

# كنزها

JURNAL KAJIAN ILMU HADIS

**WACANA SAINTIFIK HADIS DALAM KONSTRUKSI KESAHIHAN HADIS; KAJIAN KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN MOHAMED ZAFZAF DAN SYUHUDI ISMAIL**

Misbahuddin Asaad

**PENGOBATAN COVID-19 DALAM PERSPEKTIF HADIS**

Andi Mujahidil Ilman, Andi Muhammad Ali Amiruddin

**STUDI NAQD AL-ḤADĪTH ATAS HADIS 'ĀISYAH TENTANG MESJID TIDAK HALAL BAGI PEREMPUAN HAID**

H. Rajab

**BERKURBAN DENGAN UANG; KAJIAN KRITIS TERHADAP HADIS-HADIS BERKURBAN**

Zulkarnain Abdurrahman

**MENELUSURI KEHATI-HATIAN AL-KHULAFĀ' AL-RASYIDUN DALAM PERIWAYATAN HADIS NABI**

Muhammadiyah Amin

**PERGOLAKAN INISIATOR DAN TAWARAN METODE TAKHRIJ HADIS ANTARA AḤMAD AL-GHUMĀRĪ DAN MAḤMŪD AL-ṬAḤḤĀN**

Aennul Yaqin



Volume 13 Nomor 2 Tahun 2022

**Editor in chief**

Andi Muhammad Ali Amiruddin

**Editorial Board**

Muhsin Mahfudz

Arifuddin Ahmad

Mahmuddin

Tasmin Tangngareng

Andi Darussalam

Muhammad Ali Ngampo

**Managing Editor**

Rusmin Abdul Rauf

**Editor**

M. Abduh Wahid

Fadhlina Arief Wangsa

Sitti Syakirah Abu Nawas

Mukhlis Mukhtar

Risna Mosiba

Radhie Munadi

**Sekretariat**

Muniar, SH

Amal

M. Anas Nasrum

Jurnal Tahdis ini diterbitkan pertama kali edisi Januari 2010 oleh Himpunan Pengkajian Ilmu al-Hadis (HIKMAH), dan terbit I kali dalam satu tahun. pada tahun 2013 dan 2014 Jurnal Tahdis ini terbit 2 kali dalam setahun.

**Alamat Redaksi:**

Kantor Prodi ILH, Fak. Ushuluddin dan Filsafat, UIN Alauddin Makassar

Jln. H.M Yasin Limpo, Romang Polong, Gowa. Sulawesi Selatan

E-mail: jurnal.tahdis@uin-alauddin.ac.id atau jurnal.tahdis@gmail.com

## Daftar Isi

Misbahuddin Asaad h. 98-120	Wacana Saintifik Hadis dalam Konstruksi Kesahihan Hadis; Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Mohamed Zafzaf dan Syuhudi Ismail
Andi Mujahidil Iلمان, Andi Muhammad Ali Amiruddin h. 121-135	Pengobatan Covid-19 dalam Perspektif Hadis
H. Rajab h. 136-158	Studi Naqd Al-Hadith Atas Hadis ‘Aisyah Tentang Mesjid tidak Halal bagi Perempuan Haid
Zulkarnain Abdurrahman h. 159-170	Berkurban dengan Uang; Kajian Kritis Terhadap Hadis-Hadis Berkurban
Muhammadiyah Amin h. 171-186	Menelusuri Kehati-hatian Al-Khulafa’ Al-Rasyidun dalam Periwatan Hadis Nabi
Aennul Yaqin h. 187-202	Pergolakan Inisiator dan Tawaran Metode <i>Takhrij</i> Hadis Antara Aḥmad Al-Ghumārī Dan Maḥmūd Al-Ṭaḥḥān

**WACANA SAINTIFIK HADIS DALAM KONSTRUKSI KESAHIHAN HADIS;  
KAJIAN KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN MOHAMED ZAFZAF  
DAN SYUHUDI ISMAIL**

**MISBAHUDDIN ASAAD**

IAIN Gorontalo

Email: [misbahuddin@iaingorontalo.ac.id](mailto:misbahuddin@iaingorontalo.ac.id)

**Abstract**

*This study aims to present hadith research under the normal scientific approach for hadith research, also known as scientific hadith. The scientific discourse of hadith in the construction of hadith validity according to the understanding of Muhammad el-Zafzaf is a procedural pattern of process sequences regarding the ulum of hadith or hadith methodology into scientific approaches and methods, in conducting criticism of hadith based on scientific procedural or so-called scientific hadith. Thus, the process of filtering hadith through the takhrj technique, classifying themes, constructing schemes (sanad i'tibr), and selecting a crucial study path for sanad with the al-ad wa al-ahammul method is the primary process of scientific research in hadith. And criticism of the release of isnad and the content, the identification of the system of hadith validity, and the starting point for distinguishing hadith when deciding hadith procedurally. As well as the adala-an and dhibit-sanad of the hadith become a sub-system for assessing the authenticity of the hadith, after discovering the connection of the sanad (ittishl sanad), and the matan avoids anomalies (sydz) and oddities (illat).*

**Keywords**

*Mohamed Zafzaf, Scientific Hadith, The Construction of Hadith Validity*

**Abstrak:**

*Tulisan ini bermaksud menjelaskan penelitian hadis menurut standar prosedur ilmiah penelitian hadis yang disebut saintifik hadis. Wacana saintifik hadis dalam konstruksi kesahihan hadis berdasarkan pemahaman Muhammed el-Zafzâf, adalah pola urutan proses yang bersifat prosedural tentang bagian bagian ulum hadis atau metodologi hadis menjadi pendekatan dan metode ilmiah, dalam melakukan kritik hadis berdasarkan prosedural ilmiah atau disebut saintifik hadis. Sehingga proses menyaring hadis hadis melalui metode takhñj, pengklasifikasian tema, pembuatan skema (i'tibõr sanad), pemilihan jalur penelitian kritikan sanad dengan metode al-adõ wa al-tahammul adalah proses utama penelitian ilmiah dalam hadis. Dan kritikan kecacatan*

*periwayatan isnād dan kritikan matan (content), menjadi sistem penetapan kesahihan hadis, dan merupakan titik tolak pembeda penilaian hadis dalam menetapkan hadis sahih secara prosedural. Dan ke-adāla-an dan ke-dhōbit-an sanad hadis, menjadi sub sistem penetapan kesahihan hadis, setelah menemukan ketersambungan sanad (ittishāl sanad), dan matan hadis terhindar dari keanehan (syādz) dan keganjilan (illat).*

## **Kata Kunci**

*Mohamed Zafzaf, Saintifik Hadis, Konstruksi Keshahihan Hadis*

## **Pendahuluan**

Manusia sebagai obyek dan juga pengguna hadis tentu tidak serta merta menerapkan hadis berdasarkan pemahaman yang dangkal, tetapi memerlukan ilmu pengetahuan dengan prosedur ilmiah atau *saintific aproach*, yang terintegrasi secara mendasar dan terkait langsung tentang bagaimana cara memahami hadis, mulai dari penetapannya sebagai hadis yang bersumberkan langsung dari Nabi saw, yang tentunya dengan mengikuti pola prosedural yang telah disepakati oleh para ulama hadis atau para *muhadditsin*, misalkan hadis itu secara prosedural sumbernya dari kitab siapa, redaksi hadis lengkap yang diriwayatkan bunyinya bagaimana, keterlibatan para periwayat dalam proses penerimaan hadis dan penyampaiannya dari siapa saja, teks teks hadis yang bersumberkan dari awal penyampaian yang dilakukan oleh Nabi saw sampai kepada pengumpul hadis atau *mukharrij*, kata-kata yang digunakan pada proses transmisi dan perbedaan serta persamaannya sejak penyampaiannya seperti apa dan di mana.<sup>1</sup>

Sebagai seorang penulis dan peneliti yang memiliki nama sederhana, Mohamed Zafzaf, dengan kajian yang dihasilkannya terkait bidang hadis dan metodologinya, sungguh sangat berarti dan memiliki pengaruh yang sangat jelas. Ulasan tulisan dalam kajian kitabnya mengenai *ulūm al-hadits* yang telah diterbitkan, hampir tidak berarti dibandingkan kajian kajian terdahulu secara tema. *Al-Ta'rif bi Alquran wal Hadits*<sup>2</sup>, begitu judul kitab tersebut, yang kalau diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, berarti; 'Defenisi tentang Alquran dan Hadis'. Kitab yang ditulis dan disajikannya secara ringkas, bisa dikatakan sangat sederhana, bahkan tidak memiliki arti sama sekali dibandingkan berjuta juta tema dan judul yang pernah menghiasi khazanah penulisan kitab di jagad raya ini, sejak dulu hingga sekarang. Seperti karya monumental, *Ulūmul*

<sup>1</sup>Kamaruddin Amin, *Rethinking Hadith Critical Methods*, ed. Abd. Kadir Ahmad, I (Jakarta: Pustaka Mapan, 2008), h. 14.

<sup>2</sup> Mohamed Zafzaf, *Al-Ta'rif Bil Alquran Wal Hadith*, 1st ed. (Beirut: Al-Maktabah Al-Ilmiyah, 1980), <http://salemlib.dyndns-web.com:8000/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=34664>, (26 Oktober 202).

*Hadīts* Muhammad ibn Salah dan *Manhaj al-Naqd fi Ulūm al-Hadīts*-nya Nuruddin Itr, yang juga menjelaskan tentang hadis dan *ulum al-hadits* dari sisi metodologisnya, juga rangkaian sanad dan pemahaman redaksi matan hadisnya.<sup>3</sup>

Sedari awal hadis berfungsi sebagai penjelas terhadap wahyu tuhan. Dan hadis ditetapkan menjadi sumber utama ketika persoalan terkait tidak ditemukan dalam alquran. Hadis dari sisi fungsi dan sumber utama telah mengungkap berbagai macam persoalan, sekaligus telah mengajarkan metode penyelesaian terhadap persoalan itu melalui para ulama. Ketika hadis menjelaskan tentang masalah sosial kemasyarakatan, terkait zakat misalnya. dengan berbagai jenis pembagiannya, akikah sebagai tradisi keagamaan misalnya, budaya manusia dengan adat istiadat yang dianut, mandi lemon pada masyarakat Gorontalo contohnya, serta perilaku dan sikap politik dalam kehidupan kebangsaan dan bernegara, praktik nabi Muhammad membangun dan mengelola kota Madinah misalnya, dalam praktiknya menganjurkan untuk berperan serta dan ikut terlibat dalam menjaga keamanan dan ketertiban di tengah-tengah masyarakat, menerapkan kehidupan keberagaman yang baik dan benar. Rentetan masalah serta penjelasan yang diungkapkan sekaligus metode penyelesaiannya, semakin memperjelas posisi hadis yang sebenarnya, dalam memahami lebih jauh tentang manusia sebagai obyek sekaligus sebagai pengguna.<sup>4</sup>

Salah satu proses yang dilalui dalam sebuah periwayatan hadis, adalah proses penerimaan hadis dan metode penyampaiannya, atau dikenal dengan istilah '*ilm adā' wal tahammul*', dan ini menjadi sangat penting untuk dipahami, karena menjadi bagian integral tersampainya hadis dalam upaya pembacaan sekarang. Keterkaitan yang lahir jelas menunjukkan bahwa, hadis mampu hadir di tengah-tengah situasi apa pun, dimana dan kapanpun, terhadap seribu satu persoalan yang telah muncul, sedang berlangsung atau nanti, dalam turut memberi jawaban setiap masalah yang dihadapi umat manusia secara umum dan umat muslim secara khusus. Dan tidak dilakukan serampangan, tanpa standar ilmiah yang menjadi acuan, sebagai patron dalam memahami metode, pendekatan dan teknik menetapkan sesuatu yang sifatnya sumber hukum misalnya, sebab terkendala ketika dasar acuan sudah ada tetapi persoalan yang dihadapi adalah sesuatu yang baru<sup>6</sup>. Maka hadis sebagai sumber hukum harus sifatnya

<sup>3</sup> Misbahuddin Asaad, "Kritik Hadis Berdasarkan Metodologi Hadis, Tawaran Scientific Nuruddin 'Itr,'" *Farabi* 16, no. Juni (2019): 19–33.

<sup>4</sup> Misbahuddin Asaad, "Sunnah Dalam Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Pakar Hadis Dan Pakar Fiqih (Studi Kritis Atas Pemikiran Muhammad Al-Gazaly)," *Farabi: Journal of Ushuluddin & Islamic Thought* 11, no. 1 (2014): 36–51, <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa/article/view/776>.

<sup>5</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fī Ulūm Al-Hadīth*, IV (Damaskus-Syria: Dar al Fikr, 1996), <http://www.fikr.com/>. Hal. 19.

<sup>6</sup> Mohamed Jamaluddin Al-Qasimy, *Qawaid Al-Tahdith Min Funun Mushthalah Al-Hadith*, ed. Mohamed Bahjat Al-Baethar, 1st ed. (Damaskus-Syiria: Maktab Marjiah, 1931). Hal. 230.

orisinil bukan sesuatu yang dibuat-buat, dengan menemukan pada kitab-kitab kumpulan hadis yang muktabar (*kutub tisaah*) melalui metode *takhrij* hadis.<sup>7</sup>

Pembuktian dan penentuan hadis sebagai sumber yang orisinal, juga mesti menjadikan hadis sebagai sumber yang memberikan keyakinan terkait penetapannya sebagai sumber hukum misalnya, ketika sahabat menghadapi persoalan tentang masalah yang menimbulkan perdebatan, yang menurut mereka terkait dengan sebuah hadis, maka mereka dengan mudah menghadap nabi untuk mengkonfirmasi tentang persoalan itu, sebab juga mereka takut mendapatkan cap ‘fasik’ dengan berita yang mereka bawa dan belum tentu kebenarannya<sup>8</sup>. Kemudian tahapan setelah era kodifikasi hadis, membawa perkembangan yang sangat besar terhadap berbagai metode, interpretasi dan pendekatan dalam pengkajian hadis, juga memberikan secara tidak langsung kemudahan dalam memberikan penilaian hadis, baik sisi sanad maupun matan, maka pada saat bersamaan muncul berbagai macam persoalan terkait penelitian hadis, dan memiliki imbas yang sangat signifikan terhadap hasil kritik dan penilaian hadis.<sup>9</sup>

Bagi sebagian orang, hasil kritik dan penilaian hadis tersebut, menimbulkan anggapan atau asumsi bahwa, terlalu cepat memberikan keputusan tentang ketidaksahihannya, berdasarkan karakter dan tabiat khusus yang dimilikinya, dengan tanpa berpegang kepada kaidah-kaidah yang obyektif dan mempertimbangkan sebab-sebab, yang membawa dirinya dalam menetapkan secara sah tentang ketidaksahihan sebuah hadis. Ini merupakan konsekuensi logis yang bisa terjadi dalam tataran pemahaman dalam pengambilan keputusan, bahwa setiap orang yang melakukan tahapan prosedural penelitian hadis, maka tuntutan penilaian sesegara mungkin harus diambil terhadap sebuah hadis. Pemahaman seperti ini merupakan ‘cela’ menurut pandangan para ulama.<sup>10</sup>

Terkait komentar yang ditujukan kepada *al-hāfidz* Abū Farj ibn al-Jawzīy (d. 597/1176), karena kualifikasinya dalam mengkritik hadis, khususnya dalam menetapkan secara cepat tentang predikat palsu yang disematkan terhadap beberapa hadis yang telah di-*takhrij* oleh *muhaddisīn*, misalnya kritikan *al-hāfidz* Ibn Hajar al-Asqalāny mengenai persoalan yang diungkapkannya dalam kitab *Maudhūāt*-nya, bahwa sering kali dalam kitabnya ada yang *maudhū*’, dan jumlah hadis yang dikritik lebih banyak dari yang tidak dikritiknya. Dan menurutnya lagi, yang harus diperhatikan dan menjadi catatan penting di dalam kitab itu adalah, keputusan yang

<sup>7</sup> Muhammad Syuhudi Ismail, *Cara Praktis Mencari Hadis* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1999). Hal. 27.

<sup>8</sup> QS; Al-Hujarāt (49): 6

<sup>9</sup> Muhammad Ibnu Muhammad Abu Syuhbah, *Al-Wasith Fi Ulum Wa Mushthalah Al-Hadits*, 1st ed. (Jeddah: Alim al-Ma’rifat li al-Nayar wa al-Tauzi’, 1983). Hal. 79-84.

<sup>10</sup> Mohamed Zafzaf, *Al-Ta’rif Bil Alquran Wal Hadith*. Hal. 277-278.

diambil dalam memberikan penilaian yang masih bersifat sangkaan terhadap yang tidak *maudhu'* menjadi *maudhū'*.<sup>11</sup>

*Dalam studi hadis, persoalan sanad dan matan merupakan dua unsur penting, yang menentukan keberadaan dan kualitas suatu hadis sebagai sumber otoritas ajaran Nabi Muhammad saw., kedua unsur itu begitu penting artinya, dan antara yang satu dengan yang lain saling berkaitan erat, sehingga kekosongan salah satunya akan berpengaruh, dan bahkan merusak eksistensi dan kualitas suatu hadis, oleh karena itu, dapat ditarik sebuah bentuk kesimpulan sementara, sebagai bentuk asumsi dasar yang berasal dari perumusan latar belakang masalah, bahwa suatu berita yang tidak memiliki sanad tidak dapat dikatakan hadis; demikian sebaliknya matan, yang sangat memerlukan keberadaan sanad.*<sup>12</sup>

Penelitian hadis yang didasarkan pada kaidah dalam tataran praktis-aplikatif, secara sederhana dapat dibuat kembali sebuah batasan masalah, untuk memberikan penguatan terhadap bangunan asumsi pada komentar tersebut, bahwa proses kegiatan dalam melakukan tahapan langkah prosedur penelitian hadis, *takhrij*, kritik dan analisa terhadap sanad dan juga matan—uraian *syarah hadīts* dari maksud kandungan redaksi matan atau *fiqh hadīts*<sup>13</sup> dari analisa isi dan konteks berdasarkan pemahaman teks matan hadis—harus selalu berjalan seiring<sup>14</sup>. Meskipun awalnya perhatian para sarjana ahli hadis klasik (*mutakaddimīn*) lebih memfokuskannya pada mata rantai *isnād*, sebagai pemegang hak otoritas sebuah redaksi matan, yang akan dapat menjadi sebuah bukti, yang secara tidak langsung, siapa pun orangnya, bagaimanapun keadaannya tetap selalu memperhatikan serta memedulikan teks matan yang ditransmisikannya.<sup>15</sup>

Sebagian dari yang telah dilakukan para ahli hadis misalnya, adalah menetapkan syarat yang harus dimiliki seorang periwayat, dalam memulai penelusuran terhadap sebuah hadis dan menyampaikannya, sebagai upaya penting dalam transmisi sebuah redaksi matan hadis, dan seberapa jauh hadis yang dibawanya, setelah dilakukan kritikan, apakah dapat diterima atau ditolak untuk dijadikan hujah, serta dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya bersumberkan dari nabi.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Muhammad Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Kcabsahan Al-Sunnah, Kritik Mushthafah Al-Siba'i Terhadap Pemikiran Muhammad Amin Mengenai Hadis Dalam Fajr Islam*, 1st ed. (Jakarta: Prenada Media, 2003). Hal. 174.

<sup>13</sup> Musa Syahin Lasyin, *Fath Al-Mun'im, Syarh Shahih Muslim*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Syuruq, 2002). Hal. 5.

<sup>14</sup> Elma Ruth Harder, "Reclaiming the Islamic Intellectual Tradition: Islamic Texts Society and Its Publications," *Gale Academic OneFile* 2, no. 2 (2004): 203, <https://link.gale.com/apps/doc/A128606459/AONE?u=anonpb2180c5b&sid=googleScholar&xid=e571eac a.%0ADisclaimerSelect>. (Diakses 2 November 2022).

<sup>15</sup> Al-Hasan Abd al-Rahman Al-Ramahuralmuzy, *Al-Muhaddits Al-Fashil Baina Al-Rawy Wa Al-Waayi*, 1st ed. (Beirut, 1970). Hal. 535.

<sup>16</sup> Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, II (jakarta: PT. Bulan Bintang, 1995). Hal. 5.



Namun, apabila sanad yang dipahami sebagai rangkaian dari beberapa orang periwayat yang mentransmisikan satu sama lain sebuah hadis hingga sampai ke orang yang mengatakannya<sup>17</sup>, maka peran seorang periwayat menjadi prioritas utama dalam perjalanan sebuah hadis, yang akhirnya, dapat dipertanggungjawabkan keberadaannya dan disandarkan langsung kepada Nabi Muhammad saw. Peranan para periwayat inilah yang paling banyak mendapatkan harapan kebaikan dan kemuliaan, yang beberapa hadis menyebutkannya, salah satu di antaranya;

وقال صلي الله عليه وسلم " اللهم ارحم خلفائي " قيل: ومن خلفائك؟ قال: " الذين يأتون من بعدي يروون أحاديثي، ويعلمونها الناس " رواه الطبراني وغيره. <sup>18</sup>.

Hadis ini juga sekaligus dikategorikan sebagai hadis yang sahih, sebagaimana definisi yang disepakati yaitu; (*Hua mattashalah sanaduhu bi naqli al-'Adl al-Dhābith 'an mitslihi, wa salima 'an Syudzūdz wa 'Illat*).<sup>19</sup>

Tetapi kalau dalam rangkaian periwayatnya sebagai mata rantai sanad dalam proses transmisiannya ditemukan 'cacat' atau menjadikannya 'cacat'. Kata 'cacat' di sini, sebagai bentuk *term* yang berasal dari makna terminologi, yang banyak dipergunakan pada kitab-kitab *ulūm al-hadīts*, dan yang dipakai para ahli hadis untuk kata 'cacat' pada seorang periwayat, adalah; *tha'nan* atau *thu'un* yang berasal dari kata *tha'ana, yath'unu*, seperti dalam kalimat *tha'ana (fi syaen aw hakama) tha'ana (fi syaen aw qadhā' ; to contest, challenge (to false); to appeal*<sup>20</sup>. Maka, tingkat kualitas kesahihan hadis tersebut sebagai hadis sahih *li dzātihi* menjadi dipertanyakan, sehingga tentu penilaian terhadap hadis tersebut, yang dibawa oleh setiap periwayat dalam bundel sanad menjadi sebab kedudukan hadis bergeser turun, dan menempati posisi urutan di bawahnya dari hadis sahih menjadi hadis berpredikat hadis *hasan* ataupun hadis *da'if*.

Kategori pembagian hadis dari segi kualitas dan kualifikasi setiap periwayat, terbagi menjadi hadis sahih, *hasan* dan *da'if*, telah diakui para ahli hadis, disamping peristilahan lain, seperti; sahih *li dzātih*, *hasan li dzātih*, sahih *li gairih* dan *hasan li gairih*<sup>21</sup>, juga kategori pembagian hadis dari segi jumlah kuantitas periwayat, secara teori mengelompokkan hadis kepada *mutawātir* dan *āhād*, kemudian *āhād* terbagi tiga; *masyhūr*, *azīz* dan *ghaīb*<sup>22</sup>. Dari sudut sanad, tentu pemahaman yang bersifat diskriptif di atas, memberikan kejelasan, bahwa sebuah hadis yang terdiri dari seorang periwayat

<sup>17</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fī Ulūm Al-Hadīth*. Hal. 388

<sup>18</sup> Al-Qasimy, *Qawaid Al-Tahdith Min Funun Mushthalah Al-Hadith*. Hal. 48.

<sup>19</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fī Ulūm Al-Hadīth*. Hal. 242.

<sup>20</sup> Rohi Ba'alabaki, *Al-Mawrid, Qamus 'Araby-Ingglizy*, IV (Beirut: Dar 'Ilm li al-Malayin, 1992). Hal. 726

<sup>21</sup> Mohamed Zafzaf, *Al-Ta'rif Bil Alquran Wal Hadith*. Hal. 253-255.

<sup>22</sup> Mahmūd Al-Thahān, *Al-Manhaj Al-Hadīts Fī Mushthalah Al-Hadīts*, I (Riyadh: Maktabah al-Maārif, 2004), <https://archive.org/details/DRM0940/page/n1/mode/2up>. Hal. 14-20.

atau lebih<sup>23</sup>, pada sebuah mata rantai *isnād*, mesti harus diperhitungkan sebagai instrumen dalam sebuah bangun yang bernama hadis dan tentu selanjutnya, tidak akan berdiri kokoh sebelum sampai kepada batas akhir tujuan dari perlawatan kalimat yang dibawa oleh periwayat, dan inilah yang disebutkan sebagai redaksi matan hadis. Dan ini sejalan dengan definisi yang diutarakan Ibn Hajar al-Asqalāni, yang berbunyi: <sup>24</sup>

المتن لغة هو : ما صلب وارتفع من الأرض. واصطلاحاً هو : ما ينتهي إليه السند من الكلام

### Mohamed Zafzaf dan Wacana Saintifik Hadis

Prosedur penelitian ilmiah selalu mengacu kepada tujuan, sumber dan manfaat. Pencapaian tersebut juga memiliki tahapan, yang mesti dilalui, yaitu; Metode, Interpretasi dan pendekatan. Dan memahami hadis secara sempurna mesti melalui prosedur ilmiah dengan tahapan yang disebut kaidah kesahihan hadis, sehingga prosedur penelitian yang bersifat ilmiah pada kajian hadis mesti memiliki tahapan, berupa pola dan struktur yang sistematis dengan langkah strategis dan terukur, seperti acuan konsep, yang diyakini terkait dengan peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa Nabi Muhammad, juga hipotesis yang dibangun sebagai bukti yang akan diuji, serta latar belakang dan rumusan masalah yang sudah terpola dengan baik, atau dikenal dengan istilah Metode Saintifik. Metode yang diperkenalkan pertama kali oleh Cohen (*scientific Method*), dengan menyetengahkan secara panjang lebar dan lebih sistematis, tentang prosedur ilmiah, yang mesti dijadikan patokan dalam melakukan kegiatan penelitian yang bersifat ilmiah dan merupakan karya pemikiran yang lahir pada era awal-awal abad ke-20. Meskipun secara aplikatif belum memperlihatkan bentukannya sebagai metode yang bisa dijadikan pedoman, tetapi justru pada akhirnya menjadi embrio lahirnya penelitian bersifat kualitatif dan kuantitatif. <sup>25</sup>

Hampir seluruh kegiatan penulisan pada era modern dan kontemporer, pasti mengacu para proses penelitian bersifat kualitatif dan kuantitatif, dan ini juga telah beberapa kali mendominasi kajian dan penelitian bidang ilmu hadis dan di seluruh perguruan tinggi di dunia dan *flatfom* pembuatannya dengan menggunakan metode tersebut dengan *blueprint* dan prototipe dapat ditemukan pada kajian model ilmiah tersebut. Kajian model ilmiah yang menjadi salah satu tawaran sederhana yang ingin diwujudkan Mohamed Zafzaf ketika menuliskan kitab itu, adalah proses penelitian yang bersifat prosedural dan ilmiah yang bersifat umum sebagai pendekatan saintifik, yang dapat jelas terlihat melalui urutan materi bahasan yang sangat simpel. Prosedur

<sup>23</sup> Muhammad Ibn Hajar Al-Asqalāni, *Kitab Nuzhat Al-Nadhr Fī Syarh Nukhbat Al-Fikr Fī Mushthalah Ahl Al-Atsr*, I (Kairo: Al-Dār al-Tsaqafiyah li al-Nasyr, 1998). Hal. 32.

<sup>24</sup> Ibid. Hal. 22.

<sup>25</sup> Morris Raphael Cohen, *An Introduction To Logic And Scientific Method*, ed. Ernest Nagel, I (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1934), <http://www.new.dli.ernet.in/handle/2015/499820>. Hal. 15

ilmiah secara detail dengan pembahasan yang lebih sederhana, simpel dan padat, seperti yang dituangkan Nuruddin 'Itr dalam sebuah mahakarya yang hampir seluruh pengkaji hadis menjadikannya sebagai sumber pustaka abadi non digital dan digital, yang dituliskan oleh seorang ulama hadis era kontemporer berkebangsaan Syria atau Syam, dengan judul kitab, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadits*, yang dipublikasikan pertama kali tahun 1972, di Syria, yang ibukota negerinya dikenal dengan nama Damaskus.<sup>26</sup>

Dan sebagai perbandingan dalam memahami pola pemahaman ilmiah yang dituangkannya, atau penggambarannya seperti yang dilakukan dan harus dimiliki oleh setiap periwayat dalam sanad suatu hadis haruslah seorang yang dikenal sebagai penghafal yang cerdas dan teliti dan benar-benar memahami teks yang didengarnya. Kemudian meriwayatkannya setelah itu, tepat seperti aslinya. Tidak ketinggalan pula, seorang penulis dari Indonesia, yang hampir dilupakan, bernama Muhammad Syuhudi Ismail, yang menuangkan hidupnya menulis, meneliti dan mengkaji bidang hadis dan ulumnya, yang memperdalam ilmu pengetahuan hadisnya di salah satu kota bagian Timur Indonesia, Makassar atau Ujung Pandang dulu begitu disebutkan, pada sebuah perguruan tinggi negeri yang bernama Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ujung Pandang, yang sekarang telah menjadi Universitas Negeri Agama Makassar (UINAM), juga telah menemukan ramuan khusus dalam melakukan prosedur ilmiah dalam penelitian hadis, terkait dengan penelitian terhadap sanad, yang diistilahkannya dengan kaidah mayor dan minor, yang merupakan sub sistem dalam upaya proses memberikan penilaian bagi seorang periwayat, dalam melakukan prosedur penetapan kesahihan hadis setelah melakukan proses dan langkah ilmiah penelitian hadis, yaitu; kegiatan *Takhrij*, klasifikasi tema, pembuatan skema sanad, penentuan jalur penelitian, dan penetapan status hadis serta kritik matan dengan mengemukakan fikih hadis.<sup>27</sup> Dan secara singkat diurai pada penjelasan berikut, yang secara prosedural penelitian hadis menjadi bagian dari metode saintifik hadis, yaitu:

#### 1. *Takhrij* Hadis

*Takhrij* adalah kegiatan pencarian hadis yang melibatkan kemampuan dan ketelitian yang detail. Proses pencarian dan pengumpulan hadis menjadi tahap yang sangat penting dalam kajian hadis. *Takhrij* hadis juga dalam tahapan ini sangatlah diperlukan, karena matan-matan hadis yang ditemukan apalagi memiliki kemiripan, maka hendaknya yang memiliki kesamaan makna apalagi, atau lebih bagus lagi yang susunan redaksi dan lafal yang satu dengan lainnya memiliki persamaan. Ini penting karena dimungkinkan bahwa, hadis-hadis itu pada mulanya bersumber dari orang yang

<sup>26</sup> Thohir, *Studi Kawasan Dunia Islam, Perspektif Etno-Linguistik Dan Geo Politik*. Hal. 123.

<sup>27</sup> Muhammad Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, I (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992). Hal. 7.

kemungkinan itu juga dan tidak ditemukan adanya sedikit pun perbedaan, yang nama mereka hampir mirip sekali dan tidak berbeda, kemudian mengalami perbedaan redaksi karena diriwayatkan oleh para periwayat berikutnya secara makna. Sehingga proses pencarian hadis dengan tata cara *takhrij* menjadi sangat urgen atau penting.<sup>28</sup>

## 2. Klasifikasi Tema

Klasifikasi Tema adalah pengumpulan hadis yang secara arti dan makna hampir serupa secara teks, berbeda dengan hadis mutawatir, berdasarkan tema sebuah hadis yang telah melalui proses *Takhrij*, untuk mengumpulkan hadis yang semakna dan melakukan penentuan awal terhadap hadis utama dari cabang hadis yang lain yang tersebar pada bab sebuah kitab induk hadis.

## 3. Skema (*I'tibār sanad*)

Skema adalah pembuatan alur jalur dan garis titik temu antara sanad dan periwayat hadis, yang menggambarkan perjalanan hadis dari Nabi saw., sebagai periwayat pertama atau sanad terakhir sampai kepada periwayat terakhir atau sanad pertama, secara berurut dengan memperhatikan susunan sanad yang tertulis dan kode pengucapan setiap periwayat dalam proses penerimaan dan penyampaian teks atau matan hadis.

## 4. Kritik sanad

Upaya mencari dan menemukan para periwayat hadis yang terindikasi memiliki permasalahan yang bertentangan dengan syarat-syarat kesahihan hadis, dengan memperhatikan tahun kelahiran dan kematian setiap sanad untuk menentukan persambungan sanad, dan penilaian para ulama *muhadditsin* setiap periwayat dalam rangkaian sanad dalam menetapkan kemampuan hafalan dan karakter keadilan setiap rangkaian sanad sebuah hadis

## 5. Kritik Matan

Merupakan tahapan yang terakhir dari prosedural penelitian ilmiah dalam bidang hadis (*saintific hadith*), dengan menggunakan metode, interpretasi dan pendekatan dalam memahami sebuah teks hadis dan menyelami makna paling dalam yang terkoneksi secara harfiah dengan teks wahyu tuhan

## 6. Fikih hadis

Secara aplikatif berbicara tentang pemahaman hadis yang menjadi titik lokus sebuah hadis sebagai korelasi dari proses memahami hadis dengan menerapkan metode pemahaman hadis terhadap salah satu hadis dan juga berdasarkan interpretasi yang dipilih serta menggunakan pendekatan secara holistik dengan memperhatikan latar belakang keberadaan sebuah hadis.

<sup>28</sup> Ibid. Hal. 135. Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fī Ulūm Al-Hadīth*. Hal. 425.

### Kesahihan Hadis dan Sudut Pandang Lain Kecacatan Periwat

Kesahihan hadis adalah perjalanan awal dari rangkaian proses kritik sanad dan analisa matan hadis, yang bagi seorang peneliti merupakan upaya menerapkan teori-teori yang sifatnya prinsipiil dari kaidah-kaidah, yang dipergunakan dalam memberikan penilaian terhadap sebuah hadis. Kesahihan hadis hanya dapat ditemukan pada hadis yang terdiri dari satu sanad atau lebih, yang terbebas dari kecacatan periwat, yang diistilahkan dengan sahiih *li dzātih* berdasarkan definisi sahiih yang dikemukakan para ahli hadis era *mutakaddimīn* hingga *mutakhirīn*, yang tidak mengalami perubahan yang signifikan dan masih akan terus selalu dikembangkan. Kamaruddin Amin<sup>29</sup> misalnya, menyadur pendapat Imam Syāfi'i tentang hadis *āhād*, yang disebutkannya dengan istilah *khabar al-wāhid*<sup>30</sup>, yang tidak berbeda dari tawaran yang diungkapkan M. Syuhudi Ismail, yang disebutkannya sebagai unsur-unsur kaidah mayor terkait kesahihan hadis pada sisi sanad, yaitu;<sup>31</sup>

1. Tidak boleh diterima suatu riwayat hadis, terkecuali yang berasal dari orang-orang yang *tsiqat*.
2. Hendaklah orang yang akan memberikan riwayat hadis itu diperhatikan ibadah shalatnya, perilakunya dan keadaan dirinya; apabila shalatnya, perilakunya dan keadaan orang itu tidak baik, agar tidak diterima riwayat hadisnya;
3. Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang tidak dikenal memiliki pengetahuan hadis;
4. Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang-orang yang suka berdusta, mengikuti hawa nafsunya dan tidak mengerti hadis yang diriwayatkannya;
5. Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang ditolak kesaksiannya.

Unsur-unsur kaidah mayor kesahihan sanad menjadi syarat-syarat yang harus dimiliki seorang periwat, namun berbeda ketika unsur-unsur tersebut justeru menjadi syarat-syarat terhadap arti yang disebutkan, yang telah melalui tahapan, tetapi terlihat tawaran ini merupakan pengembangan kaidah-kaidah dari prinsip dasar yang telah disepakati oleh para ahli hadis<sup>32</sup>. Sehingga penarikan kesimpulan yang berasal dari anggapan dasar dengan menetapkan ukuran penilaian terhadap kaidah-kaidah awal, yang menjadi pijakan dalam mengembangkan sumber utama dari kaidah yang telah diperpegangi sedari awal, dan yang diutarakan sebelumnya tidak sepenuhnya mewakili maksud keinginan dari tawaran tersebut. Oleh karena itu, sebagai ukuran perbandingan berdasarkan diskursus ini tentang kaidah-kaidah kecacatan periwat dan matan,

<sup>29</sup> Amin, *Rethinking Hadith Critical Methods*. Hal. 12.

<sup>30</sup> Al-Asqalāni, *Kitab Nuzhat Al-Nadẓr Fī Syarh Nukhbat Al-Fikr Fī Mushthalah Ahl Al-Atsr*. Hal. 32.

<sup>31</sup> Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Hal. 120.

<sup>32</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fī Ulūm Al-Hadīth*. Hal. 79-78. Al-Asqalāni, *Kitab Nuzhat Al-Nadẓr Fī Syarh Nukhbat Al-Fikr Fī Mushthalah Ahl Al-Atsr*. Hal. 67-68.

seperti uraian Nur al-Din 'Itr tentang konsensus *jumhur* kalangan ulama hadis dan ulama fikih—pengambilan sumber awal dari hadis nabi terkadang lebih mudah dan fleksibel sisi metode—telah menjadi kesepakatan, bahwa orang yang diterima periwayatan hadisnya harus memiliki kriteria utama dari syarat kesahihan sebuah hadis, yang keadaan periwayat tersebut haruslah seorang yang *ʿādil* dan *dhābiḥ*<sup>33</sup>. Pendapat yang dilontarkan M. Syuhudi Ismail dengan menyebutnya sebagai kaidah-kaidah minor sebagai sub sistim dari kaidah kesahihan hadis yang dituliskannya dengan cermat dan teliti pada disertasinya, terkait dengan syarat-syarat kesahihan hadis.

Maka berdasarkan ketetapan yang berlaku terkait ke-*adālah-an*, adalah yang telah menjadi sebuah kekhasan, yang terkait ciri pembawaan atau karakter (*malakah*) yang mengantarkan seseorang menjadi takwa, dan menjauhi perbuatan-perbuatan yang kotor yang dapat mencemarkan kepribadian yang dimilikinya dan hal-hal yang dapat merusak kesopanan, kehormatan dan kesatriaan (*murū'ah*) pada pergaulan manusia, secara bahasa, yang berarti seseorang yang punya sifat *chivalry* (*good manner*), *manhood* dll<sup>34</sup>. Dan adapun syarat-syarat yang lengkap dan terkandung dalam sifat ke-*adālah-an* itu, sebagai berikut;<sup>35</sup>

1. Beragama Islam.
2. Balig, karena orang yang balig sudah mampu memikul tanggung jawab, dan melakukan kewajiban-kewajiban dan meninggalkan hal-hal yang terlarang.
3. Berakal, ini merupakan sarana untuk dapat memahami kebenaran dan alat mencapai kecermatan dalam percakapan.
4. Bertakwa, artinya menjauhi perbuatan dosa-dosa besar dan menghindarkan diri dari perbuatan dosa kecil secara terus-menerus.
5. Menjaga kesopanan, kehormatan dan kesatriaan (*al-mūru'ah*) dan menjauhkan diri dari hal-hal yang dapat merusaknya, dengan memaksudkan kepada semua hal yang dapat menjatuhkan derajat status seseorang berdasarkan ukuran tradisi keagamaan, dengan indikasi peraturan adat yang berlaku dan benar, misalnya; buang air kecil di jalanan, suka mencemooh dan memandang rendah orang lain, karena orang yang demikian kurang perhatian, sehingga dikhawatirkan tentu dia akan bersikap kurang hati-hati atau sembrono dalam meriwayatkan hadis dari Nabi Muhammad saw.<sup>36</sup>

Dan adapun yang dimaksudkan dengan sifat *al-dhābt*, adalah;

<sup>33</sup> Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Hal. 129-135.

<sup>34</sup> Ba'alabaki, *Al-Mawrid, Qamus 'Araby-Ingglizy*. Hal. 1024

<sup>35</sup> Al-Hāfid Jalāl al-Dīn Abd al-Rahman bin Abi Bakar Al-Suyūthi, *Tadīb Al-Rāwi, Fi Syarh Taqīb Al-Nawawī*, I (Kairo: Dar al-Kitāb al-Arabi, 1993). Hal. 253-254. Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fi Ulūm Al-Hadīth*. Hal. 78,

<sup>36</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fi Ulūm Al-Hadīth*. Hal. 79-80.

ومراد المحدثين بالضبط أن يكون الراوي: متيقظا غير مغفل، حافظ إن حدث من حفظه، ضابطا لكتابه إن حدث من كتابه، وإن كان يحدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالما بما يحيل المعاني

Ahli hadis memaknai *al-dhabt* sebagai seorang periwayat yang sadar, bukan seorang yang selalu lupa, alpa atau lalai, ingat jika dia meriwayatkan hadis berdasarkan hafalannya, teliti pada tulisannya jika dia meriwayatkan hadis berdasarkan tulisannya. Dan juga menjadi syarat menjadi sub sistem kaidah-kaidah yang mesti dimiliki, apabila seorang periwayat meriwayatkan hadis berdasarkan maknanya, maka disyaratkan padanya menjadi seorang yang memiliki pengetahuan yang mumpuni (*ālim*) terhadap makna dan fungsi gramatikal dari kata dan kalimat, yang memberikan berbagai bentuk perubahan dan melahirkan berbagai macam pemaknaan.

Berdasarkan pendefinisian secara etimologi dan terminologi inilah yang dilakukan para ahli hadis, sehingga penilaian terhadap periwayat yang cacat<sup>37</sup>, dapat diukur dengan melakukan upaya penilaian atau dengan lugas disebutkan, bahwa kecacatan seorang periwayat hanya terjadi karena hilangnya syarat-syarat yang telah disebutkan, yang menjadi sub sistim kaidah kesahihan hadis, yang juga oleh sebagian ulama hadis menjadikannya sebagai bagian dari kaidah-kaidah minor. Penulis memahami 'cacat' sebagai bentuk kekurangan yang terjadi pada seorang periwayat yang berbanding terbalik dari syarat yang seharusnya dipenuhi ketika terjadi periwayatan hadis, atau dimaknai dengan istilah إختلال.<sup>38</sup> Beberapa pemahaman yang diuraikan dengan sistematis dengan menyebutkannya satu persatu terkait kecacatan yang disematkan pada seorang periwayat, dari sisi ke-*'adālah*-an, yaitu;

1. Periwayat yang kafir tidak diterima periwayatannya.
2. Konsekuensi dari syarat kedua dan ketiga yang disebutkan, adalah tidak diterimanya riwayat anak-anak dan orang gila, karena mereka berdua belum memikul tanggung jawab.
3. Tidak diterima *khbar* atau riwayat yang disampaikan oleh orang fasik, karena melakukan maksiat dan keluar dari ketaatan kepada Allah swt., meskipun belum tampak kebohongan pada dirinya. Demikian juga orang fasik, karena kebohongan yang dilakukan terhadap pembicaraan sesama manusia, sekalipun tetap menjaga kebohongan pada hadis Nabi Muhammad saw.
4. Tertolaknya riwayat orang yang telah bertobat dari kebohongannya terhadap hadis.
5. Tidak diterima riwayat yang disampaikan oleh pembuat bid'ah (*mubtadi'*), ialah orang yang berbuat kefasikan karena perbedaan keyakinannya terhadap sunah.

---

<sup>37</sup> Ibid. Hal. 81.

<sup>38</sup> Ibid.

6. Orang yang menerima upah dalam periwayatannya tidak dapat diterima hadisnya.<sup>39</sup>

Kemudian selanjutnya disebutkan kecacatan periwayat yang menjadi sub sistim dari kaidah penetapan kesahihan hadis, yang terjadi dari sisi ke-*dhābit*-an, yaitu;

1. Hadis yang diriwayatkan seorang periwayat tertolak karena menerima dengan cara *talqīn*, yaitu mengemukakan hadis yang tidak bersumber dari kumpulan-kumpulan riwayatnya. Ini terjadi karena kelalaiannya atau kealpaannya dan tidak sadar riwayat yang disampaikan.
2. Periwayatannya tertolak karena banyak melakukan kekeliruan dan kesalahan,, sehingga menjadi alasan ketidakmampuannya dalam mempertahankan hafalan yang dimilikinya.
3. Periwayatannya tertolak karena sering lupa riwayat-riwayatnya, jika tidak menemukan hadis dari sumber tertulis yang sah, sehingga mengindikasikan tentang kejelekan hafalannya atau lalai.
4. Bersumber dari pendapat Ibn al-Mubâarak, Ahmad bin Hanbal, al-Humaidi dan lain-lainya, bahwa orang yang keliru pada sebuah hadis, lalu dijelaskan tentang kekeliruannya dan tidak menyadarinya, bahkan meneruskan periwayatannya terhadap hadis tersebut, maka periwayatan-periwayatannya dinyatakan gugur dan tidak dituliskan.
5. Periwayatannya tertolak, karena memudahkan pengutipan yang meriwayatkan dari sumber tersebut sekalipun itu berasal dari sebuah buku.

### Kesahihan Hadis dan Sudut Pandang Lain Kecacatan Matan

Penyebutan kata *matan* menurut arti etimologinya, yaitu; متن (الكتاب إلخ): صلب berarti teks atau tubuh<sup>40</sup>, yang menjadi bagian nas dari redaksi hadis secara keseluruhan dan terpisah dari sanad, yang merupakan unsur utama sebuah hadis, yang penggambarannya adalah menjadi bagian tak terpisahkan dari batang tubuh bangunan sebuah konstruksi hadis, yang tanpanya hanya menjadi kerangka besi beton yang tak berarti.

Kerangka hadis yang dibangun dengan *matan* pada pilar utama, juga para periwayat dalam bundel sanad yang telah melalui tahapan prosedural kritis, sebagai salah satu elemen penting, dan terintegrasi terhadap bangun struktur hadis, yang terkait secara langsung dengan definisi mengenai pemahaman terminologis, tentang makna *matan*, seperti; dari Al-Thibby. هو ألفاظ الحديث التي تقوم بها المعاني, juga definisi lain, seperti yang diungkapkan oleh Ibn al-Jamā'ah, yaitu; هو ما ينتهي إليه غاية السند من المتن adalah *matan*, yang merupakan materi dan terdiri beberapa kumpulan lafal hadis itu

<sup>39</sup> Ibid. Hal. 81-85

<sup>40</sup> Ba'alabaki, *Al-Mawrid, Qamus 'Araby-Ingglizy*. Hal. 967.



sendiri, yang menjadi batas akhir dari perjalanan pembicaraan dari sanad hadis<sup>41</sup>, sehingga dengan demikian, definisi sederhana yang ada misalnya, disebutkan bahwa matan itu ialah ujung atau tujuan sanad<sup>42</sup>, sehingga memberikan pengertian bahwa, yang tertulis setelah penulisan silsilah sanad, adalah matan hadis.

Justru lebih menarik adalah yang diungkapkan M. Syuhudi Ismail, yang terlihat hampir mirip dengan redaksi pengertian hadis tanpa disandarkan, yang banyak diungkapkan para ahli hadis, yaitu; materi berita yang berupa sabda, perbuatan dan pengakuan (*taqīr*) nabi saw., terletak setelah sanad yang terakhir<sup>43</sup>, sehingga mengindikasikan tentang sebuah uraian pernyataan, yang telah disebutkan terkait makna matan secara etimologi dan terminologi menyatakan dengan jelas, bahwa matan merupakan teks pembicaraan yang disampaikan pada akhir sanad. Ini berarti semua yang disampaikan oleh sanad terakhir berupa perkataan, perbuatan dan *taqīr* dari Nabi Muhammad saw. menjadi matan sebuah hadis.

Kaidah-kaidah kecacatan matan hadis lebih kompleks dari yang dibayangkan, meskipun awal keberadaan studi matan hadis tidak lebih semarak dibandingkan sanad, yang menjadi titik jalan awal untuk menyampaikan proses penerimaan dan penyampaian (*adā'u wa tahammul*) riwayat yang di bawah oleh seorang periwayat. Sekumpulan periwayat pada bundel sanad yang telah melalui tahapan prosedural kritikan dan mendapatkan sebuah ketetapan penilaian tentang status sebuah hadis, tidak serta merta dapat diterima, karena tesis yang mengatakan, bahwa jika sanad sebuah hadis sahih maka otomatis matan yang dimilikinya sahih, masih perlu dipertimbangkan.

Sub sistim kaidah-kaidah kecatatan periwayat dan matan justru mengacu pada konsensus para ahli hadis tentang kaidah kesahihan hadis, bahwa sebuah hadis yang sahih, yaitu; tidak ditemukannya pada sanad dan matan sebuah hadis, unsur *syādz* dan *'illat*, setelah melalui tahapan prosedural kritik hadis, dengan cara menguji sumber periwayatan seorang periwayat dan menelaah kutersambungan sanadnya (*itishāl al-sanad*), juga memiliki karakter kuat, penuh tanggung jawab dan integritas tinggi (*'adl*), dan kemampuan hafalan, daya ingat luar biasa serta wawasan keilmuan mumpuni (*dhābith*).

Matan hadis yang terintegrasi dengan sanad merupakan kumpulan periwayat, yang telah dikritisi dengan melakukan tahapan prosedural, *takhrij al-hadīts*, *naqd al-sanad*, dengan memilih satu jalur yang menjadi pijakan dan titik tumpuan untuk membandingkan dengan jalur sanad lain, dalam upaya menentukan *syāhid* dan *mutābi'*, sehingga bundel sanad hadis yang telah ditetapkan menjadi sahih, yang secara

<sup>41</sup> Al-Qasimy, *Qawaid Al-Tahdith Min Funun Mushthalah Al-Hadith*. Hal. 23.

<sup>42</sup> Al-Suyūthi, *Tadrīb Al-Rāwī, Fi Syarh Taqīb Al-Nawawī*.

<sup>43</sup> Muhammad Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis*, X (Bandung: Penerbit Angkasa, 1994). Hal. 21.

otomatis memberi peluang, bahwa redaksi kalimat dari setiap matan dari jalur yang dikritisi dan dukungan jalur lain sebagai penguat jalur sanad juga sah

Para ahli hadis telah menetapkan, bahwa hadis dapat diterima apabila periwayatnya, ketika proses menerima atau mendengar hadis itu memiliki sifat-sifat *mumayyiz*, *dhābit*, dan *‘ālim*. *Mumayyiz* adalah seseorang memiliki kemampuan dapat membedakan hal-hal yang benar dan salah, atau pada pengertian lain mampu membedakan antara hadis dengan yang bukan hadis, *dhābit* adalah seseorang memiliki kemampuan hafalan yang kuat dan unggul, dan tidak pelupa, serta tidak sering keliru, sedangkan *‘Ālim* artinya seseorang mengetahui arti dan maksud hadis yang diterimanya.<sup>44</sup>

Lebih jauh dari pemahaman tentang sub sistim kaidah kesahihan hadis, selain tiga hal yang telah disebutkan, sifat *‘adālah* yang terkait dengan kualitas pribadinya menjadi tolok ukur hadis yang diriwayatkannya dapat diterima, sehingga terkumpulnya sifat-sifat ini pada diri seorang periwayat, maka berhak disebut sebagai periwayat yang *tsiqat*. Salah satu di antaranya, dan menentukan sebuah hadis dikatakan sah, adalah bila telah melalui proses yang bersifat prosedural, *takhrij al-hadīts* untuk mengklasifikasi hadis yang dikritisi, dan upaya *naqd al-sanad* menjadi cara memverifikasi seorang periwayat hadis dengan baik, mengikuti standar yang telah ditetapkan para ahli hadis sebagai kritikus hadis. Meskipun standar tersebut ditentukan oleh masing-masing ahli hadis dalam upaya mengkritisi hadis, namun secara garis besarnya mereka menyepakati syarat-syarat yang menjadi sub sistim kaidah kesahihan hadis, yang harus dipenuhi sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

Adapun unsur-unsur yang perlu diteliti pada matan hadis mengacu kepada kaidah kesahihan matan hadis sebagai tolok ukurnya adalah terhindar dari *syādz* dan *‘illah*. Menurut kalangan ahli hadis, jumhur ulama hadis, karakteristik matan hadis yang memiliki *syādz* dan *‘illat*, adalah:<sup>45</sup>

1. Susunan bahasanya rancu. Rasulullah SAW yang sangat fasih dalam berbahasa Arab dan memiliki gaya bahasa yang khas mustahil menyabdakan pernyataan yang rancu tersebut.
2. Kandungan pernyataannya bertentangan dengan akal yang sehat dan sangat sulit diinterpretasikan secara rasional.
3. Kandungan pernyataannya bertentangan dengan tujuan pokok ajaran Islam, misalnya berisi ajakan untuk berbuat maksiat.
4. Kandungan pernyataannya bertentangan dengan hukum alam (*sunnatullah*).
5. Kandungan pernyataannya bertentangan dengan fakta sejarah yang *mutawātir*.

<sup>44</sup> Zubaidah Zubaidah, "Metode Kritik Sanad Dan Matan Hadits," *Al-Manar* 4, no. 1 (2015), doi:10.36668/jal.v4i1.68. Hal. 47

<sup>45</sup> Salahuddin bin Ahmad Al-Adlaby, *Manhaj Naqd Al-Matan 'inda 'Ulama Al-Hadith Al-Nabawy*, I (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidiah, 1983). Hal. 237-238.

6. Kandungan pernyataannya bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an ataupun hadis *mutawātir* yang telah mengandung petunjuk secara pasti. Contohnya:
7. أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي إلا أن يشاء الله
8. Kandungan pernyataannya berada di luar jalur kewajaran diukur dari petunjuk umum ajaran Islam; misalnya amalan yang tidak seberapa tetapi diiming-iming dengan balasan pahala yang sangat luar biasa

Konsep kesahihan hadis dan sudut pandang lain kecacatan matan ini yang menjadi kaidah-ka sub sistim kesahihan matan inilah, yang memberikan gambaran utuh sebuah hadis, yang diaplikasikan pada dua komponen urgen, yang menjadi parameter untuk menilai kecacatan sisi matan hadis, yaitu; *syādz* dan *'illat*, merupakan kaidah klasik dalam studi keilmuan hadis yang dikenal oleh para ahli hadis kontemporer.<sup>46</sup> Namun para ahli hadis tidak mengemukakan formulasi dan klasifikasi yang jelas terkait unsur-unsur kaidah minornya—teknik analisis sebuah matan secara rinci yang menjadi sub sistim kesahihan hadis—penjelasan yang sistematis sebagaimana mereka jelaskan dalam klasifikasi untuk sanad, M. Syuhudi Ismail menyebutnya sebagai alasan *naqly*, bahwa yang terjadi pada matan lebih kepada kemampuan memperbandingkan antar redaksi hadis pada satu tema, yang jika ditemukan berbeda redaksional dari yang lain, maka otomatis telah ditemukan ke-*syudzū*-an maka indikasi dalam menilai matan yang *syādz*, juga bisa diterapkan pada matan yang *'illat*.<sup>47</sup>

Jika ditinjau dari sisi eksternal hadis, hal ini disebabkan antara lain; mayoritas hadis diriwayatkan secara *bi al-ma'na*, sulit bagi ilmu filologi (*fiqh al-lughah*) mengkajinya, kandungan hadis yang berada di luar rasional manusia, dan *asbāb al-wurūd* yang beragam, dan *'mandeg*'nya kritik pada sanad, asal sanadnya sehat secara otomatis matan dianggap “sehat”. Sedangkan jika dilihat dari sisi eksternal hadis, yang menjadi konsep dasarnya, adalah dasar epistemologi dan pendekatan yang dipergunakan dalam proses kritik matan juga beragam, sesuai disiplin ilmu yang ditekuninya, dan diperparah dengan sedikitnya referensi yang membahas tentang matan. Bahkan anggapan yang belum tentu benar, ikut memberikan pengaruh kuat, faktor psikologis misalnya, secara prosedural tidak berarti sedikit pun, dan menyebabkan jalan ditempatnya tata cara dan metode kritik matan. Para peng-ingkar sunah memahami sesuatu yang belum dimengerti, dengan menempatkan keraguan sebagai pijakan awal dalam menerapkan proses kritik matan.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Amin, *Rethinking Hadith Critical Methods*. Hal. 11.

<sup>47</sup> Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Hal. 170-171

<sup>48</sup> Khabibi Muhammad Luthfi, “Kritik Matn Sebagai Metode Utama Dalam Penelitian Kesahihan Hadis Nabi Khabibi,” *Islamic Review* Vol.II, no. No.3 (2013).

### Wacana Saintifik Hadis terhadap Konstruksi Kesahihan Hadis

Pola susunan dan struktur tema yang dituangkan Mohamed Zafzaf terlihat jelas mengarahkan kepada sebuah konklusi dan kesimpulan yang sederhana dalam memahami hadis secara keseluruhan yang terdiri dari sanad dan matan, dengan kriteria dan syarat serta kaidah yang telah menjadi konsensus kalangan ulama ahli hadis (*muhaddisīn*) yang memerlukan hadis untuk diteliti, karena merupakan sumber primer dalam memberikan penjelasan terhadap wahyu alquran, atau juga kalangan ulama ahli fikih (*fuqahāu*) yang menempatkan hadis sebagai urutan kedua dalam memberikan penjelasan terhadap wahyu al-Qur'an, yang keduanya memiliki kepentingan yang sangat urgen dalam melakukan penataan ulang terhadap konsep kaidah penetapan kesahihan hadis, dalam mengantisipasi kesalahan yang dimiliki para periwayat terhadap redaksi matan hadis yang telah mereka terima.<sup>49</sup>

Wacana saintifik hadis dalam konstruksi penetapan kesahihan hadis adalah metode kajian dalam hadis, yang menjadi bagian dari sub sistim prosedural dari kaidah kaidah penetapan kecacatan periwayat dan matan, dan merupakan dasar pemahaman yang dibangun dari pengertian definisi sahih dan syarat-syarat penerimaannya. Dan di antara syarat yang menjadi kaidah penetapan kesahihan hadis, adalah yang menyebutkan tentang hadis harus bebas dari ke-*syādz*-an dan terhindar dari ke-*'illat*-an, dan menjadi bagian sangat integral, terlepas dari maksud yang sebenarnya dan tentunya sesuatu yang tak terpisahkan dalam kriteria kesahihan hadis.<sup>50</sup>

*Syādz* secara bahasa adalah; المنفرد عن الجماعة, sedang menurut istilah para ahli hadis, seperti yang disebutkan, sebagai hadis yang menyalahi hadis *tsiqat* dan menyalahi hadis yang lebih kuat dari padanya. Bandingkan misalnya dengan pengertian berikut الشاذ ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه لكثرة عدد أو زيادة حفظ <sup>51</sup>. Sedangkan yang terkait dengan peristilahan علة, adalah; سبب خفي غامض يطرأ على الحديث فيقده في صحته, atau sebab tersembunyi dan samar yang sekonyong-konyong timbul dalam hadis sehingga merusak kesahihannya.<sup>52</sup>

Maka yang paling penting dari upaya konstruksi konsep kaidah penetapan kesahihan hadis, adalah memahami tujuan yang sesungguhnya dari konsensus ahli hadis tentang kesahihan hadis, yang dicetuskan para ahli hadis (*muhadditsīn*) dengan menentukan beberapa cara dan melakukan upaya yang sungguh-sungguh dalam menjelaskan persoalan yang terkait dengan *syādz* dan *'illat*-nya, yang termaktub pada hadis yang juga muncul dan ditemukan pada sanad dan matan. Upaya yang sungguh-sungguh ini dapat dijadikan dasar penelusuran terhadap beberapa peristilahan yang

<sup>49</sup> Mohamed Zafzaf, *Al-Ta'rif Bil Alquran Wal Hadith*. Hal. 277-281.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fi Ulūm Al-Hadīth*. Hal. 428.

<sup>52</sup> Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Hal. 170.

disepakati para ahli hadis dalam mengurai konsep kaidah penetapan hadis tentang kecacatan pada matan hadis. Adapun beberapa peristilahan yang dimaksudkan tersebut adalah;

### 1. *Ziyādah al-Tsiqat*

Bentukan redaksi matan hadis yang sah, dapat memunculkan pemahaman yang bersifat kondisional terhadap teks dari sisi rangkaian dan susunan kalimat yang sah juga, jika terbebas dari unsur kata atau kalimat yang bukan menjadi bagian redaksi matan hadis dengan peristilahan ini berarti memberikan ketetapan *tsiqat* pada periwayatan hadis dengan sebuah lafal atau kalimat yang memiliki sanad yang lengkap dan matan yang sah. Dan pada bagian matan dengan kondisi yang berbeda dari yang disampaikan pertama dalam proses penerimaan hadis, disebut dengan istilah tambahan pada matan (*ziyādah fi al-matan*) ialah, proses periwayatan yang dilakukan seseorang dengan melakukan penambahan lafal ataupun kalimat pada sebuah matan hadis, yang tidak diriwayatkan oleh selainnya.<sup>53</sup> Penambahan ini terbagi menjadi tiga macam, yaitu;

- a. Adanya penambahan itu berbeda dengan yang telah diriwayatkan para ahli *tsiqāt*, maka penambahan ini ditolak secara hukum dan hal semacam itu juga disebut dengan keadaan yang *syādz* pada matan.
- b. Adanya matan itu, pada dasarnya tidak berbeda dengan yang diriwayatkan selain matan. Maka ini diterima, baik dari periwayat itu sendiri dengan periwayatan yang terkadang kurang ataupun pada saat yang lain ada tambahan, atau periwayatannya ada tambahan dan yang lain tidak ada, karena ketetapan berita yang terpisah dan menyebabkan periwayat menetapkannya.
- c. Adanya terjadi di antara dua keadaan di atas, seperti penambahan lafal abstrak, yang belum pernah diungkapkan semua periwayatnya, sehingga penambah berbeda mutlak terhadap hadis tersebut, atau sesuatu yang menjadi bagian dari sifatnya.

Seperti dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Abū al-Mālik al-Asyja'iy yang berasal dari Rab'i'y, dari Huzaifah, Rasulullah saw., berkata:

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا محمد بن فضيل عن أبي مالك الأشجعي عن ربي عن حذيفة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضلنا على الناس بثلاث جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء وذكر خصلة أخرى

Hadis Abū al-Mālik al-Asyja'iy pada jalur bundel sanad yang diriwayatkannya, menjadi tersendiri dalam proses periwayatannya dengan penambahan pada lafal kata (تربتها) pada redaksi hadis tersebut.

Dengan melihat pola susunan redaksi matan kalimat hadis itu, dengan tambahan kata (تربتها) pada redaksi katanya, dan mengukur dari setiap pembagian

<sup>53</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fī Ulūm Al-Hadīth*.

macam *ziyādah al-matan*, maka susunan redaksinya berada pada pembagian ketiga, atau berada di antara yang pertama dan kedua. Pembagian ketiga ini serupa dengan yang pertama, di mana kalangan periwayat hadis atau periwayat meriwayatkan dalam pernyataannya, bahwa hadis ini umum menurut kandungannya (*syarh al-hadīts*), meliputi seluruh bagian-bagian bumi, sedangkan periwayatan yang tersendiri dengan penambahan, secara khusus, yang dimaksudkan adalah tanah, maka tentu terjadi perubahan pada penyifatannya, dan jenis yang berbeda akan terjadi perbedaan padanya dari sisi hukum—memahami makna kalimat dari pola yang tampak bukan susunan teks kalimat yang utuh—berdasarkan konteks persoalan. Dan pembagian yang kedua ini serupa dari satu segi, di mana tidak ada ditemukan perbedaan di antara keduanya.

## 2. *Mudraj*

Menurut pengertian bahasa atau secara etimologi, alahda, جعل شيء في طي شيء آخر, dan menurut pengertian *istilahiy* atau terminologi; ما ذكر في ضمن الحديث مبصلا به *mudrāj* menurut pola timbangan (*tashīf*) berasal dari kata *adrajā-yudriju-idrāj*<sup>54</sup>. atau juga pada makna kata yang sama *adkhala* artinya, memasukkan atau menghimpun. Menurut istilah yang diungkapkan para ahli hadis, *idrāj* berarti memasukkan pernyataan yang berasal dari periwayat ke dalam matan hadis yang diriwayatkannya, sehingga pernyataan itu berasal dari Nabi saw., dan ini juga terjadi karena tidak adanya penjelasan penambahan dalam matan hadis itu.<sup>55</sup>

Terjadinya *idrāj* ini disebabkan karena kesalahan penilaian terhadap perkataan seseorang, lantaran orang yang mendengarkan perkataan itu mengira bahwa, perkataan periwayat itu merupakan bagian matan hadis tersebut, maka kemudian meriwayatkan hadis tersebut sesuai dengan apa yang didengarnya. Seperti hadis Aisyah r.a., tentang permulaan turun wahyu;

أول ما بدىء به رسول الله صم. من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث—وهو التعبد—الليالي ذواتي العدد قبل أن ينزع إلى أهله

Phrase (وهوالتعبد) merupakan *mudraj* pada hadis tersebut yang bersumber dari kalimat al-Zuhri sebagai penafsiran dari kata (يتحنث).<sup>56</sup>

## 3. *Maqlūb*

Hadis *maqlūb*, dalam pengertian bahasa atau etimologi, adalah; bentuk perubahan atau pemalingan sesuatu dari arahnya<sup>57</sup>, juga menggunakan pola bentuk (*tashīf*), yang merupakan bentuk kata berarti penderita (*isim maf'ul*), dari kata *qalaba-yaqlibu-qalban*. Sedang menurut istilah, adalah, penukaran kata dengan yang lainnya dalam sanad dan redaksi matan hadis, dengan cara didahulukan atau diakhirkan. Dan

<sup>54</sup> Ibid. Hal. 439

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Mohamed Zafzaf, *Al-Ta'rif Bil Alquran Wal Hadith*. Hal. 269.

<sup>57</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhāj Al-Naqd Fi Ulūm Al-Hadīth*.

lebih jelasnya, dalam pengertian etimologi dalam bahasa Arab, adalah; *صرف الشيع عن* هو الحديث الذي أبدل فيه راويه , dan menurut pengertian *istilahiy* atau terminologi; *شيئا بأخر في السند أو المتن سهواً أو عمداً*<sup>58</sup>

Yang dimaksudkan dengan penukaran kata sesuai pengertian bahasa (*lugat*) di sini,, adalah mendahulukan atau men-*taqdîm*-kan kata atau kalimat yang seharusnya ditulis di belakang, dan mengakhirkan atau men-*ta'khir*-kan kata atau kalimat yang seharusnya didahulukan. Jika hal itu ditemukan pada redaksi kalimat hadis, maka pasti yang timbul dan terjadi sesuatu yang berakibat kepada pengertian yang salah—memang pemahaman yang konstruktif sepenuhnya bukan jaminan—sehingga pemaknaan kata secara mendalam mengenai hadis tersebut, perlu menjadi perhatian, kemampuan tata bahasa (*qawā'id*), perlu dipelajari dengan sungguh-sungguh. Seperti hadis periwayatan Muslim;

(سبعة يظلمهم الله تحت ظله يوم لا ظل الا ظله)

Dan sambungan pada riwayat ini, adalah;

(ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم بيمينه ما تنفق شماله)

Maka hadis ini telah terjadi pemutarbalikkan kata atau *inqalaba*, yang dilakukan oleh periwayatnya, dengan sebuah hadis riwayat yang terdapat pada kitab sahih al-Bukhary dan lain-lain pada jalur yang berbeda dengan memakai lafal,, yaitu;

(حتى لا تعلم شماله ما تنفق بيمينه )

#### 4. *Mushahhaf*

*Mushahhaf*<sup>59</sup> menurut pengertian bahasa terminologi, bahwa; *تغيير اللفظ حتى يتغير* adalah terjadinya perbedaan dalam matan hadis disebabkan karena perubahan penulisan pada kata, yang menyebabkan terjadinya perubahan arti, yang pada awalnya memang salah. Contoh *mushahhaf* pada matan hadis berikut ini;<sup>60</sup>

نحيه صلى الله عليه وسلم عن الحلق قبل الصلاة في الجمعة

Dan banyak ahli hadis dalam proses kritikan pada tingkat lanjutan, proses klasifikasi dengan menggunakan metode tematik dan komparasi setiap redaksi pada jalur bundel sanad, sementara memberikan penilaian, bahwa kalimat redaksi hadis ini oleh banyak kalangan meng-*shahhaf*-nya, lalu mereka meriwayatkannya dengan tambahan kata (الحلق). Lalu kemudian al-Khithābiy memberi komentar tentang hadis, sebagai bentuk metode cross cek, dan menemukan hasil sehingga pada salah satu komentarnya terkait hadis tersebut, adalah.

Oleh karena posisi sunnah yang begitu urgen dalam agama, maka perhatian para pakar hadis dan fiqih terhadap sunnah sejak masa sahabat sampai sekarang terus terjaga, baik dalam bentuk pemeliharaan sunnah dengan periwayatan kepada orang lain

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

melalui hafalan atau tulisan ataupun dalam bentuk kajian-kajian yang mendalam terhadap metodologi penerimaan dan penyampaian sunnah, penilaian terhadap para periwayat hadis dan penyeleksian sunnah dari segi bisa tidaknya penyandaran sesuatu ucapan, perbuatan ataupun ketetapan terhadap nabi dipertanggungjawabkan keabsahannya.<sup>61</sup>

( قال لي بعض مشايخنا : لم أحلق رأسي قبل الصلاة نحوًا من أربعين سنة بعدما سمعت هذا الحديث ).

## Kesimpulan

Wacana saintifik hadis menjadi tawaran ilmiah dalam konstruksi kesahihan hadis yang dituliskan Mohamed Zafzaf dalam kitabnya *Al-Taarif bi Alquran wal Hadits* dengan menuliskan pembahasan materi penutup kitabnya dengan judul *manhaj al-bahts fi al-hadits* atau metode penelitian ilmiah dalam hadis dan secara runut Muhammad Syuhudi Ismal menuliskan urutan prosedural dalam melakukan penelitian hadis dalam tulisan bukunya dengan judul *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, yang penulis meringkasnya dalam langkah-langkah kegiatan *Takhrij*, klasifikasi tema, pembuatan skema sanad, penentuan jalur penelitian, dan penetapan status hadis serta kritik matan dengan mengemukakan fikih hadis. Sedangkan kecacatan sanad dan matan merupakan titik balik dari proses pengambilan keputusan dalam memberikan penilaian terhadap kesahihan hadis

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Al-Adlaby, Salahuddin bin Ahmad. *Manhaj Naqd Al-Matan 'inda 'Ulama Al-Hadith Al-Nabawy*. I. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidiah, 1983.

Al-Asqalāni, Muhammad Ibn Hajar. *Kitab Nuzhat Al-Nadhr Fi Syarh Nukhbat Al-Fikr Fi Mushthalah Ahl Al-Atsr*. I. Kairo: Al-Dār al-Tsaqafiyah li al-Nasyr, 1998.

Al-Qasimy, Mohamed Jamaluddin. *Qawaid Al-Tahdith Min Funun Mushthalah Al-Hadith*. Edited by Mohamed Bahjat Al-Baethar. 1st ed. Damaskus-Syiria: Maktab Marjiah, 1931.

Al-Ramahuralmuzy, Al-Hasan Abd al-Rahman. *Al-Muhaddits Al-Fashil Baina Al-Rawy Wa Al-Waayi*. 1st ed. Beirut, 1970.

Al-Suyūthi, Al-Hāfid Jalāl al-Dīn Abd al-Rahman bin Abi Bakar. *Tadīb Al-Rāwi, Fi Syarh Taqīb Al-Nawawi*. I. Kairo: Dar al-Kitāb al-Arabi, 1993.

<sup>61</sup> Misbahuddin Asaad, "Sunnah Dalam Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Pakar Hadis Dan Pakar Fiqih (Studi Kritis Atas Pemikiran Muhammad Al-Gazaly)," *FARABI* 11, no. Juni (2014): 36–51, <http://journal.iaingorontalo.ac.id/indek.php/fa>.



- Al-Thahān, Mahmūd. *Al-Manhaj Al-Hadīts Fī Mushthalah Al-Hadīts*. I. Riyadh: Maktabah al-Maārif, 2004.  
<https://archive.org/details/DRM0940/page/n1/mode/2up>.
- Amin, Kamaruddin. *Rethinking Hadith Critical Methods*. Edited by Abd. Kadir Ahmad. I. Jakarta: Pustaka Mapan, 2008.
- Ba'alabaki, Rohi. *Al-Mawrid, Qamus 'Araby-Ingglizy*. IV. Beirut: Dar 'Ilm li al-Malain, 1992.
- Cohen, Morris Raphael. *An Introduction To Logic And Scientific Method*. Edited by Ernest Nagel. I. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1934.  
<http://www.new.dli.ernet.in/handle/2015/499820>.
- Hady, A. A. "Space Science Education in Egypt and the 2006 Solar Eclipse." *Advances in Space Research* 42, no. 11 (December 1, 2008): 1800–1805.  
 doi:10.1016/j.asr.2008.06.015.
- Harder, Elma Ruth. "Reclaiming the Islamic Intellectual Tradition: Islamic Texts Society and Its Publications." *Gale Academic OneFile* 2, no. 2 (2004): 203.  
<https://link.gale.com/apps/doc/A128606459/AONE?u=anonb2180c5b&sid=googleScholar&xid=e571eaca.%0ADisclaimerSelect>.
- Ismail, Muhammad Syuhudi. *Cara Praktis Mencari Hadis*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1999.
- . *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. II. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1995.
- . *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. I. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992.
- . *Pengantar Ilmu Hadis*. X. Bandung: Penerbit Angkasa, 1994.
- Lasyin, Musa Syahin. *Fath Al-Mun'im, Syarh Shahih Muslim*. 1st ed. Beirut: Dar al-Syuruq, 2002.
- Luthfi, Khabibi Muhammad. "Kritik Matn Sebagai Metode Utama Dalam Penelitian Kesahihan Hadis Nabi Khabibi." *Islamic Review* Vol.II, no. No.3 (2013).
- Misbahuddin Asaad. "Kritik Hadis Berdasarkan Metodologi Hadis Tawaran Scientific Nuruddin 'Itr." *Farabi* 16, no. Juni (2019): 19–33.  
<https://doi.org/10.30603/jf.v16i1.1032>
- . "Sunnah Dalam Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Pakar Hadis Dan Pakar Fiqih (Studi Kritis Atas Pemikiran Muhammad Al-Gazaly)." *FARABI* 11, no. Juni (2014): 36–51. <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa>.
- . "Sunnah Dalam Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Pakar Hadis Dan Pakar Fiqih (Studi Kritis Atas Pemikiran Muhammad Al-Gazaly)." *Farabi: Journal of Ushuluddin & Islamic Thought* 11, no. 1 (2014): 36–51.  
<http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa/article/view/776>.

- Mohamed Zafzaf. *Al-Ta'rif Bil Alquran Wal Hadith*. 1st ed. Beirut: Al-Maktabah Al-Ilmiyah, 1980. <http://salemlib.dyndns-web.com:8000/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=34664>.
- Nuruddin 'Itr. *Manhāj Al-Naqd Fī Ulūm Al-Hadīth*. IV. Damaskus-Syria: Dar al Fikr, 1996. <http://www.fikr.com/>.
- Soebahar, Muhammad Erfan. *Menguak Fakta Keabsahan Al-Sunnah, Kritik Mushthafah Al-Siba'i Terhadap Pemikiran Muhammad Amin Mengenai Hadis Dalam Fajr Islam*. 1st ed. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Syuhbah, Muhammad Ibnu Muhammad Abu. *Al-Wasith Fi Ulum Wa Mushthalah Al-Hadits*. 1st ed. Jeddah: Alim al-Ma'rifat li al-Nayar wa al-Tauzi', 1983.
- Thohir, Ajid. *Studi Kawasan Dunia Islam, Perspektif Etno-Linguistik Dan Geo Politik*. II. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2011.
- Zubaidah, Zubaidah. "Metode Kritik Sanad Dan Matan Hadits." *Al-Manar* 4, no. 1 (2015). doi:10.36668/jal.v4i1.68.

## PENGOBATAN COVID-19 PERSPEKTIF HADIS

Andi Mujahidil Ilman, Andi Muhammad Ali Amiruddin

UIN Alauddin Makassar

Email: [mujahidililmangmail.com](mailto:mujahidililmangmail.com), [andiamiruddinuin-alauddin.ac.id](mailto:andiamiruddinuin-alauddin.ac.id)

### Abstract

*Corona Virus Disease 2019 is a virus that first appeared in the Wuhan area, China. The virus appeared in mid-2019 and then reportedly entered Indonesia at the end of 2019. This virus attacks the respiratory organs so that it has a convulsive effect on people who are infected and is contagious with various transmission media. One of the methods used to suppress the spread of the virus is by injecting the Covid-19 vaccine. Islam as a religion that is elastic in the times and places has been explained based on the substance of the Qur'an and Hadith. Rasulullah SAW. has explained the importance of treatment when contracting a disease. In this paper, we will explain the views of the Prophet's Hadith regarding the order for treatment with the existence of a covid-19 vaccine.*

### Keywords

*Vaccine, covid-19, Hadith*

### Abstrak;

*Corona Virus Disease 2019 merupakan virus yang muncul pertama kali di daerah Wuhan, Cina. Virus tersebut muncul pada pertengahan tahun 2019 kemudian dikabarkan masuk ke Indonesia pada akhir tahun 2019. Virus ini menyerang organ pernapasan sehingga memberikan efek kejang-kejang pada orang yang terjangkit dan bersifat menular dengan berbagai media penularan. Salah satu metode yang dilakukan untuk menekan jalur penyebarannya adalah dengan penyuntikan Vaksin Covid-19. Islam sebagai agama yang elastis pada perkembangan zaman dan tempat telah menjelaskannya dengan berdasar pada substansi dari Al-Qur'an dan Hadis. Rasulullah Saw. telah menjelaskan tentang pentingnya berobat ketika terjangkit suatu penyakit. Dalam tulisan ini, akan dijelaskan pandangan Hadis Nabi terkait perintah berobat dengan eksistensi vaksin covid-19.*

### Kata Kunci

*Vaksin, Covid-19, Hadis*

## Pendahuluan

Pada akhir tahun 2019, dunia dikejutkan dengan munculnya virus yang berasal dari daerah Wuhan, Cina. Virus tersebut dikabarkan sangat mematikan sehingga menjadi mimpi buruk bagi seluruh manusia di dunia. Virus tersebut disebut dengan *Corona Virus Disease 2019* atau disingkat *Covid-19*, terdapat berbagai media penyebaran dari virus ini seperti udara, benda padat, dan sentuhan. *Covid-19 (Corona Virus Disease 2019)* merupakan sekumpulan Virus dari subfamili Orthocoronavirinae dalam keluarga Coronaviridae dan ordo Nidovirales, kelompok virus ini yang dapat menyebabkan penyakit pada burung dan mamalia, termasuk manusia dengan menyerang dan menyebabkan infeksi saluran pernafasan.<sup>1</sup>

Berbagai langkah telah dilakukan oleh berbagai pemimpin negara terlebih lagi di Indonesia dalam menekan lajur penyebaran virus ini, seperti *Social Distancing*, *Physical distancing*, *stay at home*, menjaga kebersihan diri (cuci tangan), bekerja dan belajar dirumah (work and study at home), menunda semua kegiatan yang mengundang orang banyak, pembatasan social berskala besar (PSBB), *New Normal*<sup>2</sup>, namun cara tersebut hanyalah dalam jangka pendek. Selanjutnya pemerintah pun melakukan upaya Vaksinasi untuk meningkatkan imunitas tubuh dalam melawan virus tersebut.

Indonesia sebagai negara mayoritas muslim saat kemunculan kebijakan Vaksin *Covid-19* ini mengalami dilematisasi antara melakukan vaksin dan tidak. Penolakan dilakukan oleh masyarakat terjadi karena adanya isu kandungan babi dalam vaksin ini, maka tulisan ini berusaha untuk menjawab hal tersebut dengan pandangan hadis Nabi Saw yang merupakan sumber ajaran kedua dalam agama Islam, sedangkan hadis sebagai objek pembahasan dalam tulisan ini adalah terkait perintah berobat.

## Vaksin

Vaksin merupakan suatu tindakan preventif untuk menghadapi suatu penyakit menular. Pada beberapa kasus penyakit menular yang pernah terjadi, vaksin telah digunakan untuk mencegah penyebaran suatu penyakit sesuai dengan ekosistem penyakit tertentu. Vaksin merupakan suatu produk yang berasal dari ilmu tentang pengobatan atau sering disebut dengan ilmu farmakologi.

Farmakologi merupakan salah satu disiplin ilmu kesehatan yang sangat luas cakupannya. Namun dalam kedokteran, ilmu ini dibatasi fungsinya yaitu untuk maksud penanggulangan, diagnosis dan pengobatan dari berbagai macam penyakit. Pada awalnya farmakologi terdiri atas pengetahuan tentang sejarah, sumber, sifat kimia dan

<sup>1</sup> Nur Rohim Yunus dan Annissa Rezki, "Kebijakan pemberlakuan LockDown sebagai antisipasi penyebaran Corona Virus Covid-19", *Salam: Jurnal Sosial & Budaya Syar'i* 7, No. 3 (2020): h. 236.

<sup>2</sup> Darmin Tuwu, "Kebijakan Pemerintah dalam Penanganan Pandemic COVID-19", *Journal Publicuho* 3 No 2 (2020): h. 271. <http://ojs.uho.ac.id/index.php/PUBLICUHO/article/view/12535> (Diakses pada 06 April 2021 – 01.30 wita).

fisik, komposisi, efek fisiologi dan biokimia, mekanisme kerja, absorpsi, distribusi, biotransformasi, ekskresi dan penggunaan obat.<sup>3</sup>

Menurut arti yang luas, obat merupakan segala zat kimia yang mempengaruhi proses hidup.<sup>4</sup> Sedangkan Obat dalam artian sempit adalah suatu bahan atau bahan-bahan yang digunakan untuk menentukan diagnosa, menanggulangi, meminimalisir, menghilangkan menyembuhkan suatu penyakit ataupun pada gejalanya, dan juga pada luka ataupun kelainan badan dan jiwa pada manusia atau hewan, termasuk mempercantik tubuh manusia adalah bagian dari pengobatan.<sup>5</sup>

Berdasarkan mekanisme kerjanya, obat digolongkan menjadi 5 jenis yaitu:

- a. Obat yang berproses pada faktor timbulnya penyakit, misalnya penyakit yang disebabkan karena mikroba, contoh obatnya adalah antibiotik.
- b. Obat yang berfungsi sebagai pencegah dari keadaan patologis penyakit, contohnya Vaksin dan Serum.
- c. Obat yang menghilangkan suatu gejala, atau meringankan nyeri, contohnya obat analgesik.
- d. Obat yang berfungsi untuk menambah atau mengganti fungsi-fungsi zat yang kurang, contohnya vitamin dan hormon.
- e. Pemberian placebo merupakan suatu kegiatan pemberian obat yang tidak mengandung zat aktif, khususnya pada pasien yang normal yang mengira dirinya dalam keadaan sakit. Contohnya aqua pro injeksi dan tablet placebo.<sup>6</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa obat merupakan sesuatu yang digunakan dalam menghadapi penyakit, baik itu untuk menyembuhkan, menghilangkan, ataupun mencegah dari suatu penyakit. Dalam pengobatan sebagai upaya pencegahan dari penyakit, dalam hal ini dikenal suatu metode pengobatan yakni vaksinasi ataupun imunisasi.

Sedangkan dalam bahasa arab yang merupakan kunci utama dalam mempelajari al-Qur'an dan Hadis menggambarkan kata pengobatan dengan tiga kata secara umum, yakni الشفاء, الدواء, الطب ketiga kata tersebut secara umum dapat diartikan sebagai pengobatan/obat namun dilain hal masing-masing kata tersebut memiliki substansi makna tersendiri. Pertama, الدواء berasal dari kata دَوَى yang terdiri dari tiga huruf yakni و, ي, و, yang menunjukkan pada obat-obatan yang dipakai secara proporsional sesuai dengan penyakit yang diderita.<sup>7</sup> Dalam kitab *Mu'jān al-Wasīt* menjelaskan الدواء adalah sesuatu yang digunakan untuk merawat/mengobati seorang pasien atau orang

<sup>3</sup> Amir Syarif, Arini Setiawati, dkk, *Farmakologi dan terapi*, (Cet.IV; Jakarta: Gaya baru, 1995),h. 1

<sup>4</sup> Amir Syarif, Arini Setiawati, dkk, *Farmakologi dan terapi*,h. 1

<sup>5</sup> Haeria, *Pengantar Ilmu farmasi*, (Cet.I; Watampone: Penerbit Syahadah, 2017),h. 151

<sup>6</sup> Haeria, *Pengantar Ilmu Farmasi*,h. 158-159

<sup>7</sup> Ibrāhīm Mustafā dkk, *Mu'jān al-Wasīt*, Juz 2 (tc, Dār al-Dawā', tt, t.th), h.309

sakit, sering disebut dengan obat-obatan.<sup>8</sup> Kedua, الشِّفَاءُ berasal dari kata شَفِيََّ terdiri dari tiga huruf ف, ي, ش yang menunjukkan kekuasaan atas sesuatu, atau dapat dikatakan sebagai Dzat yang menyembuhkan seseorang dari suatu penyakit apabila dia telah melakukan usaha dalam mengobati penyakitnya.<sup>9</sup> Dalam kitab *Mu'jāṁ al-Wasīt* menjelaskan الشِّفَاءُ adalah penyembuhan dari suatu penyakit sesuai dengan takdir yang maha agung yakni Allah swt. ataupun obat untuk jiwa yang sedang sakit.<sup>10</sup> Ketiga, طَبٌّ terdiri dari dua huruf yaitu ط dan ب, kata tersebut menunjukkan pengetahuan tentang suatu hal serta keahlian padanya juga dapat dikatakan sebagai seseorang yang ahli dalam pengobatan atau dokter.<sup>11</sup>

### Penyakit menular

Secara etimologi, kata epidemiologi muncul dari bahasa Yunani dengan berdasar pada 3 suku kata yakni *Epi* yang bermakna pada atau tentang, *Demos* yang berarti penduduk serta kata terakhir adalah *Logos* yang berarti ilmu pengetahuan.<sup>12</sup>

Jadi, secara sederhana Epidemiologi adalah ilmu yang mempelajari tentang penduduk. Sedangkan dalam pengertian modern Epidemiologi adalah ilmu yang mempelajari tentang frekuensi dan distribusi atau penyebaran begitu pula determinan dalam problematika kesehatan pada kelompok orang atau masyarakat serta faktor-faktor yang dapat mempengaruhinya.<sup>13</sup>

Dalam epidemiologi terdapat tiga penyebab tersebarnya suatu penyakit atau masalah dalam kesehatan yakni orang (person), tempat (place), dan waktu (time).<sup>14</sup> Agen atau penyebab penyakit agen menjadi poin utama dalam epidemiologi yang merupakan penyebab penyakit. Agen dapat dikelompokkan menjadi Golongan virus, misalnya influenza, trachoma, cacar dan sebagainya, Golongan riketsia, misalnya thyphus, Golongan bakteri, misalnya disentri, Golongan protozoa, misalnya malaria, filaria, schistosoma dan sebagainya. Faktor Host (Manusia) sejauh mana kemampuan host didalam menghadapi invasi mikroorganisme yang infeksius itu, berbicara tentang daya tahan. Misalnya imunitas seseorang. Faktor Route of transmission (jalannya penularan). Penularan penyakit dapat ditinjau dari sejauh mana infeksi yang ditularkan, apakah infeksi tersebut dapat berpotensi wabah atau tidak.<sup>15</sup>

Terkait dengan epidemiologi/penyakit menular, Islam sangat memberikan perhatian terhadap hal tersebut begitu pula memberikan jalan keluar dalam

<sup>8</sup> Ibrāhīm Mustafā dkk, *Mu'jāṁ al-Wasīt*, Juz, h. 306

<sup>9</sup> Ahmad bin Fāris bin Zakariyā', *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz 3, (Dār Fikr, t.t, t.th), h. 199

<sup>10</sup> Ibrāhīm Mustafā dkk, *Mu'jāṁ al-Wasīt*, Juz 1, h. 488

<sup>11</sup> Ahmad bin Fāris bin Zakariyā', *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz 3, h. 407

<sup>12</sup> Indasah, *Epidemiologi Penyakit Menular*, (Cet.I;Kediri:Strada Press,2020),h.2

<sup>13</sup> Indasah, *Epidemiologi Penyakit Menular*, h.2

<sup>14</sup> Indasah, *Epidemiologi Penyakit Menular*, h.3

<sup>15</sup> Irwan, *Epidemiologi Penyakit Menular*, (Cet.I;Yogyakarta:Absolute Media,2017),h.7

menghadapinya dengan maksud agar manusia tidak terjangkau secara meluas. Dalam al-Qur'an ada beberapa ayat yang memberikan indikasi makna wabah penyakit (Epidemi) di antaranya seperti virus sampar, lintah air dan virus cacar.<sup>16</sup>

Begitu pula al-Qur'an menggambarkan kata sakit dengan dua kata yakni مريض dan سقيم. Kedua kata tersebut memberikan kontribusi penting dalam pola konsep kebahasaan dalam al-Qur'an yang sering kurang dipahami oleh banyak orang. Pada umumnya orang memahami kata *Mariḍ* dengan sakit, begitu juga dengan *Saqim* dengan pemaknaan yang sama. Pada dasarnya kedua kata tersebut memiliki makna yang berbeda namun ketika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia belum mendapatkan kata yang bisa mewakili dari makna kata tersebut.<sup>17</sup>

Kata *Mariḍ/Maraḍa* bermakna penyakit<sup>18</sup> (مرض) adalah bentuk nominal dari akar kata مرض-يمرض yang terdiri dari tiga huruf yakni م, ر, ض. Makna *Maraḍa* itu sendiri adalah sakit baik itu sakit jasmani maupun rohani.<sup>19</sup> Disebutkan dalam lisān al-Arab makna *Mariḍ* adalah:

الْمَرِيضُ مَعْرُوفٌ السُّقْمُ نَقِيضُ الصِّحَّةِ

Artinya:

“*Mariḍ adalah penyakit atau sakit yakni kebalikan dari sehat*”<sup>20</sup>

Disebutkan pula dalam *Lisān al-Arab* Ibn A'rabi berkata:

أَصْلُ الْمَرِيضِ التُّقْصَانُ، وَهُوَ بَدَنٌ مَرِيضٌ نَاقِصٌ الْقُوَّةِ، وَقَلْبٌ مَرِيضٌ نَاقِصٌ الدِّينِ

Artinya:

“*Aslinya penyakit adalah kurang, yakni badan yang kurang sehat dan lemah/kurang kekuatan, dan hati yang sakit adalah kurangnya keagamaan*”<sup>21</sup>

Bait tersebut menjelaskan bawa sakit atau penyakit itu berarti kurang, baik itu kurang sehat atau lemah dalam kekuatan, dan hati yang sakit karena kurangnya keagamaan.

Dalam bait yang lain juga dijelaskan bahwa:

الْمَرِيضُ فِي الْقَلْبِ فُتُورٌ عَنِ الْحَقِّ، وَفِي الْأَبْدَانِ فُتُورُ الْأَعْضَاءِ، وَفِي الْعَيْنِ فُتُورُ النَّظَرِ

Artinya:

“*penyakit dalam hati adalah penghalang kebenaran, penyakit dalam badan penghalang anggota badan, penyakit dalam mata penghalang penglihatan.*”<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Husnul Hakim, 'Epidemi Dalam AlQuran (Suatu Kajian Tafsir Maudhu'i Dengan Corak Ilmi). ', Kordinat, XVII.2 (2018), 114–28.

<sup>17</sup> Shifaul Mughni, *Kontekstualisasi Marid dan Saqim dalam al-Qur'an (Kajian semantik al-Qur'an)*, Qaf:Jurnal Ilmu a-Qur'an dan Tafsir, Vol 2 No 2 (2017),h.235

<sup>18</sup> A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Indonesia dan Arab*, (Surabaya:Pustaka Progresif, 2007), h. 252

<sup>19</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, Juz 7 (Cet.III; Dār Sadr :Beirūt,1414), h. 231

<sup>20</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, Juz 7, h. 231

<sup>21</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, Juz 7, h. 232

<sup>22</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, Juz 7, h. 232

Sedangkan kata *سقم* adalah bermakna sakit, disebutkan dalam kitab *al-mufradāt fī garīb al-Qur’an* :

السَّقْمُ والسُّقْمُ: المرض المختصّ بالبدن والمرض قد يكون في البدن وفي النفس

Artinya:

“Maksud dari *Saqam* : yaitu disebut *saqam/suqmu* adalah sakit yang khusus menyerang badan, penyakit itu ada kalanya dibadan ada kalanya di hati.”<sup>23</sup>

*Saqim* bermakna sakit seperti pada lafal *حزن* (Sedih/menderita), sebagian mufassir juga memahami lafal *Saqim* dengan *الطاعون* (wabah) dalam QS. As-ṣāffat ayat 89, ada juga yang berpendapat bahwa *saqim* adalah penyakit yang akan datang menjelang ajal.<sup>24</sup>

Shifaul Mughni mengutip dalam sebuah sya’ir yang ditulis oleh Dzummah mengatakan:

وخامرها بذكرها الفؤاد هام تسقيم الدار عدواء على منها

Artinya:

“Bingungnya hati karena mengingat pujaan hati dan hati ini selalu bertaut padanya karena dia merasakan sakit karena dia terkena penyakit.”

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa kata *Marīd* dan *Saqīm* memiliki satu arti yang sama yaitu sakit. Namun, titik perbedaan keduanya adalah dalam hal perasaan seseorang yang terkena penyakit. Sakit yang hanya membuat seseorang terhalang dalam melaksanakan aktifitas baik itu bersifat duniawi ataupun ukhrawi disebut *marīd*, namun ketika seseorang merasakan merasakan sakit yang dipenuhi dengan penderitaan dan rasa sedih berlebihan, maka demikianlah disebut dengan *saqīm*.

*Ibnu Hajar al-Asqalāni* dalam kitabnya *Badzlu al-Mā’ūn fi al-Faḍli al-Ṭā’ūn* menyebutkan beberapa penyakit menular atau *Ṭā’ūn* yang pernah terjadi dalam catatan sejarah Islam. Diantaranya:<sup>25</sup>

1. Wabah *Ṭā’ūn Syirawaih*, terjadi pada zaman Rasulullah di kota Madinah tahun ke-6 H. Ulama menjelaskan bahwa kejadian inilah yang menyebabkan keluarnya hadis-hadis tentang wabah.
2. Pada masa pemerintahan khalifah Umar bin Khattab juga telah terjadi wabah yang disebut dengan *Ṭā’ūn ‘Amawas*, wabah tersebut terjadi pada tahun ke-16 H di syam (Syiria).<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Abu Qāsim Husain bin Muhammad al-Ragib al-Aṣfahāni, *Al-Mufradat garīb al-Qur’an*, Juz 1 (Cet 1; Dār al-Qalam: Damaskus Beirūt, 1412 H), h. 415

<sup>24</sup> Shifaul Mughni, *Kontekstualisasi Marid dan Saqim dalam al-Qur’an*, h.238

<sup>25</sup> al-Hāfiẓ Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-Asqalāni, *Bazli al-Mā’ūn fi al-Faḍli al-Ṭā’ūn* (t.c; Riyadh: Dār al-‘Asimah, 752 H), 5.

<sup>26</sup> Lihat, Muhammad Rasyid Ridho, ‘Wabah Penyakit Menular Dalam Sejarah Islam Dan Relevansinya Dengan Covid-19’, JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam), 4.1 (2020),



3. Pada masa Ibnu Zubair telah terjadi wabah *Tā'ūn Jarif* pada bulan syawwal yang memakan korban jiwa sekitar 7.000 orang per-hari selama tiga hari berturut-turut.
4. Pada bulan syawwal tahun ke-87 H terjadi wabah *Tā'ūn Fatayat*, disebut dengan *fatayāt* karena yang terpapar wabah ini mayoritas para gadis.
5. Wabah *Tā'ūn Al-Asyraf*, wabah ini terjadi pada bulan rajab sampai bulan ramadhan tahun 131 H, disebut dengan Al-Asyraf karena yang menjadi korban sampai meninggal pada saat itu adalah mayoritas orang-orang yang berkedudukan tinggi.<sup>27</sup>

Adapun dalam catatan sejarah penyakit menular yang pernah terjadi di Indonesia, telah terjadi wabah sebelum COVID-19 muncul, yakni: Cacar, penyakit ini terjadi pada tahun 1948; Malaria, pada tahun 1882 telah ditemukan *plasmodium malariae*<sup>28</sup> sebagai penyakit malaria dengan media penularan nyamuk; Demam berdarah (DBD), awal munculnya pada tahun 1998; Sampar (penyakit pes) muncul di Malang pada maret tahun 1911; Penyakit kolera tahun 1821-2003; Flu burung pertama kali pada tahun 2003 dengan jalur penyebaran unggas ke unggas, unggas ke manusia, dan melalui udara; SARS (severe acute respiratory syndrome), penyakit ini awalnya dari Guangdong pada November 2002, April 2003; Spanish flu, wabah tersebut terjadi pada tahun 1918-1920; Flu babi (swine flu), flu babi pertama kali ditemukan di Amerika Serikat pada tahun 2009.<sup>29</sup>

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa telah terjadi penyakit-penyakit yang menular lainnya bahkan jauh sebelum datang dan mewabahnya *covid-19* di dunia ini. Bahkan pada zaman Nabi pun terjadi wabah sehingga menyebabkan banyaknya keluar hadis-hadis yang berkaitan dengan wabah.

### **Pandangan Hadis terhadap Vaksin Covid-19**

Anjuran untuk melakukan Vaksinasi *covid 19* merupakan tindakan pemerintah untuk menangani melesatnya penyebaran virus *covid-19*. Vaksin memiliki fungsi untuk meningkatkan imunitas tubuh untuk melawan Virus *Covid-19*.<sup>30</sup> Walaupun demikian, vaksin tidaklah menghilangkan suatu penyakit atau virus, namun hanya memberikan

<sup>27</sup> Zuhron Arofi, 'Optimis Di Tengah Pandemi: Cara Rasulullah Menyelesaikan Masalah Pandemi', *Community Empowerment*, 6.1 (2021), h. 91–98,

<sup>28</sup> Plasmodium malariae adalah protozoa parasit yang menyebabkan penyakit malaria pada manusia dan hewan.

<sup>29</sup> Edwin Jonathan, "Sebelum Covid-19, penyakit ini pernah mewabah di Indonesia", rilis pada tanggal 27 Mei 2020.

<sup>30</sup> Djone Georges Nicolas, "Analisis Anggapa Rekayasa Dibalik Covid-19, Vaksin Covid -19 Berkaitan dengan Microchip 666 dan Antikristus", *Jurnal Revolusi Indonesia* 1, No. 3 (2021): h. 176.

kesempatan kepada tubuh untuk melahirkan *antibody* (pertahanan tubuh) sehingga dengan meningkatnya imun maka tubuh akan lebih efektif dalam melawan penyakit.<sup>31</sup>

Berdasarkan mekanisme kerjanya, salah satu fungsi dari obat adalah berfungsi sebagai pencegah dari keadaan patologis penyakit, contohnya Vaksin dan Serum. Oleh karena itu dapat dipahami bahwa vaksin merupakan bagian dari jenis obat-obatan. Rasulullah Saw. memberikan anjuran bahwa apabila datang suatu penyakit kepada seseorang maka hendaklah untuk berobat atau mengonsumsi obat-obatan. Sebagaimana sabda Nabi dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal* yakni sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُصْعَبُ بْنُ سَلَامٍ، حَدَّثَنَا الْأَجْلَحُ، عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ رَجُلٍ مِنْ قَوْمِهِ، قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ؟ قَالَ: "أَحْسَنُهُمْ حُلْفًا" ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْتَدَاوِي؟ قَالَ: "تَدَاوُوا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يُنَزِلْ دَاءً، إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً، عِلْمُهُ مِنْ جَهْلِهِ مَنْ جَهْلُهُ"<sup>32</sup>

Artinya:

*"Mush'ab bin Sallam Telah menceritakan kepada kami , Al Ajlah Telah menceritakan kepada kami, dari Ziyad bin Ilaqah dari Usamah bin Syarik bahwa seorang laki-laki dari kaumnya berkata: Seorang A'rabi datang menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan bertanya, "Wahai Rasulullah, manusia manakah yang paling baik?" Beliau menjawab: "Yaitu, yang paling baik akhlaiknya di antara mereka." kemudian ia bertanya lagi, "Wahai Rasulullah, haruskah kami berobat?" beliau menjawab: "Berobatlah kalian, karena Allah tidak pernah menurunkan penyakit, melainkan Allah juga menurunkan obatnya, orang yang mengetahuinya akan tahu dan orang yang tidak mengetahuinya akan tidak tahu".*

Abdul Karīm al-Khadīri dalam kitab *Syarh Jawāmi' al-Akhhbār* menjelaskan bahwa sesuatu hal yang tidak perlu diragukan lagi Allah swt. menurunkan penyakit dengan obatnya masing-masing, namun terkadang beberapa orang mengetahui obat tersebut dan juga banyak yang tidak mengetahuinya. Oleh karena itu, jangan pernah berputus asa untuk sembuh dari penyakit apapun itu, dengan syarat selalu bertawakkal dan berharap kepada Allah untuk kesembuhannya.<sup>33</sup> Hal senada juga dijelaskan dalam kitab *Bihjatu al-Qulūb al-Abrār wa Qurratu 'Uyūn al-Akhyār* bahwa segala penyakit dalam dan luar manusia memiliki obatnya masing-masing untuk memerangi dan menghindarkan dari hal yang belum terjadi serta menghilangkan apapun yang telah

<sup>31</sup> Djone Georges Nicolas, "Analisis Anggapa Rekayasa Dibalik Covid-19, Vaksin Covid -19 Berkaitan dengan Microchip 666 dan Antikristus", h. 176.

<sup>32</sup> Abū 'Abdillāh Ahmad bin Muḥammad bin Ḥanbal bin Hallāl bin Asad al-Syaibānī, *Musnad al-Imām Ahmad bin Ḥanbal*, Juz 4, (Cet. I: Beirut: Muassasah al-Risālah, 1416 H / 1995 M), h. 278.

<sup>33</sup> Abdul Karīm al-Khadīri, *Syarh Jawāmi' al-Akhhbār*, Juz 8, (td), h. 18

terjadi ataupun mengurangnya.<sup>34</sup> Kata *تَدَاوَى* pada hadis tersebut merupakan perintah untuk berobat, kata yang digunakan berasal dari kata *دَوَى* yang bermakna obat secara umum.<sup>35</sup>

Al-Qaṣṭalānī juga mengomentari tentang hadis tersebut bahwa Allah swt. tidak akan menimpakan suatu penyakit kepada seseorang melainkan Dia memberikan obat baginya atau wahyu dari-Nya dengan perantara malaikat yang dititipkan untuk pengobatan kepada makhluk bumi.<sup>36</sup>

Vaksin dari aspek kegunaan bukanlah untuk penyembuhan, melainkan untuk memberikan perlindungan dalam diri seorang manusia agar tidak terjangkit dari virus menular ini. Namun, secara logika penulis memahami bahwa langkah ini merupakan salah satu tindakan agar penyakit menular itu lenyap dari hadapan manusia karena tidak adanya media yang ditempati untuk berkembang biak lagi. Lagi pula, esensi penyembuhan dari penyakit berada ditangan Allah Swt. kita sebagai manusia hanya berusaha atau ikhtiar dengan melakukan pengobatan. Sebagaimana dalam firman Allah Swt QS. al-Syu‘ārā/26: 80:

37 وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

Terjemahnya;

“Dan apabila aku sakit, maka Dialah yang menyembuhkanku.”

Ayat diatas dan juga ayat sebelum dan sesudahnya menceritakan tentang sikap penyerahan diri serta kepasrahan diri Nabi Ibrahim kepada Allah swt. *Ibnu Katsir* menjelaskan ayat tersebut sebagai sikap Nabi Ibrahim dengan perkataan itu selain menunjukkan bentuk kepasrahan namun juga menunjukkan bentuk tata krama terhadap Allah swt. sebagaimana juga pada kalimat *اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* yang juga menunjukkan kalimat akhlak baik kepada-Nya serta menganggap bahwa hal tersebut adalah bentuk pengabdian kepada sang Khalik dan juga marah atas suatu penyakit yang diderita adalah suatu tindakan yang menggugurkan nilai akhlak kepada Allah swt.<sup>38</sup>

Hadis lain yang menunjukkan tentang pentingnya pengobatan adalah terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, yakni sebagai berikut:

<sup>34</sup> Abdu al-Rahmān bin Nāṣir bin Abdullah bin Nāṣir bin Hamid Āli Sa‘id, *Bihjatu Qulūb al-Abrār wa Qurratu ‘Uyūn al-Akhyār fī Syarh Jawāmi’ Al-Akhhbār*, Juz 1, (Cet.I; Dār Nasyīr:t.t, 1422 H/2002 M), h. 147

<sup>35</sup> Lihat, mekanisme kerja obat, dan hubungkan pada pembahasan kata *دَوَى*

<sup>36</sup> Ahmad bin Muhammad bin Abī bakr bin Abdu al-Malik al-Qiṣṭalānī, dkk, *Irsyādu al-Sarī li Syarh Saḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 8, (Cet.7; al-Mutba’atu al-Kubrā al-Amirīyah: Mesir, 1323 H), h. 360

<sup>37</sup> Kementrian Agama RI, *Mushaf al-Azhar*, (Cet. I; Bandung: Jabal, 2010), h. 370.

<sup>38</sup> Abū al-Fadā’i Ismā‘il bin ‘Amr bin Katsīr al-Quraysī al-Baṣrī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘adīm Ibnu Katsīr*, Juz 6, (Cet.I; Dār Kitāb ‘ilmīyah:Beirūt,1419 H), h. 132.

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ، وَأَبُو الطَّاهِرِ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَيْسَى، قَالُوا: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو وَهُوَ ابْنُ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»<sup>39</sup>

Artinya;

*“Harun bin Ma'ruf dan Abu Ath Thahir serta Ahmad bin 'Isa telah menceritakan kepada kami mereka berkata: Ibnu Wahb telah menceritakan kepada kami : Amru yaitu Ibnu Al Harit telah mengabarkan kepadaku dari<sup>1</sup> Abdu Rabbih bin Sa'id dari Abu Az Zubair dari Jabir dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: "Setiap penyakit ada obatnya. Apabila ditemukan obat yang tepat untuk suatu penyakit, maka akan sembuhlah penyakit itu dengan izin Allah 'azza wajalla".*

Hadis di atas memberikan setidaknya tiga poin yakni; 1. Bahwa penyakit yang muncul di dunia ini telah turun bersama dengan obatnya, 2. Obat yang dimaksudkan untuk menyembuhkan suatu penyakit harus sesuai dengan penyakit tersebut, maka di sinilah dipergunakan ilmu kesehatan dan farmasi untuk menemukan dan mengembangkan obat, agar tujuan dari obat tersebut tersampaikan, 3. Tidak cukup dengan berobat saja, namun semua ikhtiar yang kita lakukan harus dikembalikan kepada Allah swt. karena Dia-lah yang memberikan penyakit dan Dia pula yang menyembuhkan penyakit tersebut.

Al-Zarqānī menjelaskan bahwa Allah swt. menjadikan obat sebagai media penyembuh dari setiap penyakit, dan ketika Allah memerintahkan kepada malaikatnya untuk menurunkan penyakit dan obatnya, maka Allah juga menurunkan penutup/penghalang padanya. Maksudnya adalah ketika seorang pasien meminum obat dari penyakit yang di deritanya, maka ketika itu pula penyakit tersebut tidak akan menjangkitinya karena adanya penutup atau penghalang dari penyakit tersebut.<sup>40</sup>

Namun pada awal mula peluncuran Vaksin *Covid-19* tersebut, terdapat berbagai polemik yang terjadi di antaranya anggapan bahwa Vaksin yang dikeluarkan memiliki kandungan babi. Hal ini tentunya menjadi peringatan untuk tidak berobat dengan zat yang haram, sebagaimana dalam sabda Nabi saw. diriwayatkan oleh Abu Darda dalam kitab sunan Abu Dāwud, yakni:

<sup>39</sup> Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusain al-Qusyairī al-Naisābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Binaqḥ al-‘Adl ‘An al-‘Adl ilā Rasūlillāh Ṣallāllah ‘Alah wa Sallam*, Juz 4 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.th), h. 1769.

<sup>40</sup> Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Abdu al-Baqī bin Yūsuf bin Ahmad bin Syihāb al-Dīn bin Muhammad al-Zarqānī al-Mālikī, *Syarḥ al-Syarqānī ‘alā al-Muwāhib al-Dinīyah bi al-Manhaj al-Mahmudiyyah*, Juz 9, (Cct.I;Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, tt, 1417 H/1996 M), h. 357

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاسِطِيِّ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَمْرَانَ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالِدَوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ»<sup>41</sup>

Artinya:

“Muhammad bin 'Ubadah Al Wasithi telah menceritakan kepada kami Yazid bin Harun telah menceritakan kepada kami Isma'il bin 'Ayyasy telah mengabarkan kepada kami dari Tsa'labah bin Muslim dari Abu Imran Al Anshari dari Ummu Ad Darda dari Abu Ad Darda ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda : Sesungguhnya Allah telah menurunkan penyakit dan obat, dan menjadikan bagi setiap penyakit terdapat obatnya, maka berobatlah dan jangan berobat dengan sesuatu yang haram "(HR.Abu Dawud).”

Hadis di atas memberikan peringatan kepada manusia agar menghindari obat-obatan yang memiliki kandungan yang berasal dari zat haram seperti babi. Namun, untuk menjawabnya, terdapat penjelasan dalam firman Allah swt. QS. Al-Baqarah/2: 219:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>42</sup>

Terjemahannya:

“Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar dari pada manfaatnya. Dan mereka menanyakan kepadamu (tentang) apa yang (harus) mereka infakkan. Katakanlah, kelebihan (dari apa yang diperlukan). Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayatnya kepadamu agar kamu memikirkan.”

Berdasarkan ayat tersebut pada dasarnya menjelaskan tentang adanya manfaat dari khamr ataupun makanan yang telah diharamkan lainnya, namun dosa yang dibebankan padanya lebih besar dari pada manfaatnya. Hal ini memberikan indikasi adanya sedikit manfaat dalam obat-obatan yang memiliki zat haram seperti babi. Namun, dalam penggunaannya perlu dibatasi dan bersyarat. Dalam kaidah Ushul Fiqh menyatakan:

الضرورات تبيح المحظورات<sup>43</sup>

Artinya:

“Dalam keadaan gawat darurat, dibolehkan melakukan perkara yang diharamkan”

<sup>41</sup> Abū Dāwud Sulaimān bin al-Asy‘as bin Ishāq bin Basyīr bin Syaddād bin ‘Amr al-Azdi al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Juz 4, (Beirut: Maktabah al-‘Aṣriyah, t.th), h. 7.

<sup>42</sup> Kementrian Agama RI, *Mushaf al-Azhar*, (Cet. I; Bandung: Jabal, 2010), h. 34.

<sup>43</sup> Muhammad ‘Amīm al-Ihsān al-Mujaddadī al-Barkatī, *Qawā'id al-Fiqh*, (Cet.I; al-Sadf bibalsyarzī:Karātasyi, 1407 H/1986 M),h. 89

Nur Asia Hamzah dalam jurnalnya berjudul “Darurat Membolehkan Yang Dilarang” menjelaskan tentang batasan darurat yang memperbolehkan sesuatu yang diharamkan. Mengutip dari kitab al-Muqni’, bahwa darurat adalah suatu keadaan yang berkaitan dengan kecemasan terhadap kematian saja. Sedangkan menurut imam Ahmad bin Hanbal menjelaskan bahwa keadaan darurat dapat berlaku apabila seseorang meyakini bahwa apabila dia tidak memakan sesuatu yang haram tersebut maka nyawanya akan terancam.<sup>44</sup>

Adapun batasan-batasan terkait dengan keadaan darurat adalah sebagai berikut:<sup>45</sup>

1. Keadaan darurat tersebut merupakan hal yang ada, bukan berupa spekulatif ataupun imajinatif.
2. Tidak ada jalan lain (yang secara syar’i dibolehkan) kecuali dengan sesuatu yang haram tersebut.
3. Terpenuhi udzur yang membolehkan jalan sesuatu yang diharamkan.
4. Tidak bertentangan pada prinsip-prinsip Islam.
5. Penggunaan sesuatu yang diharamkan hanya berlaku sampai batas untuk bertahan saja.

Oleh karena itu, walaupun kandungan dalam Vaksin Covid-19 yang digunakan terdapat zat yang haram maka hal tersebut tidak menjadi masalah dalam penggunaannya, mengingat suatu keadaan darurat dengan angka kematian yang banyak akibat virus ini. Begitu pula vaksin yang dibuat adalah hasil penelitian dan analisis dari para ahli kesehatan. Namun, dalam keputusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor: 14 Tahun 2021 tentang, “Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca”. secara jelas telah menyatakan tentang kebolehan untuk penggunaan Vaksin tersebut.<sup>46</sup>

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dipahami bahwa hadis tentang perintah berobat secara kontekstual juga menunjukkan bentuk perintah untuk berikhtiar dalam menghindarkan diri dari penyakit menular yakni dengan melakukan vaksinasi *covid-19*. Hal ini didasarkan dari mekanisme kerja obat salah satunya sebagai pemberi perlindungan tubuh dari penyakit, seperti vaksin dan serum. Namun, vaksinasi hanya sebagai mediasi dalam mencapai prasyarat kesembuhan yang merupakan pemberian dari Allah Swt setelah melakukan berbagai macam ikhtiar.

---

<sup>44</sup> Nur Asia hamzah, “Darurat Membolehkan Yang dilarang”, *Jurnal Pilar: Jurnal kajian islam kontemporer*, Vol 11 No 2 (2020), h. 33. <https://journal.unismuh.ac.id/index.php/pilar/article/view/4920/3265> (Diakses pada 20 Januari 2022-02.10 wita)

<sup>45</sup> Nur Asia hamzah, “Darurat Membolehkan Yang dilarang”, h. 33.

<sup>46</sup> Lihat, Fatwa MUI Nomor: 14 Tahun 2021 tentang, “Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca”.

## Kesimpulan

Hadis dalam kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal* tentang perintah berobat sedangkan berdasarkan mekanisme kerja obat, salah satu fungsinya adalah memberikan efek pertahanan bagi tubuh terhadap berbagai serangan virus, adapun alatnya adalah vaksin dan serum. Vaksin *covid-19* merupakan bentuk ikhtiar manusia untuk melindungi diri dari penyebaran virus *covid-19*.

Adapun untuk menjawab polemik terkait vaksin *covid-19* mengandung babi, walaupun hal ini sudah teruji ketidakbenarannya, tapi dalam kaidah ushul fiqh menjelaskan bahwa pengobatan yang dilakukan dengan melibatkan unsur haram di dalamnya dibolehkan jika sudah tidak ada cara lain yang bisa digunakan dengan berbagai batasan-batasan. Esensi penyembuhan hanyalah ditangan-Nya. maka disini Allah Swt mengajarkan kepada hambanya bahwa apapun usaha yang engkau lakukan tetaplah mengembalikan dan memasrahkan diri kepada-Nya yang memberikan penyembuhan dari segala penyakit. hadis tentang perintah berobat secara kontekstual juga menunjukkan bentuk perintah untuk berikhtiar dalam menghindarkan diri dari penyakit menular yakni dengan melakukan vaksinasi *covid-19*.

## DAFTAR PUSTAKA

- al-Mālikī, Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Abdu al-Baqī bin Yūsuf bin Ahmad bin Syihāb al-Dīn bin Muhammad al-Zarqāni. *Syarah al-Syarqāni ‘alā al-Muwāhib al-Diniyah bi al-Manhaj al-Mahmudiyyah*. Juz 9. Cet.I; Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, tt. 1417 H/1996 M.
- A.W. Munawwir. *Kamus Al-Munawwir Indonesia dan Arab*. Surabaya:Pustaka Progresif. 2007.
- al-Aṣqalāni, al-Hāfiẓ Ahmad bin ‘Ali bin Hajar. *Bazli al-Mā’ūn fi al-Faḍli al-Ṭā’ūn*. t.c; Riyadh: Dār al-‘Āsimah. 752 H.
- al-Aṣfahāni, Abu Qāsim Husain bin Muhammad al-Ragib. *Al-Mufradat garib al-Qur’an*. Juz 1 .Cet 1; Dār al-Qalam: Damaskus Beirut. 1412 H).
- al-Barkatī, Muhammad ‘Amīm al-Ihsān al-Mujaddadī. *Qawā’id al-Fiqh*. Cet.I; al-Sadfi bibalsyarzī:Karātasyi. 1407 H/1986 M.
- al-Baṣri, Abū al-Fadā’i Ismā’il bin ‘Amr bin Katsīr al-Quraysī. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘adzīm Ibnu Katsīr*. Juz 6. Cet.I; Dār Kitāb ‘ilmiyah:Beirut.1419 H.
- al-Khadīri, Abdul Karīm. *Syarah Jawāmi’ al-Akhhbār*. Juz 8. (td).
- al-Naisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusain al-Qusyairī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Binaql al-‘Adl ‘An al-‘Adl ilā Rasūlillāh Ṣallāllāh ‘Alah wa Sallam*. Juz 4. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī. t.th.

- al-Qiṣṭalānī, Ahmad bin Muhammad bin Abī bakr bin Abdu al-Malik, dkk. *Irsyādu al-Sarī li Syarh Sahīh al-Bukhārī*. Juz 8. Cet.7; al-Mutba'atu al-Kubrā al-Amirīyah: Mesir. 1323 H.
- al-Sijistānī, Abū Dāwud Sulaimān bin al-Asy'ās bin Ishāq bin Basyīr bin Syaddād bin 'Amr al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud*, Beirut: Maktabah al-'Aṣriyah. t.th.
- al-Syaibānī, Abū 'Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal bin Hallāl bin Asad. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz 4. Cet. I: Beirut: Muassasah al-Risālah, 1416 H / 1995 M.
- Arofi, Zuhron. 'Optimis Di Tengah Pandemi: Cara Rasulullah Menyelesaikan Masalah Pandemi', *Community Empowerment*, 6.1 (2021).
- Fatwa MUI Nomor: 14 Tahun 2021 tentang, "*Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca*".
- Fuaidi Husin, Achmad. "Islam dan Kesehatan". *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 1, No. 2 (2014).
- Haeria. *Pengantar Ilmu farmasi*. Cet.I; Watampone: Penerbit Syahadah. 2017.
- Hakim, Husnul. 'Epidemi Dalam AlQuran (Suatu Kajian Tafsir Maudhu'i Dengan Corak Ilmi). ', *Kordinat*, XVII.2 (2018),
- Hamzah, Nur Asia. "Darurat Membolehkan Yang Dilarang", *Jurnal Pilar: Jurnal kajian islam kontemporer*, Vol 11 No 2 (2020). <https://journal.unismuh.ac.id/index.php/pilar/article/view/4920/3265> (Diakses pada 20 Januari 2022-02.10 wita)
- Indasah. *Epidemiologi Penyakit Menular*. Cet.I; Kediri: Strada Press. 2020.
- Irwan. *Epidemiologi Penyakit Menular*. Cet.I; Yogyakarta: Absolute Media. 2017.
- Jonathan, Edwin. "*Sebelum Covid-19, penyakit ini pernah mewabah di Indonesia*", rilis pada tanggal 27 Mei 2020.
- Kementerian Agama RI, *Mushaf al-Azhar*. Cet. I; Bandung: Jabal. 2010.
- Manzūr, ibn. *Lisān al-Arab*. Juz 7 Cet.III; Dār Sadr :Beirūt. 1414.
- Mughni, Shifau. *Kontekstualisasi Marid dan Saqim dalam al-Qur'an (Kajian semantik al-Qur'an)*, Qaf: Jurnal Ilmu a-Qur'an dan Tafsir. Vol 2 No 2 (2017).
- Mustafa, Ibrāhīm dkk. *Mu'jām al-Wasīt*. Juz 2. tc, Dār al-Dawā', tt. t.th.
- Nicolas, Djone Georges. "Analisis Anggapa Rekyasa Dibalik Covid-19, Vaksin Covid-19 Berkaitan dengan Microchip 666 dan Antikristus", *Jurnal Revolusi Indonesia* 1, No. 3 (2021):
- Ridho, Muhammad Rasyid. 'Wabah Penyakit Menular Dalam Sejarah Islam Dan Relevansinya Dengan Covid-19', *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*. 4.1 (2020),



Sa'id, Abdu al-Rahmān bin Nāṣir bin Abdullah bin Nāṣir bin Hamid Āli. *Bihjatu Qulūb al-Abrār wa Qurratu 'Uyūn al-Akhyār fī Syarh Jawāmi' Al-Akhhār*. Juz 1. Cet.I; Dār Nasyīr:t.t. 1422 H/2002 M.

Syarif, Amir, Arini Setiawati,dkk. *Farmakologi dan terapi*. Cet.IV; Jakarta: Gaya baru. 1995.

Zakariyā', Ahmad bin Fāris bin. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Juz 3. Dār Fikr, t.t. t.th.

## STUDI NAQD AL-HADĪTH ATAS HADIS 'ĀISYAH TENTANG MESJID TIDAK HALAL BAGI PEREMPUAN HAID

H. Rajab

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon

Email: [rajabzethiainambon.ac.id](mailto:rajabzethiainambon.ac.id)

### Abstract

*This study intends to research the hadith of Aisyah ra. about the mosque is not lawful for menstruating women. This research is important because the need for women who are menstruating to enter and be in the mosque today is getting stronger, such as attending the Koran, studying, and teaching, while there is an opinion that is still firmly held by the Muslim community to this day is that women who are menstruation are prohibited from entering the mosque. Some studies conclude that the hadith of 'Āisyah is daif because one of its narrators is considered majhūl. But is it true? This study attempts to re-examine Aisyah's hadith by using the methods and stages of research as described by M. Syuhudi Ismail, namely takhrij al-ḥadīth, sanad research, matan research, and concluding. This is a library research and analytical method using the theory of authenticity of hadith compiled by Ibn al-Ṣalāḥ. From the research conducted, it is known that the quality of the hadith 'Āisyah is Hasan. There is a problem with his sanad, namely with Aflat bin Khalīfah, because his personality did not get a perfect assessment from hadith critics, although it is not proven that he is majhul. From the perspective of hadith, there is no contradiction of this hadith with other traditions, because the traditions that are considered contradictory can be compromised through the al-jam'u wa al-taufiq method.*

### Keywords

*Menstruation, Mosque, Hasan hadith, majhūl.*

### Abstrak;

*Penelitian ini bermaksud untuk meneliti hadis Aisyah ra. tentang masjid tidak halal bagi wanita yang sedang haid. Penelitian ini penting dilakukan karena kebutuhan wanita yang sedang haid untuk masuk dan berada di masjid saat ini semakin kuat, seperti mengaji, menuntut ilmu dan mengajar, sedangkan ada pendapat yang masih dipegang teguh oleh masyarakat muslim terhadap hal ini. Hari itu wanita yang sedang haid dilarang masuk masjid. Beberapa penelitian menyimpulkan bahwa hadis 'Āisyah adalah daif karena salah satu perawinya dianggap majhūl. Tapi apakah itu benar? Penelitian ini mencoba menelaah*

kembali hadis Aisyah dengan menggunakan metode dan tahapan penelitian seperti yang dijelaskan oleh M. Syuhudi Ismail, yaitu *takhrīj al-ḥadīth*, penelitian sanad, penelitian matan, dan kesimpulan. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dan metode analisis dengan menggunakan teori otentisitas hadis yang disusun oleh Ibn al-Ṣalḥ. Dari penelitian yang dilakukan, diketahui bahwa kualitas hadis 'Āisyah adalah Hasan. Ada masalah dengan sanadnya, yaitu dengan Aflat bin Khalīfah, karena kepribadiannya tidak mendapatkan penilaian yang sempurna dari para kritikus hadis, meskipun tidak terbukti bahwa dia majhul. Dari segi hadis, tidak ada kontradiksi antara hadis ini dengan hadis-hadis lainnya, karena hadis-hadis yang dianggap kontradiktif dapat dikompromikan melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*.

### Kata Kunci

*Haid, Mesjid, hadis Hasan, majhūl.*

### Pendahuluan

Kajian Hadis di Indonesia sudah berkembang sejak lama. Pada abad ke 17 M, Nuruddin ar Raniri menulis kitab hadis *Hidayah al habib fi at targib wa tarhib* (Azra, 2013). Lalu kemudian Abdul Rauf al Sinkili Menyusun buku yang berisi hadis-hadis qudsi yang diberi judul *al mawaid badi'ah*. (Azra, 2013). Setelah itu sempat terjadi kemandekan akibat kolonialisasi Belanda di Indonesia. Tindakan yang agresif dari penjajah mempengaruhi Pendidikan di Indonesia termasuk pada kajian Hadis.

Tak dapat dipungkiri bahwa sampai hari ini, masih kuat keyakinan dalam masyarakat muslim bahwa perempuan yang sedang dalam keadaan haid dilarang masuk ke dalam mesjid dan berdiam diri di dalamnya. Hal itu terjadi karena sebagian besar ulama tampaknya sepakat dengan pelarangan ini. Dasar utama pelarangan itu adalah hadis Nabi saw. yang mengatakan:

فَإِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ<sup>1</sup>

“Bahwa Saya (Nabi saw) melarang mesjid untuk orang yang sedang dalam kondisi haid dan orang yang dalam keadaan junub”.

Hadis ini ada dalam Sunan Abī Dāwūd, dan menjadi rujukan kitab-kitab fikih untuk melarang perempuan haid masuk ke dalam mesjid. Mazhab Hanafi dan mazhab Maliki melarang secara mutlak, sementara mazhab Syafii dan mazhab Ḥambali memberi kelonggaran untuk sekedar berlalu lalang saja untuk suatu keperluan yang mengharuskannya masuk mesjid, tanpa berdiam diri.

Padahal, bila mengacu pada masa Rasulullah saw. dan para sahabatnya, masjid menjadi pusat aktivitas umat Islam. Ketika itu Rasulullah saw. membina para sahabat yang nantinya menjadi kader tangguh dan terbaik umat Islam generasi awal untuk

<sup>1</sup> Abū Dāwūd Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd* (Bairut: al-Maktabat al-Aṣriyyah, n.d.), Juz I, h. 60.

memimpin, memelihara, dan mewarisi ajaran-ajaran agama dan peradaban Islam yang bermula dari masjid. Lebih dari itu, berbagai kegiatan maupun problematika umat yang menyangkut bidang agama, ilmu pengetahuan, politik kemasyarakatan, dan sosial budaya juga dibahas dan dipecahkan di lembaga masjid tersebut. Sehingga pada masa itu masjid mampu menjadi pusat pengembangan kebudayaan Islam, sarana diskusi kritis, mengaji, serta memperdalam ilmu-ilmu pengetahuan agama secara khusus, dan pengetahuan umum secara luas.<sup>2</sup>

Adanya pelarangan tersebut mengakibatkan para perempuan muslimah mengalami keterbatasan dalam meraih kebaikan-kebaikan dan ikut serta dalam kegiatan-kegiatan yang berkenaan dengan mesjid, ketika ia sedang haid. Mereka tidak bisa mengikuti pengajian, ceramah dan majelis ta'lim yang dilaksanakan di Mesjid. Selain itu, khusus bagi jamaah yang sedang melaksanakan haji atau umrah, tak bisa mengunjungi makam Rasulullah saw., karena makam Rasulullah saw. berada dalam Mesjid Nabawi di Medinah.

Kenyataan tersebut menyebabkan munculnya pertanyaan, bagaimana sesungguhnya kualitas hadis yang menjadi dasar pelarangan tersebut. Pertanyaan ini mendorong diadakannya penelitian kembali terhadap kualitas hadis pelarangan tersebut, baik dilakukan oleh para ulama hadis, maupun pengkaji hadis modern. Ada kecenderungan para peneliti ini untuk mengatakan bahwa hadis tersebut adalah hadis daif yang tidak bisa dijadikan hujjah. Al-Albānī misalnya telah memberikan penilaian tentang kualitas 2 versi hadis yang telah disebutkan. Al-Albānī menyebut 2 hadis tersebut adalah hadis daif,<sup>3</sup> tapi tidak ditemukan penjelasan yang komprehensif tentang alasan mengapa 2 hadis itu daif. Penelitian juga pernah dilakukan oleh Hisamuddin Afanah dalam kitab *Fatāwā* di bawah tema *hukm dukhūl al-Hā'id al-Masjid?* Pada penelitian ini Hisamuddin mengatakan bahwa hadis-hadis pelarangan yang digunakan oleh Jumhur ulama adalah hadis yang diperdebatkan dengan perdebatan yang besar.<sup>4</sup> Hisamuddin selanjutnya menjelaskan dengan baik mengapa hadis-hadis itu diperdebatkan dengan menjelaskan cacat pada periwayat-periwayat hadisnya. Hisamuddin tampaknya setuju kalau hadis-hadis tersebut adalah hadis daif. Hanya saja penelitian ini terlihat belum dilakukan secara sistematis.

Di Indonesia, meski tidak secara jelas mengatakan bahwa hadis ini daif, dalam penelitian yang dilakukan oleh Ulfia di simpulkan bahwa perempuan haid dan orang junub tidak terlarang memasuki masjid karena adanya suatu kepentingan dengan syarat ia bisa menjaga darah haidnya agar tidak sampai tercecceh di dalam mesjid. Ini

<sup>2</sup> Ahmad Putra and Prasetio Rumondor, "Eksistensi Masjid Di Era Rasulullah," *Tasamuh* 17, no. 1 (2019): 245–64, <https://doi.org/10.20414/tasamuh.v17i1.1218>.

<sup>3</sup> Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, h. 60.

<sup>4</sup> Hisāmuddīn bin Mūsā Muhammad bin Afānah, *Fatāwā Hisām Afānah* (al-Maktabat al-Syamilah, 2010), Juz 8, h. 85.

berdasarkan kepada pemahaman terhadap hadis di atas, seperti yang diajukan oleh Ibn Hazm dan hadis yang berasal dari Aisyah.<sup>5</sup>

Berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya, penelitian ini meneliti hadis tentang pelarangan perempuan masuk mesjid secara sistematis dan komprehensif sebagaimana metode dan tahapan penelitian hadis yang dikembangkan oleh M. Syuhudi Ismail, yang meliputi; *takhrij al-Ḥadīth*, penelitian sanad, penelitian matan dan penarikan kesimpulan.<sup>6</sup> Penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan kesimpulan yang lebih komprehensif dan lebih tegas dalam menentukan kualitas hadis dan dapat menjawab apakah argumen ulama yang menilai hadis ini daif benar adanya dan dapat dipertanggungjawabkan.

Penelitian bersifat kepustakaan. Data-data yang digunakan keseluruhannya berasal dari sumber-sumber pustaka, berupa kitab-kitab, buku, artikel dan sumber pustaka lainnya. Adapun teori yang digunakan dalam menentukan kualitas hadis adalah teori kesahihan hadis yang disusun oleh Ibn al-Salah, bahwa hadis sahih adalah hadis yang bersambung sanadnya, yang diriwayatkan oleh periwayat yang ‘*ādil* dan *ḍābiṭ* dari periwayat yang ‘*ādil* dan *ḍābiṭ* sampai akhir sanad, dan tidak terdapat *syūḍūḍ* (kejanggalaan) dan ‘*illah* (cacat).<sup>7</sup> Lima kriteria kesahihan hadis yang dikemukakan oleh Ibn al-Ṣalāḥ dan dianggap sebagai rangkuman dari kriteria-kriteria kesahihan hadis yang telah dikemukakan oleh para ulama. Tiga kriteria yang pertama akan lebih diarahkan pada penelitian sanad, sedangkan dua kriteria terakhir, yaitu tidak mengandung *syūḍūḍ* dan ‘*illah* digunakan dalam penelitian matan.

Penelitian ini dianggap masih perlu dilakukan, karena penelitian hadis bersifat ijtihadi,<sup>8</sup> sebagaimana dikatakan M. Syuhudi Ismail. Artinya, Hasil penelitian yang telah dikemukakan oleh ulama pada dasarnya tidak terlepas dari dua kemungkinan, yakni benar dan salah. Jadi hadis tertentu yang dinyatakan berkualitas sahih oleh seorang ulama hadis, masih terbuka kemungkinan diketemukan kesalahannya setelah dilakukan penelitian kembali secara cermat. Demikian pula sebaliknya.

## Kualitas Hadis Pelarangan Perempuan Masuk Mesjid

### 1. *Takhrij al-Ḥadīth*

*Takhrij al-Ḥadīth* yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah menunjukkan atau mengemukakan letak asal hadis pada sumbernya yang asli, yakni berbagai kitab yang di dalamnya dikemukakan hadis itu secara lengkap dengan sanadnya masing-

<sup>5</sup> Ulfia, “Kajian Tematis Tentang Larangan Perempuan Haid Masuk Mesjid Dan Membaca Al-Qur’an,” *Agenda, Analisis Gender Dan Agama* 2, no. 1 (2019): 72–80, <http://ecampus.iainbatusangkar.ac.id/ojs/index.php/agenda/article/view/1994/1487>.

<sup>6</sup> M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 41-159

<sup>7</sup> Abū ‘Amr Uthmān bin ‘Abd al-Rahman Ibn Al-Ṣalāḥ, *Muqaddimat Ibn Al-Ṣalāḥ* (Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002), h. 7-8.

<sup>8</sup> Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 29.

masing; kemudian, untuk kepentingan penelitian, dijelaskan kualitas hadis yang bersangkutan.<sup>9</sup>

Melalui penelusuran menggunakan *al-Maktabat al-Syāmilah* ditemukan 2 riwayat tentang hadis yang melarang perempuan masuk dan berdiam dalam mesjid, yaitu:

1. حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ، حَدَّثَنَا الْأَفْهَلِيُّ بْنُ خَلِيفَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي جَسْرَةُ بِنْتُ دَجَاجَةَ قَالَتْ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تَقُولُ: جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوُجُوهُ بُيُوتِ أَصْحَابِهِ شَارِعَةً فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: «وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ». ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَا يَصْنَعُ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءً أَنْ تَنْزَلَ فِيهِمْ رُحْمَةٌ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدُ فَقَالَ: «وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ، فَإِنِّي لَا أَحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ»<sup>10</sup>
2. حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَيْنَةَ، عَنْ أَبِي الْخَطَّابِ الْهَجْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الدَّهْلِيِّ، عَنْ جَسْرَةَ، قَالَتْ: أَخْبَرْتَنِي أُمُّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَرْحَةَ هَذَا الْمَسْجِدِ، فَتَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ «إِنَّ الْمَسْجِدَ لَا يَحِلُّ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ»<sup>11</sup>

Kedua riwayat tersebut bersumber dari 2 orang sahabat perempuan yang juga adalah istri Nabi saw. yaitu ‘Āisyah dan Ummu Salamah. Lalu dari kedua sahabat tersebut diterima oleh 1 orang periwayat perempuan bernama Jasrat binti Dajajah. Versi yang Jasrat riwayatkan dari ‘Āisyah dapat ditemukan dalam *Sunan Abī Dāwūd*, sedangkan versi riwayat Jasrat dari Ummu Salamah ditemukan dalam *Sunan Ibn Mājah*. Ini menunjukkan bahwa hadis ini di tingkat sahabat adalah ‘*azīz*, tetapi kemudian setelah itu menjadi *gaīb*, karena hanya diriwayatkan oleh Jasrat, sehingga jika ada kekurangan pada diri Jasrat, maka tidak ada yang dapat menolongnya untuk mengangkat kualitasnya. Setelah Jasrat, hadis kembali menjadi ‘*azīz*, diriwayatkan oleh dua orang periwayat, hingga akhir sanad.

## 2. Penelitian Sanad.

### a. *I’tibār sanad al-Ḥadīth*

Langkah pertama dalam penelitian sanad adalah *I’tibār sanad al-Ḥadīth*, yaitu menyertakan sanad-sanad yang lain untuk suatu hadis tertentu, yang hadis itu pada bagian sanadnya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja, dan dengan menyertakan sanad-sanad yang lain akan dapat diketahui apakah ada periwayat yang lain ataukah tidak ada untuk bagian sanad dari sanad hadis dimaksud.<sup>12</sup>

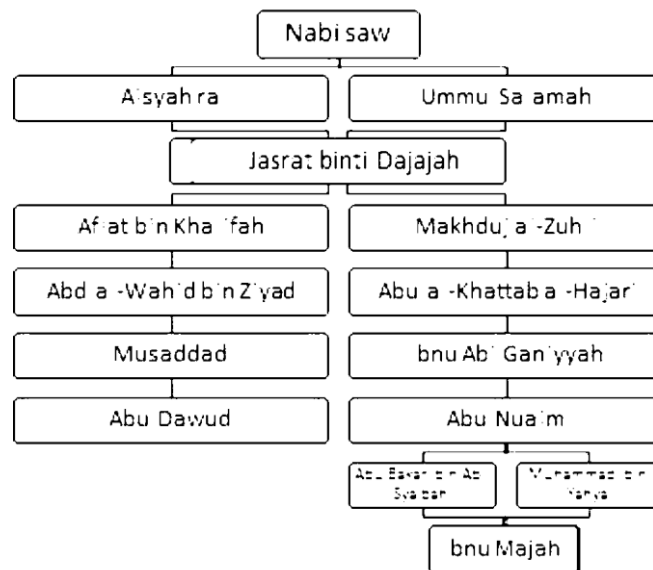
*I’tibār sanad al-Ḥadīth* dilakukan dengan cara membuat skema sanad hadis. Untuk hadis-hadis larangan mesjid bagi perempuan haid, skema sanadnya adalah sebagai berikut:

<sup>9</sup> Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 41.

<sup>10</sup> Abū Dāwūd Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd* (Bairut: al-Maktabat al-Aṣriyyah, n.d.), Juz I, h. 60.

<sup>11</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd Al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Dār Ihyā al-Kutub al-Arabiyyah, n.d.), juz I, h. 212

<sup>12</sup> Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 51



#### b. Biografi Periwat Hadis

Biografi periwat dikemukakan untuk menguji kaidah-kaidah kesahihan hadis yang telah disebutkan, yaitu apakah di antara para periwat hadis dapat dibuktikan persambungannya, apakah para periwat itu memiliki sifat ‘*ādil* dan *ḍābit*; serta apakah ada kejangalan dan cacat pada sanad hadis. Di sini ada 2 sanad yang periwat-periwat akan dibahas, pertama sanad Abū Dāwūd dan kemudian sanad Ibnu Mājah. Adapun yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah Sanad Abū Dāwūd yang di dalamnya terdapat 6 periwat hadis, yaitu Abū Dāwūd sendiri, Musaddad, Abd al-Wāhid, Alfat bin Khalīfah, Jasrat binti Dujājah dan ‘Āisyah ra.

Berikut biografi masing-masing:

##### 1) Abū Dāwūd

Nama lengkap Abū Dāwūd adalah Sulaimān bin al-Asy’ath bin Sidād bin ‘Amr bin ‘Āmir. Pendapat lain mengatakan namanya adalah Sulaimān bin al-Asy’ath bin Bisyr bin Syidād. Ada juga yang berpendapat Sulaimān bin al-Asy’ath bin Ishak bin Basyir bin Syidād. Salah satu kakek buyut Abū Dāwūd bernama Imrān termasuk salah satu yang gugur dalam peristiwa Siffīn bersama Alī bin Abī Tālib.<sup>13</sup>

Abū Dāwūd merupakan ulama yang sangat fokus dalam mempelajari hadis. Ia melakukan rihlah, berkeliling dunia, mengumpulkan, menyusun dan menulis hadis yang ia dapatkan dari guru-gurunya yang tersebar di Irak, Khurasan, Syam, Mesir, al-Jazair, Hijaz dan sebagainya.<sup>14</sup> Al-Mizzī menyebut Musaddad bin Musarhad sebagai

<sup>13</sup> Yūsuf bin al-Zakī Abd al-Rahmān Abū al-Hajjāj Al-Mizzī, *Tahzīb Al-Kamāl min Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1980), Juz XI, h. 355-356.

<sup>14</sup> Al-Mizzī, h. 356.

salah seorang gurunya yang sangat banyak,<sup>15</sup> yang menunjukkan bahwa pernyataan Abū Dāwūd bahwa ia menerima hadis ini dari Musaddad dapat dibenarkan.

Abū Dāwūd juga merupakan seorang ulama yang memiliki reputasi tinggi di bidang hadis. Tak ada ulama yang memberikan penilaian negatif terhadapnya. Di antara penilaian ulama adalah:

- a) Menurut Abū Bakar al-Khallā', Abū Dāwūd adalah seorang Imam yang terkemuka pada masanya, seorang yang tidak tertandingi di berbagai bidang ilmu dan seorang yang memiliki sifat wara'
- b) Aḥmad bin Muḥammad bin Yāsin mengatakan, Abū Dāwūd adalah salah seorang *huffāz al-Islām* dalam bidang hadis, ilmu hadis, *ilal al-ḥadīth*, dan sanad hadis, pada tingkat yang paling tinggi, namun dibarengi dengan sifat ahli ibadah, sederhana, dermawan dan wara'.
- c) Muḥammad bin Ishak berkata, hadis Nabi dibuat menjadi lembek bagi Abū Dāwūd (al-Sijistānī), sebagaimana besi dibuat lembek bagi (Nabi) Dāwūd as.
- d) Menurut Muḥammad bin Makhlad, Abū Dāwūd menghafal seratus ribu hadis dan ketika ia menulis kitab "al-Sunan", kitabnya itu menjadi bagaikan mushaf al-Quran, diikuti dan dihafal oleh para ulama di zamannya.
- e) Mūsā bin Harun mengatakan, Abū Dāwūd di dunia diciptakan untuk hadis, dan di akhirat diciptakan untuk masuk surga.
- f) Menurut 'Allan bin Abd al-Samad, Abū Dāwūd adalah ksatria dalam ilmu ini (Hadis).
- g) Al-Hākim mengatakan, Abū Dāwūd adalah seorang pemimpin ahli hadis di masanya, tanpa tandingan.<sup>16</sup>

Demikian beberapa penilaian ulama terhadap Abū Dāwūd, yang menunjukkan bahwa Abū Dāwūd adalah seorang yang 'ādil dan ḍābit dalam periwayatan hadis. Abū Dāwūd wafat pada tanggal 15 Syawal 275H di Basrah.<sup>17</sup>

## 2) Musaddad

Sanad kedua hadis ini adalah Musaddad. Nama lengkapnya Musaddad bin Musarhad bin Musarbal bin Mustaurid al-Asadī al-Basri Abū al-Hasan. Namanya sangat unik, berbeda dengan periwayat-periwayat lainnya. Menurut Ibnu Hajar, nama sebenarnya adalah Abd al-Mālik bin Abd al-Azīz, sedangkan Musaddad hanya 'laqb' saja.<sup>18</sup>

Menurut al-Zahabī, Musaddad lahir sekitar tahun 150H,<sup>19</sup> dan wafat, sebagaimana dikatakan oleh al-Bukhārī, pada tahun 228H. Musaddad merupakan

<sup>15</sup> Al-Mizzī, h. 359.

<sup>16</sup> Ibnu Hajar Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb* (India: Dāirat al-Ma'ārif, n.d.), Juz IV, h. 169-173

<sup>17</sup> Al-Mizzī, *Tahzīb Al-Kamāl Min Asmā' Al-Rijāl*, h. 367.

<sup>18</sup> Ibnu Hajar Al-Asqalānī, *Taqrib Al-Tahzīb* (Suriah: Dār al-Rasyīd, 1986), h. 528.

<sup>19</sup> Syamsuddīn Al-Žahabī, *Siyar A'lām Al-Nubalā'* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), Juz X, h. 591



penulis pertama kitab *Musnad* di Kota Basrah, Irak. Ia juga merupakan guru dari para *mukharrij al-Ḥadīth*, selain Muslim dan Ibnu Majah. Al-Bukhārī bahkan meriwayatkan 358 hadis darinya.<sup>20</sup> Al-Mizzī menyebut 48 nama yang menjadi guru Musaddad dan meriwayatkan hadis dari mereka. Di antara nama-nama itu terdapat nama Abd al-Wāhid bin Ziyād yang ada dalam sanad yang diteliti ini.<sup>21</sup> Ini menunjukkan bahwa sanad antara Musaddad dengan Abd al-Wāhid adalah sanad yang bersambung.

Mengenai kualitas pribadi Musaddad, beberapa penilaian ulama telah dikemukakan, sebagai berikut:

- a) Yaḥyā bin Maʿīn mengatakan bahwa Yaḥyā bin Saīd al-Qaṭṭān mengatakan seandainya kamu mendatanginya Musaddad lalu kamu belajar hadis di rumahnya, maka itu adalah suatu yang pantas.
- b) Abū Zurʿah pernah berkata bahwa Aḥmad bin Ḥambal mengatakan kepadanya bahwa Musaddad adalah seorang yang, maka apa saja yang kamu tulis darinya, jangan lagi kamu kembalikan ke saya
- c) Muḥammad bin Hārūn berkata, saya pernah bertanya kepada Yaḥyā bin Maʿīn tentang Musaddad, lalu Yaḥyā mengatakan, Musaddad *ṣadūq*.
- d) Jaʿfar al-Tayyālīsī juga pernah bertanya kepada Yaḥyā bin Maʿīn, “dari siapa saya menulis hadis di Basrah?”. Jawab Yaḥyā: “tulislah hadis yang berasal dari Musaddad”, karena ia *thiqah-thiqah*.
- e) Menurut al-Nasaī, Musaddad *thiqah*.
- f) Menurut al-Ajalī, Musaddad seorang penduduk Basrah yang *thiqah*.
- g) Menurut Abd al-Rahmān bin Abī Ḥātim, bapak saya pernah ditanya tentang Musaddad, lalu ia jawab, Musaddad seorang yang *thiqah*.<sup>22</sup>

Penilaian-penilaian ulama seperti digambarkan di atas menunjukkan bahwa tak ada seorang ulama pun yang mencela kepribadian Musaddad dalam periwayatan hadis. Ini menunjukkan bahwa Musaddad dapat diterima hadis yang diriwayatkannya.

### 3) Abd al-Wāhid bin Ziyād

Periwayat ketiga dalam sanad adalah Abd al-Wāhid bin Ziyād. Ia dinisbahkan dengan al-ʿAbdi, sementara kinayahnya adalah Abū Bisyr atau Abū Ubaidah al-Basri.<sup>23</sup> Ada 49 nama guru Abd al-Wāhid yang ada dalam *Tahzīb al-Kamāl*, karya al-Mizzī, salah seorang dari nama tersebut adalah Aflat bin Khalīfah, yang menunjukkan bahwa antara Abd al-Wāhid dengan Aflat terdapat hubungan guru-murid, sehingga pernyataan Abd al-Wāhid bahwa ia menerima hadis dari Aflat dapat dibenarkan.

Penilaian ulama terhadap Abd al-Wāhid antara lain:

<sup>20</sup> Al-Ḥabībī, h. 593.

<sup>21</sup> Al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl Min Asmāʾ al-Rijāl*, Juz XXVII, h. 443.

<sup>22</sup> Al-Mizzī, Juz XXVII, h. 443-444

<sup>23</sup> Al-Mizzī, Juz XVIII, h. 450

- a) Menurut Muawiyat bin Sālih, saya pernah bertanya kepada Yaḥyā bin Ma‘īn, siapakah murid al-A‘masy yang paling *sabt*. Yaḥyā mengatakan: “setelah Sufyan dan Syu‘bah adalah Abū Muawiyah al-Darīr, dan setelah itu Abd al-Wāhid bin Ziyād.
- b) Al-Dārimī bertanya kepada Yaḥyā bin Ma‘īn, Apakah Abū ‘Awānah lebih kamu sukai daripada Abd al-Wāhid bin Ziyād? Yaḥyā mengatakan: “Saya lebih suka Abū ‘Awānah, tetapi Abd al-Wāhid adalah periwayat *thiqah*.”
- c) Ṣālih bin Aḥmad bin Ḥambal dari Ali bin al-Madīnī bahwa saya mendengar Yaḥyā bin Said berkata: “saya melihat Abd al-Wāhid tidak belajar hadis di Basrah saja, atau di Kufah saja, dan kami pernah duduk di depan pintu rumahnya pada hari Jumat setelah salat, saya membacakannya hadis al-A‘masy, tapi tak satu huruf pun yang ia tahu”.
- d) Menurut Muḥammad bin Sa‘ad, Abd al-Wāhid dikenal dengan gelar *al-Thaqafi*, ia adalah *maulā* Abd al-Qays, seorang periwayat *thiqah* dan hadisnya banyak.
- e) Menurut Abū Zur‘ah dan Abū Ḥātim, Abd al-Wāhid adalah periwayat *thiqah*.
- f) Menurut al-Nasaī, Abd al-Wāhid *laisa bih ba’s* (tidak ada masalah padanya).<sup>24</sup>

Penilaian-penilaian di atas, meskipun ada yang menunjukkan bahwa Abd al-Wāhid tidak sangat ahli dalam bidang hadis, tetapi hal itu tidak sampai melahirkan penilaian negatif terhadapnya sebagai periwayat hadis. Karena itu, Abd al-Wāhid dapat dikatakan sebagai periwayat *thiqah*, dan pernyataannya bahwa ia menerima hadis ini dapat diterima.

#### 4) Al-Aflat bin Khalīfah

Periwayat keempat dalam sanad adalah Al-Aflat bin Khalīfah. Ada perbedaan tentang namanya yang sesungguhnya. Dalam sanad ini tertulis al-Aflat, tetapi dalam kitab-kitab Rijal ditulis dengan Aflat saja (tanpa *a*). kemudian penisbahannya juga diperselisihkan. Selain al-Kufī, ada yang menyebut al-‘Āmirī, yang lain menyebut al-Zuhlī atau al-Huzlī. Adapun kinayahnya adalah Abū Hassān.<sup>25</sup> al-Bukhārī menyebutkan dalam *Tarikh al-Bukhārī*, menurut Yaḥyā bin Said namanya adalah Fulait al-‘Āmirī, sedangkan menurut Ibn Mahdi, namanya adalah Fulait al-Zuhli.<sup>26</sup>

Aflat tampaknya bukan periwayat yang banyak meriwayatkan hadis. Namanya hanya ada dalam *Sunan Abī Dāwūd* dan *Sunan al-Nasaī*. Guru hadisnya juga terbilang sedikit. Hanya dua orang periwayat perempuan saja, Jasrat binti Dujājah (yang ada dalam sanad yang diteliti) dan Dahīmah binti Hisām. Demikian pula dengan muridnya, juga tidak banyak. Hanya ada 3 orang, Sufyān al-Thaurī, Abū Bakar bin Iyāsy dan Abd

<sup>24</sup> Al-Mizzī, Juz XVIII, h. 453-454

<sup>25</sup> Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb*, Juz I, h. 366.

<sup>26</sup> Muḥammad bin Ismā‘īl Al-Bukhārī, *Al-Tārikh Al-Kabīr* (Haidarabad: Dār al-Ma‘ārif al-Usmāniyyah, n.d.), Juz II, h. 67.

al-Wāhid.<sup>27</sup> Namun demikian, pernyataan bahwa Aflat menerima hadis dari Jasrat, dapat dibenarkan dan dinyatakan bersambung, karena Jasrat adalah guru dari Aflat dalam periwayatan hadis.

Tentang penilaian terhadap pribadi Aflat, tampaknya ulama berbeda pendapat. Beberapa ulama menunjukkan penilaian memuji Aflat, misalnya:

- a) Menurut Aḥmad bin Ḥambal, *laisa bih ba's*
- b) Menurut Abū Hatim, *syaikh*
- c) Menurut al-Daruqutni, *ṣālih*.<sup>28</sup>
- d) Ibnu Hibban memasukkan Aflat sebagai periwayat *thiqah* dalam kitab *Al-Thiqāt*
- e) Penyusun kitab *al-Kāsyip* menyebut Aflat *ṣadūq*
- f) Di dalam kitab *al-Badr al-Munīr* dikatakan ia *masyhūr* dan *thiqah*.<sup>29</sup>

Penilaian-penilaian tersebut, menunjukkan bahwa Aflat adalah periwayat yang dapat diterima riwayatnya. Hanya saja tidak semua ulama menilai seperti itu. Ibnu Hazm menyebut Aflat adalah periwayat yang tidak diketahui keadaannya (*majhūl al-ḥāl*).<sup>30</sup> Al-Khaṭṭābī mengatakan, para ulama menilai daif hadis (yang diteliti) ini, Aflat yang menjadi periwayatnya adalah *majhūl*, tidak sah menggunakannya sebagai hujjah.<sup>31</sup>

Terlihat ada perbedaan pendapat ulama tentang pribadi Aflat. Ada yang menilainya dengan *ta'dīl* atau *tauthīq*, penilaian yang menguatkan bahwa Aflat adalah periwayat yang diterima riwayatnya, ada pula yang menilainya dengan *tajīh*, penilaian yang menunjukkan bahwa Aflat tidak dapat diterima riwayatnya. Terhadap perbedaan ini, ulama hadis menolak penilaian *tajīh* terhadap Aflat. Jika Aflat dianggap *majhūl*, maka penilaian ini dapat dibantah dengan menunjukkan bahwa Aflat memiliki guru-guru dan murid-murid yang jelas dalam periwayatan hadis, sebagaimana telah disebutkan. Apalagi jika penilaian itu dianggap berasal dari Aḥmad bin Ḥambal, sebagaimana dikatakan oleh al-Bagawī,<sup>32</sup> karena Aḥmad sendiri menilai Aflat dengan *laisa bih ba's*, yang termasuk kategori *ta'dīl*, meskipun rendah.

Penilaian-penilaian terhadap Aflat memang *Ta'dīl* yang tergolong rendah sebagaimana pengkategorian *'ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Penilaian seperti *laisa bih ba's*, *syaikh*, *ṣālih*, dan *ṣadūq* adalah penilaian peringkat ketiga dan keempat di bawah

<sup>27</sup> Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb*, Juz I, h. 366.

<sup>28</sup> Al-Mizzī, *Tahzīb Al-Kamāl Min Asmā' Al-Rijāl*, h. 454.

<sup>29</sup> Abū al-Ḥasan Al-Mubārakfūrī, *Mir'āt Al-Mafāṭīḥ Syarḥ Misykāt Al-Maṣābīḥ* (India: Idārat al-Buḥūth al-Ilmiyyah, n.d.), Juz II, h. 156.

<sup>30</sup> Al-Mubārakfūrī, Juz II, h. 156.

<sup>31</sup> Khalīl Aḥmad al-Sahāranfūrī, *Buḥār al-Majhūd Fi Hill Sunan Abī Dāwūd* (India: Markaz al-Syaikh Aḥmad al-Nadwī, 2006), Juz II, h. 215

<sup>32</sup> Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb*, Juz I, h. 366.

penilaian peringkat pertama lainnya.<sup>33</sup> Itulah sebabnya, hadis yang diriwayatkan oleh Aflat tidak dinilai sahih, melainkan hadis hasan.<sup>34</sup> Ibnu Sayyid al-Nās mengatakan, penilaian sebagai hadis Hasan itu didasarkan pada rendahnya peringkat ke-*thiqah*-an periwayatnya dan juga adanya sanad lain yang menjadi *syāhid* dari sanad ini. Oleh karena itu, tidak ada alasan bagi Ibnu Hazm untuk menolak penilaian Hasan ini.<sup>35</sup> Adapun penilaian bahwa Aflat adalah periwayat *matrūk*, sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-Rifʿah adalah penilaian yang harus ditolak, karena tidak pernah diungkapkan oleh seorang pun ulama-ulama hadis sebelumnya.<sup>36</sup>

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa riwayat Aflat adalah riwayat yang dapat diterima. Bahwa ada yang memberikan penilaian *tajīh*, penilaian yang menunjukkan adanya kekurangan, itu benar, tetapi semuanya dapat dibantah, sehingga penilaian *tauthīq*, penilaian yang menunjukkan kekuatan harus lebih dikedepankan.

#### 5) Jasrat binti Dujājah.

Periwayat keempat dalam sanad adalah Jasrat binti Dujājah. Tak banyak yang bisa ādiperoleh dari kitab-kitab Rijal tentang biografi Jasrat. Dikatakan bahwa nama lengkapnya adalah Jasrat binti Dujājah al-ʿĀmiriyyah al-Kūfiyyah. Seorang Tabiin perempuan yang menerima hadis dari Abū Zarr, Alī bin Abī Ṭālib, ʿĀisyah dan Ummu Salamah. Sedangkan hadis-hadis yang ia riwayatkan diterima oleh Aflat bin Khalīfah, Makhdūj al-Zuhlī dan ʿUmar bin ʿĀmir bin Makhdūj.<sup>37</sup> Ini menunjukkan bahwa terdapat persambungan sanad antara Jasrat dengan ʿĀisyah sebagaimana terdapat dalam sanad yang diteliti ini. Riwayat-riwayat Jasrat hanya bisa ditemukan dalam kitab-kitab *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Nasāi* dan *Sunan Ibn Mājah*.

Adapun tentang penilaian kritikus hadis terhadap Jasrat, juga tak banyak. Al-Ajalī mengatakan Jasrat adalah seorang Tabiyyah yang *thiqah*, dan Ibnu Hibban memasukkan namanya dalam kitabnya *al-THiqāt*. Sementara penilaian yang agak negatif disebutkan oleh al-Bukhārī, bahwa Jasrat memiliki riwayat yang aneh-aneh (*ajāib*). Namun menurut Abū al-Hasan bin al-Qaṭṭān, penilaian al-Bukhārī ini tidak cukup untuk dijadikan alasan bagi yang menolak riwayat Jasrat. Tampaknya, pernyataan Abū al-Hasan ini ditujukan pada Ibnu Hazm yang menganggap bahwa hadis riwayat Jasrat adalah *bātil*.<sup>38</sup> Dengan demikian, meski disebutkan oleh al-Bukhārī riwayatnya terkadang aneh, tetapi Jasrat adalah periwayat yang dapat diterima riwayatnya.

<sup>33</sup> Srifariyati, “Urgensi Ilmu Jarah Wa Ta’dil Dalam Menentukan Kualitas Hadits,” *Jurnal Madaniyah* 10 (2020): 131–46, <https://journal.stipemalang.ac.id/index.php/madaniyah/article/view/1>.

<sup>34</sup> Al-Hanafī, *Syarḥ Sunan Ibn Majah*, Juz I, h. 878.

<sup>35</sup> Al-Mubārakfūrī, *Mir’āt Al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt Al-Maṣābīh*.

<sup>36</sup> Muhammad bin Ali Al-Syaukānī, *Nail Al-Autar* (Mesir: Dār al-Ḥadīth, 1993), Juz I, h. 288.

<sup>37</sup> Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb*, Juz I, h. 366.

<sup>38</sup> Al-Asqalānī, Juz I, h. 367..

## 6) 'Āisyah r.a

'Āisyah adalah istri Rasulullah saw. Putri Abū Bakar r.a. dan *Umm al-Mu'minīn*. Ia dipanggil dengan *kināyah* Ummu Abdillah. Ibunya bernama Ummu Rumān binti 'Āmir dari Banī Ganam bin Mālik bin Kinānah.

'Āisyah dinikahi oleh Rasulullah saw. 2 tahun sebelum Hijrah menurut pendapat Abū Ubaidah, tapi ada sejumlah pendapat lain, 3 tahun, 1.5 tahun dan sebagainya, sebelum Hijrah. Saat itu 'Āisyah berumur 6 tahun, tetapi ia baru tinggal bersama Rasulullah saw. saat di Madinah setelah perang Badar pada tahun kedua Hijrah saat berusia 9 tahun. Pendapat lain mengatakan, tinggal bersama Nabi saw. pada bulan Syawal 18 bulan setelah Nabi saw. hijrah ke Madinah.<sup>39</sup>

Selain langsung dari Rasul saw. sebagai sumber terbanyak dari perbendaharaan Hadisnya, 'Āisyah juga menerima Hadis melalui sahabat lainnya, yaitu dari ayahnya Abū Bakar, 'Umar, Sa'ad ibn Abī Waqqāṣ, Usaid ibn Khuḍair dan lain-lain. Demikian pun dengan hadis-hadisnya, terdapat sejumlah Sahabat lain yang meriwayatkan darinya, seperti Abū Hurairah, Abū Musa al-Asy'ari, Zaid ibn Khalid al-Juhni, Syafiah binti Syaibah. 'Āisyah termasuk salah seorang periwayat Sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Jumlah Hadis yang diriwayatkannya adalah 2210 Hadis.<sup>40</sup>

Ulama hadis sepakat menerima periwayatan semua sahabat Nabi saw. tanpa harus mempertanyakan kualitas pribadinya. Teori *al-Ṣahābat kulluhum 'ādūl*, adalah teori yang disepakati di kalangan ulama hadis, bahwa semua sahabat Nabi saw. adalah 'ādil. Reputasi 'Āisyah pun dikenal luas sebagai salah satu istri Nabi saw. yang paling cerdas. Karena itu, pernyataan bahwa ia menerima hadis ini dari Nabi saw. harus diterima dan dipercayai.

Demikianlah, dari sisi sanad hadis, sanad hadis yang diteliti ini adalah sanad yang bersambung. Sejak dari *mukharrij al-Ḥadis*, yaitu Abū Dāwūd, terjalin hubungan guru-murid di antara para periwayatnya sampai ke Rasulullah saw. Adapun sisi ke-'ādil-an dan ke-*dabīṭ*-an para periwayatnya, sebagaimana telah dijelaskan, terdapat perbedaan pada sosok Aflat bin Khalīfah. Beberapa ulama memberikan penilaian *tajīh* terhadapnya, tetapi penilaian-penilaian tersebut dapat dipatahkan dengan argumentasi yang logis. Namun keadaan Aflat yang diperdebatkan, dan penilaian *ta'ḍīl* terhadapnya yang terbilang rendah, menyebabkan hadis ini tidak mencapai derajat sahih dari sisi sanad, melainkan hanya sampai pada hadis hasan saja. Adapun periwayat selain Aflat, tidak ditemukan penilaian negatif yang bisa mengurangi kedudukan para periwayat itu sebagai periwayat hadis.

<sup>39</sup> Al-Mizzī, *Tahzīb Al-Kamāl Min Asmā' Al-Rijāl*, Juz XXXV, h. 227.

<sup>40</sup> Darliana Sormin, "Kedudukan Sahabat Dan 'Adalahnya," *Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial & Keislaman* 1, no. 1 (2017): 1–19, <https://doi.org/10.31604/muaddib.v1i1.103>.

### c. Penelitian Matan Hadis

Matan Hadis yang diteliti ini adalah:

جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوُجُوهُ بُيُوتِ أَصْحَابِهِ شَارِعَةً فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: «وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ». ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ يَصْنَعْ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءً أَنْ تَنْزِلَ فِيهِمْ رُحْمَةٌ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدُ فَقَالَ: «وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ، فَإِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ»<sup>41</sup>

*“Rasulullah saw datang, sementara pintu-pintu rumah sahabat terbuka dan berhubungan dengan masjid. Maka Nabi pun bersabda: “Pindahkanlah pintu-pintu rumah kalian untuk tidak menghadap ke masjid!”, lalu Nabi saw. masuk masjid, dan para sahabat belum melakukan apa-apa dengan harapan ada wahyu yang turun yang memberi keringanan kepada mereka. Kemudian Rasul saw. keluar menemui mereka seraya berkata: “Pindahkanlah pintu-pintu rumah kalian untuk tidak menghadap dan berhubungan dengan masjid, karena saya tidak menghalalkan masuk masjid bagi wanita yang sedang haid dan orang yang sedang junub.”*

Dikisahkan oleh ‘Āisyah dalam hadis di atas bahwa Nabi saw. memerintahkan para sahabatnya yang berdiam di sekitar mesjid Nabawi untuk memindahkan letak pintu-pintu rumah mereka yang menghadap dan berhubungan langsung dengan Mesjid. Hal tersebut dilakukan oleh Nabi saw. karena kata Nabi: “Saya tidak menghalalkan mesjid bagi orang haid dan orang yang junub”. Kisah ini diutarakan oleh Ummu Salamah dengan kalimat yang berbeda, sebagai berikut:

قَالَتْ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صِرْحَةَ هَذَا الْمَسْجِدِ، فَتَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ «إِنَّ الْمَسْجِدَ لَا يَحِلُّ لِحَيْضٍ، وَلَا لِحَائِضٍ»<sup>42</sup>

*Ummu Salama berkata: “Rasulullah saw. masuk halaman masjid kemudian mengumumkan dengan suara keras, sesungguhnya masjid tidak halal untuk orang junub dan tidak pula untuk orang haid”.*

Tampak ada perbedaan redaksi dari dua matan hadis tersebut, tapi peristiwa yang dikisahkan adalah sama. Bahwa Nabi saw. disebut mengumumkan dengan suara keras, itu terjadi karena para sahabat yang disuruh menutup dan memindahkan pintu-pintu mereka tidak melakukan apa-apa, karena berharap adanya kemurahan hati Nabi membiarkan pintu rumah-rumah tersebut seperti adanya. Tapi Nabi tidak melakukan tersebut, bahkan Nabi menegaskan kembali perintahnya untuk memindahkan, sebagaimana dalam riwayat ‘Āisyah. Perbedaan juga terjadi pada urutan penyebutan *al-hā'id* (orang haid) dan *al-junub* (orang junub), di hadis ‘Āisyah orang haid yang lebih dahulu disebut, sedangkan di hadis Ummu Salamah orang junub yang lebih dahulu.

<sup>41</sup> Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, h. 60.

<sup>42</sup> Al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, juz I, h. 212.

Perbedaan-perbedaan ini tampaknya terjadi hanya karena periwayatan hadis secara makna saja, dan tidak mengubah maksud hadis.

Hadis ini menjadi dalil keharaman perempuan yang sedang haid dan orang yang sedang junub untuk memasuki mesjid, dalam segala kondisi. Ini adalah pandangan yang dianut oleh mayoritas Ulama.<sup>43</sup> Menurut Ibnu Ruslān, hadis ini dijadikan dasar untuk mengharamkan berdiam diri dalam mesjid dan berlalu-lalang di dalamnya, baik itu untuk suatu keperluan tertentu atau bukan, baik berdiri, duduk atau pun mondar-mandir dalam segala kondisi, baik dengan disertai wudhu atau pun tidak, karena kalimat yang digunakan dalam hadis adalah kalimat umum. Lebih jauh Ibnu Ruslān mengatakan, di kalangan mazhab Syāfiī dan mazhab Mālikī, dibolehkan berlalu-lalang di dalam mesjid, tanpa diselingi berdiam diri, baik dilakukan untuk sesuatu keperluan tertentu atau tidak, sedangkan menurut Ibn al-Munzir, Sufyan al-Thaurī, Abū Hanifah dan pengikut-pengikutnya, dan Ishak bin Rāhawaih, tidak dibolehkan berlalu-lalang di dalam mesjid kecuali untuk suatu keperluan yang tidak mungkin ditinggalkan. Ia harus berwudhu sebelum memasuki mesjid. Jika tidak ada air, ia boleh bertayammum. Adapun mazhab imam Aḥmad adalah membolehkan berlalu-lalang dalam mesjid jika ada keperluan untuk itu, seperti mengambil sesuatu di dalam mesjid, memasukkan sesuatu ke dalamnya, atau karena mesjid itu menjadi jalan yang harus dilewati. Jika bukan untuk hal tersebut, maka tidak dibolehkan berlalu-lalang dalam segala hal.<sup>44</sup>

Padahal sesungguhnya ada juga hadis-hadis Nabi saw. yang dapat dimaknai bahwa perempuan yang sedang haid sah-sah saja berada di dalam mesjid, sebagai berikut:

1) Kisah seorang perempuan berkemah di dalam mesjid Nabi.

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ وَلِيدَةً كَانَتْ سَوْدَاءَ لِحْيٍ مِنَ الْعَرَبِ، فَأَعْتَقَهَا، فَكَانَتْ مَعَهُمْ، ... قَالَتْ: «فَجَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْلَمَتْ»، قَالَتْ عَائِشَةُ: «فَكَانَ لَهَا خِيَاءٌ فِي الْمَسْجِدِ - أَوْ حِفْشٌ -»<sup>45</sup>  
*'Āisyah menceritakan bahwa ada seorang budak perempuan hitam kepunyaan salah satu suku dari bangsa Arab. Lalu mereka memerdekakannya, kemudian ia pun tinggal bersama mereka' ... 'Āisyah berkata: "Lalu perempuan itu datang kepada Rasulullah saw. dan masuk Islam." 'Āisyah mengatakan: "Dan perempuan itu mempunyai kemah kecil di masjid (yakni sebagai tempat tinggalnya)".*

Dari hadis ini dapat diketahui tentang bolehnya bagi perempuan haid untuk tinggal lama atau diam di masjid. Karena Rasulullah saw. tidak pernah memberikan pengecualian kepada perempuan dalam hadis ini yang tinggal di masjid dan

<sup>43</sup> al-Husain bin Muḥammad Al-Magribī, *Al-Badr Al-Tamām Syarḥ Bulūg Al-Marām* (T.tp: Dār al-Hijr, 1994), Juz II, h. 129.

<sup>44</sup> Muḥammad Asyraf al-Azīm Ābādī, *Aun Al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.), Juz I, h. 268.

<sup>45</sup> Muḥammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Damaskus: Dār Tūq al-Najāh, 1422), Juz I, h. 95.

mempunyai kemah untuk dia tidur. Kalau sekiranya perempuan haid itu tidak boleh tinggal atau diam di masjid tentu Rasulullah saw. telah memberikan pengecualian seperti di atas. Akan tetapi Nabi saw. telah menetapkan dan membolehkan perempuan tersebut untuk tinggal di masjid bahkan mempunyai kemah sendiri secara umum dan mutlak tanpa satu pun pengecualian. Padahal Nabi saw. mengetahui bahwa perempuan setiap bulannya akan melalui hari-hari haid.<sup>46</sup> Menurut Ibnu Hazm, perempuan tersebut tinggal di dalam mesjid Nabi saw. dan suatu hal yang pasti dialami oleh perempuan adalah haid, lalu Nabi saw. tidak mencegah dan tidak melarangnya, dan semua yang tidak dilarang oleh Nabi saw. adalah hukumnya boleh.<sup>47</sup>

## 2) Kisah 'Āisyah haid di musim haji

Ketika melaksanakan haji bersama Nabi saw., 'Āisyah mengalami haid. Kemudian, Nabi saw. memerintahkan kepada 'Āisyah:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: قَدِمْتُ مَكَّةَ وَأَنَا حَائِضٌ، وَلَمْ أَطْفِ بِالْبَيْتِ وَلَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ قَالَتْ: فَشَكَوْتُ ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «أَفْعَلِي كَمَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي»<sup>48</sup>

*Dari 'Āisyah ra. ia berkata: Saya memasuki kota Mekah padahal saya belum Tawaf dan belum Sai. Lalu saya mengadukan hal tersebut kepada Rasulullah saw. Lalu Nabi saw. bersabda: "Lakukanlah apa saja yang dilakukan oleh jamaah haji lainnya selain tawaf di Ka'bah, hingga engkau suci."*

Dalam hadis ini, Nabi saw. hanya melarang 'Āisyah untuk tawaf di Ka'bah dan tidak melarang 'Āisyah untuk masuk mesjid. Ibnu Hazm mengatakan, seandainya masuk ke mesjid itu tidak boleh untuk orang haid, tentu hal tersebut akan diberitahukan Nabi saw. kepada 'Āisyah, karena 'Āisyah pada saat itu haid, lalu Nabi tidak melarangnya kecuali dari melakukan Tawaf saja. Adalah suatu pendapat salah, jika diyakini bahwa 'Āisyah sebenarnya dilarang masuk mesjid, lalu Nabi saw. tidak melarangnya dari hal tersebut, dan hanya melarangnya melakukan tawaf saja.<sup>49</sup>

## 3) Kisah 'Āisyah masuk Mesjid saat haid

Nabi saw. bersabda:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَاوِلِينِي الْحُمْرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ»، قَالَتْ فَقُلْتُ: إِنِّي حَائِضٌ، فَقَالَ: «إِنَّ حَيْضَتَكَ لَيْسَتْ فِي يَدِكَ»<sup>50</sup>

*Dari 'Āisyah ra. bahwa Rasulullah saw. pernah berkata kepadanya, "Ambilkan sajadah untukku di masjid!" 'Āisyah mengatakan, "Saya sedang haid." Nabi saw. bersabda, "Sesungguhnya, haidmu tidak berada di tanganmu".*

<sup>46</sup> August, "Bolehkah Wanita Haid Memasuki Masjid?," 2015, <http://kudus84islam.blogspot.com/2015/11/bolehkah-wanita-haid-memasuki-masjid.html>.

<sup>47</sup> Ibn Hazm Al-Andalūsī, *Al-Muḥallā Bi Al-Athar* (Bairut: Dār al-Fikr, n.d.), Juz I, h. 401.

<sup>48</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Juz II, h. 159.

<sup>49</sup> Al-Andalūsī, *Al-Muḥallā Bi al-Athar*.

<sup>50</sup> Muslim bin al-Ḥajjāj Al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bairut: Dār Ihyā al-Turāth al-Arabī, n.d.), Juz I, h. 244.



Hadis ini menjadi dalil tentang bolehnya wanita haid masuk masjid untuk mengambil sesuatu di dalamnya. Al-Tirmizī setelah mengemukakan hadis ini mengatakan, pendapat yang dianut oleh semua ulama, tidak diketahui adanya pendapat yang berbeda tentang hal itu adalah bahwa tidak apa-apa jika seorang perempuan haid mengambil sesuatu dari masjid.<sup>51</sup>

Apakah hadis-hadis yang disebutkan terakhir bertentangan dengan hadis 'Āisyah yang diteliti ini? Tampaknya, di sini letak permasalahannya. Sebagian ulama menganggap hadis-hadis itu saling bertentangan, sehingga memilih untuk melaksanakan salah satunya, sedangkan lainnya ditinggalkan. Sebagian lainnya menganggap hadis-hadis ini tidak saling bertentangan dan dapat dikompromikan pelaksanaannya. Dalam ilmu hadis, ada beberapa metode penyelesaian dalam menghadapi hadis-hadis yang tampak bertentangan, yaitu:

- a) Metode *Al-Jam'u wa al-Tawfiq* (mengompromikan). Maksud dari metode ini adalah penyelesaian hadis yang bertentangan dengan cara mencari titik temu kandungan hadis-hadis tersebut, sehingga maksud sebenarnya yang dikehendaki oleh masing-masingnya dapat dikompromikan, sehingga masing-masing dapat diamalkan sesuai dengan tuntutan.
- b) Metode *al-Naskh*. Maksud dari metode *al-nasakh* adalah penyelesaian hadis yang bertentangan dengan mengetahui kronologi munculnya hadis-hadis yang satu sama lain yang saling berbeda makna tekstualnya. Jika hal tersebut diketahui, maka hadis yang muncul lebih dulu dinilai telah *mansukh* (dihapus hukumnya) oleh hadis yang datang setelahnya.
- c) Metode *al-Tarjīh*. Maksud dari metode *al-tarjīh* adalah penyelesaian hadis yang bertentangan dengan membandingkan hadis yang secara tekstual saling berbeda maknanya, dengan menyelidiki hal-hal yang terpaut dengan masing-masingnya agar diketahui mana hadis-hadis yang lebih kuat untuk dipegang sebagai dalil hukum.
- d) Metode *al-Tawaqquf*. Maksud dengan metode *al-tawaqquf* adalah hadis yang bertentangan didiamkan, tidak dijadikan dalil hukum dalam jangka waktu yang tidak ditentukan sebelum ditemukan dalil yang menguatkan salah satunya.
- e) Metode *al-Takhyīr*. Maksud dari metode *al-takhyīr* adalah penyelesaian hadis yang bertentangan dengan cara memilih salah satu dari beberapa hadis mengenai persoalan tertentu.<sup>52</sup>

Kalangan ulama yang membolehkan perempuan secara mutlak masuk ke dalam masjid dan berdiam di dalamnya saat haid, tampaknya menggunakan metode *tarjīh*

<sup>51</sup> Abū Īsā al-Tirmizī, *Sunan Al-Tirmizī* (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975), Juz I, 241.

<sup>52</sup> Ahmad Syaripudin, "Metodologi Studi Islam Dalam Menyikapi Kontradiksi Hadis (Mukhtalaf Al-Ḥadīth)", *Nukhbatul 'Ulum: Jurnal Bidang Kajian Islam* 4, no. 1 (2018): 31–39, <https://doi.org/https://doi.org/10.36701/nukhbah.v4i1.31>.

dalam hal ini. Mereka berusaha menolak hadis ‘Āisyah yang dipandang bertentangan dengan hadis-hadis lain yang membolehkan perempuan masuk ke mesjid. Itulah yang dilakukan oleh Ibnu Hazm dari mazhab al-Zahiri, yang mengatakan bahwa hadis ‘Āisyah yang diteliti ini adalah hadis daif dan tidak dapat dijadikan sebagai hujjah. Hanya saja argumentasi yang dibangun oleh Ibnu Hazm bahwa periwayat hadis ini, yaitu Aflat *majhūl* dapat dibantah oleh ulama hadis. Demikian pula pernyataan bahwa Ahmad bin Hambal juga ikut mendaifkan hadis ini adalah pernyataan yang tak dapat dipertanggung jawabkan, sebagaimana telah dijelaskan.

Oleh karena itu, menyikapi hadis-hadis yang tampak bertentangan ini, tampaknya metode yang paling baik digunakan adalah metode *al-jam’u wa al-taufiq*, bahwa hadis-hadis ini tidak saling bertentangan dan semuanya dapat digunakan sesuai dengan tuntutanannya. Salah satu bentuk penyelesaian dalam *al-jam’u wa al-taufiq* ini adalah penyelesaian dengan pendekatan Ushul Fikih, yang mengacu pada kaidah: “Mengamalkan dua dalil yang berbenturan, lebih baik dari pada menyingkirkan satu di antaranya”.<sup>53</sup> Adapun cara yang dapat digunakan dalam pengamalan dua dalil dimaksud adalah dengan memperhatikan kaidah *āmm* dan *khāṣṣ*, yaitu memperlakukan salah satu dari hadis itu dalam pengertian yang umum, sedangkan lainnya diberlakukan secara khusus.

Cara inilah yang dapat digunakan pada hadis-hadis tentang hukum perempuan haid masuk mesjid. Hadis ‘Āisyah yang diteliti ini diberlakukan secara umum, bahwa perempuan yang sedang haid dilarang masuk mesjid, sebagai penghormatan kepada mesjid. Ini berlaku pada kondisi normal, di mana perempuan haid itu tidak memiliki kepentingan apa-apa di mesjid, sebab bagaimana pun orang yang haid, pada tubuhnya tetap ada darah yang dalam Islam adalah najis. Namun larangan ini dapat dilonggarkan, jika perempuan haid memiliki kepentingan di dalam mesjid, atau tidak bisa menghindari dari memasuki mesjid, karena mesjid itu merupakan satu-satunya jalan yang bisa dilewati misalnya. Itulah yang terjadi pada ‘Āisyah ketika Nabi saw. memerintahkannya untuk mengambil sajadah dalam mesjid. ‘Āisyah saat itu sedang haid, tetapi Nabi saw. mengatakan kepadanya masuk saja, karena darah haidmu tidak berada di tangan.

Ulama kemudian menyikapi izin yang diberikan Nabi saw. ini kepada ‘Āisyah dengan mengatakan, kalau sekedar lewat saja dalam mesjid dan bisa menjamin bahwa darah haid tidak akan jatuh bercucuran dan mengotori mesjid, maka boleh-boleh perempuan masuk mesjid. Hal sama berlaku pada hadis Nabi saw. yang membolehkan ‘Āisyah beraktivitas di mesjid al-Haram selain tawaf. Tawaf dilarang bukan karena lokasi pelaksanaan tawaf berada di dalam mesjid, melainkan karena syarat sahnya

---

<sup>53</sup> Kaizal Bay, “Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Al-Syafi’i,” *Jurnal Ushuluddin* 2, no. 5 (2011): 183–201, <https://doi.org/10.24014/jush.v17i2.691>.

tawaf adalah suci dari hadas, bukan hanya hadas besar, seperti haid dan junub, melainkan juga hadas kecil. Orang yang tawaf harus berwudhu dulu sebelum melaksanakan tawaf.

Dengan demikian, orang yang lagi melaksanakan haji atau umrah dapat melaksanakan aktivitas yang berkaitan dengan rangkaian ibadah haji dan lainnya di dalam mesjid. Misalnya, ia bisa saja melakukan tawaf dan sai di antara Safa dan Marwa, meskipun menurut ulama letak Safa dan Marwa tidak termasuk sebagai bagian dari mesjid al-Haram. Tapi jika untuk menuju Safa dan Marwa itu, perempuan haid harus melewati bagian-bagian lain yang termasuk dalam mesjid al-Haram, maka itu tidak apa-apa. Hukumnya boleh. Demikian juga dengan perempuan haid yang ada dalam rombongan jamaah haji atau Umrah yang berada di Medinah. Salah satu tujuan utama kunjungan ke Medinah adalah mengunjungi makam Rasulullah saw. yang berada dalam mesjid Nabawi, selain melaksanakan salat *Arba'īn* di mesjid itu. Maka perempuan yang haid ini tidak boleh dilarang untuk sekedar masuk ke Mesjid al-Haram mengunjungi dan berdoa di makam Nabi saw. Kebolehan-kebolehan ini tentu harus dengan tetap menjaga bahwa mesjid harus dijaga kehormatannya, karena itu perempuan haid yang masuk mesjid harus yakin bahwa darah haidnya tidak akan jatuh dan mengotori mesjid.

Adapun jika kepentingan di dalam mesjid itu, mengharuskan perempuan harus tinggal dalam mesjid lebih lama, tidak sekedar lewat saja, maka yang perlu dilakukan adalah mempertimbangkan maslahat dan madharat yang muncul ketika perempuan haid berdiam diri dalam mesjid. Yang jelas, sudah ada izin dari Nabi saw. bagi perempuan untuk memasuki mesjid untuk kepentingan tertentu. Izin ini dengan pertimbangan bahwa masuknya perempuan itu tidak akan mengurangi kehormatan mesjid, karena darah haid tidak akan jatuh dengan hanya sekedar lewat saja. Jika menjaga kehormatan ini bisa dijaga dalam waktu yang lebih lama, sementara perempuan haid membutuhkan waktu yang lebih lama juga berada di dalam mesjid untuk kepentingan yang lebih besar juga, maka tampaknya, perempuan pun harus diizinkan berada di dalam mesjid untuk kepentingan yang lebih besar itu.

Kaidah Ushul Fikih mengatakan: “Jika ada beberapa kemaslahatan bertabrakan, maka maslahat yang lebih besar (lebih tinggi) harus didahulukan”.<sup>54</sup> Maksudnya, apabila ada beberapa kemaslahatan yang tidak mungkin diraih atau dikerjakan sekaligus, maka kemaslahatan yang lebih besar harus didahulukan. Karena pada urusan yang mengandung kemaslahatan lebih besar itu ada tambahan kebaikan dan lebih dicintai oleh Allah.

---

<sup>54</sup>Abd al-Muḥsin bin Abdillāh Al-Zāmil, *Syarḥ Al-Qawā'id Al-Sa'diyyah* (Riyad: Dār Aṭlas al-Khuḍarā', 2001), h. 204.

Atas dasar pertimbangan manfaat yang lebih besar inilah sehingga Nabi mengizinkan seorang perempuan untuk tinggal dan membuat kemah dalam mesjid. Perlu diketahui bahwa perempuan tersebut baru saja dimerdekakan dari statusnya sebagai budak, tentu ia tidak memiliki rumah, karena sebelumnya ia tinggal di rumah tuannya. Ia juga baru saja memeluk Islam, karena itu keberadaannya dalam mesjid tentu dianggap lebih mengandung manfaat dari pada melarangnya, selain untuk keamanannya, juga agar ia dengan mudah dapat dididik dan dibina dengan ajaran-ajaran agama, mengingat ia adalah pemeluk Islam yang baru.

Berdasar pada uraian di atas, maka manakah yang lebih besar manfaatnya, perempuan haid dilarang masuk mesjid atau diizinkan masuk untuk belajar agama? Bisa jadi semua akan sepakat bahwa belajar agama lebih besar manfaatnya. Oleh karena itu, selagi perempuan yang haid bisa menjamin darah haidnya tidak keluar (tembus dan mengotori) ke daerah mesjid, maka ia tetap dinilai orang yang menghormati mesjid, dan tentu boleh beraktivitas di dalamnya. Terlebih, pada zaman sekarang hampir seluruh pembalut yang dikenakan perempuan bisa menjamin keamanannya. Hal yang bisa jadi tak terpikirkan ketika ulama-ulama terdahulu mengeluarkan pendapatnya tentang hukum perempuan haid masuk mesjid.

Bagaimanapun juga, hari ini kegiatan-kegiatan pengajian, majelis ta'lim dan kegiatan keagamaan lainnya, yang melibatkan perempuan, banyak dilakukan di mesjid-mesjid. Maka sangat dibutuhkan literasi dan pemahaman yang benar tentang hukum perempuan haid masuk dan berdiam diri dalam mesjid bagi perempuan-perempuan. Bahwa mereka tetap harus menjaga kehormatan mesjid. Mereka tidak boleh memasukinya sekehendak hati mereka. Adapun jika ada kebutuhan yang dibenarkan oleh agama, maka mereka boleh memasukinya. Jika dapat dilakukan dengan hanya lewat saja, maka itulah yang dilakukan, tetapi jika mengharuskan ia berada dalam mesjid dalam waktu yang lama, maka itu pun dapat dilakukannya, selama dapat menjaga kehormatan mesjid dengan memastikan bahwa darah haidnya tidak akan mengotori mesjid.

Dengan demikian, dapat dikatakan, matan hadis 'Āisyah yang diteliti ini kualitasnya sahih karena tidak bertentangan dengan hadis lain. Bahwa ada hadis-hadis lain tampak berbeda dengannya, itu benar, tetapi tidak diperlakukan sebagai suatu yang bertentangan sehingga memerlukan *tarjīh*, memilih mana di antara keduanya yang lebih kuat dari lainnya dari aspek penggunaannya sebagai hujjah. Sebaliknya yang dilakukan adalah *al-jam'u wa al-taufiq*, mengompromikan hadis-hadis yang tampak bertentangan itu, dengan memberlakukan salah satunya sebagai dalil bersifat umum, yaitu bahwa perempuan dilarang memasuki mesjid apalagi berdiam di dalamnya jika tidak ada kepentingan untuk masuk, untuk menjaga kehormatan mesjid dan tidak mengotorinya. Sedangkan hadis-hadis lain diberlakukan dalam arti khusus, bahwa

perempuan haid boleh memasuki mesjid jika ada keperluan yang harus dilakukannya dalam mesjid. Jika keperluan itu dapat dilakukan dengan hanya lewat saja, tanpa berdiam di dalamnya, maka itulah yang harus dilakukan. Sedangkan jika keperluan di dalam mesjid itu mengharuskan perempuan haid, berdiam lebih lama dalam mesjid, maka itu pun boleh ia lakukan, selama ia tetap menjaga penghormatan kepada mesjid dengan menjamin bahwa darah haidnya tidak akan bocor dan mengotori mesjid, dan keperluan berada dalam mesjid lebih lama itu dianggap lebih banyak manfaatnya dari pada tujuan pelarangan perempuan haid itu sendiri, yaitu sebagai penghormatan terhadap mesjid.

### Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa dari segi sanad hadis, hadis ‘Āisyah bahwa Mesjid tidak halal bagi perempuan haid kualitasnya adalah hadis hasan. Kualitas hasan ini disebabkan karena kekurangan pada salah seorang periwayatnya bernama Aflat bin Khalīfah yang tidak mencapai derajat periwayat hadis sahih. Penilaian-penilaian ulama yang diberikan kepadanya adalah peringkat *ta’dīl* (menunjukkan ke-‘*ādīl*-an periwayat) yang rendah. Adapun penilaian ulama yang mengatakan bahwa Aflat *majhūl* adalah penilaian yang tidak dapat dipertanggung jawabkan. *Pertama*, karena Aflat sendiri terbukti memiliki murid-murid dan guru-guru di bidang periwayatan hadis, yang menunjukkan ketidak *majhūl*-annya dan kedua karena “tuduhan” bahwa yang menilai Aflat adalah Ahmad bin Hambal tidak dapat dibuktikan karena Ahmad sendiri diketahui memberi penilaian *laisa bih ba’s* terhadap Aflat. Adapun jika penilaian itu berasal dari Ibnu Hazm, maka itu pun tidak diterima, karena seharusnya penilaian terhadap periwayat datang dari ulama-ulama hadis sebelum masa Ibnu Hazm. Demikian juga penilaian bahwa Aflat adalah *munkar* tidak bisa diterima, karena tidak pernah ditemukan penilaian seperti itu dari ulama-ulama *mutaqaddimīn*.

Dari segi matan hadis, setelah melakukan perbandingan terhadap hadis dengan tema yang sama, tidak ditemukan adanya *syūzūz* dan ‘*illat* pada hadis ‘Āisyah. Bahwa ada hadis-hadis lain yang tampak bertentangan dengan hadis ‘Āisyah, karena hadis-hadis dimaksud menunjukkan bahwa perempuan haid sah-sah saja masuk atau berada dalam mesjid saat haid, tidak menunjukkan bahwa hadis-hadis tersebut benar-benar bertentangan satu dengan lainnya, karena dapat diselesaikan dengan metode *al-jam’u wa al-taufiq*, yaitu dengan menganggap hadis ‘Āisyah berlaku umum bagi perempuan yang tidak memiliki kepentingan apa-apa di dalam mesjid, sedangkan hadis-hadis lain yang tampak bertentangan diberlakukan secara khusus, untuk perempuan-perempuan tertentu yang memiliki kepentingan di dalam mesjid. Kebolehan perempuan masuk ke dalam mesjid ini jika dapat dilakukan dengan hanya lewat saja, tanpa berdiam diri,

maka itulah yang harus dilakukan, lewat dan tidak berhenti di dalam. Namun jika mengharuskan perempuan berada dalam mesjid lebih lama dan berdiam diri di dalamnya, maka itupun dapat ia lakukan, dengan tetap harus menjaga kehormatan mesjid dan memastikan bahwa darah haidnya tidak akan menetes mengotori mesjid.

Dengan demikian, maka hadis ‘Āisyah adalah hadis yang dapat diterima sebagai hujjah, meskipun kualitas tidak sah, melainkan hasan. Hukum yang terkandung di dalam hadis ‘Āisyah ini juga tetap bisa diamalkan, meskipun tidak boleh mencegah perempuan untuk meraih maslahat yang lebih besar dari pada sekedar menjaga kehormatan mesjid yang menjadi dasar pelarangan perempuan masuk mesjid. Maslahat yang lebih besar itu, bisa berwujud kegiatan menuntut ilmu, mengajarkan ilmu, dan mengikuti kegiatan-kegiatan keagamaan lainnya.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abādī, Muḥammad Asyraf al-'Azīm. (n.d.). *Aun Al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd*. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abbas, Hasjim. (2004). *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin Dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras.
- Al-Ahdab, Khaldun. (1987) *Asbāb Ikhtilāf Al-Muḥaddithīn: Dirāsah Naqdiyyah Muqāranah Hawla Asbāb Ikhtilāf Fī Qabūl Al-Aḥādīth Wa Raddiha*. Jeddah: al-Dār al-Sa'udiyyah.
- Al-Andalūsī, Ibn Hazm. (n.d.). *Al-Muḥallā Bi Al-Asar*. Bairut: Dār al-Fikr.
- Al-Asqalānī, Ibnu Hajar. (1422). *Nukhbat Al-Fikar Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar*. Riyad: Matbaat Safir.
- . (1422). *Nuzhat Al-Nazar Fī Tauḍīḥ Nukhbat Al-Fikar Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar*. Riyad: Maṭbaat Safir.
- . (n.d.). *Tahzīb Al-Tahzīb*. India: Dāirat al-Ma'ārif.
- . (1986). *Taqrib Al-Tahzīb*. Suriah: Dar al-Rasyid.
- August. (2015). “Bolehkah Wanita Haid Memasuki Masjid?,” <http://kudus84islam.blogspot.com/2015/11/bolehkah-wanita-haid-memasuki-masjid.html>.
- ‘Azamī, Muḥammad Mustafā. (1982) *Manhaj Al-Naqd ‘ind Al-Muḥaddithīn*. Riyad: al-'Umairiyyah.
- Al-Baghdādī, Al-Khatīb. (1989) *Al-Kifāyah Fī 'ilm Al-Riwāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Bay, Kaizal. (2011). “Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Al-Syafi 'i.” *Jurnal Ushuluddin* 2, no. 5: 183–201.

- <https://doi.org/10.24014/jush.v17i2.691>.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. (n.d.). *Al-Tārikh Al-Kabīr*. Haidarabad: Dār al-Ma‘ārif al-Usmāniyyah.
- . (1422) *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Tūq al-Najāh.
- Al-Hanafī, Maglati bin Qulaij. (1999) *Syarḥ Sunan Ibn Mājah*. Nazar Must. Arab Saudi.
- Al-Hāzimi, Abū Bakar Musā. (1984) *Syurūṭ Al-Aimmah Al-Khamsah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Husainī. Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Razzāq, (n.d.). *Tāj Al-‘Urūsy Min Jawāhir Al-Qāmūs*. al-Maktabat al-Syāmilah.
- Ibn Al-Ṣalāḥ, Abū ‘Amr Uthmān bin ‘Abd al-Rahman. (2002) *Muqaddimat Ibn Al-Ṣalāḥ*. Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- . (1972). *Ulūm Al-Ḥadīth*. Medinah: al-Maktabat al-‘Ilmiyyah.
- Al-Idlībī. Salāḥuddīn bin Aḥḥmad, *Manhaj Naqd Al-Matn*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1984.
- Ismail, M. Syuhudi. (1988). *Kaedah Kesahihan Sanad Ḥadis; Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang.
- . (1992) *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang.
- ‘Itr, Nūriddīn. (1981). *Manhaj Al-Naqd Fī ‘Ulūm Al-Ḥadīth*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Al-Jawābī, Muḥammad Ṭahir. (1986). *Juhūd Al-Muḥaddithīn Fī Naqd Matn Al-Ḥadīth Al-Nabawī Al-Syaīf*. Tunisia: Mu‘assasat ‘Abdilkarīm.
- Al-Khatīb, Muḥammad ‘Ajjāj. (1989) *Uṣūl Al-Ḥadīth Ulūmuhū Wa Muṣṭalāḥuhū*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Magribī. al-Husain bin Muḥammad, (1994). *Al-Badr Al-Tamam Syarḥ Bulug Al-Maram*. T.tp: Dar al-Hijr.
- Al-Miṣrī, Muḥammad bin Mukrim bin Manzūr al-Ifrīqī. (n.d.). *Lisān Al-‘Arab*. Beirut: Dār Sādir.
- Al-Mizzī, Yūsuf bin al-Zakī Abd al-Raḥmān Abū al-Hajjāj. (1980). *Tahzīb Al-Kamāl Min Asmā’ Al-Rijāl*. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Al-Mubārakfūrī, Abū al-Ḥasan. (n.d.). *Mir’āt Al-Mafāṭīḥ Syarḥ Misykāt Al-Maṣābīh*. India: Idārat al-Buḥūth al-Ilmiyyah.
- Al-Naisabūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bairut: Dār Ihyā al-Turāth al-Arabī.
- Poerwadarminta, W.J.S. (1988). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Putra, Ahmad, and Prasetio Rumondor. (2019). “Eksistensi Masjid Di Era Rasulullah.” *Tasamuh* 17, no. 1: 245–64. <https://doi.org/10.20414/tasamuh.v17i1.1218>.
- Al-Qazwīnī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah*. Dār Ihyā

- al-Kutub al-Arabiyyah.
- Rajab. (2011). *Kaidah Kesahihan Matan Hadis*. Jogjakarta: Grha Guru.
- Sormin, Darliana. (2017). “Kedudukan Sahabat Dan ‘Adalahnya.” *Al-Muaddib : Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial & Keislaman* 1, no. 1: 1–19. <https://doi.org/10.31604/muaddib.v1i1.103>.
- al-Sahāranfūrī. Khalīl Aḥmad, (2006) *Buḥrī Al-Majhūd Fi Hill Sunan Abī Dāwūd*. India: Markaz al-Syaikh Aḥmad al-Nadwī.
- Al-Sahāwī, Ibrāhīm al-Dasūqī. (n.d.) *Muṣṭalah Al-Ḥadīth*. Mesir: Syirkat al-Tabaat al-Fanniyat al-Muttahadah.
- Al-Ṣāliḥ, Subḥi. (1977) *Ulūm Al-Ḥadīth Wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
- Syākir, Aḥmad Muḥammad. (1435). *Al-Bā’ith Al-Hathīth ‘alā Ikhtishār ‘Ilm Al-Ḥadīth*. Dār Ibn al-Jauzi,
- Al-Syaukānī, Muhammad bin Ali.(1993). *Nail Al-Auṭār*. Mesir: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Sijistānī, Abū Dāwūd. (2020). *Sunan Abī Dāwūd*. Bairut: al-Maktabat al-Aṣriyyah, n.d.
- Srifariyati. “Urgensi Ilmu Jarah Wa Ta’dil Dalam Menentukan Kualitas *Hadis*.” *Jurnal Madaniyah* 10: 131–46. <https://journal.stitpemalang.ac.id/index.php/madaniyah/article/view/1>.
- Suryadi, and Muḥammad Alfatih Suryadilaga. (2009). *Metodologi Penelitian Hadis*. Yogyakarta: T-H Press.
- Syaripudin, Ahmad. (2018). “Metodologi Studi Islam Dalam Menyikapi Kontradiksi Hadis (*Mukhtalaf Al-Ḥadīth*) Ahmad Syaripudin.” *Nukhbatul ‘Ulum : Jurnal Bidang Kajian Islam* 4, no. 1: 31–39. <https://doi.org/https://doi.org/10.36701/nukhbah.v4i1.31>.
- Al-Ṭahḥān, Maḥmūd. (n.d.). *Taysir Muṣṭalah Al-Ḥadīth*. Kuwait: Maktabat al-Ma’ārif, n.d.
- . *Taysir Muthṭalah Al-Ḥadīth*. Maktabat al-Ma’arif li al-Naza’ wa al-Tawzi’
- al-Tirmizī, Abū Isā. (1975). *Sunan Al-Tirmizī*. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī.
- Ulfia. (2019) “Kajian Tematis Tentang Larangan Perempuan Haid Masuk Mesjid Dan Membaca Al-Qur’an.” *Agenda, Analisis Gender Dan Agama* 2, no. 1: 72–80. <http://ecampus.iainbatusingkar.ac.id/ojs/index.php/agenda/article/view/1994/1487>.
- Al-Ḍahabī, Syamsuddīn. (1985). *Siyar A’lām Al-Nubalā’*. Muassasah al-Risālah.
- Zakariyā, Abū al-Husayn Aḥmad bin Fāris bin. (1994). *Mu’jam Al-Maqāyīs Fī Al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Zāmil, Abd al-Muḥsin bin Abdillāh. (2001). *Syarḥ Al-Qawā’id Al-Sa’diyyah*. Riyad: Dār Aṭlas al-Khuḍarā’.



## BERKURBAN DENGAN UANG; KAJIAN KRITIS TERHADAP HADIS-HADIS BERKURBAN

**Zulkarnain Abdurrahman**

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan

Email: [Zulkarnain.rahmangmail.com](mailto:Zulkarnain.rahmangmail.com)

### **Abstract**

*Recently, an opinion has emerged that the implementation of the qurban does not have to be in the form of slaughtering the sacrificial animal but may be replaced in the form of money equivalent to the purchase price of the sacrificial animal, as is the case in the case of zakat fitrah. This method of sacrifice is considered easier and more beneficial for Muslims than having to distribute it in the form of meat. The opinion above is very relevant and responsive to the problems currently being faced by Muslims. However, after reviewing the verses and hadiths, it can be stated that sacrifice is worship whose aspect is *iraqah ad-dam* (slaughter), which means it cannot be replaced with other objects, including in the form of money. Even the Hanafiyyah Ulama who allow paying in money for any kind of zakat, apparently expressly do not allow it for sacrifice.*

### **Keywords**

*Hadith, Qurban with money, Contemporary Issues*

### **Abstrak;**

*Belakangan ini muncul pendapat bahwa pelaksanaan ibadah kurban tidak mesti dalam bentuk penyembelihan hewan kurban tetapi boleh diganti dalam bentuk uang yang senilai dengan harga pembelian hewan kurban tersebut sebagaimana halnya dalam kasus zakat fitrah. Cara berkurban seperti ini dianggap lebih mudah dan lebih mendatangkan kemaslahatan bagi umat Islam dibanding harus membagi-bagikannya dalam bentuk daging. Pendapat di atas secara sepintas sangat relevan dan responsif terhadap problematika yang sedang dihadapi umat Islam. Namun setelah mengkaji ayat dan hadis dapat dinyatakan bahwa kurban adalah ibadah yang aspeknya adalah *iraqah ad-dam* (penyembelihan) yang berarti tidak boleh digantikan dengan benda lain termasuk dalam bentuk uang. Bahkan Ulama Hanafiyyah yang membolehkan membayar dalam bentuk uang untuk zakat apa pun, ternyata secara tegas tidak membolehkannya untuk kurban.*

## Kata Kunci

*Hadis, Berkurban dengan Uang, Isu kontemporer*

## Pendahuluan

Islam sebagai agama terakhir yang diturunkan Allah Swt dengan al-Qur'an sebagai pedoman ajarannya tentunya harus memiliki watak *shalih li kulli zaman wa makan*, layak untuk dipakai dan diterapkan sepanjang waktu dan di segala tempat.<sup>1</sup> Kelayakan Islam dan ajarannya untuk diterapkan di segala waktu dan tempat ini didukung oleh karakteristik ajaran Islam yang selain memuat ajaran yang absolut, universal, permanen dan statis juga memuat ajaran yang bersifat relatif, tidak universal, temporal dan elastis. Watak absolut, universal, permanen dan statis diperlukan untuk menjaga identitas ajaran Islam. Wilayah ini dalam hukum Islam dikenal dengan ajaran-ajaran yang bersifat *qath'i al-dilalah* yang tidak berubah dengan berlalunya waktu dan perbedaan tempat. Sedangkan watak relatif, temporal dan elastis diperlukan untuk mengakomodasi perkembangan zaman dan perbedaan tempat dalam menerapkan hukum Islam. Wilayah ini, dalam hukum Islam dikenal dengan ajaran-ajaran yang bersifat *zhanni al-dilalah*.

Untuk bisa memfungsikan al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum yang layak untuk diterapkan sepanjang waktu dan tempat, diperlukan adanya upaya mempelajari dan memahaminya. Apalagi mengingat persoalan dalam kehidupan tidak terbatas jumlahnya dan selalu berubah sesuai perkembangan zaman sedangkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang berbicara tentang hukum terbatas jumlahnya, maka diperlukan sebuah usaha untuk memecahkan persoalan-persoalan baru tersebut dengan sebuah metode penetapan hukum yang dalam hukum Islam dikenal dengan ijtihad.

Keberadaan ijtihad sangat penting. Ijtihad adalah pola berfikir islamis yang merupakan sub sistem yang sangat penting dalam supra sistem ajaran Islam. Ibarat mesin bagi sebuah mobil ia menduduki posisi kunci, apakah mobil tersebut akan bergerak maju atau mundur. Apabila mesin tidak bekerja dengan baik maka perjalanan mobil akan terganggu dan tidak mustahil mogok total. Oleh karena itulah Imam al-Syaukānī berpendapat hukum ijtihad adalah *fardhu kifayah*.<sup>2</sup>

Namun ijtihad ini dalam operasionalnya tetap harus dikawal agar tidak kebablasan dan tidak terjadi pengabaian dalil. Dalam proses penetapan hukum syara', penggunaan dalil sangat berperan. Karena di dalam menetapkan suatu hukum atas berbagai permasalahan yang dihadapi harus dilandaskan pada alasan atau suatu dalil tertentu. Ketepatan seorang mujtahid di dalam menggunakan suatu dalil dalam proses

<sup>1</sup> Lihat Muhammad Anis 'Ubadah, *Tarikh al-Fiqh al-Islami fi 'Ahd al-Nubuwwah wa al-shabah wa al-Tabi'i*. (T.Tp: Dar at-Tiba'ah, 1980) hal. 10

<sup>2</sup> Yūsuf al-Qaradhāwī, *Al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazharāt Tahlīliyyah fi al-Ijtihād al-Mu'āshir*. (Kuwait: Dar al-Qalam, 1996), hal. 79

*istinbath* hukum akan melahirkan sebuah ketetapan hukum yang benar. Sebaliknya, jika seorang mujtahid kurang tepat dalam penggunaannya, maka akan melahirkan sebuah ketetapan hukum yang kurang valid.

Terkait dengan hal di atas, belakangan ini di tanah air muncul pendapat bahwa pelaksanaan ibadah kurban tidak mesti dengan menyembelih hewan seperti kambing, sapi atau unta. Akan tetapi boleh saja diganti dalam bentuk uang yang senilai dengan harga pembelian hewan kurban tersebut sebagaimana halnya dalam kasus zakat fitrah di mana para ulama memperbolehkan pengeluaran zakatnya dalam bentuk uang. Cara pengeluaran seperti ini dianggap lebih mudah dan lebih mendatangkan kemaslahatan bagi umat Islam dibanding harus membagi-bagikannya dalam bentuk daging. Apalagi setiap kali Idul Adha datang, jumlah hewan yang disembelih sangat banyak sehingga daging-daging melimpah ruah di mana-mana. Ini dianggap kurang produktif dan bisa masuk dalam kategori perbuatan yang mubazir. Alangkah lebih baik dan lebih efektif jika dananya dikumpulkan dan dipergunakan untuk keperluan membantu fakir miskin, membangun mesjid atau bantuan sosial lainnya.

Pendapat ini secara sepintas sangat relevan dan responsif terhadap problematika yang sedang dihadapi umat Islam. Namun bagaimanakah pandangan hukum Islam terkait permasalahan di atas? Bolehkah seseorang berkurban dengan uang? Sedangkan pada zaman Rasulullah saw tidak ada bentuk kurban dengan uang. Inilah yang menjadi pokok pembahasan dalam makalah ini.

### Pengertian Kurban

Kurban berasal dari Bahasa Arab yang diambil dari kata *qaruba, yaqrabu, qurban wa qurbanan* yang artinya mendekati atau menghampiri.<sup>3</sup> Sedangkan menurut istilah Kurban adalah:

ذَبْحٌ حَيَّوَانٍ مَّخْصُوصٍ بِنِيَّةِ الْقُرْبَةِ فِي وَقْتٍ مَّخْصُوصٍ<sup>4</sup>

“Menyembelih hewan tertentu dengan niat mendekatkan diri kepada Allah pada waktu tertentu pula.”

Dalam kitab-kitab fiqh, ibadah kurban lebih dikenal dengan istilah *udhhiyah* atau *al-dhahiyah* dengan bentuk jamaknya *al-adhahi* yang merupakan:

اسم لما يذبح من الابل والبقر والغنم يوم النحر وأيام التشريق تقرباً إلى الله تعالى.<sup>5</sup>

“Istilah untuk hewan-hewan kurban berupa unta, sapi dan kambing yang disembelih pada hari raya kurban dan hari-hari tasyriq sebagai taqarrub (pendekatan diri) kepada Allah.”

<sup>3</sup> Ibrahim Anis Zarqafah, *Al-Mu'jam al-Wasith*, Juz.2, hal. 757

<sup>4</sup> Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jil. 4, Damaskus: Dar al-Fikri, 1997, hal. 2702

<sup>5</sup> Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jil. 2, Kairo: Dar al-Fath li al-I'lam al-'Arabi, 1990, hal. 34

Kata *udhiyah* di atas diambil kata *dhuha* yaitu waktu matahari mulai tegak yang merupakan waktu disyariatkan untuk melakukan penyembelihan kurban. Definisi kurban di atas dengan tegas menyebutkan bahwa aktifitas ibadah kurban adalah dengan menyembelih hewan kurban.

### Hukum Berkurban dan keutamaannya.

Seluruh ulama sepakat bahwa kurban merupakan syariat (tuntutan agama).<sup>6</sup> Banyak hadis yang menjelaskan bahwa menyembelih kurban merupakan amalan yang paling dicintai Allah pada hari *nahr* (idul adha), seperti yang ditegaskan dalam hadis berikut ini:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ « مَا عَمِلَ آدَمِيُّ مِنْ عَمَلٍ يَوْمَ النَّحْرِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ إِهْرَاقِ الدَّمِ إِذَا لَتَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِقُرُونِهَا وَأَشْعَارِهَا وَأَظْلَافِهَا وَإِنَّ الدَّمَ لَيَقَعُ مِنَ اللَّهِ بِمَكَانٍ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ مِنَ الْأَرْضِ فَطَيَّبُوا بِهَا نَفْسًا »<sup>7</sup>

*Artinya: Diriwayatkan dari Aisyah bahwa Rasulullah saw bersabda: “Tidaklah anak Adam melakukan suatu amalan pada hari nahar (idul adha) yang lebih dicintai oleh Allah melebihi mengalirkan darah (hewan kurban), Sesungguhnya ia datang pada hari kiamat dengan tanduk, kulit dan bulu-bulunya. Sesungguhnya darah itu telah sampai kepada Allah SWT sebelum darah itu tumpah ke tanah, maka hendaknya kalian senang karenanya.”(HR At-Tirmidzi)*

Adapun mengenai jenis tuntutannya atau hukumnya para ulama berbeda pendapat:

*Pertama*, kurban hukumnya wajib bagi yang mampu. Ini adalah pendapat Rabi’ah, Al-Awza’i, Abu Hanifah, Al-Laits dan sebagian ulama Mazhab Maliki.<sup>8</sup> Dalil mereka adalah sebagai berikut:

1. Firman Allah SWT dalam surat al-Kautsar ayat 2:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ

*Artinya: “Maka laksanakanlah salat karena Tuhanmu dan berkurbanlah.”*

Ayat di atas menunjukkan perintah. Dan sesuai dengan kaedah ushul pada dasarnya perintah itu menunjukkan wajib.

2. Hadis Nabi Saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ « مَنْ كَانَ لَهُ سَعَةٌ وَلَمْ يُضَحَّ فَلَا يَقْرَبَنَّ مُصَلَّاتَنَا »<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Ali bin Muhammad Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, Jil. 19, Beirut: Dar al-Fikri, 1994, hal. 83.

<sup>7</sup> Muhammad bin Isa bin Surah, *Sunan al-Tirmidzi*, Juz. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hal.162.

<sup>8</sup> Abu Malik Kamal bin As-sayyid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, Jil.2, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006, hal. 612

<sup>9</sup> Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, Juz. 2, Indonesia: Maktabah Dahlan, T.t, hal. 1044.

*Artinya: Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda: “Barang siapa mempunyai kelonggaran (dana) dan tidak mau berkurban maka janganlah ia mendekati tempat Salat kami.”*

*Kedua*, kurban hukumnya *sunnah muakkadah*. Ini adalah pendapat jumur ulama seperti Imam Syafii, Imam Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, Daud Al-Zhahiri, Ibnu Hazm dan lain-lain. Mereka berargumen dengan dalil-dalil berikut:

1. Hadis Nabi Saw:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ « إِذَا دَخَلَتِ الْعَشْرُ وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ فَلَا يَمَسَّ مِنْ شَعْرِهِ وَبَشْرِهِ شَيْئًا ».<sup>10</sup>

*Artinya: Diriwayatkan dari Ummu Salamah bahwa Nabi Saw bersabda: “Jika sudah masuk sepuluh (Dzulhijjah) dan salah seorang kalian ingin berkurban, maka hendaknya ia tidak menyentuh sedikit pun rambut dan kulitnya.”*

Ucapan Nabi “*ingin berkurban*” dalam hadis di atas adalah dalil bahwa kurban hukumnya *sunnah* dan tidak wajib.

2. Para sahabat sepakat bahwa kurban hukumnya tidak wajib dan tidak ada seorangpun dari mereka yang mengatakan bahwa kurban hukumnya wajib. Imam Mawardi mengatakan bahwa sejumlah riwayat yang dilansir dari Sahabat menunjukkan adanya *ijma'* di kalangan mereka bahwa kurban itu tidak wajib.<sup>11</sup>

Berdasarkan dalil-dalil di atas penulis berpendapat bahwa pendapat kedua yang mengatakan bahwa kurban hukumnya *sunnah muakkadah* lebih kuat dibandingkan pendapat pertama. Hal ini berdasarkan:

1. Ayat 2 dari surat al-kaufar yang dijadikan dalil wajibnya berkurban, dalam penafsirannya ditemukan banyak pendapat para ulama. Adapun pendapat yang paling masyhur tentang maksud ayat ini adalah: *Salatlah karena Allah dan berkurbanlah karena Allah*. Artinya ayat ini tidak dalam konteks menjelaskan hukum berkurban tetapi penekanan tentang pentingnya meluruskan niat dalam berkurban yaitu mencari keridhaan Allah.
2. Sedangkan Hadis Abu Hurairah yang diriwayatkan Ibnu Majah merupakan hadis *mauquf*, sebagaimana yang dijelaskan oleh para imam (*muhadditsin*).<sup>12</sup> Adapun mengenai keutamaan dan hikmah berkurban antara lain:<sup>13</sup>
  1. Untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT yang merupakan inti hakekat dari segala jenis ibadah.
  2. Untuk membuktikan kecintaan kepada Allah melebihi segala macam cinta.

<sup>10</sup> Muslim bin Hajjaj Al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz. 3, Kairo: Dar al-Hadits, 1991, hal. 1565.

<sup>11</sup> Ali bin Muhammad Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, Jil. 19, hal. 85. Adapun para ulama yang mengatakan hadits ini adalah hadits *mawquf* antara lain Imam al-Tirmidzi, al-Baihaqi dan Abd al-Haq al-Isybili.

<sup>12</sup> Abu Malik, *Sahih Fikih Sunnah*, hal. 614.

<sup>13</sup> T.A Lathif Rusydi, *Qurban dan Aqiqah Menurut Sunnah Rasulullah SAW*, Medan: Firma Rimbow, 1996, hal. 26-54

3. Untuk menghidupkan sunnah golongan *muwahhidin*.
4. Untuk memberikan kelapangan kepada keluarga dan fakir miskin.
5. Untuk membuktikan rasa syukur kepada Allah.
6. Sebagai bukti ketakwaan kepada Allah.
7. Untuk membesarkan Allah atas petunjuk yang telah diberikannya.
8. Untuk melakukan ihsan sesama manusia.

### Hukum Berkurban dalam Bentuk Uang

Berkurban dalam bentuk uang memang lebih mudah dibanding berkorban dalam bentuk hewan kurban. Sehingga terkadang ada di antara umat Islam yang melaksanakan kurban dengan membagikan uang seharga hewan kurban. Namun apakah praktik seperti ini sah dianggap sebagai ibadah kurban? Sebelum menjelaskan hukumnya akan dikaji terlebih dahulu *nash-nash* al-Quran dan hadis yang terkait dengan ibadah kurban dan pelaksanaannya:

#### 1. Dalil Al-Quran

- a. Surat Al-Kautsar ayat 2:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ

*Artinya: "Maka laksanakanlah Salat karena Tuhanmu dan berkorbanlah (sebagai ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah)."*

Menurut para ulama khususnya *mufasssirin* yang dimaksud berkorban dalam ayat di atas adalah menyembelih hewan kurban.<sup>14</sup>

والنحر هنا هو ذبح الاضحية.

- b. Surat Al-Hajj ayat 34.

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ

*Artinya: "Dan bagi tiap-tiap umat telah Kami syariatkan penyembelihan (korban), supaya mereka menyebut nama Allah terhadap binatang ternak yang telah direzkan Allah kepada mereka, maka Tuhanmu ialah Tuhan Yang Maha Esa, karena itu berserah dirilah kamu kepada-Nya. Dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang tunduk patuh (kepada Allah)."*

Maksud dari kalimat *mansakan* dalam ayat di atas adalah penyembelihan hewan kurban yang dilakukan untuk mendekatkan diri kepada Allah.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Lihat Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran al-'Azim*, Jil.4, Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, 2000, hal.510, *Tafsir al-Jalalain*, Jil.2, Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t, hal. 272, Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jil.10, Beirut: Dar al-Fikr, t.t, hal.253, Mahmud bin Umar al-Zamaksari, *Tafsir al-Kasysyaf*, Jil.4, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995, hal. 802. Lihat juga Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*. hal.34.

<sup>15</sup> Lihat Fakhruddin Ibnu al-'Allamah (Khathib Al-Razi), *Tafsir al-Fakhr al-Razi*, Jil.8, Beirut: Dar al-Fikr, 2005, hal. 33. *Tafsir al-Jalalain*, Jil.2, hal. 39, al-Zamaksari, *Tafsir al-Kasysyaf*, Jil.3, hal. 154.

## c. Surat Al-Hajj ayat 36

وَالْبُدْنَ جَعَلْنَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَبِيرٌ فَادْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*Artinya: "Dan telah Kami jadikan untuk kamu unta-unta itu sebahagian dari syi'ar Allah, kamu memperoleh kebaikan yang banyak padanya, maka sebutlah olehmu nama Allah ketika kamu menyembelihnya dalam keadaan berdiri (dan telah terikat). Kemudian apabila telah roboh (mati), maka makanlah sebahagiannya dan beri makanlah orang yang rela dengan apa yang ada padanya (yang tidak memintaminta) dan orang yang meminta. Demikianlah Kami telah menundukkan unta-unta itu kepada kamu, mudah-mudahan kamu bersyukur."*

Menurut mayoritas para ulama bahwa yang dimaksud dengan *فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا* adalah rebahnya hewan kurban itu setelah disembelih. Hal ini menegaskan bahwa hewan kurban itu disembelih, bahkan ayat ini menjelaskan teknis penyembelihan unta secara khusus. Di mana unta disembelih dalam keadaan berdiri berbeda dengan lembu dan kambing yang dibaringkan atau direbahkan terlebih dahulu baru kemudian disembelih.<sup>16</sup>

## 2. Dalil Hadis.

Kalau kita merujuk kepada hadis, banyak sekali ditemukan bahwa Rasulullah saw menyembelih hewan kurban dan memerintahkan sahabatnya untuk menyembelihnya.

a. Hadis-hadis *fi'li* Rasulullah saw yang menjelaskan bahwa Beliau menyembelih hewan kurban.

عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ ذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ وَسَمَّى وَكَبَّرَ وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا<sup>17</sup>. (رَوَاهُ مُسْلِمٌ)

*Artinya: Diriwayatkan dari Anas ra ia berkata: Nabi saw berkurban dengan menyembelih dua ekor domba yang putih bersih dan bertanduk. Beliau menyembelih keduanya dengan tangannya sendiri. Beliau menyebut nama Allah (basmalah) dan bertakbir, kemudian beliau meletakkan kakinya di atas sisi badan kedua domba tersebut. (HR Muslim)*

وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِكَبْشٍ أَقْرَنٍ يَطَأُ فِي سَوَادٍ وَيَبْرُكُ فِي سَوَادٍ وَيَنْظُرُ فِي سَوَادٍ فَأَتَى بِهِ لِيُضَحِّيَ بِهِ فَقَالَ لَهَا يَا عَائِشَةُ هَلْمِي الْمُدِيَةَ ثُمَّ قَالَ: اشْحَذِيهَا عَلَى حَجْرٍ فَفَعَلْتُ ثُمَّ أَخَذَهَا وَأَخَذَ الْكَبْشَ فَأَضْجَعَهُ ثُمَّ ذَبَحَهُ ثُمَّ قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَمِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ثُمَّ ضَحَّى (رَوَاهُ مُسْلِمٌ)<sup>18</sup>

<sup>16</sup> al-Zamakhsari, *Tafsir al-Kasysyaf*, Jil.3, hal. 155 dan *Tafsir al-Jalalain*, Jil.2, hal. 39.

<sup>17</sup> Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim*, hal. 1556

<sup>18</sup> *Ibid*, hal.1552

*Artinya: Dari Aisyah ra bahwasanya Rasulullah Saw pernah menyuruh untuk dibawakan seekor domba yang bertanduk, kaki-kakinya, perutnya dan sekitar dua matanya berwarna hitam. Lalu didatangkanlah domba yang dimaksud itu untuk disembelih sebagai kurban. Kemudian Beliau berkata kepada Aisyah, “Hai Aisyah, tolong bawa kemari pisau yang tajam!”. Setelah itu, Beliau berkata lagi kepadanya, “Asahlah pisau ini terlebih dahulu dengan batu.” Lalu sayapun melaksanakan perintah beliau. Selanjutnya Rasulullah Saw mengambil pisau itu dan memegang dombanya, lalu Beliau baringkan domba tersebut untuk disembelih. Selanjutnya Rasulullah Saw membaca: “Dengan menyebut nama Allah, Ya Allah, terimalah hewan kurban ini dari Muhammad dan umat Muhammad.” Kemudian beliau pun menyembelihnya.*

b. Hadis-hadis *qauli*

مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا يَذْبَحُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ<sup>19</sup>

*Artinya: “Barang siapa yang menyembelih sebelum Salat, maka itu sembelihan untuk dirinya dan barang siapa yang menyembelih setelah Salat maka sempurnalah kurbannya dan ia telah melakukan sunnah kaum muslimin.” (HR Bukhari)*

عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « لَا تَذْبَحُوا إِلَّا مُسِنَّةً إِلَّا أَنْ يَغْسُرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً مِنَ الضَّأْنِ »<sup>20</sup>.

*Artinya: Diriwayatkan dari Jabir ra Rasulullah saw bersabda: “Janganlah kamu sembelih sebagai kurban melainkan yang sudah musinnah kecuali jika sulit memperolehnya, maka sembelihlah kambing yang sudah berumur satu tahun.”*

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « مَا عَمِلَ آدَمِيُّ مِنْ عَمَلٍ يَوْمَ النَّحْرِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ إِهْرَاقِ الدَّمِ إِثْمًا لَتَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِقُرُوبِهَا وَأَشْعَارِهَا وَأَظْلَافِهَا وَإِنَّ الدَّمَ لَيَقَعُ مِنَ اللَّهِ بِمَكَانٍ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ مِنَ الْأَرْضِ فَطَيَّبُوا بِهَا نَفْسًا »<sup>21</sup>

*Artinya: Diriwayatkan dari Aisyah bahwa Rasulullah saw bersabda: “Tidaklah anak Adam melakukan suatu amalan pada hari nahar (idul adha) yang lebih dicintai oleh Allah melebihi mengalirkan darah (hewan kurban), Sesungguhnya ia datang pada hari kiamat dengan tanduk, kulit dan bulu-bulunya. Sesungguhnya darah itu telah sampai kepada Allah SWT sebelum darah itu tumpah ke tanah, maka hendaknya kalian senang karenanya.” (HR Al-Tirmidzi)*

Bertolak dari ayat-ayat dan hadis-hadis di atas, dapat dinyatakan bahwa kurban adalah ibadah yang aspeknya adalah *iraqah ad-dam* (penyembelihan) yang berarti tidak boleh digantikan dengan benda lain termasuk dalam bentuk uang. Bahkan Ulama

<sup>19</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz. 3, Beirut: Dar al-Sha’b, T.t, hal. 316

<sup>20</sup> Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim*, hal. 155.

<sup>21</sup> Muhammad bin Isa, *Sunan al-Tirmidzi*, hal. 162.



Hanafiyyah yang membolehkan membayar dalam bentuk uang untuk zakat apa pun, ternyata secara tegas tidak membolehkannya untuk kurban.

Dalam hal ini, Muhammad bin Abi Sahl Al-Sarkhasiy di dalam *Al-Mabsuth* menyatakan, bahwa zakat bagi para *mustahiq* berdimensi kemaslahatan untuk memenuhi kebutuhan mereka sehingga bolehlah diberikan berupa harganya. Sedangkan kurban adalah suatu ibadah dalam bentuk penyembelihan. Sehingga seandainya setelah dilakukan penyembelihan dan sebelum dibagikan, ternyata hewan kurban itu hilang atau dicuri orang misalnya, tetaplah ibadah kurban itu sah.

Lebih jauh ia menyatakan, bahwa penyembelihan kurban itu tidak dapat diukur dengan harga, dan mengandung makna atau esensi yang tidak dapat digambarkan kemuliaannya. Adapun penggalan kalimatnya sebagai berikut:

فَكَانَ الْمَعْتَبَرُ فِي حَقِّهِمْ أَنَّهُ مَحَلُّ صَالِحٍ لِكِفَايَتِهِمْ حَتَّى تُتَأَدَّى بِالْقِيَمَةِ بِخِلَافِ الْهَدَايَا وَالضَّحَايَا فَإِنَّ الْمُسْتَحِقَّ فِيهَا إِرَاقَةَ الدَّمِّ حَتَّى وَلَوْ هَلَكَ بَعْدَ الذَّبْحِ قَبْلَ نَظِيرٍ بِهِ لَمْ يَلْزَمُهُ شَيْءٌ وَإِرَاقَةُ الدَّمِّ لَيْسَ بِمَتَّقَوْمٍ وَلَا مَعْقُولِ الْمَعْنَى

*"Adapun apa yang diakui menjadi hak para mustahiq zakat adalah aspek kemaslahatan untuk memenuhi kebutuhan mereka, sehingga boleh diberikan berupa harganya. Hal ini berbeda dengan hadyu dan kurban yang esensinya adalah aliran darah (penyembelihan), sehingga seandainya setelah hewan kurban itu disembelih binasa sebelum dibagikan, maka tidak ada kewajiban sedikit pun yang dibebankan kepada orang yang kurban. Penyembelihan kurban itu tidak dapat diukur dengan harga, dan tidak dapat dirasionalkan makna kemuliaannya."<sup>22</sup>*

Demikian pula hal yang senada dinyatakan oleh Syeikh Ibnu Nujaim al-Mishri di dalam *Al-Bahr al-Raiq*. Adapun sedikit kutipan kalimatnya sebagai berikut:<sup>23</sup>

قَيْدَ الْمُصَنِّفِ بِالزَّكَاةِ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ دَفْعُ الْقِيَمَةِ فِي الضَّحَايَا وَالْهَدَايَا وَالْعَتَقِ لِأَنَّ مَعْنَى الْقُرْبَةِ إِرَاقَةَ الدَّمِّ وَذَلِكَ لَا يَتَقَوَّمُ

*"Penyusun Kanz al-Daqaiq membatasi (pembahasan mengenai boleh memberikan berupa harga) dalam kewajiban zakat. Persoalannya, tidak boleh memberikan dalam bentuk harga atas kurban, hadyu dan memerdekakan budak karena esensi kurban adalah aliran darah (penyembelihan) yang tidak dapat diukur dengan harga".*

Wahbah al-Zuhayli dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu* juga menegaskan bahwa tidak sah dalam pelaksanaan kurban dengan menyerahkan harganya saja. Berbeda dengan zakat fitrah yang maksudnya adalah untuk menanggulangi kebutuhan kaum fakir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Muhammad Al-Sarkhasy, *Kitab Al-Mabsuth*, Juz. 2, Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1989, hal. 157

<sup>23</sup> Zainuddin bin Ibrahim bin Muhammad, *Al-Bahr al-Raiq Syarh Kanzu al-Daqaiq*, Jil. 2, Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, T.t. hal.238

<sup>24</sup> Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islam*, hal. 2703.

Di samping itu banyak sekali dijumpai pernyataan ulama lainnya yang menyatakan kurban itu khusus pada binatang ternak:

1. Imam al-Nawawi:

وَلَا تَصِحُّ إِلَّا مِنْ إِبِلٍ وَبَقَرٍ وَغَنَمٍ.

“Tidak sah kurban kecuali dengan unta, sapi dan kambing.”<sup>25</sup>

2. Zakaria al-Anshary:

وشرطها أي التضحية (نعم) إبل وبقر وغنم إناثا كان أو خنثى أو ذكورا ولو خصيانا

“Syarat kurban adalah binatang ternak, yaitu unta, sapi dan kambing, baik betina, khunsa atau jantan, meskipun yang sudah dikebiri.”<sup>26</sup>

3. Al-Shan’ani:

الإجماع على أنه لا يجوز التضحية بغير بهيمة الأنعام

“Berdasarkan ijma’ ulama bahwasanya tidak boleh kurban dengan selain hewan ternak...”<sup>27</sup>

4. Al-Sayyid Sabiq:

ولا تكون إلا من الإبل والبقر والغنم، ولا تجزئ من غير هذه الثلاثة.<sup>28</sup>

“Dan tidaklah dilaksanakan kurban itu kecuali dari jenis unta, sapi dan kambing dan tidak berpahala (tidak sah) dari selain tiga jenis hewan tersebut.”

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa pendapat yang menyatakan bahwa berkurban dapat dilakukan dengan menyerahkan dananya kepada fakir miskin tanpa menyembelih hewan kurban adalah pendapat yang keliru karena bertentangan dengan nas Al-Quran dan Hadis serta maksud pensyariatannya. Walaupun secara logika dinilai mendatangkan kemaslahatan tapi karena bertentangan dengan nas dan maksud pensyariatannya, maka masalah tersebut dapat dikategorikan sebagai *mashlahah mulghah*.

Selain itu syariat penyembelihan hewan kurban adalah rangka mengikuti sunnah Nabi Ibrahim as yang menyembelih kurban sebagai ganti penyembelihan Nabi Ismail as yang diperintahkan Allah kepadanya. Kalau kita mengikuti pendapat yang membolehkan kurban dalam bentuk uang, tentunya pada ujungnya kaum muslimin dikhawatirkan akan lupa sejarah kenapa disyariatkannya kurban itu sendiri. Untuk menutup kemungkinan itu maka sudah sepatutnya tidak dibenarkan kurban dalam bentuk uang. Ini sesuai dengan salah satu dalil hukum dalam Islam yaitu *sad al-dzarai’*.

Adapun pendapat yang berkembang di tengah masyarakat untuk menyamakan antara kurban dan zakat, sedikit banyak memang ada benarnya. Pada salah satu

<sup>25</sup> Muhammad Khatib al-Syarbaini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma’rifah Ma’ani Alfazh al-Minhaj*, Jil.4, Beirut: Dar al-Fikr, 2009, hal.356. Lihat juga Al-Nawawi, *Raudhah al-Thalibin*, jil.3, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1991, hal. 193

<sup>26</sup> Zakaria al-Anshari, *Fath al-Wahab*, Jil.4, Beirut: Darul Fikri, T.t, hal. 295

<sup>27</sup> Muhammad bin Ismail al-Shan’ani, *Subul al-Salam*, Jil.4, Kairo: Dar al-Hadits, 1993, hal. 1423.

<sup>28</sup> As-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, hal. 35.

dimensi kecil ibadah kurban, memang ditemukan nuansa sosial, yaitu ketika daging kurban itu diberikan kepada fakir miskin. Namun tujuan utama penyembelihan hewan kurban bukan terletak pada dimensi sosialnya tetapi justru pada penyembelihannya itu sendiri. Jadi meski sama-sama punya dimensi sosial dan terkait dengan ibadah yang menggunakan harta benda (*ibadah maliyah*), namun keduanya tetap saja berbeda. Bahkan perbedaannya bukan hanya pada tataran teknis, tetapi juga pada tataran prinsip dasar.

Oleh karena itu sebagai muslim yang baik, kita perlu mempelajari lebih dalam masing-masing karakter antara kurban dengan zakat. Tujuannya agar ibadah kita bisa lebih optimal, dan tentu saja tujuan utamanya adalah demi terjaganya keaslian (*ashalah*) syariah Islam yang kita jalankan.

### **Kesimpulan**

Ibadah kurban termasuk dalam kategori ibadah yang tidak dapat dinalar secara akal semata akan tetapi *ta'abbudi* (*ghair ma'qul al-ma'na*). Ibadah ini sekalipun memiliki dimensi sosial yang begitu kental namun tidak berarti bahwa rangkaian ibadah tersebut secara menyeluruh dapat dipahami oleh akal semata. Oleh karena kurban merupakan ibadah *ta'abbudi* maka dalam pelaksanaannya mestilah mengikuti tata cara yang telah ditegaskan dalam Al-Quran dan hadis yaitu dengan menyembelih hewan kurban.

Adapun berkurban dalam bentuk uang hukumnya tidak sah sebagai kurban. Walaupun demikian, perbuatan tersebut tidaklah sia-sia meskipun secara implisit Rasulullah saw tidak pernah melaksanakan, melegitimasi dan mengakuinya. Dalam logika atau nalar fikih uang yang dibagikan dengan niat kurban itu menjadi *shadaqah* (sedekah). Mengenai sedekah keutamaannya sudah tidak diragukan lagi. Namun sangat disayangkan jika kurban sebagai ibadah tahunan yang dilaksanakan itu tidak diterima sebagai kurban karena pelaksanaannya tidak sesuai dengan tuntunan syariat.

### **DAFTAR PUSTAKA**

- al-Anshary, Zakaria. *Fath al-Wahab*, Jil.4. Beirut: Dar al-Fikr. T.t.  
 al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*. Juz. 3. Beirut: Dar al-Sha'b. T.t.  
 Ibnu Katsir. *Tafsir al-Quran al-'Azhim*, Jil.4, Beirut: Maktabah al-'Ashriyah. 2000.  
 Kamal bin As-Sayyid Salim, Abu Malik. *Shahih Fikih Sunnah*, Jil.2, Jakarta: Pustaka Azzam. 2006.  
 al-Mahalli, Jalaluddin dan Jalaluddin al-Suyuthi. *Tafsir al-Jalalain*, Jil.2, Mesir: Dar ihya al-kutub al-'Arabiyah. T.t.

- al-Maraghi, Ahmad Mushtafa. *Tafsir al-Maraghi*, Jil.10. Beirut: Dar al-Fikr. T.t.
- al-Mawardi, Ali bin Muhammad. *Al-Hawi al-Kabir*, Jil. 19, Beirut: Dar al-Fikri. 1994.
- al-Naisaburi, Muslim bin Hajjaj. *Shahih Muslim*. Juz. 3. Kairo: Dar al-Hadis. 1991.
- al-Nawawi. *Raudhah al-Thalibin*. Jil.3. Beirut: al-Maktab al-Islami. 1991.
- al-Qaradhāwī, Yūsuf. *Al-Ijtihād fi al-Syañ 'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazharāt Tahliyyah fi al-Ijtihād al-Mu'āshir*. Kuwait: Dar al-Qalam.1996.
- al-Qazwini, Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibnu Majah*. Juz. 2. Indonesia: Maktabah Dahlan. T.t.
- al-Razi, Fakhrudin Ibnu al-'Allamah. *Tafsir al-Fakhr al-Razi*. Jil.8. Beirut: Dar al-Fikr. 2005.
- Rusydi, T.A Lathif. *Qurban dan Aqiqah Menurut Sunnah Rasulullah SAW*. Medan: Firma Rimbow. 1996.
- Sabiq, as-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Jil. 2. Kairo: Dar al-Fath li al-'I'lam al-'Arabi.1990.
- al-Sarkhasy, Muhammad. *Kitab al-Mabsuth*, Juz.2. Beirut: Darul Ma'rifah.T.t.
- al-Shan'ani, Muhammad bin Ismail. *Subul al-Salam*. Jil.4. Kairo: Dar al-Hadis.1993.
- al-Syarbaini, Muhammad Khatib. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfazh al-Minhaj*. Jil.4. Beirut: Dar al-Fikr. 2009.
- al-Tirmidzi, Muhammad bin Isa bin Surah. *Sunan al-Tirmidzi*. Juz. 3. Beirut: Dar al-Fikr. 1994.
- 'Ubadah, Muhammad Anis. *Tarikh al-Fiqh al-Islami fi 'Ahd al-Nubuwwah wa ash-shabah wa at-Tabi'i*. T.Tp: Dar at-Tiba'ah. 1980.
- Zainuddin bin Ibrahim bin Muhammad. *Al-Bahr al-Raiq Syarh Kanzu al-Daqaiq*. Jil.2. Kairo: Dar al-Kitab al-Islami. T.t.
- al-Zamakhsari, Mahmud bin Umar. *Tafsir al-Kasysyaf*. Jil.4. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.1995.
- Zarqafah, Ibrahim Anis. *Al-Mu'jam al-Wasith*. Juz. 2.
- al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jil. 4, Damaskus: Dar al-Fikri. 1997.

## MENELUSURI KEHATI-HATIAN AL-KHULAF A' AL-RASYIDUN DALAM PERIWAYATAN HADIS NABI

**Muhammadiyah Amin**

UIN Alauddin Makassar

Email: [amindirjenbigmail.com](mailto:amindirjenbigmail.com)

### **Abstract**

*Hadith or sunnah of the Prophet is the main source of Islamic teachings after the Qur'an. The diversity of forms of hadith consists of words (statements), deeds, taqir (approval), and matters (personal characteristics and circumstances) of the Prophet Muhammad. greatly influenced the way the Prophet conveyed his hadith. Which in turn, the companions also took various ways of receiving hadith from the Prophet. After the Prophet's death, the leadership of the people shifted to al-Khulafa 'al-Rashidun. In their capacity as heads of state, they have different attitudes and policies in the transmission of hadith. But what is clear, they show caution in the narration. Abu Bakr al-Siddiq carried out a strict attitude in the transmission of hadith. 'Umar bin al-Khaththab and 'Usman bin 'Affan emphasized the prohibition of multiplying the transmission of hadith. Meanwhile 'Ali bin Abi Talib practiced the requirements of the oath against the narrators of the Prophet's hadith.*

### **Keywords**

*Prophet Muhammad saw., al-Khulafa 'al-Rashidun, Hadith narration.*

### **Abstrak;**

*Hadis atau sunnah Nabi merupakan sumber utama ajaran Islam setelah Al-Qur'an. Keragaman bentuk hadis yang terdiri atas sabda (pernyataan), perbuatan, taqir (persetujuan), dan hal-ihwal (sifat dan keadaan pribadi) Nabi Muhammad saw. sangat mempengaruhi cara Nabi menyampaikan hadisnya. Yang pada gilirannya, para sahabat pun menempuh berbagai cara dalam menerima hadis dari Nabi. Pasca wafatnya Nabi, kendali kepemimpinan umat beralih ke tangan al-Khulafa' al-Rasyidun. Dalam kapasitasnya sebagai kepala negara, mereka mempunyai sikap dan kebijakan yang berbeda-beda dalam periwiyatan hadis. Akan tetapi yang jelas, mereka menunjukkan kehati-hatian dalam periwiyatan tersebut. Abu Bakar al-Shiddiq menjalankan sikap ketat dalam periwiyatan hadis. 'Umar bin al-Khaththab dan 'Usman bin 'Affan menekankan larangan memperbanyak periwiyatan hadis. Sedangkan 'Ali*

*bin Abi Thalib mempraktekkan persyaratan sumpah terhadap periwayatan hadis Nabi.*

### **Kata Kunci**

*Nabi Muhammad saw., al-Khulafa' al-Rasyidun, Perawayatan Hadis.*

### **Pendahuluan**

Menurut petunjuk Al-Qur'an, Muhammad selain dinyatakan sebagai Rasulullah,<sup>1</sup> juga dinyatakan sebagai manusia biasa. Muhammad, baik dalam kapasitasnya sebagai Rasulullah maupun sebagai manusia biasa,<sup>2</sup> tidak dapat melepaskan diri dari kehidupan bermasyarakat. Hal ini, karena pada pribadi Nabi Muhammad melekat fungsi *uswah hasanah* (panutan utama). Kalau begitu, seluruh bentuk hadis atau *sunnah*, dalam arti segala pernyataan (sabda), perbuatan, persetujuan (*taqrir*), hal-ihwal (sifat dan keadaan pribadi) Nabi Muhammad saw.<sup>3</sup> merupakan sumber utama ajaran Islam setelah Al-Qur'an.<sup>4</sup>

Apabila kedudukan Nabi dilihat dan kemudian dikaitkan dengan bentuk-bentuk hadis di atas, maka dapatlah dinyatakan bahwa Nabi telah menyampaikan hadisnya dalam berbagai cara.

Selanjutnya, karena berbagai hadis Nabi yang termaktub di kitab-kitab hadis sekarang ini, asal mulanya adalah hasil kesaksian sahabat Nabi berdasarkan minat mereka yang besar terhadap hadis, maka para sahabat pun menempuh berbagai cara dalam memperoleh (menerima) hadis Nabi.

Dalam pada itu, untuk memelihara dan atau melestarikan hadis yang telah diterima dari Nabi, di antara sahabat ada yang mengandalkan kekuatan hafalan semata; dan ada pula yang telah melakukan pencatatan (penulisan) hadis Nabi. Khusus hal yang disebut terakhir, dapat dibuktikan dengan adanya sejumlah sahabat yang memiliki naskah tulisan tentang hadis, yang lazim disebut dengan *shahifah-shahifah*.

Pasca wafatnya Nabi (11 H/632 M), kendali kepemimpinan umat Islam beralih ke tangan *al-Khulafa' al-Rasyidun*. Para kepala negara ini mempunyai kebijakan yang berbeda-beda dalam periwayatan hadis Nabi. Akan tetapi yang

<sup>1</sup>QS. Ali 'Imran, 3/89: 144.

<sup>2</sup>QS. al-Kahfi, 18/69: 110.

<sup>3</sup>Mahmud al-Thahhan, *Taysir Mushthalah al-Hadits* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim 1399 H/1989 M), h. 14; Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *al-Sunnah qabl al-Tadwin* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1383 H/1963 M), h. 16; Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1399 H/1979 M), h. 26; Muhammadiyah Amin, *Ilmu Hadis* (Yogyakarta: Grha Guru, 2008), h. 1.

<sup>4</sup>Muhammad Muhammad Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Shihah al-Sittah* (t.tp.: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1389 H/1969 M), h. 9; 'Abd al-Halim Mahmud, *al-Sunnah fi Makanatiha wa fi Tarikhiha* (Kairo: Dar al-Katib al-'Araby, 1967 M), h. 26; Muhammadiyah Amin, *Menembus Lailatul Qadr: Perdebatan Interpretasi Hadis Tekstual dan Kontekstual* (Makassar: Melania Press, 1425 H/2004 M), h. 4.

jas, mereka pada umumnya menunjukkan sikap kehati-hatian dalam periwiyatan tersebut. Tujuan pokoknya, agar masyarakat tidak dipalingkan konsentrasinya dari Al-Qur'an. Selain itu, karena belum terjadinya kodifikasi hadis (*tadwin al-hadis*) secara resmi pada masa Nabi termasuk masa *al-Khulafa' al-Rasyidun*.

Berdasarkan pemikiran di atas maka masalah yang diangkat dalam kajian ini ialah, bagaimana kehati-hatian *al-Khulafa' al-Rasyidun* dalam periwiyatan hadis Nabi. Paling tidak, kajian ini berusaha menelusuri cara Nabi menyampaikan hadis; cara sahabat menerima hadis; kegiatan penulisan hadis pada masa Nabi, yang dibuktikan dengan adanya catatan-catatan hadis; sikap *al-Khulafa' al-Rasyidun* dalam periwiyatan hadis; dan sebab-sebab belum terjadinya penghimpunan hadis pada masa itu.

### Cara Nabi Menyampaikan Hadis

Tampaknya, perbedaan bentuk-bentuk hadis yang terdiri dari sabda, perbuatan, *taqrir*, dan hal-ihwal Nabi saw., juga mempengaruhi perbedaan cara Nabi menyampaikan hadisnya. Oleh karena itu, dapat dinyatakan bahwa hadis telah disampaikan oleh Nabi tidak terikat hanya dengan satu macam cara, tetapi ditempuh dalam berbagai cara.

Untuk hadis berupa sabda, Nabi saw. menyampaikan hadisnya antara lain melalui cara: 1) lisan di muka orang banyak yang terdiri dari kaum pria; 2) pengajian rutin di kalangan kaum pria; dan 3) pengajian diadakan juga di kalangan wanita, setelah kaum wanita memintanya.<sup>5</sup>

Hadis berupa perbuatan, Nabi menyampaikan hadisnya dengan cara perbuatan di hadapan orang banyak, misalnya di masjid.<sup>6</sup> Hadis dalam bentuk *taqrir*, misalnya pada suatu ketika Nabi saw. bersama Khalid bin al-Walid berada dalam suatu jamuan makan yang dihidangkan daging biawak (*dabb*). Nabi tidak menegur atas adanya jamuan dari biawak tersebut. Dan tatkala Nabi dipersilahkan untuk memakannya, Nabi bersabda: "Maafkan, berhubung binatang (seperti) ini tidak terdapat di kampung kaumku, maka aku tidak suka (jijik) padanya". Khalid

<sup>5</sup>Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhary, *Matn al-Bukhari*, diberi catatan pinggir (*hasyiyat*) oleh al-Sindy, Juz I (Bandung: Syirkat al-Ma'arif, t.th.), h. 30; Abu Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairy, *Shahih Muslim*, juz II (Bandung: Maktabat Dahlan, t.th.), h. 447; Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Tsaurat al-Turmuziy, *Sunan al-Turmuzy wa Huwa al-Jami' al-Shahih*, Juz III (Beirut: Dar al-Fikr, 1400 H/1980 M), h. 213; Abu 'Abd Allah Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Jilid II (Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1398 H/1978 M), h. 246.

<sup>6</sup>Al-Bukhary, h. 197; Muslim, Juz I, h. 524; Abu 'Abd al-Rahman bin Syu'aib al-Nasa'iy, *Sunan al-Nasa'iy*, Juz III (Mesir: Muja'afa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1383 H/1964 M), h. 164.

berkata: "Segera aku menarik (biawak itu) lalu memakannya, sedang Rasulullah melihat, padahal beliau tidak melarangku (memakannya)".<sup>7</sup>

Petunjuk yang dapat diambil dari riwayat-riwayat di atas adalah bahwa, cara Nabi menyampaikan hadisnya selain berupa lisan dan perbuatan, juga dalam bentuk pengakuan (*taqrir*) atas amalan sahabat yang belum pernah dicontohkan langsung oleh Nabi.

Hadis dalam bentuk hal-ihwal Nabi, misalnya pada suatu ketika Qatadah bertanya kepada Anas bin Malik (w. 93 H) tentang keadaan rambut Rasulullah saw. Anas bin Malik menjawab: "Rambut Rasulullah saw. tidaklah terlalu keriting dan tidak pula terlalu lurus. Panjangnya antara kedua telinga dan bahu beliau".<sup>8</sup> Riwayat ini menerangkan tentang keadaan rambut Nabi. Dalam arti, cara Nabi menyampaikan hadisnya tidak dalam bentuk kegiatan, tetapi berupa keadaan.

Di samping itu, ada pula hadis Nabi yang disampaikan dalam bentuk tulisan. Hal ini dipahami berdasarkan riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa Nabi telah berkirim surat ke berbagai kepala negara dan pembesar daerah yang non-Islam. Surat-surat itu berisi ajakan untuk memeluk Islam. Termasuk perjanjian damai di Hudaibiyah antara Nabi dan orang-orang musyrik Mekah dibuat secara tertulis. Namun perlu ditegaskan, semua surat dan perjanjian itu tidak ditulis oleh Nabi, tetapi ditulis oleh para sekretaris Nabi.

Berdasarkan uraian di atas dapatlah dinyatakan bahwa, cara Nabi menyampaikan hadisnya, baik yang berupa sabda maupun berupa perbuatan, adakalanya dikemukakan di hadapan orang banyak dan ada pula yang dikemukakan di hadapan orang-orang tertentu saja. Adakalanya hadis disampaikan oleh Nabi karena sebab tertentu, dan pada umumnya disampaikan tanpa didahului oleh sebab apa pun. Mengenai hadis dalam bentuk *taqrir* dan hal-ihwal Nabi, sesungguhnya bukanlah merupakan aktifitas Nabi. Untuk *taqrir* misalnya, berkaitan erat dengan peristiwa tertentu yang dilakukan oleh sahabat, dan Nabi mendiamkannya. Demikian pula, dalam bentuk hal-ihwal Nabi, pihak yang aktif adalah para sahabat sebagai perekam terhadap keadaan yang berkaitan dengan diri Nabi saw. Sedangkan hadis yang berupa surat-surat Nabi, baik dalam bentuk korespondensi maupun perjanjian dikategorikan sebagai salah satu macam hadis yang terkuat kedudukannya, karena telah tertulis secara resmi pada masa Nabi saw.

<sup>7</sup>Al-Bukhary, Juz III, h. 293; Muslim, Juz II, h. 173-4; Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yazid al-Qazwiny Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz II (t.tp.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyy, t.th.), h. 1079-1080. Hadis tersebut di-*takhrij*-kan juga oleh al-Nasa'i dan Ahmad bin Hanbal. A. J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadis al-Nabawi*, Juz III (Leiden: E.J. Brill, 1962), h. 475.

<sup>8</sup>Al-Bukhary, Juz IV, h. 40; Muslim, Juz II, h. 331. Hadis tersebut di-*takhrij*-kan juga oleh Abu Daud, al-Turmuzy, al-Nasa'i'y, dan Ahmad bin Hanbal. Lihat A.J. Wensinck, Juz I, h. 47 dan Juz III, h. 136.



### Cara Sahabat Menerima Hadis

Keragaman cara penyampaian hadis oleh Nabi membawa pula akibat terhadap perbendaharaan dan pengetahuan para sahabat tentang hadis Nabi tidak sama, karena kalangan sahabat dalam periwiyatan hadis ada yang berstatus sebagai saksi primer dan ada yang berstatus saksi sekunder. Akan tetapi, sahabat pada umumnya sangat berminat untuk menerima hadis Nabi dan kemudian menyampaikannya kepada orang lain, sehingga para sahabat menempuh berbagai cara dalam memperoleh hadis Nabi.

Rasulullah hidup akrab di tengah-tengah masyarakat sahabatnya. Mereka dapat bertemu dan bergaul dengan Nabi secara bebas tanpa melalui protokoler.<sup>9</sup> Namun demikian, tidak semua sahabat dapat bergaul dengan Nabi setiap harinya, tetapi ada juga yang karena kesibukan atau alasan lainnya, tidak sempat bergaul dengan Nabi dalam kesehariannya.<sup>10</sup> Oleh karena perbedaan keadaan para sahabat tersebut maka dengan sendirinya cara mereka menerima hadis juga tidak sama.

Pada garis besarnya, ada dua cara yang telah dialami oleh para sahabat dalam menerima hadis Nabi, yaitu: 1) secara langsung dari Nabi, dan 2) tidak secara langsung dari Nabi. Untuk cara yang pertama, maksudnya ialah mereka secara langsung mendengar, melihat, atau menyaksikan apa yang dilakukan, disabdakan, atau segala yang berhubungan dengan Rasulullah. Semua ini dialami oleh sahabat melalui majelis pengajian atau dengan mengajukan pertanyaan, ataupun berdasarkan perekamannya terhadap hal-ihwal Nabi.

Adapun cara yang kedua, maksudnya ialah mereka secara tidak langsung mendengar, melihat, atau menyaksikan tentang apa yang dilakukan, disabdakan, atau yang berhubungan dengan Rasulullah. Hal ini terjadi sebab para sahabat itu ada yang dalam keadaan sibuk mengurus keperluan hidupnya; ada yang tempat tinggalnya berjauhan dengan tempat tinggal Nabi; ada yang merasa malu untuk bertanya secara langsung kepada Nabi, karena menyangkut masalah yang sangat pribadi, dan atau Nabi sendiri yang sengaja minta tolong kepada sahabat, terutama kepada istri beliau untuk mengemukakan masalah-masalah khusus, misalnya yang berkaitan dengan soal kewanitaan.<sup>11</sup>

Dengan demikian dapatlah ditegaskan bahwa, karena para sahabat mempunyai minat yang sangat besar terhadap hadis, maka mereka menempuh berbagai cara dalam menerima hadis Nabi, baik secara langsung maupun secara tidak langsung. Oleh karena itu, ada sahabat yang langsung mengetahui terjadinya

<sup>9</sup>Mushthafa al-Siba'iy, *al-Sunnat wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islamy*, (Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1405 H/1985 M), h. 56.

<sup>10</sup>Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Hadis wa al-Muhadditsun* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, 1404 H/1984 M), h. 50-3.

<sup>11</sup>Al-Siba'iy, h. 58.

hadis dan ada pula yang tidak langsung. Bagi kelompok sahabat yang disebutkan terakhir tetap menerima hadis, tetapi tidak melalui Nabi, melainkan melalui kelompok sahabat yang disebutkan pertama.

### Kegiatan Penulisan Hadis

Seperti telah disinggung bahwa pada suatu ketika Nabi pernah melarang para sahabatnya menulis hadis. Larangan itu dapat dipahami dari hadis Nabi saw.: "Janganlah kamu tulis (apa yang berasal dariku dan barangsiapa yang telah menulisdariku selain Al-Qur'an, maka hendaklah dia menghapusnya".<sup>12</sup>

Pada kesempatan lain, Nabi pernah pula menyuruh para sahabat untuk menulis hadis. Perintah atau kebolehan itu dapat dipahami dari hadis Nabi saw.: "Tulislah (khutbahku tadi) untuk (diberikan kepada) Abu Syah".<sup>13</sup>

Keizinan menulis hadis Nabi dapat pula dipahami dari hadis Nabi: "Tulislah (apa yang berasal dariku), maka demi yang diriku berada di tangan (kekuasaan)-Nya, tidak ada yang keluar darinya (lisan Nabi), kecuali yang benar".<sup>14</sup>

Apabila hadis yang dikutip pertama diperhadapkan dengan dua hadis yang dikutip berikutnya, secara tekstual tampak bertentangan (*al-ta'arudh*). Karenanya, para ulama telah berupaya menyelesaikan petunjuk yang tampak bertentangan itu.

Ibn Hajar al-'Asqalany (w. 852 H/1449 M) telah menghimpun pendapat-pendapat ulama tentang cara menyelesaikan pertentangan itu, yang pada garis besarnya ditempuh dengan menggunakan metode *al-jam'u* atau kompromi dan metode *al-nasikh wa al-mansukh*. Metode *al-jam'u*, misalnya, sebagian ulama berpendapat bahwa larangan menulis hadis berlaku khusus pada saat ayat Al-Qur'an turun, sedang perintah (kebolehan) menulis hadis berlaku di luar waktu tersebut. Kebijakan Nabi saw. itu berlatarbelakang kekhawatiran terjadinya kerancuan dalam mencatat Al-Qur'an dengan yang bukan Al-Qur'an. Sebagian ulama lainnya lagi berpendapat bahwa larangan bersifat umum, sedang keizinan bersifat khusus terhadap para sahabat yang cermat dan dijamin tidak akan mencampuradukkan catatan Al-Qur'an dan hadis Nabi. Mengenai penerapan metode *al-nasikh wa al-mansukh*, dikatakan bahwa larangan yang diucapkan Nabi pada awal Islam telah

<sup>12</sup>Muslim, Juz II, h. 598; Juz IV, h. 2298-99; 'Abd Allah bin 'Abd al-Rahman al-Darimy, *Sunan al-Darimy*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 119; Ahmad bin Hanbal, Jilid II, h. 238; Jilid III, h. 12, 21, dan 39.

<sup>13</sup>Al-Bukhary, Juz I, h. 32; Juz IV, 88; Muslim, Juz II, h. 988-989; Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'as bin Ishaq al-Azady al-Sijistany, *Sunan Abi Daud*, Juz II (Mesir: Mushthafa al-Baby al-Halaby wa Auladuh, 1371 H/1952 M), h. 287.

<sup>14</sup>Abu Daud, h. 286; al-Darimy, h. 125; Ahmad bin Hanbal, Jilid II, h. 162 dan 192.

dicabut (*mansukh*) oleh keizinannya, karena telah tidak terlihat kekhawatiran tercampurnya Al-Qur'an dan hadis Nabi.<sup>15</sup>

Dari keterangan tersebut dapat dinyatakan bahwa, Nabi sendiri telah mengizinkan kegiatan penulisan hadis Nabi. Pernyataan ini, dengan sendirinya sudah cukup untuk menyangkal tuduhan para pengingkar *sunnah* (*munkir al-sunnah*) yang menyatakan bahwa tidak satu pun hadis yang ditulis pada zaman Nabi. Atau paling tidak, dapat dinyatakan bahwa petunjuk hadis-hadis tersebut secara tekstual tampak bertentangan, yang masing-masing riwayatnya tetap menyimpan keabsahan (*hujjiyah*). Oleh karena itu, tanpa bermaksud menafikan keorisinalan matan-matan hadis tersebut, penulis lebih cenderung menguatkan riwayat bahwa, Nabi telah memberi restu kepada para sahabat untuk menulis hadis. Hal ini dibuktikan dengan adanya catatan-catatan hadis (*shahifah-shahifah*).

Dalam sejarah, pada zaman Nabi saw., tidak sedikit sahabat yang memiliki catatan-catatan hadis Nabi. Di samping itu, tidak sedikit pula sahabat yang menghafal hadis. Kalangan sahabat yang atas inisiatif sendiri melakukan kegiatan penulisan hadis (*kithabat al-hadis*), misalnya 'Abd Allah bin 'Amr bin al-'Ash (w. 65 H/685 M), 'Abd Allah bin 'Abbas (w. 69 H/689 M), Jabir bin 'Abd Allah al-Anshary (w. 78 H/697 M), dan 'Abd Allah bin Abi Aufa (w. 86 H).<sup>16</sup>

Catatan hadis yang paling populer pada zaman Nabi saw. adalah *al-Shahifah al-Shadiqah*, yang ditulis oleh penghimpunnya sendiri, 'Abd Allah bin 'Amr bin al-'Ash.<sup>17</sup> Menurut Ibn al-Asir, *shahifah* ini memuat sebanyak lebih dari seribu hadis.<sup>18</sup> Sekalipun *shahifah* dalam tulisan tangan 'Abd Allah bin 'Amr tidak ditemukan lagi, namun isinya dapat dibaca, karena terpelihara dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal*.<sup>19</sup>

<sup>15</sup>Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalany, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhary*, Juz I (Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th.), h. 208.

<sup>16</sup>Al-Hasan bin 'Abd al-Rahman al-Ramahhurmuzy, *al-Muhaddits al-Fashil baina al-Rawi wa al-Wa'iy*, disunting kembali dan diberi notasi oleh Muhammad 'Ajjaj al-Khathib (Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H/1984 M), h. 366-387; Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977), h.26-27.

<sup>17</sup>'Abd Allah bin 'Amr bin al-'Ash menjelaskan bahwa ia sendiri menulis *shahifah* ini. Katanya: "*al-shadiqah* adalah *shahifah* yang saya tulis dari Rasulullah". Oleh karena itu, ia sangat mementingkan soal *shahifah* ini, sebagaimana pengakuannya: "Hanya ada dua hal yang membuatku bahagia dalam hidup ini, yaitu *al-Shadiqah* dan *al-Wahthah*. *Al-Shadiqah* ialah *shahifah* yang saya tulis dari Rasulullah. Sedangkan *al-Wahthah* adalah tanah yang saya sedekahkan. Shubhiy al-Shalih, *Ulum al-Hadis wa Mushthalahuhu* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977 M), h. 27; Abu 'Amr Yusuf bin 'Abd al-Barr al-Namr al-Qurthuby, *Jami' al-Bayan al-'Ilm wa Fadhliah*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 86.

<sup>18</sup>Izz al-Din bin al-Asir Abi al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Jazriy, *Usd al-Ghabath fi Ma'rifah al-Shahabah*, Juz III (t.tp.: al-Sya'b, t.th.), h. 349.

<sup>19</sup>Isi *al-Shahifah al-Shadiqah* dapat dibaca dalam, Ahmad bin Hanbal, Jilid II, h. 158-226.

Catatan hadis dibuat juga oleh 'Abd Allah bin 'Abbas, yang ditulis pada kepingan-kepingan catatan (*alwah*). *shahifah* itu selalu dibawanya, sebagai “bahan kuliah” yang disampaikan dalam majelis-majelis ilmiah.<sup>20</sup>

Catatan hadis lainnya adalah *shahifah Jabir*, yang dibuat oleh Jabir bin ‘Abd Allah al-Ansary,<sup>21</sup> dan *shahifah 'Abd Allah bin Abi Aufa*, yang ditulis oleh ‘Abd Allah bin Abi Aufa.<sup>22</sup> Demikian pula, catatan hadis yang dibuat oleh Sumrat (Samurat) bin Jundab,<sup>23</sup> namun sangat disayangkan sebab penulis tidak menemukan data tentang nama *shahifah*-nya.

Berdasarkan uraian di atas, kiranya tidak berlebihan bila dikatakan bahwa *shahifah-shahifah* dan sebagian besar dari isinya, sudah cukup merupakan fakta sejarah yang paling autentik, yang menunjukkan dengan kuat telah adanya kegiatan penulisan hadis pada zaman Nabi saw.

### ***Sikap dan Kebijakan al-Khulafa' al-Rasyidun dalam Periwiyatan Hadis***

Pada bagian ini, penulis fokuskan kajian mengenai sikap dan kebijakan khalifah yang empat dalam periwiyatan hadis Nabi. Tentu saja, sikap dan kebijaksanaan itu tidak terlepas dari kapasitas mereka sebagai kepala negara.

### ***Kehati-hatian Abu Bakar al-Shiddiq***

Abu Bakar al-Shiddiq adalah sahabat dan khalifah yang pertama-tama menunjukkan sikap kehati-hatiannya dalam periwiyatan hadis. Dalam kaitan itu, ia

<sup>20</sup>Sumber yang layak dipercaya menyebutkan bahwa salah seorang "mahasiswa"-nya, yang bernama Sa'id bin Jubair (w. 95 H), selalu mencatat apa yang didiktekan oleh 'Abd Allah bin 'Abbas. Apabila Sa'id bin Jubair kehabisan alat tulis untuk tempat menulis (semacam kertas), ia menulisnya pada pakaian atau sepatunya, bahkan terkadang pada telapak tangannya. Sesampainya di rumah, Sa'id bin Jubair menyalin kembali *Shahifah*-nya. Sekalipun *Shahifah* dalam tulisan tangan 'Abd Allah bin 'Abbas tidak ditemukan lagi, namun banyak dijumpai hadis yang telah dituliskannya itu dalam kitab *Tafsir Ibn 'Abbas*. Shubhy al-Shalih, h. 30-31. Kiranya dipahami bahwa alat tulis menulis, pakaian, dan sepatu yang ada pada era Nabi dan sahabat, tidak seperti yang ada pada era modern kini.

<sup>21</sup>Muslim dalam kitab *Shahih*-nya telah meriwayatkan juga hadis-hadis yang berasal dari *Shahifah Jabir* dimaksud, yang berkaitan dengan manasik haji. Ada kemungkinan, pada sebagian hadis-hadisnya dimuat pula tentang haji *wada'* ketika Rasulullah menyampaikan khutbah lengkap. Kemungkinan ini hampir menjadi keyakinan, setelah seorang *tabi'in*, Qatadah bin Di'amah al-Sadusiyy (w. 118 H/736 M) mengaku telah hafal semua hadis yang termaktub dalam catatan Jabir tersebut. Shubhy al-Shalih, h. 26; al-Khathib, h. 352.

<sup>22</sup>Hadis-hadis yang berasal dari *Shahifah 'Abd Allah bin Abi Aufa* ini, di antaranya ada yang kemudian diriwayatkan oleh al-Bukhary dalam kitab *Shahih*-nya. Al-'Asqalany, *Kitab al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 279-280.

<sup>23</sup>Himpunan hadis yang ditulis oleh Sumrat, diwarisi dan diriwayatkan oleh putranya, Sulaiman bin Sumrat bin Jundab. Menurut sebagian ulama, catatan hadis ini berupa *risalah*. Sebagai dinyatakan oleh Ibn Sirin: "Dalam *risalah* yang dikirimkan oleh Sumrat kepada putranya, terdapat sejumlah besar ilmu". Shubhy al-Shalih, h. 25; al-Khathib, h. 348; al-'Asqalaniyy, *Tahzib al-Tahzib*, Juz IV (India: Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Nizhamiyyah, 1325 H), h. 236-237.

menginstruksikan kepada umat Islam, khususnya kepada para sahabat untuk menyelidiki riwayat dan atau meneliti periwiyat.

Sikap kehati-hatian Abu Bakar dalam periwiyatan hadis, dapat dipahami berdasarkan atas pengalamannya tatkala menghadapi kasus waris untuk seorang nenek, yang ditinggal mati oleh cucunya. Oleh karena Abu Bakar tidak melihat petunjuk Al-Qur'an dan praktek Nabi yang memberikan bagian harta waris kepada nenek, maka ia menanggukkan tuntutan sang nenek. Kemudian Abu Bakar bertanya kepada para sahabat menyangkut kasus tersebut. Adalah al-Mugirah bin Syu'bah tampil dan mengaku hadir tatkala Nabi menetapkan kewarisan nenek, yaitu Nabi telah memberikan waris kepada nenek sebesar seperenam bagian. Mendengar pernyataan tersebut, Abu Bakar meminta agar al-Mugirah menghadirkan seorang saksi. Lalu, Muhammad bin Maslamah memberikan kesaksian atas kebenaran pernyataan al-Mugirah itu. Akhirnya, Abu Bakar menetapkan kewarisan nenek dengan memberikan seperenam bagian berdasarkan hadis Nabi yang diriwayatkan oleh al-Mugirah tersebut.<sup>24</sup>

Bukti lain tentang sikap ketat dan kehati-hatian Abu Bakar, dapat dipahami berdasarkan atas tindakannya yang telah membakar catatan-catatan hadis miliknya. Menurut riwayat putrinya, 'Aisyah bahwa, Abu Bakar telah mengumpulkan hadis dari Rasulullah sekitar limaratus hadis. Kemudian, di suatu malam Abu Bakar merasa bimbang sekali. Maka, pada pagi harinya, ia memanggilku, dengan menyatakan: "Bawa kemari hadis-hadis yang ada di tanganmu itu". Saya ('Aisyah) menyerahkan kumpulan hadis itu kepada Abu Bakar. Lalu ia pun membakarnya. Melihat tindakan itu, 'Aisyah bertanya: "Mengapa membakarnya"? Abu Bakar menjawab: "Saya khawatir berbuat salah dalam periwiyatan hadis Nabi".<sup>25</sup>

Dari riwayat-riwayat tentang kasus waris untuk seorang nenek dan pemusnahan catatan-catatan hadis, membuktikan sikap sangat hati-hati Abu Bakar dalam periwiyatan hadis. Riwayat yang disebutkan pertama memberikan petunjuk bahwa Abu Bakar tidak begitu mudah dan bersegera menerima riwayat hadis, sebelum meneliti periwiyatnya, bahkan periwiyat yang bersangkutan dituntut untuk menghadirkan saksi. Sementara itu, riwayat yang disebutkan terakhir memberikan petunjuk bahwa Abu Bakar diliputi perasaan was-was kalau ia telah menulis sesuatu yang tidak dihafalnya dengan baik.

Oleh karena sikap kehati-hatian tersebut, dapatlah dipahami bahwa periwiyatan hadis pada masa Khalifah Abu Bakar sangat terbatas, dalam arti,

<sup>24</sup>Abu 'Abd Allah Syams al-Din al-Zahaby, *Tazkirahval-Huffazh*, Juz I (Hyderabad: The Dairatu'l-Ma'arif-il-Osmania, 1375 H/1955 M), h. 2; al-Hakim Abu 'Abd Allah Muhammad 'Abd Allah al-Hafizh al-Naisabury, *Ma'rifah 'Ulum al-Hadis*, naskah diteliti dan diberi notasi oleh al-Sayyid Mu'dham Husain (Kairo: Maktabat al-Mutanabbi, t.th.), h. 15.

<sup>25</sup>Al-Zahaby, h. 5; al-Khathib, h. 309-310.

belum merupakan kegiatan yang menonjol di kalangan umat Islam. Termasuk Abu Bakar sendiri, jumlah hadis yang diriwayatkannya relatif tidak banyak, padahal ia adalah seorang sahabat yang tergolong sebagai *al-Sabiqun al-Awwalun*, banyak menerima hadis, dan dikenal sangat intim pergaulannya dengan Nabi saw.

### ***Kehati-hatian 'Umar bin al-Khatthab***

Tidak jauh berbeda dengan sikap Abu Bakar, Khalifah 'Umar pun dikenal bersikap sangat hati-hati dalam periwayatan hadis Nabi. Dalam pada itu, 'Umar pernah mengeluarkan instruksi, yang intinya melarang para sahabat memperbanyak periwayatan hadis. Tujuan pokoknya, agar masyarakat tidak dipalingkan perhatiannya dari Quran.

Sikap kehati-hatian 'Umar dalam periwayatan hadis Nabi dapat dipahami berdasarkan atas pengalaman Abu Musa al-Asy'ari, yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudry. Suatu ketika, Abu Musa mengucapkan salam sampai tiga kali di depan pintu rumah 'Umar. Oleh karena tidak ada orang yang menyahut (menjawab salam), maka Abu Musa lalu pulang. 'Umar bertanya: "Mengapa kamu pulang"? Abu Musa menjelaskan, bahwa ia telah mendengar Rasulullah bersabda: "Apabila seseorang di antara kamu mengucapkan salam sampai tiga kali dan tidak mendapat jawaban, hendaklah pulang". 'Umar berkata: "Bawalah saksi yang memperkuat riwayatmu itu. Kalau tidak, saya akan menghajarmu". Abu Musa datang dengan pucat kepada kami (Abu Sa'id dan kawan-kawannya). Kami bertanya: "Mengapa kamu ini"? Abu Musa memberitakan kejadian yang dialaminya di atas. Kemudian ia bertanya: "Adakah di antara kamu yang mendengar Nabi bersabda demikian"? Kami menjawab: Ya, kami semua mendengarnya". Para sahabat itu pun mengutus salah seorang di antara mereka menemani Abu Musa kepada 'Umar, untuk menjadi saksi dalam kasus tersebut.<sup>26</sup> Akhirnya, 'Umar berkata kepada Abu Musa: "Demi Allah, sungguh saya tidak menuduhmu telah berdusta, akan tetapi saya khawatir jangan sampai ada orang yang dengan sembrono mengatakan sesuatu, kemudian disandarkan kepada Rasulullah".<sup>27</sup> Jadi, 'Umar bertindak demikian, karena ingin berhati-hati dalam periwayatan hadis.

Bukti lain tentang sikap ketat dan kehati-hatian 'Umar dalam periwayatan hadis, dapat dipahami berdasarkan atas riwayat yang bersumber dari al-Mugirah bin Syu'bat tentang kasus wanita yang melakukan abortus.<sup>28</sup>

<sup>26</sup>Al-Zahabi, h. 6; al-Siba'i, h. 66-67. Untuk matan hadisnya, lihat Al-Bukhary, Juz IV, h. 88; Muslim, Juz III, h. 1694.

<sup>27</sup>Al-Imam al-Muthaliby Muhammad bin Idris al-Syafi'iy, *al-Risalah* (Mesir: Mushthafa al-Baby al-Halaby wa Auladuh, 1358 H/1940 M), h. 435.

<sup>28</sup>Suatu ketika 'Umar pernah berdiskusi dengan para sahabat tentang wanita yang menggugurkan kandungannya. Al-Mugirah berkata: "Dalam hal tersebut Rasulullah menjatuhkan hukuman dengan *gurrah* (membebaskan budak). 'Umar berkata: "Sekiranya kamu benar, carilah seorang saksi

Adapun pelaksanaan instruksi 'Umar, ternyata dibuktikannya sendiri. Menurut riwayat 'Urwah bin al-Zubair, bahwa suatu ketika Khalifah 'Umar bin al-Khathab menyatakan rencananya untuk menghimpun hadis-hadis Nabi secara tertulis. Kemudian 'Umar minta pertimbangan kepada para sahabat. Para sahabat sangat menyetujuinya. Akan tetapi, akhirnya 'Umar mengurungkan niatnya setelah ia memikirkan tentang adanya suatu kaum yang telah menulis kitab, ternyata mereka lalu asyik kepada kitab yang ditulisnya, dan melupakan Kitab Allah.<sup>29</sup> Oleh karena itu, 'Umar tidak ingin peristiwa yang sama terulang, lantaran ia menghimpun hadis-hadis Nabi.

Konon, Abu Hurairah (w. 59 H), yang di kemudian hari dikenal banyak menerima dan menyampaikan riwayat hadis, terpaksa menahan diri tidak banyak meriwayatkan hadis pada zaman 'Umar. Abu Hurairah pernah menyatakan: "Sekiranya saya banyak meriwayatkan hadis pada zaman 'Umar, niscaya 'Umar akan mencambuk saya dengan cambuknya".<sup>30</sup>

Pernyataan Abu Hurairah di atas bukanlah bermaksud bahwa telah ada sahabat yang pernah dicambuk oleh Khalifah 'Umar karena banyak meriwayatkan hadis Nabi. Kata-kata Abu Hurairah itu mengandung maksud bahwa 'Umar sangat ketat dalam periwiyatan hadis, dan tidak mengizinkan para sahabat untuk bermudah-mudah memperbanyak periwiyatan hadis.

Oleh karena itu, M. Syuhudi Ismail (w. 1995) kurang percaya—dalam pernyataan "sulit dipercaya"—terhadap riwayat yang menyatakan bahwa 'Umar pernah memenjarakan Ibn Mas'ud, Abu Darda', dan Abu Mas'ud al-Anshary, karena mereka bertiga banyak meriwayatkan hadis.<sup>31</sup>

Dari kajian tersebut dapatlah ditegaskan bahwa, sikap hati-hati dan kebijakan 'Umar melarang para sahabat memperbanyak periwiyatan hadis, sesungguhnya tidaklah berarti bahwa 'Umar sama sekali melarang para sahabat meriwayatkan hadis. 'Umar berbuat demikian, bukan hanya bertujuan agar umat Islam tidak melakukan kekeliruan dalam periwiyatan hadis, melainkan juga agar konsentrasi mereka tidak berpaling dari Al-Qur'an. Sebab, kurang logis kiranya kalau 'Umar setega itu, mau menghajar, mencambuk, dan menjebloskan ke dalam penjara para sahabat Nabi yang terkenal dan tidak diragukan kejujuran mereka, seperti Abu Musa al-Asy'ari, Abu Hurairah, Ibn Mas'ud, Abu Darda', dan Abu Mas'ud al-Anshari, karena mereka banyak meriwayatkan hadis. Jadi dapat dipahami

---

yang mengetahui kejadian tersebut". Al-Mugirah berkata: "Muhammad bin Maslamat menjadi saksi". Al-Siba'iy, h. 67; al-Khathib, h. 114. Untuk matan hadisnya, Muslim, h. 1311.

<sup>29</sup>Al-Khathib, h. 310; Shubhy al-Shalih, h. 39.

<sup>30</sup>Al-Zahaby, h. 32-37; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis (Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 41.

<sup>31</sup>M. Syuhudi Ismail, h. 41-42.

bahwa sikap dan kebijaksanaan 'Umar tersebut, merupakan manifestasi prilakunya yang dikenal keras dan sangat hati-hati.

### ***Kehati-hatian 'Usman bin 'Affan***

Sebagai pelanjut kendali kepemimpinan umat Islam, Khalifah 'Usman bin 'Affan juga menunjukkan sikap hati-hati dalam periwayatan hadis. Namun, bila dibandingkan dengan kedua khalifah pendahulunya, maka langkah 'Usman tidaklah setegas mereka, terutama langkah 'Umar bin al-Khatthab.

Sikap kehati-hatian 'Usman dalam periwayatan hadis, dapat dipahami berdasarkan atas riwayat Mahmud bin Lubaid, yang menyatakan bahwa dalam suatu kesempatan khutbah, 'Usman menginstruksikan kepada para sahabat agar tidak banyak meriwayatkan hadis, yang mereka tidak pernah mendengar hadis itu pada zaman Abu Bakar dan 'Umar.<sup>32</sup>

Ternyata, instruksi 'Usman di atas, dibuktikan pula pada dirinya. 'Usman sendiri tidak banyak meriwayatkan hadis; hanya sekitar 40 hadis dan itu pun banyak matan yang terulang karena perbedaan sanad.<sup>33</sup> Padahal, ia adalah seorang sahabat yang tergolong sebagai *al-Sabiqun al-Awwalun*.

Berdasarkan keterangan tersebut dapat dinyatakan bahwa, meskipun 'Usman pernah menyerukan kepada para sahabat untuk tidak memperbanyak periwayatan hadis Nabi, namun seruan itu tampaknya tidak begitu besar pengaruhnya. Hal ini terjadi, karena semakin luasnya wilayah Islam, yang menyebabkan pula bertambahnya kesulitan pengendalian kegiatan periwayatan hadis secara ketat. Tentu saja, tidak terlepas dari pribadi 'Usman yang tidak sekeras pribadi 'Umar. Jadi, dapat dipahami bahwa pada zaman 'Usman, penyebaran riwayat hadis, sedikit demi sedikit telah mulai dilakukan oleh para sahabat.

### ***Kehati-hatian 'Ali bin Abi Thalib***

Khalifah 'Ali bin Abi Thalib pun ternyata bersikap hati-hati dalam periwayatan hadis. 'Ali barulah bersedia menerima riwayat hadis setelah periwayat yang bersangkutan mengucapkan sumpah bahwa hadis yang di-sampaikannya itu benar-benar berasal dari Nabi.<sup>34</sup> Kecuali terhadap periwayat yang telah dipercayainya, 'Ali tidak lagi memberlakukan syarat sumpah.

Kebijakan 'Ali terhadap periwayat yang bebas sumpah tersebut, dapat dipahami berdasarkan atas pengalaman al-Miqdad bin al-Aswad, ketika ia

<sup>32</sup>Al-Khathib, h. 97-98.

<sup>33</sup>Ahmad bin Hanbal men-*takhrij*-kan hadis dari riwayat 'Usman sekitar empat puluh hadis saja. Itu pun banyak matan yang terulang, karena perbedaan sanad. Untuk jelasnya hadis-hadis dimaksud, Ahmad bin Hanbal, Juz I, h. 57-75.

<sup>34</sup>Ahmad Husnan, *Kajian Hadits Metode Takhrij* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993), h. 71.



menyampaikan riwayat kepada 'Ali tentang hukum *mazy*, 'Ali langsung menerima riwayat itu tanpa menuntut al-Miqdad untuk bersumpah.<sup>35</sup>

Sikap kehati-hatian 'Ali dalam periwiyatan hadis, terlihat pula pada seruannya kepada umat Islam yang memiliki catatan hadis, agar segera menghapus catatan hadisnya.<sup>36</sup>

Seruan 'Ali tersebut memberi isyarat, agar umat Islam tidak membuat catatan hadis, lalu meninggalkan Al-Qur'an. Jadi, tidak berarti bahwa 'Ali sama sekali melarang untuk menulis hadis. Sebab kenyataannya, 'Ali sendiri memiliki *shahifah*, yang berisi tentang: 1) hukuman denda (*diyah*); 2) pembebasan orang Islam yang ditawan orang kafir; dan 3) larangan melakukan hukum kisas (*qishash*) terhadap orang Islam yang membunuh orang kafir.<sup>37</sup>

Mengingat para sahabat sudah banyak yang terpenjar ke daerah-daerah, maka periwiyatan hadis pada zaman 'Ali tidak dapat dibendung lagi. Lebih dari itu, karena wilayah Islam pada zaman 'Ali semakin meluas, seiring dengan pertentangan politik di kalangan umat Islam yang makin menajam, maka mendorong pula pihak-pihak tertentu melakukan pemalsuan hadis.

Dari uraian di atas dapatlah dipahami bahwa secara umum *al-Khulafa' al-Rasyidun* bersikap sangat hati-hati dalam periwiyatan hadis. Namun di balik itu, patut disayangkan bahwa sikap kehati-hatian yang amat berlebihan, seperti yang ditunjukkan oleh Abu Bakar, justru menyebabkan musnahnya hadis-hadis yang telah dihimpun untuk dirinya sendiri.

### **Sebab-sebab Belum Terjadinya Penghimpunan Hadis pada Masa Nabi dan *al-Khulafa' al-Rasyidun***

Walaupun Nabi telah memberikan kebijakan kepada para sahabat untuk menulis hadis, dan terbukti dengan adanya sederetan nama sahabat Nabi yang memiliki catatan hadis, tetapi tidaklah berarti bahwa seluruh hadis telah terhimpun.

Pernyataan tersebut beralasan, karena menulis hadis Nabi dalam catatan tersendiri merupakan karya raksasa. Untuk pekerjaan yang berat itu diperlukan banyak tenaga, padahal telah dimaklumi, bahwa pada zaman Nabi saw. sedikit sekali sahabat yang pandai menulis. Jumlahnya dapat dihitung jari.<sup>38</sup> Alasan ini diperkuat pula bahwa, "terjadinya hadis tidak selalu di hadapan sahabat Nabi yang pandai menulis hadis".<sup>39</sup>

<sup>35</sup>Al-Siba'iy, h. 72.

<sup>36</sup>Al-Khathib, h. 313.

<sup>37</sup>M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadits* (Bandung: Angkasa, 1991), h. 96.

<sup>38</sup>Al-Siba'iy, h. 59.

<sup>39</sup>M. Syuhudi Ismail, *Kadah*, h. 89-90.

Di samping itu, karena perhatian Nabi sendiri lebih banyak tertuju kepada pemeliharaan Al-Qur'an, maka sahabat pun pada umumnya berbuat hal yang sama. Perhatian utama Nabi kepada Al-Qur'an terbukti bahwa para sekretaris Nabi hanya diberi tugas untuk menulis wahyu yang turun dan surat-surat Nabi, tetapi tidak ditugaskan untuk menulis seluruh hadis.

Alasan lainnya, karena kegiatan mencatat berbagai hal yang terjadi dan berkaitan pada seseorang yang masih hidup tidaklah mudah. Apalagi, hadis-hadis Nabi, yang meliputi segala pernyataan, perbuatan, *taqrir*, dan hal-ihwal Nabi, tidak selalu terjadi di hadapan orang banyak. Misalnya saja, beberapa hal yang berhubungan dengan pergaulan Nabi dengan istri-istri beliau, hanya mungkin diketahui oleh istri beliau sendiri. Padahal, semua itu termasuk sebagai hadis, dan barulah banyak terungkap setelah Nabi wafat.

Demikian pula pada masa *al-Khulafa' al-Rasyidun*, belum dilakukan kodifikasi hadis. Sebagai telah dikemukakan bahwa khalifah yang empat menunjukkan sikap yang sangat hati-hati dalam periwayatan hadis Nabi. Hal itu ditempuh oleh mereka, agar masyarakat tidak dipalingkan perhatiannya dari Al-Qur'an.

Dengan demikian, dapatlah dinyatakan bahwa pada masa Nabi dan *al-Khulafa' al-Rasyidun* belum terjadi penghimpunan hadis secara resmi. Kenyataan tersebut sekaligus membuktikan pula bahwa periwayatan hadis pada zaman Nabi dan zaman Sahabat Besar lebih banyak berlangsung dalam bentuk lisan daripada dalam bentuk tulisan.

## Kesimpulan

Hadis Nabi saw. merupakan salah satu sumber ajaran Islam. Dalam pada itu, perbedaan bentuk-bentuk hadis yang terdiri dari sabda, perbuatan, *taqrir*, dan hal-ihwal Nabi sangat mempengaruhi pula perbedaan cara Nabi menyampaikan hadis. Oleh karena cara Nabi menyampaikan hadisnya cukup beragam, maka para sahabat pun menempuh berbagai cara dalam menerima hadis dari Nabi, baik secara langsung maupun secara tidak langsung.

Petunjuk hadis-hadis Nabi yang mengemukakan tentang larangan dan perintah (kebolehan) penulisan hadis, secara tekstual tampak bertentangan. Pertentangan itu akhirnya dapat diselesaikan dengan menggunakan metode *al-jam'u* dan metode *al-nasikh wa al-mansukh*. Ternyata, Nabi telah memberi restu kepada para sahabat tertentu untuk melakukan kegiatan penulisan hadis. Hal ini terbukti dengan adanya sejumlah sahabat yang memiliki *shahifah-shahifah*

*Al-Khulafa' al-Rasyidun* sebagai kepala negara, pada umumnya menunjukkan sikap sangat hati-hati dalam periwayatan hadis. Abu Bakar al-

Shiddiq menjalankan sikap ketat dalam periwiyatan hadis. 'Umar bin al-Khaththab dan 'Usman bin 'Affan menekankan larangan memperbanyak periwiyatan hadis. Sedangkan 'Ali bin Abi Thalib mempraktekkan persyaratan sumpah terhadap periwiyat hadis Nabi.

Penghimpunan hadis Nabi secara resmi belum terjadi, baik pada masa Nabi maupun pada masa *al-Khulafa' al-Rasyidun*. Hal ini disebabkan antara lain, karena perhatian Nabi saw. sendiri lebih banyak terfokus kepada pemeliharaan Al-Qur'an. Maka, tidaklah mengherankan bila para khalifah pun bersikap selektif dalam periwiyatan hadis Nabi, dengan tujuan agar konsentrasi umat Islam tidak berpaling dari Al-Qur'an.

### DAFTAR PUSTAKA

*Al-Qur'an al-Karim*.

Abu Daud, Sulaiman bin al-Asy'as bin Ishaq al-Azady al-Sijistany. *Sunan Abi Daud*. Mesir: Mushthafa al-Baby al-Halaby wa Auladuh, 1371 H/1952 M.

Abu Zahwu, Muhammad Muhammad. *Al-Hadis wa al-Muhaddisun*. Dar al-Kitab al-'Araby, Beirut, 1404 H/1984 M.

Amin, Muhammadiyah. *Ilmu Hadis*. Yogyakarta: Grha Guru, 2008.

\_\_\_\_\_. *Menembus Lailatul Qadr: Perdebatan Interpretasi Hadis Tekstual dan Kontekstual*. Makassar: Melania Press, 1425 H/2004 M.

al-'Asqalany, Ahmad bin 'Ali ibn Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhary*. Juz I. Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th.

\_\_\_\_\_. *Kitab al-Ishabat fi Tamyiz al-Shahabah*. Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1989 M.

\_\_\_\_\_. *Tahzib al-Tahzib*. Juz IV. India: Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Nizhamiyyah, 1325 H.

al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il. *Matn al-Bukhari*, diberi catatan pinggir (*hasyiyah*) oleh al-Sindi. Juz III dan IV. Bandung: Syirkat al-Ma'arif, t.th.

al-Darimi, 'Abd Allah bin 'Abd al-Rahman. *Sunan al-Darimi*. Juz I. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Husnan, Ahmad. *Kajian Hadits Metode Takhrij*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993.

Ibn 'Abd al-Barr, Abu 'Amr Yusuf al-Namr al-Qurtuby. *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadhliah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Ibn al-Asir, 'Izz al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Jazriyyi. *Usd al-Ghabah fi Ma'rifah al-Shahabah*. Juz III. T.tp.: al-Sya'b, t.th.

- Ibn Hanbal, Abu 'Abd Allah Ahmad. *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Jilid II, III, dan VI. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1398 H/1978 M.
- 'Itr, Nur al-Din. *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1399 H/1979 M.
- M. Syuhudi Ismail. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis (Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Ilmu Hadits*. Bandung: Angkasa, 1991.
- al-Khathib, Muhammad 'Ajjaj. *Al-Sunnah qabl al-Tadwin*. Kairo: Maktabat Wahbat, 1383 H/1963 M.
- Mahmud, 'Abd al-Halim. *Al-Sunnah fi Makanatihi wa fi Tharikihi*. Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, 1967 M.
- al-Naisaburi, Al-Hakim Abu 'Abd Allah. *Ma'rifat 'Ulum al-Hadis*. Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th.
- al-Ramahurmuzi, al-Hasan bin 'Abd al-Rahman. *al-Muhaddis al-Fashil baina al-Rawi wa al-Wa'iy*. Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H/1984 M.
- al-Shalih, Shubhy. *'Ulum al-Hadis wa Mushthaluhuhu*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977 M.
- al-Siba'iy, Mushthafa. *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islamy*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1405 H/1985 M.
- al-Syafi'i, al-Imam al-Muththalibi Muhammad bin Idris. *Al-Risalah*. Mesir: Mushthafa al-Babiy al-Halaby wa Auladuh, 1358 H/1940 M.
- al-Zahabi, Abu 'Abd Allah Syams al-Din. *Tazkirah al-Huffazh*. Hyderabad: The Dairatu'l-Ma'arif-il-Osmania, 1375 H/1955 M.

## PERGOLAKAN INISIATOR DAN TAWARAN METODE *TAKHRIJ* HADIS ANTARA AḤMAD AL-GHUMĀRĪ DAN MAḤMŪD AL-ṬAḤḤĀN

Aennul Yaqin

UIN Alauddin Makassar

Email: [aennul.yaqin20mhs.uinjkt.ac.id](mailto:aennul.yaqin20mhs.uinjkt.ac.id)

### Abstract

*This article discusses the debate about who pioneered the takhrij hadith method. The figure in dispute is between Aḥmad al-Ghumānī and Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. In addition, this article also discusses the method of takhrij hadith offered by the two. The results of this article show that the pioneer of the takhrij hadith method is Aḥmad al-Ghumānī. Although Maḥmūd al-Ṭaḥḥān claims to have not found any figures who have written about the takhrij hadith method. Regarding their offer of takhrij method, Aḥmad al-Ghumānī presents his offer in two ways, while Maḥmūd al-Ṭaḥḥān presents it in five ways.*

### Keywords

*Hadis, Takhrij, Aḥmad al-Ghumānī, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān*

### Abstrak;

*Artikel ini membahas perdebatan seputar siapa perintis dari metode takhrij hadis. Tokoh yang diperdebatkan adalah antara Aḥmad al-Ghumānī dan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. Selain itu, artikel ini juga mendialogkan metode takhrij hadis yang ditawarkan keduanya. Hasil artikel ini menunjukkan bahwa perintis dari metode takhrij hadis adalah Aḥmad al-Ghumānī. Meskipun Maḥmūd al-Ṭaḥḥān mengklaim belum menemukan ada tokoh yang sudah menuliskan tentang metode takhrij hadis. Mengenai tawaran metode takhrij mereka, Aḥmad al-Ghumānī menyajikan tawarannya dengan dua cara, sedangkan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān menyajikannya dengan lima cara.*

### Kata Kunci

*Hadith, Takhrij, Ahmad al-Ghumānī, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān*

### Pendahuluan

Kajian terhadap penelusuran sebuah hadis ke sumber asalnya atau yang lebih dikenal dengan *takhrij* hadis sudah dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu, seperti al-Ḥāzimī (w. 584 H) dengan bukunya *Takhrij Aḥādīth al-Muḥadhdhab*,<sup>1</sup> al-Zayla'ī (w.

---

<sup>1</sup> Karya ini diurutkan paling pertama dalam buku *Uṣūl al-Takhrīj wa-Dirāsah al-Asānid* dan dianggap sebagai salah satu karya takhrij tertua. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj wa-Dirāsah al-Asānid* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1996), 15.

762 H) dengan bukunya *Nasb al-Rāyah li-Aḥādīth al-Hidāyah*,<sup>2</sup> al-‘Irāqī (w. 806 H) dengan bukunya *al-Mughnī ‘an Ḥaml al-Asfār fi al-Asfār fi Takhrij mā fi al-Ihyā’ min al-Akḥbār*,<sup>3</sup> Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H) dengan bukunya *al-Talkhīs al-Ḥabīr fi Takhrij Aḥādīth al-Rāfi’ al-Kabīr*,<sup>4</sup> dan ulama-ulama lainnya.

Faktor utama yang mendorong para ulama terdahulu melakukan kegiatan *takhrij* adalah munculnya disiplin ilmu keislaman lain, seperti sejarah (*tārikh*), fikih, dan tafsir, yang banyak mengutip sejumlah hadis, namun tidak menjelaskan sumber kitab hadis mana yang mereka ambil dan bagaimana kualitas hadisnya.<sup>5</sup>

Di era tokoh-tokoh yang disebutkan di atas, para ulama hadis (*muḥaddithīn*) memiliki wawasan dan kualitas keilmuan yang tinggi, khususnya dari segi hafalan hadis, sehingga mereka mudah untuk menentukan asal suatu hadis (*takhrij*) berdasarkan ingatan mereka, tanpa perlu membutuhkan langkah-langkah atau metode *takhrij* hadis. Ketidakbutuhan para ulama hadis terdahulu terhadap metode *takhrij* hadis, nyatanya berdampak negatif pada orang-orang setelahnya. Sebab, kajian hadis tidak lagi hanya digeluti oleh para ulama hadis, tetapi para pelajar pemula, orang-orang dari pegiat disiplin ilmu lain, bahkan dari kalangan orientalis sekalipun tertarik terhadap kajian hadis.<sup>6</sup>

Kenyataan ini tidak pernah terlintas dalam benak para ulama hadis terdahulu, apalagi mereka harus menyusun metode *takhrij* hadis. Meskipun demikian, Sa‘d ibn ‘Abd Allāh Āl Ḥumayd memaklumi, karena memang di era mereka, tidak pernah dijumpai adanya orang yang kesulitan melakukan *takhrij*.<sup>7</sup>

Problematika ini kemudian terpecahkan di abad ke-20 M. Berdasarkan catatan para ahli, bahwa metode *takhrij* hadis baru muncul di abad tersebut. Tokoh yang senantiasa diperdebatkan, bahkan hingga hari ini, mengenai siapa inisiator metode *takhrij* hadis adalah Aḥmad al-Ghumārī dan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. Dua tokoh yang hidup di masa yang sama. Kesulitan para ahli dalam menentukan siapa inisiatornya disebabkan dua sisi; satu sisi Aḥmad al-Ghumārī punya usia sedikit lebih senior dari Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, di sisi yang lain, buku metode *takhrij* Maḥmūd al-Ṭaḥḥān lebih masyhur ketimbang buku Aḥmad al-Ghumārī.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> ‘Abd Allāh ibn Yūsuf al-Zayla‘ī, *Nasb al-Rāyah li-Aḥādīth al-Hidāyah* (Jeddah: Dār al-Qiblah li-al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, t.th.), 1.

<sup>3</sup> ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusyan al-‘Irāqī, *Al-Mughnī ‘an Ḥaml al-Asfār fi al-Asfār fi Takhrij mā fi al-Ihyā’ min al-Akḥbār* (Riyadh: Maktabah Ṭabariyyah, 1995), 1.

<sup>4</sup> Aḥmad ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Al-Tamyīz fi Talkhīs Takhrij Aḥādīth Sharḥ al-Wajīz* (Riyadh: Dār Aḍwā’ al-Salaf, 2007), 1.

<sup>5</sup> Muḥammad ibn Zāfir al-Shahrī, *Ilm al-Takhrij wa-Dauruh fi Ḥifz al-Sunnah al-Nabawiyyah* (t.tp.: t.p., t.th.), 8.

<sup>6</sup> Sa‘d ibn ‘Abd Allāh Āl Ḥumayd, *Turuq Takhrij al-Ḥadīth* (Riyadh: Dār al-‘Ulūm al-Sunnah, 2000), 23.

<sup>7</sup> Ḥumayd, *Turuq Takhrij*, 23.

<sup>8</sup> ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muhsin al-Tuwayjirī, *Nash’ah ‘Ilm al-Takhrij wa-Aṭwāruh* (Riyadh: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 2001), 282.

Artikel ini mendiskusikan problematika tersebut. Tidak berhenti hanya mendiskusikan siapa inisiator metode *takhrij* hadis, artikel ini juga mendiskusikan tawaran metode *takhrij* hadis mereka. Hal ini dimaksudkan untuk melihat apakah metode *takhrij* hadis yang mereka tawarkan ada keterpengaruhannya dari tokoh yang menulis pertama kali. Selain itu juga, penting untuk membandingkan tawaran keduanya guna melihat apa persamaan dan perbedaannya, serta kelebihan dan kekurangannya.

### **Biografi Singkat Ahmad al-Ghumārī dan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān**

#### **1. Aḥmad al-Ghumārī**

Aḥmad al-Ghumārī lahir pada hari Jum'at, 27 Ramadhan 1320 H bertepatan dengan 26 Desember 1902 M di kota Tetouan, Maroko.<sup>9</sup> Aḥmad al-Ghumārī wafat di Kairo, Mesir pada hari Minggu bulan Jumadilakhir tahun 1380 H bertepatan pada bulan November tahun 1960 M dan di kuburkan di perkuburan *al-Khāfir*. Penyebab kewafatannya adalah sakit keras yang telah dideritanya sejak 8 bulan lamanya.<sup>10</sup>

Aḥmad al-Ghumārī memiliki beberapa saudara, yaitu 'Abd Allāh al-Ghumārī (w. 1413 H), Muḥammad al-Zamzāmī al-Ghumārī (w. 1408 H), 'Abd al-Ḥay al-Ghumārī (w. 1415 H), 'Abd al-'Azīz al-Ghumārī (w. 1418 H), al-Ḥasan al-Ghumārī (w. 1431 H), dan Ibrāhīm al-Ghumārī (w. 1424 H). Dua nama terakhir, al-Ḥasan dan Ibrāhīm, bukan merupakan saudara seayah-seibu, hanya sebatas saudara seayah saja.<sup>11</sup>

Mengenai perkembangan dan perjalanan intelektualnya, di mulai pada tahun 1325 H, tepatnya saat Aḥmad al-Ghumārī berusia 5 tahun, ayahnya menyerahkan Aḥmad al-Ghumārī ke lembaga pendidikan (*al-maktab*) untuk belajar kepada al-'Arabī ibn Aḥmad Būdarrah. Di sana, Aḥmad al-Ghumārī menghafal al-Qur'an dan buku-buku dasar (*matn*) populer.<sup>12</sup>

Di tahun 1329 H, ayahnya membawa seluruh keluarganya, termasuk Aḥmad al-Ghumārī pergi menunaikan kewajiban ibadah haji. Saat di Madinah, ia mengalami kejadian-kejadian luar biasa, seperti bermimpi bertemu Nabi dan seorang ahli hadis Madinah, Muḥammad ibn Ja'far al-Kattānī (w. 1345 H). Setelah selesai berhaji, mereka sekeluarga kembali ke Maroko.<sup>13</sup> Di Maroko, ayahnya kembali menggembelngnya dengan materi-materi keagamaan dari segala macam aspek. Bahkan

<sup>9</sup> Muḥammad ibn al-Fāṭimī al-Silmī, *Is'āf al-Ikhwān al-Rāghibīn bi-Tarājim Thullah min 'Ulamā' al-Maghrib al-Mu'āṣirīn* (t.tp.: Maṭba'ah al-Jadīdah, 1992), 34.

<sup>10</sup> Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *Al-Mudāwī li-'Ilal al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa-Sharḥay al-Munāwī* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1996), I/49.

<sup>11</sup> 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Qādir al-Talīdī, *Ḥayāh al-Shaykh Aḥmad ibn al-Ṣiddīq* (t.tp.: Maṭba'ah al-Mahdiyyah, t.th), 110.

<sup>12</sup> Al-Silmī, *Is'āf al-Ikhwān al-Rāghibīn*, 34-35.

<sup>13</sup> Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *Al-Baḥr al-'Amīq fī Marwiyāt Ibn al-Ṣiddīq* (Kairo: Dār al-Kutubī, 2007), I/49.

tak mengherankan di usianya yang masih muda, ia telah membaca banyak buku dan sangat tertarik dengan ilmu hadis.<sup>14</sup>

Di tahun 1339 H, atas dasar perintah ayahnya, ia pergi menuju Kairo, Mesir untuk mendalami ilmu agama. Di sana, ia bergabung dengan ikatan pelajar al-Azhar, serta belajar kepada para ulama yang telah diakui keilmuannya, seperti Muḥammad Imām ibn Ibrāhīm al-Saqā (w. 1354 H).<sup>15</sup> Selain itu, ia juga belajar *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* kepada Muḥammad Bukhayt ibn Ḥusayn al-Muṭīī (w. 1354 H), *Muwatṭa' Mālik* kepada Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Samālūṭī (w. 1353 H), *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawāwī* kepada Aḥmad ibn Naṣr al-'Adawī, dan lainnya.<sup>16</sup>

Di tahun 1341 H, setelah 2 tahun berada di Mesir, Aḥmad al-Ghumārī mendapati keadaan yang sangat menyayat hati dan mengharuskannya kembali ke Maroko. Penyebabnya adalah wafatnya ibunda tercinta, al-Zahrā. Selama di Maroko, ia mengurung dirinya di rumah selama 2 tahun lamanya. Ia sama sekali tidak keluar rumah, kecuali hanya untuk shalat. Ia tidak tidur sepanjang malam hingga pagi hari sampai ia telah melaksanakan shalat Ḍuḥā terlebih dahulu. Tujuannya tidak lain adalah untuk fokus belajar dan menulis. Pada waktu-waktu ini, ia berhasil mentakhrij hadis-hadis dalam *Musnad al-Shihāb* dan menyusunnya dalam sebuah buku yang dinamai dengan *Fath al-Wahhāb fi Takhrij Ahādīth al-Shihāb*.<sup>17</sup>

Di tahun 1344 H, ayahnya menghadiri muktamar Khilāfah di Shām. Pada masa-masa ini, Aḥmad al-Ghumārī dan ayahnya berkunjung ke Damaskus untuk menemui Muḥammad ibn Ja'far al-Kattānī. Setelah itu, keduanya kembali ke Maroko. Di Maroko, Aḥmad al-Ghumārī mulai memberi perhatian lebih kepada hadis, baik itu menghafal, membaca, menulis, dan mengajar. Di sana, ia mengajar *Nayl al-Awṭār* dan *al-Shamā'il al-Muḥammadiyyah*.<sup>18</sup>

Di tahun 1349 H, ia memutuskan untuk kembali ke Kairo. Akan tetapi, ia membawa serta beberapa saudaranya, yaitu 'Abd Allāh al-Ghumārī dan Muḥammad al-Zamzamī al-Ghumārī. Di Kairo, ia banyak menulis buku. Bahkan uniknya, banyak ulama al-Azhar yang belajar darinya, karena kagum terhadap ilmu yang dikuasainya.

<sup>14</sup> Tercatat ia telah membaca buku *Safrā' al-Asfār* karya dari Muḥammad al-Kattānī (w. 1345 H), *al-La'ālī' al-Maṣnū'ah* karya al-Suyūṭī (w. 911 H), *al-Qaul al-Musaddad fī al-Dhibb 'an Musnad Aḥmad* karya Ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 852 H), *Mizān al-I'tidāl* karya al-Dhahabī (w. 748 H), *al-Maqāṣid al-Ḥasanah* karya al-Sakhāwī (w. 902 H), *Tadhkirah al-Mawḍū'āt* karya Ibn Ṭāhir al-Maqdisī (w. 507 H), *Muntakhab Kanz al-'Ummāl*, *Musnad Aḥmad*, *Mishkāt al-Maṣābīh*, dan *al-Taysīr 'ala al-Jāmi' al-Ṣaghīr* karya dari al-Munāwī (w. 1031 H) Al-Ghumārī, *Al-Mudāwī*, I/32.

<sup>15</sup> Dengannya ia belajar *al-Ājurūmiyyah bi-Sharḥ al-Kafrāwī*, *Sharḥ Ibn 'Aqīl*, *Jauhar al-Tauḥīd*, *Musnad al-Shāfi'ī*, *Thulāthiyyāt al-Bukhārī*, *al-Adab al-Mufrad*, dan *Musalsal 'Ashurā'*. Menurut pengakuan gurunya ini, Aḥmad al-Ghumārī merupakan pelajar yang sangat cerdas. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa ini adalah keberkahan dari kesalehan orangtuanya Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *Al-Hidāyah fī Takhrij Ahādīth al-Bidāyah* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987), I/49.

<sup>16</sup> Al-Silmī, *Is'āf al-Ikhwān al-Rāghibīn*, 35.

<sup>17</sup> Al-Ghumārī, *Al-Hidāyah*, I/52.

<sup>18</sup> Al-Ghumārī, *Al-Hidāyah*, I/52.



Di sana, ia mengajar *Fath al-Bān bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ*.<sup>19</sup>

Di tahun 1354 H, Aḥmad al-Ghumārī kembali mendapati kabar duka, karena ayahnya telah menutup usia. Kondisi ini mengharuskannya kembali ke Maroko. Sekembalinya ini, ia aktif mengajar hadis, khususnya *al-Kutub al-Sittah*.<sup>20</sup>

Di tahun 1355 H sampai 1365 H, ia melakukan perlawanan terhadap penjajah dan berusaha mengusir mereka dari Maroko. Usahanya ini menyebabkan dirinya mendekam di penjara selama 3 tahun. Setelah keluar dari penjara, pergerakan-pergerakannya sangat dibatasi di Ṭanjah.<sup>21</sup>

Di tahun 1377 H, setelah mengalami penderitaan dari penjajah, ia kemudian memutuskan untuk kembali ke Kairo. Di sana, ia diterima dengan hormat dan dimuliakan. Di sana, ia bisa lagi menulis buku dan pergi ke berbagai negara dengan leluasa, seperti Hijāz, Shām, dan Sūdān.<sup>22</sup> Di tahun 1380 H, ia mengalami sakit keras sampai 8 bulan lamanya. Penyakitnya ini yang menghantarkannya pada kematian.<sup>23</sup>

Aḥmad al-Ghumārī merupakan tokoh yang sangat produktif. Karya-karyanya bukan hanya dalam bidang hadis, tetapi juga mencakup ilmu-ilmu keislaman lainnya seperti akidah, tafsir, fikih, tasawuf, dan sejarah.<sup>24</sup> Menurut catatan Maḥmūd Saʿīd ibn Muḥammad Mamdūḥ, karyanya mencapai lebih dari 150 buku. Sedangkan menurut pengakuan ʿAbd Allāh al-Talīdī (w. 1438 H), karyanya mencapai 300 buku. Sebagian besarnya merupakan karya di bidang hadis.<sup>25</sup> Di antara karya-karya Aḥmad al-Ghumārī (w. 1380 H) dalam bidang hadis adalah *al-Bayān wa-al-Taḥṣīl li-Waṣl mā fi al-Muwatṭaʿ min al-Balāghāt wa al-Marāsīl*, *al-Hidāyah fi Takhrij Aḥādīth al-Bidāyah*, *al-Iktifā bi-Takhrij Aḥādīth al-Shifā*, *al-Kasmalah fi Taḥqīq al-Ḥaqq min Aḥādīth al-Basmalah*, *al-Mudāwī li-ʿIlal al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ wa-Sharḥay al-Munāwī*, *al-Mughīr ʿala al-Aḥādīth al-Mawḍūʿah fi al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, *al-Mushim fi Bayān Ḥāl Ḥadīth Ṭalab al-ʿIlm Faṣīḥ ʿala Kulli Muslim*, *al-Raghōʾib fi Ṭuruq Ḥadīth li-Yablugh al-Shāhid al-Ghōʾib*, *al-Ṣawāʾiq al-Munzalah ʿala Man Ṣaḥḥaḥ Ḥadīth al-Basmalah*, *Huṣūl al-Tafīj bi-Uṣūl al-Takhrij*.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Al-Ghumārī, *Al-Hidāyah*, I/53.

<sup>20</sup> Al-Ghumārī, *Al-Hidāyah*, I/53.

<sup>21</sup> Al-Ghumārī, *Al-Hidāyah*, I/54.

<sup>22</sup> Al-Ghumārī, *Al-Hidāyah*, I/54.

<sup>23</sup> Al-Ghumārī, *Al-Hidāyah*, I/55.

<sup>24</sup> Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *Taḥqīq al-Amāl fi Ikhrāj Zakāt al-Fiṭr bi-al-Māl* (Kairo: Dār al-Baṣāʾir, 2010), 9-10.

<sup>25</sup> Maḥmūd Saʿīd ibn Muḥammad Mamdūḥ, *Tashnīf al-Asmāʿ bi-Shuyūkh al-Ijāzah wa-al-Samāʿ* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2013), I/220. ʿAbd Allāh ibn al-ʿAbbās al-Jarārī, *Al-Taʿlīf wa-Nahḍatuh bi-al-Maghrib fi al-Qarn al-ʿIshrīn* (Rabat: Dār al-Maʿārif, 1985), 33.

<sup>26</sup> Mamdūḥ, *Tashnīf al-Asmāʿ*, I/220-230. Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Talīdī, *Turāth al-Maghāribah fi al-Ḥadīth al-Nabawī wa-ʿUlūmih* (Beirut: Dār al-Baṣāʾir al-Islāmiyyah, 1995), 201.

## 2. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān

Nama lengkapnya adalah Abū Ḥafṣ Maḥmūd ibn Aḥmad al-Ṭaḥḥān al-Ḥalabī al-Naʿīmī. Ia merupakan keturunan Rasulullah saw. melalui jalur ʿAlī ibn Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Abī Ṭālib. Lahir di al-Bab, Aleppo, Siria pada tanggal 12 Juni 1935 M bertepatan dengan 10 Rabiʿul Awal 1354 H. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān tumbuh dari keluarga yang agamis. Ayahnya, Aḥmad al-Ṭaḥḥān, senantiasa mengarahkan anaknya untuk belajar dan mencintai ilmu.<sup>27</sup>

Maḥmūd al-Ṭaḥḥān menempuh pendidikan dasarnya di dua tempat, sebagian masa pendidikannya di kota al-Bab, sebagian lainnya di Manbaj. Sekolah menengahnya di kota Aleppo atau Ḥalb dan lulus pada tahun 1954 M. Di sekolah menengahnya itu, ia berhasil menyelesaikan hafalan Qurʿannya selama 2 tahun di hadapan mufti Aleppo, Muḥammad Najīb Khayāṭah. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān kemudian melanjutkan pendidikannya di Universitas Damaskus pada tahun 1956 M dan lulus pada tahun 1960 M.<sup>28</sup>

Informasi mengenai pendidikan Magister Maḥmūd al-Ṭaḥḥān sulit dilacak. Tercatat masa pendidikan Magisternya, berbarengan dengan kontrak mengajarnya di Universitas Islam Madinah, Arab Saudi pada tahun 1969 M. Namun, Universitas apa yang dipilih ketika Magister, tidak tercatat. Sedangkan pendidikan doktoralnya ditempuh di Universitas al-Azhar. Ia mendapat gelar Doktor di bidang hadis pada tahun 1971 M, dengan judul disertasi, *al-Ḥō fiṣ al-Khaṭīb al-Baghdādī wa-Atharuhu fi ʿUlūm al-Ḥadīth (al-Ḥō fiṣ al-Khaṭīb al-Baghdādī dan Pengaruhnya dalam Ilmu Hadis)*.<sup>29</sup>

Rekam jejak mengajarnya, tercatat ia pernah mengajar di Universitas Islam Madinah mengampu mata kuliah hadis dan ilmu hadis selama 10 tahun. Setelah 10 tahun di Universitas Islam Madinah, ia pindah mengajar ke Universitas Islam Muhammad ibn Saud selama 7 tahun. Di Universitas inilah ia berhasil menyelesaikan buku *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*, tepatnya pada tahun 1977 M. Buku tersebut dijadikan pedoman bagi mahasiswa di Universitas tersebut. Setahun atau dua tahun setelahnya, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān berhasil menyelesaikan buku dalam bidang *takhrij* hadis yang terkenal hingga saat ini, yaitu *Uṣūl al-Takhrij wa-Dirāsah al-Asānid*. Selain di Universitas Muhammad ibn Saud, kedua buku ini juga menjadi pedoman di Universitas-universitas lainnya.<sup>30</sup>

Di tahun 1982, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān pindah mengajar di Fakultas Syariʿah dan Studi Islam di Universitas Kuwait sampai tahun 2005. Di sana, ia ditetapkan sebagai

<sup>27</sup> Multaqā Ahl al-Ḥadīth, *Tarjamah al-Duktūr Maḥmūd Aḥmad al-Ṭaḥḥān* (t.tp.: t.p., t.th.), 79.

<sup>28</sup> Multaqā Ahl al-Ḥadīth, *Tarjamah al-Duktūr Maḥmūd Aḥmad al-Ṭaḥḥān*, 79.

<sup>29</sup> Multaqā Ahl al-Ḥadīth, *Tarjamah al-Duktūr Maḥmūd Aḥmad al-Ṭaḥḥān*, 80.

<sup>30</sup> Multaqā Ahl al-Ḥadīth, *Tarjamah al-Duktūr Maḥmūd Aḥmad al-Ṭaḥḥān*, 80.

guru besar dalam bidang hadis dan ilmu hadis. Saat usianya sudah mencapai 70 tahun, ia kembali ke kota kelahirannya Aleppo.<sup>31</sup>

Mengenai guru-gurunya, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān belajar kepada guru-guru kompeten. Ia belajar Nahwu dan Alfiyah ibn Mālik kepada Syeikh Jum'ah Abū Zallām, mufti Manbaj, belajar Tauhid kepada Syeikh 'Abd al-Wahhāb dan Syeikh Muḥammad Abū al-Khayr Zayn al-'Ābidīn, belajar ilmu Muṣṭalah, Balaghah, dan Fikih Ḥanafī kepada Syeikh Muḥammad al-Mallāḥ, belajar Tajwid, Tilawah, dan Faraid kepada Syeikh Muḥammad Najīb Khayyāṭah, belajar 'Arūdh kepada Syeikh Muḥammad Sulqīnī dan Syeikh Muḥammad As'ad 'Abajī, dan belajar Ṣarf kepada Syeikh Muḥammad Nājī Abū Ṣāliḥ dan Syeikh 'Abd Allāh Ḥammād. Sedangkan keilmuan hadisnya, ia memperoleh dari Syeikh Muḥammad Abū Zahwū, penulis buku *al-Ḥadīth wa-al-Muḥaddithūn*, dan Syeikh Muḥammad al-Shammāḥī, ahli hadis dari al-Azhar, Mesir.<sup>32</sup>

Maḥmūd al-Ṭaḥḥān termasuk tokoh hadis yang sangat produktif, tercatat ia banyak menulis buku, di antaranya *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*, *Uṣūl al-Takhrij wa-Dirāsah al-Asānid*, *Ināyah al-Muḥaddithīn bi-Matn al-Ḥadīth ka-Ināyatihim bi-al-Asānid*, *Mafhūm al-Tajdīd bayna al-Sunnah al-Nabawīyyah wa-Ad'iyā' al-Tajdīd*, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Ḥadīthīyyah*, *al-Khaṭīb al-Baghdādī*, dan lainnya.<sup>33</sup>

### Penentuan Inisiator Metode *Takhrij* Hadis

Al-Tuwayjirī dalam artikelnya, *Nash'ah 'Ilm al-Takhrij wa-Aṭwāruh*, menyebut dua tokoh yang diperdebatkan menjadi inisiator atau perintis dari metode *takhrij* hadis. Dua tokoh tersebut adalah Aḥmad al-Ghumārī dan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. Keduanya sama-sama memiliki buku metode *takhrij* hadis. Al-Ghumārī dengan *Huṣūl al-Tafīḥ bi-Uṣūl al-'Azw wa-al-Takhrij*, sedangkan al-Ṭaḥḥān dengan *Uṣūl al-Takhrij wa-Dirāsah al-Asānid*.<sup>34</sup>

Dilihat dari masa hidup, Aḥmad al-Ghumārī dan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān hidup di abad yang sama, yaitu abad 20 M. Namun, al-Ghumārī memiliki usia yang lebih senior dibanding Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. Aḥmad al-Ghumārī lahir di tahun 1902 M, sedangkan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān lahir di tahun 1935 M.<sup>35</sup>

Fakta ini tentu tidak menjadi jaminan kalau karya Aḥmad al-Ghumārī lebih awal daripada karya Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, sebab Maḥmūd al-Ṭaḥḥān sendiri dalam pendahuluan bukunya mengklaim bahwa sepanjang pengetahuannya, ia belum menjumpai ada buku yang secara khusus menyusun tentang metode *takhrij* hadis:

<sup>31</sup> Multaqā Ahl al-Ḥadīth, *Tarjamah al-Duktūr Maḥmūd Aḥmad al-Ṭaḥḥān*, 80.

<sup>32</sup> Multaqā Ahl al-Ḥadīth, *Tarjamah al-Duktūr Maḥmūd Aḥmad al-Ṭaḥḥān*, 79.

<sup>33</sup> Multaqā Ahl al-Ḥadīth, *Tarjamah al-Duktūr Maḥmūd Aḥmad al-Ṭaḥḥān*, 80.

<sup>34</sup> Al-Tuwayjirī, *Nash'ah 'Ilm al-Takhrij*, 282.

<sup>35</sup> Al-Tuwayjirī, *Nash'ah 'Ilm al-Takhrij*, 282.

وأما موضوع أصول التخریج، فلا أعلم أن أحدا تعرض للبحث أو التصنيف فيه، لا في القديم ولا في الحديث.<sup>36</sup>

*Adapun mengenai dasar-dasar takhrij, saya tidak mengetahui adanya orang yang telah menyusun tentang takhrij, baik dalam bentuk penelitian atau karya, entah itu di masa lampau atau di masa sekarang.*

Tentu hal ini menjadi sebuah problem. Di satu sisi al-Ghumārī memiliki usia yang lebih senior, di sisi yang lain al-Ṭahḥān mengklaim kalau dirinya belum pernah menemukan ada karya yang membahas tentang metode *takhrij* hadis.

Problematika ini kemudian dijawab oleh al-Tuwayjirī. Menurutnya, tokoh yang menjadi inisiator dari metode *takhrij* hadis adalah Aḥmad al-Ghumārī. Alasannya adalah karena karya Maḥmūd al-Ṭahḥān baru selesai ditulis pada tahun 1978 M atau 1398 H, sedangkan pada tahun tersebut, al-Ghumārī sudah wafat, tepatnya pada tahun 1960 M atau 1380 H. Artinya, karya *Ḥuṣūl al-Tafīj bi-Uṣūl al-‘Azw wa-al-Takhrij* yang ditulis al-Ghumārī sudah ada 18 tahun lebih dulu dibanding karya al-Ṭahḥān, *Uṣūl al-Takhrij wa-Dirāsah al-Asānid*. Dari sini, jelas bahwa al-Ghumārī menjadi inisiator dari metode *takhrij* hadis.<sup>37</sup>

Berdasarkan hal di atas, klaim al-Ṭahḥān tentang ketidaktahuannya mengenai ada-tidaknya karya yang secara khusus membahas metode *takhrij* hadis patut kita pertanyakan, karena ia juga banyak tahu tentang buku-buku al-Ghumārī. Misalnya di dalam *Uṣūl al-Takhrij*, pada bagian *takhrij* dengan cara melihat awal lafaz dari matan hadis, ia menyebut buku al-Ghumārī, yaitu *Miftāh al-Tarīb li-Aḥādīth Tawārikh al-Khaṭīb*.<sup>38</sup> Hal ini bisa menjadi kemungkinan kuat, kalau sebenarnya al-Ṭahḥān mengetahui dan menyadari sudah adanya karya yang membahas metode *takhrij* hadis.

Terlepas dari pergolakan di atas, patut diakui bahwa karya al-Ṭahḥān lebih populer dan memiliki pengaruh lebih luas dibanding karya al-Ghumārī. Alasan kuatnya adalah karena memang karya al-Ṭahḥān dijadikan rujukan dan bahan ajar di Universitas al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, Riyadh, Arab Saudi, selama hampir 20 tahun lamanya. Universitas tersebut adalah salah satu yang terbaik dan terbesar di Arab Saudi, serta memiliki puluhan ribu mahasiswa, yang saat ini sudah tersebar di seluruh dunia.<sup>39</sup> Sedangkan, dari kisah perjalanan al-Ghumārī, penulis tidak menemukan fakta bahwa al-Ghumārī pernah mengajarkan karyanya, *Ḥuṣūl al-Tafīj*, ke orang lain. Inilah yang menjadi alasan mengapa karya al-Ghumārī kalah populer daripada karya al-Ṭahḥān.

<sup>36</sup> Ṭahḥān, *Uṣūl al-Takhrij*, 5.

<sup>37</sup> Al-Tuwayjirī, *Nash‘ah ‘Ilm al-Takhrij*, 282.

<sup>38</sup> Al-Ṭahḥān, *Uṣūl al-Takhrij*, 70.

<sup>39</sup> Al-Tuwayjirī, *Nash‘ah ‘Ilm al-Takhrij*, 282.

### Metode *Takhrij* Aḥmad al-Ghumārī dan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān

Untuk mengetahui metode *takhrij* hadis kedua tokoh ini, buku yang dirujuk untuk Aḥmad al-Ghumārī adalah *Ḥuṣūl al-Taḥrīj*, sedangkan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān adalah *Uṣūl al-Taḥrīj wa-Dirāsah al-Asānid*. Pada bagian ini, diuraikan metode mereka secara deskriptif.

#### 1. Aḥmad al-Ghumārī

Mengenai metode *takhrij* hadis, Aḥmad al-Ghumārī secara jelas memaparkan langkah-langkah untuk melakukan kegiatan *takhrij* hadis dalam bukunya *Ḥuṣūl al-Taḥrīj bi-Uṣūl al-Taḥrīj*. Di dalamnya, ia membuat bab khusus yang dinamai dengan “Tata Cara dan Syarat-Syarat *Takhrij*, serta Apa yang Harus Dilakukan?” (*kayfiyah al-takhrij wa-shurūṭuh wa-mā yaljamu lah*).<sup>40</sup>

Di dalam prolog bab tersebut, Aḥmad al-Ghumārī menerangkan bahwa para penyusun buku-buku yang sering mengutip hadis memiliki beragam cara; ada yang menyebut hadisnya secara lengkap, ada yang meringkasnya, ada yang menulis sesuai dengan redaksi dalam kitab asalnya, ada yang hanya sesuai maknanya saja, bahkan ada yang berpegang pada kemasyhuran dari potongan hadis, seperti *inna mā al-a‘māl bi-al-niyyāt* (perbuatan itu tergantung pada niatnya). Selain itu, ada juga yang menyebut hadis dengan temanya saja, seperti hadis *ifk*.<sup>41</sup>

Adapun metode *takhrij* hadis Aḥmad al-Ghumārī, ia membaginya menjadi dua karakteristik:

- a. Hadis yang disebut secara lengkap sesuai redaksi dalam sumber asalnya, maka seorang peneliti harus merujuk kepada kitab-kitab sumber hadis yang telah disusun berdasarkan bab-bab atau merujuk kepada kitab *musnad* jika nama sahabatnya telah diketahui. Selain itu, ada beberapa kitab lain yang dapat mendukung kegiatan *takhrij* hadis sebagai berikut.
  - 1) Kitab *Aṭrāf*, seperti *Aṭrāf al-Kutub al-Sittah* karya Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī (w. 507 H), *Aṭrāf* karya Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī (w. 742 H), *Dhakhā’ir al-Mawānīth fī al-Dilālah ‘ala Mawāḍi’i al-Ḥadīth* karya al-Dhahabī (w. 748 H), *Aṭrāf Sunan al-Arba‘ah* karya Ibn ‘Asākir (w. 571 H) dan Ibn al-Mulaqqin (w. 804 H) dan kitab *Aṭrāf* lainnya.<sup>42</sup>
  - 2) Kitab himpunan dari *Ṣaḥīḥayn* atau *al-Kutub al-Sittah*, seperti *al-Jam‘ bayna al-Ṣaḥīḥayn* karya al-Ḥumaydī (w. 488 H), karya Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Anṣārī, karya ‘Abd al-Ḥaqq al-Ishbīlī (w. 581 H), karya Aḥmad ibn ‘Ubaydān al-Shayrāzī (w. 388 H), *al-Jam‘ bayna al-Uṣūl al-Sittah* karya Zurayn al-‘Abdarī al-Sarquṣṭī (w. 535 H), *Anwār al-Ṣabāḥ fī al-Jam‘ bayna al-Sittah al-Ṣiḥḥah*

<sup>40</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Taḥrīj*, 45.

<sup>41</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Taḥrīj*, 45.

<sup>42</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Taḥrīj*, 46-47.

karya Muḥammad ibn ‘Atīq al-Tujayyibī (w. 647 H), *al-Jam‘ bayna al-Fawā’id* karya ‘Alī ibn Abī Bakr al-Haythamī (w. 807 H), dan kitab-kitab himpunan lainnya.<sup>43</sup>

- 3) Kitab-kitab *takhrij* terdahulu, seperti *Nasb al-Rāyah li-Aḥādīth al-Hidāyah* dan *Takhrij al-Sharḥ al-Kabīr* karya al-Zayla‘ī (w. 762 H), serta *Takhrij Musnad Abī Hanīfah* karya Murtaḍā al-Zabīdī (w. 1205 H).<sup>44</sup>
- 4) Kitab *al-Zawā’id ‘alā al-Uṣūl al-Sittah*, seperti *Majma‘ al-Zawā’id wa-Manba‘ al-Fawā’id* karya al-Haythamī (w. 807 H) dan *al-Maṭālib al-‘Āliyah fi Zawā’id al-Masānīd al-Thamānīyah* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H).<sup>45</sup>
- 5) Kitab-kitab yang disusun berdasarkan huruf Hijaiyah, seperti *Musnad al-Firdaus* karya al-Daylamī (w. 509 H), *Musnad al-Shihāb* karya al-Quḍā‘ī (w. 454 H), *al-Jāmi‘ al-Kabīr wa al-Ṣaghīr* karya al-Suyūṭī (w. 911 H), *Mashāriq al-Anwār* karya al-Ṣāghānī (w. 650 H).<sup>46</sup>
- 6) Kitab-kitab indeks hadis, seperti *al-Iḥsān bi-Tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* karya Ibn Balbān al-Fārisī (w. 739 H), *al-Bughyah fi Tartīb Aḥādīth al-Ḥilyah* karya al-Haythamī (w. 807 H), *Bughyah al-Bāḥīth ‘an Zawā’id Musnad al-Ḥārith* karya al-Haythamī (w. 807 H) juga, *Miftāh al-Ḥilyah* karya ‘Abd al-‘Azīz ibn Ṣiddīq al-Ghumārī (w. 1418 H), dan *Miftāh al-Kunūz al-Sunnah* karya A.J. Weinsink dan kawan-kawan.<sup>47</sup>
- 7) Kitab-kitab yang disusun berdasarkan tema hukum atau keutamaan-keutamaan atau *al-Targhīb wa-al-Tarhīb*, seperti *al-Aḥkām al-Kubrā*, *al-Wuṣṭā*, *al-Ṣughrā* karya al-Ishbīlī (w. 581 H), *al-Ilmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām* karya Ibn Daqīq al-‘Id (w. 702 H), *al-Muntaqā* karya Ibn Taymiyah al-Ḥarrānī (w. 728 H), dan *al-Targhīb wa al-Tarhīb* karya al-Mundhirī (w. 656 H).<sup>48</sup>
- 8) Kitab-kitab biografi sahabat Nabi. Kitab ini dijadikan rekomendasi karena di dalam biografi-biografi sahabat terkadang tercantum sebagian hadis-hadis yang mereka riwayatkan sekalipun sedikit, seperti *al-Isṭī‘āb* karya Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463 H), *Usud al-Ghābah* karya Ibn al-Athīr (w. 630 H), *al-Iṣābah* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H).<sup>49</sup>
- 9) Kitab himpunan hadis-hadis palsu dan hadis-hadis populer, seperti *al-Mauḍū‘āt* karya Muḥammad ibn ‘Alī al-Naqqāsh (w. 414 H), karya Ibn Jauzī (w. 597 H), *Tadhkirah al-Mauḍū‘āt* karya Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī (w. 507 H), *al-*

<sup>43</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 48-49.

<sup>44</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 50.

<sup>45</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 50.

<sup>46</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 51.

<sup>47</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 51-52.

<sup>48</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 52.

<sup>49</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 52-53.

*Mauḍū'āt al-Kubrā* karya 'Alī al-Qāri' (w. 1014 H), *al-Durur al-Muntathirah fi al-Aḥādīth al-Muntashirah* karya al-Suyūṭī (w. 911 H).<sup>50</sup>

- b. Hadis yang disebutkan secara tersirat, bukan disebutkan sesuai redaksinya di dalam kitab-kitab hadis, maka hal ini memerlukan beberapa cara:
- 1) Perbanyak menghafal, membaca, menyibukkan diri, dan tekun terhadap hadis-hadis Nabi, sehingga melimpah wawasannya terhadap kitab-kitab hadis. Maksudnya, bukan berarti menghafal hadisnya secara lafaz, akan tetapi cukup dengan menghafal maknanya dan dapat memastikannya di dalam kitab-kitab hadis, sehingga jika seseorang menjumpai potongan hadis atau sebuah ungkapan yang menyiratkan suatu hadis, ia langsung dapat mengingat dan mengetahui maksud dari hadis atau ungkapan hadis tersebut, serta mampu mengetahui lokasi dari hadisnya di kitab-kitab hadis, tanpa perlu bantuan apapun dan tidak menguras banyak tenaga.<sup>51</sup>
  - 2) Orang yang biasa melakukan kegiatan *takhrij* hadis dan menekuni kajian hadis dengan sendirinya dapat menghadirkan makna tersirat dari suatu hadis. Maka dari sini, ia mampu membedakan:
    - a) Antara ucapan Nabi dan bukan ucapan Nabi
    - b) Antara hadis *Ṣaḥīḥ* dan lemah
    - c) Antara hadis *Ṣaḥīḥ* yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī (w. 256 H) dan Muslim (w. 261 H) dan hadis *Ṣaḥīḥ* yang diriwayatkan oleh selain dari keduanya, seperti *Mustadrak al-Ḥākim*, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, dan *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*.
    - d) Antara hadis *Ḍa'īf* yang diriwayatkan oleh *Musnad Aḥmad*, *Sunan Abī Dāwūd*, dan *al-Nasā'ī* dengan hadis *Ḍa'īf* yang diriwayatkan oleh *Ḥilyah al-Auliya'* karya Abū Nu'aym al-Aṣḥabī (w. 443 H), *Musnad al-Firdaus* karya al-Daylamī (w. 509 H), dan lainnya.<sup>52</sup>

Lebih lanjut, Aḥmad al-Ghumārī juga menekankan pentingnya seorang peneliti hadis untuk sampai pada posisi ini, karena jika tidak, orang tersebut akan mudah jatuh pada kekeliruan. Bisa jadi ia men-*ṣaḥīḥ*-kan yang *Ḍa'īf* dan menyandarkannya pada kitab *Ṣaḥīḥayn*, seperti 'Abd Malik ibn 'Abd Allāh al-Juwaynī (w. 478 H) yang lebih dikenal dengan Imām al-Ḥaramayn dalam buku *al-Nihāyah* menyebut hadis *aṣḥābī ka-al-nujūm* (sahabat-sahabatku ibarat bintang-bintang) dan menyandarkannya pada kitab *Ṣaḥīḥayn*, padahal kenyataannya hadis tersebut tidak terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥayn* dan hadisnya dinilai palsu. Hal demikian juga pernah dilakukan oleh al-Ghazālī (w. 505

<sup>50</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 54-56.

<sup>51</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 57.

<sup>52</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 57-58.

H), ia menyebut hadis lemah di sebagian kitab-kitab hadis primer, padahal hadis tersebut tidak terdapat di dalamnya.<sup>53</sup>

Menurut Ahmad al-Ghumārī, tidak sedikit di dalam buku-buku pegiat *takhrij* hadis terdapat kekeliruan, seperti yang seharusnya diriwayatkan oleh Ibn al-Najjār (w. 643 H), akan tetapi tertulis di dalamnya bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhārī (w. 256 H). Misalnya di dalam buku *Arba'īn al-Arba'īn* karya Yūsuf ibn Ismā'īl al-Nabhānī (w. 1350 H) bahwa ia menyandarkan hadis tentang mengucap *tahīl* dapat menghapuskan 4.000 dosa-dosa besar kepada al-Bukhārī, padahal itu adalah hadis *Maudū'* yang diriwayatkan oleh Ibn al-Najjār.<sup>54</sup>

Begitu juga banyak terjadi kekeliruan bagi para pegiat *takhrij* hadis dalam hal perumusan nama periwayat hadis. Ulama-ulama *Mutaqaddimīn* biasa merumuskan Ibn Mājah dengan rumus *Qaf*. Namun, al-Suyūṭī (w. 911 H) justru merumuskan *Qaf* dengan hadis yang disepakati oleh al-Bukhārī dan Muslim (w. 261 H). Begitu juga dalam buku-buku yang ditulis oleh al-Dhahabī (w. 748 H), banyak orang mengira bahwa rumus *Qaf* dalam karyanya adalah *Muttafaq 'alayh*, padahal itu adalah hadis *ḍa'īf* yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah.<sup>55</sup>

## 2. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān

Di dalam buku *Uṣūl al-Takhrij wa-Dirāsah al-Asānid*, pada bagian prolog, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān mengatakan bahwa ketika seorang peneliti dihadapkan pada sebuah hadis dan ingin ditelusuri keberadaannya di dalam sumber-sumber kitab hadis primer, maka langkah awal yang mesti dilakukan sebelum melakukan penelitian ke dalam kitab-kitab adalah dengan mengamati terlebih dahulu kondisi hadis yang ingin ditakhrij, apakah hadisnya menyebutkan sahabat yang meriwayatkannya, tema apa yang terkandung dalam hadis yang ingin ditakhrij, kata apa yang ingin dipilih dalam matan hadis atau bagaimana bunyi awal matan hadisnya, atau karakteristik tertentu yang ada dalam hadis, baik pada matan ataupun sanad, yang memungkinkan bagi peneliti untuk menentukan metode apa yang ingin digunakan.<sup>56</sup>

Lebih lanjut, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān menyebut bahwa metode *takhrij* hadis itu tidak lebih dari 5 metode.

- a. *Takhrij* dengan cara mengetahui nama sahabat yang meriwayatkan hadis (*al-takhrij 'an ṭa'īq ma'rifah rāwī al-ḥadīth min al-ṣaḥābah*). Menurut Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, ketika hadis yang ingin ditakhrij tertera atau dapat diketahui nama sahabat yang meriwayatkannya, maka cara *takhrij*nya bisa menggunakan 3 jenis kitab hadis: *Pertama*, kitab Musnad, seperti *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, *Musnad Abī Bakr 'Abd Allāh ibn al-Zubayr al-Ḥumaydī*, *Musnad Abī Dāwud*

<sup>53</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 58.

<sup>54</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 59.

<sup>55</sup> Al-Ghumārī, *Ḥuṣūl al-Tafrīj*, 59.

<sup>56</sup> Al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrij*, 37.



*Sulaymān ibn Dāwud al-Ṭayālisī, Musnad Asad ibn Mūsā al-Umawī, Musnad Musaddad ibn Musarhad, dan kitab Musnad lainnya. Kedua, kitab Mu'jam, seperti al-Mu'jam al-Kabīr, al-Mu'jam al-Awsaṭ, al-Mu'jam al-Ṣaghīr karya Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī (w. 360 H), Mu'jam al-Ṣaḥābah karya Aḥmad ibn 'Alī al-Ḥamdānī (w. 398 H), dan Mu'jam al-Ṣaḥābah karya Abū Ya'lā Aḥmad ibn 'Alī al-Mūṣilī (w. 307 H). Ketiga, kitab Aṭrāf, seperti Aṭrāf al-Ṣaḥīḥayn karya Abū Mas'ūd Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Dimashqī (w. 401 H), Aṭrāf al-Ṣaḥīḥayn karya Khalaf ibn Muḥammad al-Wāsiṭī (w. 401 H), al-Ishrāf 'ala Ma'rifah al-Aṭrāf karya Ibn 'Asākir (w. 571 H), Tuhfah al-Asyrūf bi-Ma'rifah al-Aṭrāf karya al-Mizzī (w. 742 H), Ittihāf al-Muhirrah bi-Aṭrāf al-'Ashrah karya ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H), Aṭrāf al-Masānīd al-'Ashrah karya al-Būṣirī (w. 840 H), Dhakhā'ir al-Mawārīth fī al-Dalālah 'ala Mawāḍi' al-Ḥadīth karya 'Abd al-Ghinā al-Nābulṣī (w. 1143 H).<sup>57</sup>*

- b. *Takhrij* dengan cara melihat awal lafaz dari matan hadis (*al-takhrīj 'an ṭarīq ma'rifah awwal lafẓ min matn al-ḥadīth*). Menurutnnya, ada 3 jenis kitab yang bisa digunakan pada metode ini: *Pertama*, kitab hadis yang disusun berdasarkan ketenaran di masyarakat saat kitab tersebut ditulis, karena biasanya kitab hadis ini disusun berdasarkan urutan huruf hijaiyah, seperti *al-Tadhkirah fī al-Aḥādīth al-Mushtahirah* karya Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Zarkashī (w. 974 H), *al-Durar al-Muntathirah fī al-Aḥādīth al-Mushtahirah* karya al-Suyūṭī (w. 911 H), *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah 'ala al-'Alsinah* karya al-Sakhāwī (w. 902 H), dan lainnya. *Kedua*, kitab hadis yang disusun berdasarkan urutan huruf hijaiyah. Namun, menurut Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, kitab hadis jenis ini tidak ada yang primer, semuanya sekunder, artinya si penulis kitab tidak menulis hadis tersebut dengan sanadnya sendiri, ia hanya mengutip dari beragam kitab hadis primer, seperti *al-Jāmi' al-Ṣaghīr min Ḥadīth al-Bashīr al-Nadhīr* karya al-Suyūṭī. *Ketiga*, kitab al-Mafātīḥ dan al-Fahāris, seperti kitab *Miftāḥ al-Ṣaḥīḥayn* karya al-Tauqādī, *Miftāḥ al-Tarīb li-Aḥādīth Tānkh al-Khaṭīb* karya Aḥmad al-Ghumārī, *al-Bughyah fī Tarīb Aḥādīth al-Ḥilyah* karya 'Abd al-'Azīz al-Ghumārī, *Fihris li-Tarīb Aḥādīth Ṣaḥīḥ Muslim* karya Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī, dan lainnya.<sup>58</sup>
- c. *Takhrij* melalui kata yang ada dalam matan hadis (*al-takhrīj 'an ṭarīq ma'rifah lafẓ min ay juz min matn al-ḥadīth*). Menurut al-Ṭaḥḥān, cara *takhrij* yang ketiga ini menggunakan buku *al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfāẓ al-Ḥadīth al-Nabawī* karya Arent J. Wensink dan timnya.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj*, 39-49.

<sup>58</sup> Al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj*, 59-70.

<sup>59</sup> Al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj*, 71.

- d. *Takhrij* melalui tema hadis, atau jika hadisnya mencakup banyak tema, maka dengan menentukan tema spesifiknya (*al-takhrij 'an ṭanīq ma'rifah mauḍū' al-ḥadīth aw mauḍū' min mauḍū' ātih in kāna yashtamil 'ala 'adad min al-mauḍū' āt*). Menurut al-Ṭahhān, ada 3 jenis kitab yang bisa digunakan pada metode *takhrij* keempat ini: *Pertama*, kitab hadis yang tercakup di dalamnya seluruh bab dan tema dalam agama, seperti *al-Jawāmi'* (*al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li-al-Bukhārī*), *al-Mustakhrajāt wa-al-Mustadrakāt 'ala al-Jawāmi'* (*Mustakhraj al-Ismā'īlī*, *Mustakhraj Abī 'Awānah*, *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn*), *al-Majāmi'* (*al-Jam' bayna al-Ṣaḥīḥayn li-al-Ṣaghānī*, *al-Jam' bayna al-Ṣaḥīḥayn li-Muḥammad al-Ḥumaydī*), *al-Zawā'id* (*Miṣbāḥ al-Zujājah fi Zawā'id Ibn Mājah*, *Fawā'id al-Muntaqā li-Zawā'id al-Bayhaqī*, *Majma' al-Zawā'id wa-Manba' al-Fawā'id*), dan *Miftāḥ al-Kunūz*. *Kedua*, kitab hadis yang tercakup di dalamnya banyak bab dan tema dalam agama, seperti *al-Sunan* (*Sunan Abī Dāwud*, *Sunan al-Nasā'ī*, *Sunan Ibn Mājah*), *al-Muṣannaḥāt* (*al-Muṣannaḥ li-ibn Abi Shaybah*, *al-Muṣannaḥ li-'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī*, *al-Muṣannaḥ li-Baqī ibn Makhlad*), *al-Muwaṭṭa'āt* (*al-Muwaṭṭa' li-Mālik ibn Anas*, *al-Muwaṭṭa' li-ibn Abī Dhi'b*, *al-Muwaṭṭa' li-al-Marwazī 'Abdān*), *al-Mustakhrajāt 'ala al-Sunan* (*al-Mustakhrajah 'ala Sunan Abī Dāwud li-Qāsim ibn Aṣbagh*). *Ketiga*, kitab hadis yang dikhususkan pada satu bab agama, seperti *al-Ajzā'*, *al-Tarḥīb wa-al-Tarḥīb*, *al-Zuhd wa-al-Faḍā'il wa-al-Ādāb wa-al-Akhlāq*, *al-Aḥkām*, dan lainnya.<sup>60</sup>
- e. *Takhrij* melalui kondisi dan sifat tertentu dalam hadis, baik di dalam sanad ataupun matan (*al-takhrij 'an ṭanīq al-naẓar fi ṣifāt khāṣah fi sanad al-ḥadīth aw matnih*). Menurut Maḥmūd al-Ṭahhān, ketika seseorang telah mengetahui kondisi atau sifat dari sebuah hadis yang ingin di*takhrij*, baik itu dari segi kualitas, seperti hadisnya *mauḍū'* atau hadisnya *ṣaḥīḥ*, dari segi penutur, seperti hadisnya adalah hadis qudsi, dari segi rangkaian sanad, seperti riwayat ayah dari anak, maka yang diperlukan adalah kitab-kitab yang berkaitan dengannya. Misal seorang peneliti mengetahui bahwa hadisnya adalah hadis *mauḍū'*, maka kitab yang digunakan adalah *al-Mauḍū'āt al-Ṣuḡhrā* karya 'Alī al-Qāri' (w. 1014 H), *Tanzīḥ al-Shaī'ah al-Marfū'ah 'an al-Aḥādīth al-Shaī'ah al-Mauḍū'ah* karya al-Kinānī (w. 963 H). Jika hadisnya adalah hadis qudsi, maka menggunakan kitab *Mishkāt al-Anwār fi Mā Ruwiya 'an Allāh Subḥānahu wa-Ta'āla min al-Akḥbār* karya ibn 'Arabī al-Ḥātimī (w. 638 H) atau *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah bi-al-Aḥādīth al-Qudsiyyah* karya al-Munāwī (w. 1031 H). Begitu

<sup>60</sup> Al-Ṭahhān, *Uṣūl al-Takhrij*, 95-128.

seterusnya pada hadis-hadis yang diketahui memiliki kondisi dan sifat tertentu.<sup>61</sup>

### **Komentar terhadap Metode Keduanya**

Secara umum, penyajian metode *takhrij* hadis yang ditawarkan oleh kedua tokoh ini cenderung berbeda. Ahmad al-Ghumārī penyajiannya dengan dua cara, yaitu *takhrij* ketika hadisnya sesuai dengan lafaz yang ada di sumber primer hadis dan *takhrij* ketika hadisnya disebut secara makna. Sedangkan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān penyajiannya dengan 5 cara, yaitu *takhrij* dilihat dari nama sahabat, awal matan, kata dalam matan, tema hadis, dan kondisi atau sifat dari hadis.

Kedua metode ini memiliki kekurangan masing-masing. Kekurangannya, karena memang kedua karya ini ditulis di tahun 1900-an, tawaran mereka terbatas pada buku-buku hadis, belum menawarkan pada teknologi, seperti aplikasi Maktabah Syamilah, internet, dan lainnya. Kekurangan lainnya, misalnya, tawaran kedua yang disajikan al-Ghumārī cenderung tidak ilmiah, karena tawaran kedua bukan termasuk cara untuk mengetahui keberadaan suatu hadis di sumber primer hadis. Tawaran kedua tersebut hanya bersifat saran, bukan metode. Sedangkan pada Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, ia juga tidak menyinggung bagaimana mentakhrij hadis yang beredar secara makna. Kelima metode yang ditawarkannya terbatas pada redaksi hadis yang sesuai dengan redaksi yang ada di sumber primer.

### **Kesimpulan**

Perdebatan mengenai siapa yang menjadi inisiator metode *takhrij* hadis dapat terpecahkan, dengan didasarkan pada selesainya buku *Uṣūl al-Takhrij wa-Dīrāsah al-Asānid* karya Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. Buku tersebut selesai ditulis pada tahun 1978 M atau 1398 H, di mana pada tahun tersebut, al-Ghumārī telah wafat 18 tahun sebelumnya. Ini menjadi indikasi kuat kalau Ahmad al-Ghumārī adalah tokoh pertama yang menulis tentang metode *takhrij* hadis. Meskipun demikian, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān mengklaim kalau bukunya tidak terinspirasi dari siapapun dan murni dari buah pikirnya.

Sedangkan dari segi metode *takhrij* hadis, Ahmad al-Ghumārī menyajikan dua cara *takhrij*, yaitu cara *takhrij* ketika hadis disebut sesuai redaksi yang ada di sumber primer dan *takhrij* ketika hadis disebut secara makna, sedangkan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān menyajikan lima cara *takhrij*, yaitu *takhrij* dengan nama sahabat, kata dalam matan, awal matan, tema hadis, dan sifat hadis. Masing-masing metode mereka memiliki kekurangan, salah satunya adalah pada Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, karyanya tidak menawarkan metode *takhrij* hadis yang hadisnya disebutkan secara makna. Sedangkan

---

<sup>61</sup> Al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrij*, 129-133.

pada al-Ghumārī, tawaran *takhrij* hadis yang hadisnya disebutkan secara makna, tidaklah tepat, sebab tawarannya hanyalah bersifat saran, bukan metode untuk menemukan keberadaan suatu hadis di sumber hadis primer.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn Ḥajar. *Al-Tamyīz fī Talkhīṣ Takhrij Aḥādīth Sharḥ al-Wajīz*. Riyadh: Dār Aḍwā’ al-Salaf. 2007.
- Al-Ghumārī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq. *Al-Baḥr al-‘Amīq fī Marwiyāt Ibn al-Ṣiddīq*. Kairo: Dār al-Kutubī. 2007
- \_\_\_\_\_. *Al-Hidāyah fī Takhrij Aḥādīth al-Bidāyah*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub. 1987.
- \_\_\_\_\_. *Al-Mudāwī li-‘Ilal al-Jāmi’ al-Ṣaghīr wa-Sharḥay al-Munāwī*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah. 1996.
- \_\_\_\_\_. *Tahqīq al-Amāl fī Ikhrāj Zakāt al-Fiṭr bi-al-Māl*. Kairo: Dār al-Baṣā’ir. 2010.
- Al-‘Irāqī, ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusyan. *Al-Mughnī ‘an Ḥaml al-Asfūr fī al-Asfūr fī Takhrij mā fī al-Ihyā’ min al-Akhbār*. Riyadh: Maktabah Ṭabariyyah. 1995.
- Al-Jarārī, ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās. *Al-Ta’līf wa-Nahḍatuh bi-al-Maghrib fī al-Qarn al-‘Ishrīn*. Rabat: Dār al-Ma’ārif. 1985.
- Al-Shahrī, Muḥammad ibn Zāfir. *‘Ilm al-Takhrij wa-Dauruh fī Ḥifẓ al-Sunnah al-Nabawiyyah*. t.tp.: t.p., t.th.
- Al-Silmī, Muḥammad ibn al-Fāṭimī. *Is‘āf al-Ikhwān al-Rāghibīn bi-Tarājim Thullah min ‘Ulamā’ al-Maghrib al-Mu‘āṣiīn*. t.tp.: Maṭba‘ah al-Jadīdah. 1992.
- Al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Uṣūl al-Takhrij wa-Dirāsah al-Asānid*. Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif. 1996.
- Al-Talīdī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Qādir. *Ḥayāh al-Shaykh Aḥmad ibn al-Ṣiddīq*. t.tp.: Maṭba‘ah al-Mahdiyyah. t.th.
- Al-Talīdī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *Turūth al-Maghāribah fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa-‘Ulūmih*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah. 1995.
- Al-Tuwayjirī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muhsin. *Nash’ah ‘Ilm al-Takhrij wa-Aṭwāruh*. Riyadh: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah. 2001.
- Al-Zayla‘ī, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf. *Naṣb al-Rāyah li-Aḥādīth al-Hidāyah*. Jeddah: Dār al-Qiblah li-al-Thaqāfah al-Islāmiyyah. t.th.
- Ḥumayd, Sa‘d ibn ‘Abd Allāh Āl. *Ṭuruq Takhrij al-Ḥadīth*. Riyadh: Dār al-‘Ulūm al-Sunnah. 2000.
- Mamdūḥ, Maḥmūd Sa‘īd ibn Muḥammad. *Tashnīf al-Asmā’ bi-Shuyūkh al-Ijāzah wa-al-Samā’*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah. 2013.
- Multaqā Ahl al-Ḥadīth. *Tarjamah al-Duktūr Maḥmūd Aḥmad al-Ṭaḥḥān*. t.tp.: t.p., t.th.

**كنز العلم**  
**Jurnal Kajian Ilmu al-Hadis**

**P-ISSN: 2086-7891**

**E-ISSN: 2716-2109**