pada akhir masa Islam. Dengan demikian hadis ‘Aishah menghapus (*nasakh*) hadis Jâbir. Ṣalâḥ al-Dîn b. Aḥmad al-Idlibî, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda Ulamâ al-Ḥadîth al-Nabawî*, (t.tp: Dâr al-‘Âfâq al-Jadîdah, 1983),110-140.

³⁴Untuk mengetahui terminologi dari istilah-istilah tersebut, lihat ‘Abd al-Mawjûd Muḥammad ‘Abd al-Laṭîf, *Kashf al-Litham ‘an Asrar Takhrîj Ḥadîth Sayyid al-Anâm* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Miṣriyah), 160-168.

kitab hadis primer seperti al-Bukhârî, Muslim, al-Tirmidhî, al-Hâkim, dan lainnya.

3. Fase kodifikasi ilmu kritik hadis secara independen

Seiring berkembangnya studi kritis dikalangan ulama hadis, mereka merasa tidak cukup hanya dengan meletakkan catatan-catatan kecil pada beberapa sumber hadis. Atas pertimbangan itulah para ulama hadis serius mengembangkan studi kritis hadis dan menuangkannya dalam kitab-kitab khusus yang nantinya bisa digunakan sebagai rujukan bagi generasi selanjutnya. Dalam konteks ini, lahirlah kitab-kitab *ṭabaqât*, *marâsîl*, *ʿilal*, *suʿalât*, *al-jarḥ wa al-taʿdîl*, dan sebagainya.

Tercatat pada pertengahan abad III telah banyak kitab kritik hadis yang terkodifikasi secara independen. Di antaranya adalah *Asʿilah Abû Saʿîd ʿUthmân b. Saʿîd al-Darimî* (w.280 H), *Asʿilah Abû al-Ḥasan ʿAbd al-Mâlik b. ʿAbd al-Ḥâmid al-Maymunî* (w. 274 H), *al-Musnad al-Muʿallal li Yaʿqûb b. Shaybah al-Sadûsî al-Baṣrî* (w.262 H), *al-ʿIlal li Imâm al-Tirmidhî*, *al-ʿIlal wa al-Jarḥ wa al-Taʿdîl li Ibn Abî Ḥâtim al-Râzî*, *Maʿrifah al-Rijâl li Imâm Aḥmad*, dan lainnya.³⁵

Metodologi Studi Kritik Hadis

Studi kritik hadis pada umumnya terbagi menjadi dua, yaitu kritik *sanad* dan *matn*. Terkait istilah kritik *sanad* dan *matn*, terdapat perbedaan yang signifikan antara dua kaidah ulama klasik dan ulama modern. Ulama klasik mengatakan bahwa *kull mâ ṣahḥa sanaduh ṣahḥa matnub wa bi al-aks* (setiap *sanad* yang valid, pasti *matn*-nya valid, begitu juga sebaliknya). Sementara ulama ahli hadis modern memiliki kaidah yang berbunyi, *Lâ talâẓum bayn ṣiḥḥat al-sanad wa ṣiḥḥat al-matn, wa bi al-aks aйдan fainnah lâ talâẓum bayn duʿf al-sanadi wa duʿf al-matn* (kesahihan atau kelemahan *sanad* tidak mempengaruhi kesahihan atau kelemahan *matn*, begitu pula tidak sebaliknya). Kaidah kritik versi ulama modern ini bukanlah plagiat atau membenarkan apa yang sering dikatakan oleh para orientalis belakangan ini, sebab kaidah ini telah dicetuskan oleh ulama *ḵbalaf* (setelah masa fitnah) lantaran banyaknya aksi pemalsuan hadis pada masa fitnah yang dipelopori oleh kaum Shīʿah, Muʿtazilah, Zindiq, *Ahl al-Bidʿah*, dan Kaum

³⁵Muḥammad ʿAlī Qâsim al-Umarî, *Dirâsât fî Manhaj al-Naqd ʿinda al-Muḥaddithîn* (Yordania: Dâr al-Nafâʿis, 1984), 15-17.

Sufi yang sengaja membuat *matn* palsu lalu mencuri sebuah *sanad* dari beberapa hadis *ṣahīḥ* bahkan *mutawâtir* untuk membenarkan ideologi dan aliran mereka. Bahkan di antara mereka ada yang secara terang-terangan mengakui aksi pemalsuannya, misalnya perkataan “Kami membuat hadis palsu ini untuk membantu Nabi (*nakdhīb laḥ*), adapun yang dilarang dalam Islam adalah berbuat kebohongan yang mencelakakan Nabi sebagaimana dalam hadis (*man kadhab alayya*)”.³⁶

Melihat fenomena sejarah kelimat hadis yang pernah dilalui umat Islam, maka dirasa penting memisahkan antara kesahihan *sanad* dan *matn*. Sebab itulah ulama hadis melakukan kajian kritik yang komprehensif baik dari sisi *matn* hadis maupun *sanad* dengan tidak meniadakan hubungan erat antara keduanya.

1. Kritik *Sanad*

Sanad boleh dikatakan menjadi pusat perhatian ulama hadis dalam mengkritik hadis, karena mayoritas ulama hadis menjadikan *sanad* sebagai patokan *ṣahīḥ* tidaknya suatu hadis. Dengan demikian ulama hadis memusatkan perhatian pada keadaan setiap perawi hadis, baik itu dari pengetahuan dan pengalaman mereka sendiri, maupun dari penilaian beberapa ulama lain yang akan menguatkan penilaian mereka atau mungkin tidak sependapat mengenai perawi yang dikaji. Di samping memperhatikan keadaan perawi secara individual, mereka juga memperhatikan perjalanan riwayat antara perawi yang satu dengan yang lain, apakah ada kesinambungan atau tidak. Dari sini sangatlah penting bagi ulama hadis untuk mengembangkan studi *sanad* sebagai proses seleksi yang sangat urgen.

a. Syarat kesahihan *Sanad*

Setelah melakukan kajian dan penelitian yang cukup lama, maka ulama hadis sepakat untuk memperhatikan beberapa aspek kesahihan hadis ditinjau dari kesahihan *sanad*.

1) *Ittiṣāl al-sanad*

Sanad dianggap sambung jika dalam setiap tingkatan *sanad* itu terdapat perawi yang saling menghubungkan satu sama lain yang keduanya benar-benar pernah bertemu atau minimal mereka berdua

³⁶Nûr al-Dîn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fî ‘Ulûm al-Ḥadîth* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1979), 469-470.

sama-sama hidup dalam satu masa. Dari sini, informasi tentang biografi perawi (*târîkh al-ruwâb*) atau sensus generasi perawi (*tâbaqât al-ruwâb*) sangatlah urgen dan membantu bagi pengkritik *sanad* hadis.

2) *‘Adâlah* dan *Ḍabt*

Kedua variabel ini harus di penuhi oleh perawi. *‘Adâlah* adalah bakat atau sifat yang mendorong perawi untuk selalu bertakwa dan menjahui hal-hal yang dapat mengurangi reputasi, citra, wibawa dan harga dirinya, dan menjahui kemaksiatan yang dapat membuat dirinya menjadi orang yang fasik. Dengan *‘adâlah*, kejujuran perawi dapat diketahui dan dengan *ḍabt*, kecerdasan perawi dapat pula diketahui. Jika keduanya terpenuhi, maka perawi sudah bisa dikatakan *thiqab*. Jika salah satu saja tidak terpenuhi, maka riwayatnya tidak dapat diterima. Untuk mengetahui apakah perawi itu *‘adil* atau tidak, *ḍabiṭ* atau tidak, diperlukan penelusuran lebih lanjut.

3) Selamat dari *shadh* atau *‘illat*.

Perawi yang *shadh* adalah jika hadis yang diriwayatkannya bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi meskipun ia *thiqab*, atau bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh orang yang lebih *thiqab* darinya.³⁷ Perawi yang memiliki *‘illat* adalah perawi yang (setelah diperiksa) ternyata ditemukan kejanggalan atau kecacatan pada dirinya yang mana jika dilihat sekilas, tidak nampak kejanggalan dan kecacatan tersebut. Contohnya adalah kejanggalan yang terjadi pada perawi hadis, *al-bay‘ân bi al-khiyâr*. Nampak yang meriwayatkan hadis ini adalah ‘Amr b. Dinâr, namun setelah diteliti, ternyata nama perawi yang meriwayatkan adalah ‘Abd Allâh b. Dinâr. Kesalahan semacam ini wajar terjadi, karena ada keserupaan dalam nama, apalagi keduanya berada dalam satu *ṭabaqab*.³⁸

³⁷Terdapat perbedaan antara al-Shafi‘i, al-Hâkim, dan Abû Ya‘lâ al-Khalîlî seputar terminologi *shadh*. al-Khalîlî membatasi makna *shadh* hanya dengan adanya *tafarrud* seorang perawi, baik ia *thiqab* atau tidak. Sedangkan al-Hâkim mengkhhususkan *tafarrud* pada hadis *shadh* harus dari perawi *thiqab* dan tidak ada *sanad* pendukung baginya. Bagi al-Shâfi‘î hadis *shadh* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi *thiqab* yang riwayatnya itu berbeda dengan periwayatan banyak orang yang lebih *thiqab*. Lihat Muṣṭafâ Muḥammad Maḥmûd Ḥusayn, *Dirâsât fî al-Ḥadîth al-Ḍa‘îf* (Kairo: al-Azhar Press, t.th), 211.

³⁸al-Umarî, *Dirâsât fî Manhaj al-Naqd*, 49-50.

b. Instrumen penting dalam studi kritik *sanad*

Dalam sebuah studi kritik *sanad*, seorang pengkritik tidak boleh melupakan beberapa hal berikut:

1) *Illat*

Yang dimaksud '*illat* adalah faktor pencacat dalam sebuah hadis, yang tersembunyi, yang mana secara zahir, hadis yang bersangkutan selamat dari faktor pencacat tersebut.³⁹ '*Illat* pada hadis dapat terjadi pada *sanad*, juga dapat terjadi pada *matn*. Adapun yang terjadi pada *sanad* ada yang dapat mencacat *sanad* ada pula yang tidak sampai mencacat *sanad*.

a) *Illat* yang tidak sampai mencacat *sanad*

Contohnya adalah riwayat seorang *mudallis* dalam bentuk '*an'anah*. Jika ditemukan hal seperti ini maka harus ditanggihkan (*mawqûf*) sampai ditemukan periwayatan lain yang mengindikasikan adanya *sima'*. Jika ada riwayat lain dari perawi *mudallis* tersebut dalam bentuk *siġhât sima'* atau *taġdîth*, maka '*illat* tadi dianggap tidak mencacat hadisnya.

b) *Illat* yang dapat mencacat *sanad*

Contohnya adalah hadis yang diriwayatkan Ya'la b. 'Ubayd al-Tanâfisî dari Sufyân al-Thawrî dari 'Amr b. Dinâr dari Ibn 'Umar dari Rasulullah, *al-Bay'ân bi al-khiyâr*. Abû Ya'la salah dalam menyebut 'Abd Allâh b. Dinâr dengan 'Amr b. Dinâr. Setelah dicermati, ternyata hadis yang diriwayatkan oleh selain Sufyân al-Thawrî diterima dari 'Abd Allâh b. Dinâr. Mereka adalah teman-teman seperguruan Sufyân al-Thawrî seperti al-Faġl b. Dukain dan Makhlad b. Yazîd.⁴⁰

³⁹*Illat* hadis tidak dapat ditemukan tanpa adanya penelitian lanjutan. *Illat* secara khusus hanya difahami sebagai faktor pencacat yang tersembunyi saja. Adapun faktor pencacat yang jelas, maka faktor pencacat tersebut bukan termasuk '*illat*. Namun begitu, sebagian ulama hadis ada yang menyebut faktor pencacat *ẓâbir* dengan sebutan '*illat*, sebab yang mereka maksudkan adalah cacat secara bahasa bukan secara istilah. Muṣṭafâ b. Ismâ'îl al-Sulaymânî al-Ma'aribî, *Al-Jâwâbir al-Sulaymânîyah: Sharġ al-Manẓûmah al-Bayqûniyah* (Riyad: Dâr al-Kayân, 2006), 46.

⁴⁰Yâsir Shaġḥaṭah Muġammad Diyâb, *Mansû'ab 'Ulûm al-Ĥadîth al-Sharġ* (Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islâmîyah, t.th), 527.

2) Perawi yang mengalami *ikhtilâf*

Kekacauan yang terjadi pada perawi hadis kadangkala dikarenakan umurnya yang sudah tua, kehilangan penglihatan atau kehilangan kitab jika ia biasa meriwayatkan melalui tulisan bukan melalui hafalan. Di antara Ulama hadis yang sempat mengalami masa pikun adalah ‘Aṭa’ b. al-Sâ’ib al-Thaqafi al-Kûfi.⁴¹ Selain itu, ada ‘Abd al-Razzâq b. Hammâm al-San’ânî. Menurut Aḥmad b. Ḥanbal, ia kehilangan penglihatan pada masa akhir hayatnya. Oleh karena itu ketika meriwayatkan hadis, ia didikte oleh orang lain. Maka perawi yang menerima hadis dari ‘Abd al-Razzâq setelah hilang penglihatannya dianggap lemah. Sebaliknya, murid-muridnya yang mendapatkan hadis sebelum dia kehilangan penglihatannya, maka hadisnya *ṣahîh*, sebagaimana Aḥmad, Ibn Raḥawayh, Ibn Ma’în, Ibn al-Madîni, Wakî’, dan lain-lain. Masih banyak sederetan ulama hadis yang pernah mengalami masa *ikhtilâf* seperti Sufyân b. ‘Uyainah, ‘Abd al-Wahhab al-Thaqafi, Ḥuṣayn b. ‘Abd al-Raḥmân al-Kûfi, ‘Ârim, Ibn Ḥibbân, Abû Bakr al-Qaṭi’î, Abû Ṭâhir, dan lainnya. Hadis para *ikhtilâf* boleh diterima dan banyak ulama hadis yang meriwayatkannya.

3) Mengenali perawi lebih jauh

Untuk mengenal perawi lebih jauh, pengkritik *sanad* harus mengetahui tahun kelahiran dan tahun wafat perawi, kebangsaan perawi, guru-guru dan murid-muridnya, identitas nama, integritas dan kredibilitasnya, dan afiliasi mazhabnya.

2. Kritik *Matn*

Kritik *matn* adalah seleksi *matn* hadis sehingga dapat dibedakan antara *matn* yang bisa diterima atau ditolak dengan menggunakan kaidah-kaidah kritik yang disepakati ulama hadis yang diformulasikan dari

⁴¹Kebanyakan perawi mendengar hadis darinya ketika masa pikun kecuali Sufyân al-Thawrî dan Shu’bah. Menurut Ibn Mawâq, ‘Aṭa’ hijrah ke Basrah tidak hanya sekali bagi mereka yang menerima hadis dari ‘Aṭa’ pada kedatangannya yang pertama, hadisnya *ṣahîh*. Adapun yang menerima darinya pada kedatangan yang kedua kalinya, hadisnya tidak dapat diterima, karena pada kedatangan yang kedua itu ia sudah lanjut usia dan hafalannya kacau. Muḥammad Maḥfûdh b. ‘Abd Allâh al-Tarmasî, *Manhaj Dhawi al-Naẓar* (Kairo: Matba’ah Muṣṭafâ al-Bâbi al-Ḥalabî, t.th), 350-351.

berbagai metode mulai metode kritik sahabat, metode kritik ulama klasik hingga kontemporer.

Mayoritas ulama hadis klasik memusatkan perhatian pada kritik *sanad*, sebab menurut mereka bahwa otentitas suatu hadis terletak pada *sanad*. Jika *sanad* sebuah hadis bisa dipertanggungjawabkan (*ṣahîḥ*), maka dapat dipastikan *matn* hadis tersebut *ṣahîḥ*. Namun setelah diteliti, tidak sedikit *sanad* hadis yang *ṣahîḥ* ternyata *matn* hadis tersebut *ḍa'îf* bahkan *mawḍû'*. Atas dasar itulah ulama hadis, seperti Ibn Abî Ḥâtim, Shu'bah b. al-Ḥajjâj, al-'Iraqî, al-Dhahabî, al-Tirmidhî, dan lainnya merumuskan beberapa kaidah untuk mengkritik *matn* hadis sesuai proporsi hadis itu sendiri. Kaidah-kaidah kritik *matn* yang telah disepakati oleh ulama hadis adalah sebagai berikut.

- a. Mengkomparasi riwayat hadis yang akan dikritik dengan riwayat-riwayat lain. Dengan begitu akan diketahui apakah dalam *matn* hadis itu terdapat *idrâj* (tambahan kata atau kalimat dari salah satu perawinya), *qalb* (pembalikan kata), *idtirâb*, *taqdîm-ta'kîr* (penduluan dan pengakhiran), *al-zîyâdah wa al-nuqsân* (penambahan dan pengurangan), *taṣbîf* (perubahan titik), *taḥrîf* (perubahan harakat), dan bentuk hadis janggal yang lain yang mengisyaratkan adanya kesalahfahaman (*al-wahm*) dari seorang perawi terhadap hadis yang ia riwayatkan.
- b. Komparasi beberapa hadis yang kelihatannya saling bertentangan. Terhadap hadis yang saling *ta'ârûd*, ada beberapa kemungkinan yang bisa dilakukan, yaitu *naskh*, *al-jam'*, atau *tarjîḥ*. Pembahasan tentang kontradiksi hadis telah menjadi satu disiplin ilmu tersendiri yang dinamakan *ʿIlm Mukhtalif al-Ḥadîth*.⁴²
- c. Komparasi *matn* hadis dengan peristiwa-peristiwa bersejarah yang validitasnya diakui oleh mayoritas ulama dan diikuti oleh mayoritas sahabat, seperti peristiwa perang Badar, perang Uhud, perang Khandaq, hijrah, pengalihan kiblat, dan sebagainya.
- d. Kemungkinan adanya kontradiksi *matn* hadis dengan dalil-dalil hukum yang *qat'î*. Jika terbukti, maka ia tergolong *ḍa'îf*.

⁴²Menurut al-Ma'âribî, hadis *mukhtalif* tergolong faktor pencacat yang tidak sampai mencacat hadis. al-Ma'âribî, *al-Jawâhir al-Sulaymâniyah*, 46.

e. Penilaian atas kuat atau lemahnya *uslub* yang dipakai dalam *matn* hadis. Mayoritas ulama hadis menolak matan hadis yang susunannya kacau karena bertentangan dengan dengan tabi'at hadis nabawi dengan keindahan *uslub* dan kejelasan maknanya.⁴³

Selanjutnya, untuk mengetahui *ṣahîh* tidaknya *matn* hadis, ulama hadis meletakkan dua syarat yang harus terpenuhi, yaitu:

a. *Matn* hadis tidak *shâdh*. *Shâdh* adalah jika ada hadis A yang mata rantai periwayatannya *ṣahîh* (*ṣahîh al-sanad*), namun ada hadis lain (B) yang bertentangan dengan hadis A dan mempunyai *sanad* yang lebih *ṣahîh* dari hadis A (perawi hadis B lebih *thiqah* dari perawi hadis A), maka *matn* hadis A menjadi *shâdh* (*ḍa'if*) sedangkan *sanad*-nya tetap *ṣahîh*. Adapun *sanad* dan *matn* hadis B *ṣahîh* (dinamakan hadis *maḥfûz*).

b. *Matn* tidak mengandung *'illat*.⁴⁴ Banyak didapatkan hadis yang *matn*-nya kelihatan *ṣahîh*, namun setelah diteliti ternyata ada *'illat* pada *matn* yang dapat mencacat hadis itu. *'Illat* yang ada pada *matn* bisa berupa kesalahfahaman dari perawi yang menyebabkan pencampuradukkan antara ucapan Rasulullah dengan ucapan orang lain atau penggantian seluruh *matn* secara tidak sengaja seperti kasus yang terjadi pada Thâbit b. Mûsâ. Suatu hari, dalam sebuah majlis belajar, al-Qâḍî Sharîk b. 'Abd Allâh memulai pelajarannya dengan menyebutkan sebuah hadis. Di tengah Sharîk menyebut rentetan *sanad* dari hadis yang akan diriwayatkan, datanglah muridnya, Thâbit yang terlambat. Melihat wajah Thâbit, Sharîk spontan berkata: "Barangsiapa yang sering salat di malam hari, maka wajahnya bercahaya pada siang hari". Perkataan itu keluar dari lisan Sharîk akibat luapan kekaguman atas kezuhudan dan ke wara'an Thâbit. Tapi Thâbit mengira perkataan itu adalah hadis Nabi. Thâbit pun meriwayatkannya secara *marfû'* ke Rasulullah dengan *sanad* tersebut di atas.⁴⁵

Muṣṭafâ al-Sibâ'î menambahkan beberapa kaidah yang harus diperhatikan terkait syarat diterimanya sebuah *matn* hadis, seperti *uslub* yang dipakai tidak terkesan keluar dari lisan yang tidak fasih, substansi

⁴³Atîyah, *Mawsû'ah 'Ulûm al-Ḥadîth al-Sharîf*, 799.

⁴⁴*'Illat* pada matan ada dua macam, pertama tidak sampai mencacatkan matan, kedua *'illat* yang dapat mencacatkan matan.

⁴⁵al-Idlibî, *Manhaj Naqd al-Matn*, 32-33.

matn harus memungkinkan ditakwil, tidak bertentangan dengan logika dasar manusia, tidak bertentangan dengan norma-norma hukum, akhlak, panca indra, ilmu dasar medis, dasar-dasar akidah yang *qat'î*, sunatullah, dan tidak bertentangan pula dengan peristiwa bersejarah yang telah masyhur di kalangan sahabat, substansi *matn* juga tidak boleh mengajak kepada mazhab perawi, dan tidak boleh keterlaluan dalam menjanjikan pahala dengan amalan yang sangat remeh, begitu juga sebaliknya, mengandung ancaman yang sangat keras terhadap kesalahan yang sangat kecil.⁴⁶

Langkah-langkah dalam Kritik Hadis

Bagi pengkritik hadis, yang harus dilakukan pertama kali terhadap sebuah hadis adalah melakukan validasi hadis baik secara *sanad* maupun *matn* dengan berpegang pada lima standar yang telah disebutkan di atas. Adapun langkah-langkah yang harus ditempuh oleh seorang peneliti hadis dalam studi kritik hadisnya adalah sebagai berikut:

1. Verifikasi identitas perawi

Seorang perawi yang belum jelas identitasnya (*majbûl al-'ayn*) tentu akan menyulitkan peneliti hadis dalam melangkah ke tahapan kritik lebih lanjut, yaitu mengetahui kredibilitas perawi. Perawi yang identitasnya belum jelas dapat diklasifikasikan menjadi dua tipe:

- a. Perawi yang namanya, nama ayahnya atau nisbatnya menyamai nama atau nisbat perawi lain harus dilakukan kritik dengan memilah antara dua perawi yang memiliki nama serupa. Seorang peneliti dituntut menguasai beberapa disiplin ilmu pendukung, antara lain *al-Asmâ' wa al-Kunâ wa al-Alqâb*, *Man Dhukira bi Asmâ' Muta'addidab*, *al-Mubhamât*, *al-Mansûbûn ilâ Ghayr Abâ'ihim*, *al-Nisbah al-lâtî alâ Khilâf Zâbirihâ*, *Avṭân al-Ruwât*, *al-Muttafiq wa al-Muftariq*, *al-Mu'talif wa al-Mukhtalif*, *al-Mutashâbih wa al-Mutashâbih al-Maqlûb*, dan lainnya.
- b. Perawi yang namanya atau nasabnya serupa. Jalan keluarnya adalah dengan melakukan studi historis dengan menggunakan perangkat ilmu tambahan seperti *Ilm Ṭabaqat al-Ruwât*, *Ilm al-Wafâyât*, *Ilm Rivâyât al-Akâbîr an al-Aṣâghîr*, *al-Sâbiq wa al-Lâbiq*, dan lainnya.

2. Verifikasi kredibilitas perawi

⁴⁶al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ*, 301-302.

Kredibilitas perawi dinilai dari dua aspek utama yakni *al-'adâlah* dan *al-ḍabṭ*. Perawi yang tidak diketahui kredibilitasnya disebut *majhûl al-ḥâl*. Sedangkan jika diketahui ia memiliki sifat *al-'adâlah* dan *al-ḍabṭ* disebut *thiqah*. Adapun jika ia tidak memiliki sifat *al-'adâlah* atau *al-ḍabṭ* atau bahkan tidak memiliki kedua-duanya maka disebut perawi *ḍa'îf*. Dalam penelitian kredibilitas perawi dibutuhkan beberapa perangkat ilmu penunjang, diantaranya *Ṣifât man Tuqbal Rivâyatuh*, *ʿIlm al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, *Ma'rifat al-Ṣaḥâbah*, *Ma'rifat al-Thiqât*, *al-Du'afâ'*, *Ma'rifat Man Ikhtalaṭ min al-Thiqât*, *al-Wujdân*, *al-Mudallisîn*, dan lainnya.⁴⁷

3. Pemeriksaan sanad.

Ketersambungan atau keterputusan *sanad* menjadi tolak ukur kesahihan sebuah hadis, di mana jika *sanad* tidak tersambung, maka hadis keluar dari lingkaran *ṣaḥîḥ*. Oleh karena urgensinya *sanad*, maka banyak sekali lahir disiplin ilmu pendukung dan terminologi untuk mengkaji *sanad* hadis, seperti *al-muttaṣil*, *al-musnad*, *al-mu'an'an*, *al-mu'annan*, *al-munqati' wa anwâ'uh*, *al-mudallas*, *turuq al-taḥammul wa al-adâ'*, dan lainnya.

4. Pemeriksaan kemungkinan adanya *shâdh* dan *'illat*

Untuk mendeteksi adanya *shâdh* dan *'illat*, peneliti diharuskan menguasai *'ilm al-shâdh wa ziyâdat al-thiqah*, *al-mu'allal*, *al-irsâl al-khafî*, *al-idrâj*, *al-taṣḥîf*, *al-qalb*, *al-isti'râb*, dan sebagainya.

5. Melakukan *i'tibâr* (mencari *sanad* pendukung)

I'tibâr diprioritaskan jika ada sebuah hadis yang tidak memenuhi standar kesahihan hadis. Dalam melakukan *i'tibâr*, peneliti dituntut menguasai ilmu *al-shawâhid wa al-mutâba'ât*, *al-gharîb wa al-fard*, *al-'aẓîz*, *al-masbhûr*, *al-mutawâtir*, dan penting juga menguasai *'ilm takebrîj al-ḥadîth*.⁴⁸

Tantangan dalam Kritik *Matn*

Kajian ulama hadis klasik lebih banyak fokus kepada kritik *sanad* hadis dan tidak banyak yang melakukan kritik *matn*. Menurut Ṣalâḥ al-Dîn al-Idlibî, Abû Shahbah, dan Nûr al-Dîn ʿItr bahwa fobia kritik *matn* ini dikarenakan oleh beberapa faktor, yaitu:

⁴⁷Terkait daftar perawi bermasalah yang telah disepakati mayoritas ulama hadis, Lihat al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ*, 153-160.

⁴⁸Biqâ'î, *Dirâsât Asânid*, 35-36.

1. Dunia hadis pada masa klasik lebih membutuhkan kritik *sanad* dari pada kritik *matn*. Di samping itu, proses otentifikasi *sanad* pada masa itu bergantung pada ulama yang memiliki kompetensi dan kepakaran khusus, ketelitian dan kesabaran dari para pakar *sanad* hadis yang *ḥāfiẓ* dan tekun yang jumlah mereka semakin hari semakin sedikit, sehingga kebutuhan akan kritik *sanad* saat itu mendesak sekali.
2. Jika terlalu banyak melakukan kritik *matn* dikhawatirkan peneliti akan memandang sebelah mata terhadap kritik *sanad*, padahal *sanad* mempunyai kedudukan yang sangat penting mengingat ia sebagai jalan penghubung menuju *matn*. Seseorang jika sudah asik melakukan kritik *matn* maka ia akan terlena dan lupa akan pentingnya kritik *sanad*. Sebaliknya jika seseorang melakukan kritik *sanad*, maka ia dapat memberikan hukum kedua elemen hadis itu sekaligus (*sanad* dan *matn*).
3. Terlalu asik bergelut dengan kritik *matn* membuat peneliti menjadi pengkritik pragmatis dan sembrono. Ia akan mudah menolak hadis yang sebenarnya memiliki *sanad* yang *ṣahīḥ* padahal kaidah umum telah menyatakan bahwa kesahihan *matn* bergantung pada kesahihan *sanad*. Oleh karena itu, kritik *sanad* hendaknya dilakukan lebih komprehensif, setelah itu dilanjutkan dengan kritik *matn*.⁴⁹
4. *Matn* hadis kadang-kadang mengandung kata atau kalimat yang *mutashābih* yang susah difahami, bahkan sebagiannya hanya diketahui Allah. Pemaksaan untuk mengungkap makna dengan menggunakan daya akal semata akan membuahkan pemahaman yang berdasar dugaan tanpa adanya keyakinan.
5. *Matn* hadis kadang juga mengandung substansi ilmu mengenai alam ghaib seperti keadaan hari kiamat, siksa kubur, malaikat, surga, neraka, dan sebagainya yang tidak bisa dijangkau akal, pandangan mata, atau media tiga dimensi. Jika seseorang tidak mengetahui metode kritik *matn* dengan baik pasti akan mudah tidak percaya atau menolak hadis-hadis ghaib semacam ini.⁵⁰
6. Kritik *matn* yang dilakukan dengan serampangan akan membawa peneliti mudah mengeluarkan vonis *mawḍū'* terhadap setiap *matn* yang dikritik sebagaimana yang terjadi pada sebagian orientalis. Walaupun

⁴⁹al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn*, 190.

⁵⁰Abū Shahbah, *Difā' an al-Sunnah* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1989), 44.

ulama hadis kontemporer telah menyepakati kaidah *lâ talâẓum bayn ṣiḥḥat al-sanad wa ṣiḥḥat al-matn wa bi al-‘aks*, namun mereka juga menganjurkan untuk memperhatikan kaidah-kaidah lain dalam melakukan kritik hadis dan supaya para peneliti selalu berhati-hati agar tidak mudah tertipu dengan sebuah metode yang membolehkan melemahkan *matn* hadis hanya berdasar substansi maknanya.

Kesimpulan

Sebagai sumber ajaran kedua setelah al-Qur’an, keaslian dan keotentikan hadis selalu menjadi sorotan sepanjang masa. Hal ini tidak lain karena mayoritas keotentikan hadis tidak absolut dan berdasar *ẓann*. Oleh karena itu, sebuah keniscayaan apabila penelitian dan studi kritis terhadap hadis baik itu *sanad* maupun *matn* tidak akan pernah berhenti, baik itu dari kalangan muslim atau non muslim. Bahkan kegiatan kritik dan upaya purifikasi hadis telah ada sejak zaman sahabat baik ketika masih adanya Rasulullah di tengah-tengah mereka maupun setelah meninggal dunia. Studi kritik hadis telah membudaya di awal masa Islam dan diteruskan oleh dari generasi ke generasi setelahnya.

Melalui artikel yang singkat ini, dapat disimpulkan bahwa objek kajian studi kritik hadis sangat luas, orisinil dan bukan merupakan hal yang baru dalam dunia Islam atau ciptaan para sarjana hadis. Terbukti banyak kita temukan tokoh-tokoh kritikus hadis semisal Abû Hâtim al-Razî, Shu‘bah, Yaḥyâ b. Ma‘in, Muḥammad b. al-Mubâarak, al-Dhahabî, ‘Alî b. al-Madanî, Muḥammad b. Sirîn, Yaḥyâ b. Sa‘îd al-Qaṭṭân, al-‘Irâqî, al-Bukhârî, Muslim, al-Tirmidhî, al-Daruqutnî, al-Hâkim, Ibn Ṣalâh, Mâlik, al-Shâfi‘î dan ratusan tokoh kritik lainnya.

Dualisme konsep kritik hadis antara ulama klasik dan modern sejatinya tidak saling menafikan satu sama lain melainkan diupayakan dapat menjadi dua instrumen yang saling melengkapi ibarat bulan dan matahari. Sepanjang kita mentaati aturan kaidah kritik hadis, niscaya kita mendapat solusi yang menenangkan hati dan diridai, sebaliknya jika kita mengedepankan hawa nafsu maka murka Allah dan Rasul-Nya akan kita dapatkan. Warisan Islam dalam bidang kritik hadis ini sudah begitu lengkap dan dapat kita jadikan pegangan dalam menyikapi setiap hadis yang akan kita kaji.

Daftar Rujukan

- ‘Abd Laṭîf, ‘Abd Mawjûd Muḥammad. *Kashf al-Lithâm ‘an Asrâr Takbrîj Aḥādîth Sayyid al-Anâm*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Miṣrîyah, t.th.
- ‘Asqalânî (al), Aḥmad b. ‘Alî b. Ḥajar. *Fath al-Bârî*. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 1998.
- ‘Azamî (al), Muḥammad Muṣṭafâ. *Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddithîn*. Riyad: Maktabah al-‘Umarîyah, 1982.
- ‘Itr, Nûr al-Dîn. *Manhaj al-Naqd fî ‘Ulûm al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1418.
- Abû Shahbah, Muḥammad b. Muḥammad. *Difâ’ ‘an al-Sunnah*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1989.
- Arifin, Zainul. “Kritik Hadîth, Studi Historis Kritik Hadîth Pada Zaman Sahabat”, dalam *Jurnal al-Afkar*, Edisi VIII, TH. 7. Juli-Desember, 2003.
- Biqâ’î, ‘Alî Nâ’îf. *Dirâsât Asânid al-Ḥadîth al-Sharîf*. Beirut: Dâr al-Bashâ’ir al-Islâmîyah, 2001.
- Bukhari (al), Muḥammad b. Ismâ‘îl. *al-Jâmi’ al-Ṣaḥîḥ*. Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1987.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Dhahabî (al), Abû ‘Abd Allâh Shams al-Dîn. *Tadhkirah al-Ḥuffâẓ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah, 1978.
- Diyâb, Yâsir Shaḥḥâṭah Muḥammad. *Mawsû‘ah ‘Ulûm al-Ḥadîth al-Sharîf*. Kairo: al-Majlis al-‘Alâ li al-Shu’ûn al-Islâmîyah, 2003.
- Ḥajjâj (al), Muslim b. *al-Jâmi’ al-Ṣaḥîḥ*. Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, t.th.
- Ḥulwah, Maḥmûd ‘Abd Khalîq dan ‘Izzât ‘Alî ‘Aṭîyah. *Uṣûl al-Riwâyah wa al-Jarḥ wa al-Ta’dîl*, Kairo: Maṭba‘ah Rashwân, 2003.
- Ḥusayn, Muṣṭafâ Muḥammad Maḥmûd. *Dirâsah fî al-Ḥadîth al-Ḍa‘îf*. Kairo: al-Azhar Press, t.th.
- Ibn Ḥanbal, Ahmad. *al-Musnad*. Mesir: Mu’assasah Qurṭubah, t.th.
- Ibn Ḥibbân, Abû Ḥatim Muḥammad al-Baṣṭî. *al-Sunan*. Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1993.
- Ibn Manzûr, Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Makram. *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr al-Ṣâdir, 1990.

- Idlibî (al), Şalâh al-Dîn b. Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamá’ al-Ḥadîth al-Nabawî*. Dâr al-‘Âfâq al-Jadîdah, 1983.
- Ismâ‘îl, Yahyâ dan Ḥusayn, Muştafâ Muḥammad. *Dirâsah fî al-Ḥadîth al-Ḍa‘îf*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mişrîyah, t.th.
- Khaṭîb (al), Muḥammad ‘Ajjâj. *al-Sunnah Qabla al-Tadwîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Malik, Anas b. *al-Muwatta’*. Kairo: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, t.th.
- Sibâ‘î (al), Muştafâ. *al-Sunnah wa Makânatubâ fî al-Tasbrî‘ al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Warraq, 1998.
- Subkî (al), Maḥmûd Muḥammad Khaṭṭâb. *al-Manhal al-Adab al-Mawrûd*. Kairo: al-Istiqâmah, t.th.
- Sulaymânî (al), Muştafâ b. Ismâ‘îl. *al-Jawâbir al-Sulaymânîyah: Sharḥ al-Manzûmah al-Bayqûnîyah*. Riyad: Dâr al-Kayân, 2006.
- Suyûtî (al), ‘Abd al-Raḥmân b. Abû Bakr. *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawawî*. Kairo: Maktabah Dâr al-Turâth, 1972.
- Tarmasî (al), Muḥammad Maḥfûdh b. ‘Abd Allâh. *Manhaj Dhawî al-Nazar*. Kairo: Muştafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.th.
- Umarî (al), Muḥammad ‘Alî Qâsim. *Dirâsah fî Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddithîn*. Yordania: Dâr al-Nafâ’is, 1420.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: George Allen & Unwa Ltd, 1970.