

KRITIK *MATN* HADIS
VERSI *MUHADDISIN* DAN *FUQAHĀ'*
(Studi Kritis Atas Pandangan Hasjim Abbas)



SKRIPSI

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Guna Memperoleh
Gelar Sarjana Strata Satu Dalam Bidang
Theologi Islam**

Oleh:

**Harris Nur Ikhsan
NIM : 02530903**

**JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2008**

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan dibawah ini :

Nama : **Harris Nur Ikhsan**
NIM : **02530903**
Fakultas : **Ushuluddin**
Jurusan/ Prodi : **Tafsir Hadis**
Judul Skripsi : **Kritik *Matn* Hadis Versi Muhaddisin Dan Fuqahā'
(Studi Kritis Atas Pandangan Hasjim Abbas)**

Menerangkan dengan sesungguhnya, bahwa:

1. Menyatakan bahwa naskah skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.
2. Bilamana skripsi ini telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia merevisi dalam waktu yang telah ditentukan.
3. Apabila dikemudian hari diketahui bahwa karya tersebut bukan hasil karya ilmiah saya maka saya bersedia menanggung sanksi untuk dibatalkan gelar keserjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya

Yogyakarta, 7 Agustus 2008



Harris Nur Ikhsan

Dr. Suryadi, M. Ag.
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal : Skripsi
Saudara Harris Nur Ikhsan
Lamp : 3 eksemplar

Kepada Yth.
Ibu Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan dan mengadakan perbaikan seperlunya, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini:

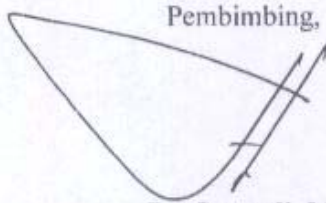
Nama : Harris Nur Ikhsan
NIM : 02530903
Jurusan : Tafsir Hadis
Judul : *Kritik Matn Hadis Versi Muḥaddisīn dan Fuqahā (Studi Kritis atas Pandangan Hasyim Abbas)*

Maka selaku Pembimbing kami berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak diajukan untuk dimunaqasyahkan.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 7 Agustus 2008

Pembimbing,


Dr. Suryadi, M. Ag
NIP. 150259419



PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/1582/2008

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : *Kritik Matn Hadis Versi Muḥaddisīn dan Fuqahā (Studi Kritik Atas Pandangan Hasjim Abbas)*

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Harris Nur Ikhsan

NIM : 02530903

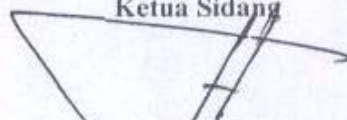
Telah dimunaqosyahkan pada hari : Selasa, 26 Agustus 2008

dengan nilai : 78/B

dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

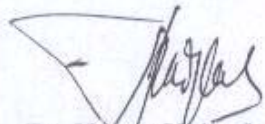
PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

Ketua Sidang



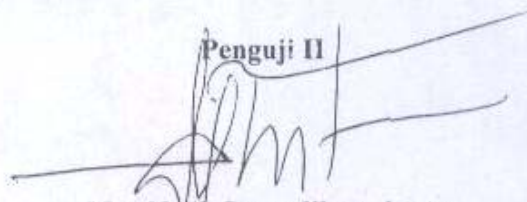
Dr. Surjadi, M.Ag
NIP. 150259419

Penguji I



Dr. Nurun Najwah, M.Ag
NIP. 150259418

Penguji II



M. Alfatih Survadilaga, M.Ag
NIP. 150289206

Yogyakarta 26 Agustus 2008

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin

DEKAN



Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag

NIP: 150232692

PERSEMBAHAN

“Skripsi ini kupersembahkan khusus kepada bapak (almarhum Muchjidin) dan ibu (Choiriyah) tercinta yang dengan kasih sayangnya telah mendidik dan menuntunku dalam menjalani kehidupan

serta kakak-kakakku (mas Kholik&Lmbak Fat, mas Fajar&Lmbak Uul, Ufi, ufa, Afi, Nida dan Fahmi) yang telah memberikan perhatian dan kasih sayang hingga dapat menyelesaikan skripsi ini”

MOTTO

*Belajarliah dari kesalahan orang lain, karena umurmu tak cukup
untuk membuat semua kesalahan itu.*

*Satu-satunya tempat di mana kau dapat memperoleh keberhasilan
tanpa kerja keras adalah hanya dalam kamus*

*Jangan lupa, kita kelak akan dinilai berdasarkan apa yang kita
berikan, bukan apa yang kita terima*

KATA PENGANTAR

Alḥamdulillāh, puji dan syukur yang tak terhingga penyusun panjatkan kehadirat Allah SWT, atas limpahan rahmat dan karunia serta hidayah-Nya sehingga selesailah penyusunan skripsi ini Selanjutnya shalawat dan salam semoga tetap terlimpahkan ke pangkuan junjungan agung Nabi Muhammad SAW, yang telah menghapus gelapnya kebodohan dan kekufuran, melenyapkan rambu keberhalaan dan kesesatan serta mengangkat setinggi-tingginya menara tauhid dan keimanan. Demikian juga keluarganya, para sahabat, dan para pengikutnya.

Penyusun menyadari sepenuhnya bahwa penyusunan skripsi ini tidak akan terwujud secara baik tanpa adanya bantuan, bimbingan, dan dorongan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati penyusun mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani, MA, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
2. Bapak Drs. Muhammad Yusuf, M.Si selaku ketua jurusan Tafsir Hadis dan Bapak M. Alfatih Suryadilaga, S.Ag, M.Ag, selaku sekretaris jurusan Tafsir Hadis.
3. Bapak Dr. Suryadi, M.Ag., selaku pembimbing yang telah banyak memberikan bimbingan serta arahan dalam proses penyusunan skripsi ini.

4. Ibu Dr. Nurun Najwah, M.Ag selaku penasehat akademik yang banyak memberikan masukan-masukan yang bermanfaat.
5. Guru kami al-Marhum al-Maghfurlah K H. Mufid Mas'ud al-Hafidz dan K H. Mu'tashim Billah, M. Pd.I beserta keluarga besar pondok pesantren Sunan Pandanaran
6. Segenap Dosen dan Karyawan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
7. Kepada teman-teman senasib seperjuangan di Pondok Pesantren Sunan Pandanaran dan Seluruh teman-teman TH Fakultas Ushuluddin yang tak bisa penulis sebutkan satu persatu, yang telah memberikan dorongan dalam penyelesaian skripsi ini.
8. Kepada pengelola UPT UIN, Perpustakaan Daerah, Perpustakaan Kota, Perpustakaan Ignatius, Perpustakaan UII yang selama ini telah memberikan bantuan pada penyusun.

Penyusun menyadari bahwa penyusunan skripsi ini masihlah jauh dari sempurna meskipun demikian semoga skripsi ini bermanfaat bagi penyusun khususnya, dan bagi pembaca pada umumnya

Yogyakarta, 14 Juli 2008

Penyusun

Harris Nur Ikhsan

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 Nomor : 157/1987 dan 0593b/1987.

Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
	ba'	b	be
	ta'	t	te
	sa'	ṣ	es (dengan titik di atas)
	jim	j	je
	ha'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
	kha'	kh	ka dan ha
	dal	d	de
	zal	ẓ	zet (dengan titik di atas)
	ra'	r	er
	zai	z	zet
	sin	s	es
	syin	sy	es dan ye
	sād	ṣ	es (dengan titik di bawah)
	dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
	ta'	ṭ	te (dengan titik di bawah)

	za'	.z	zet (dengan titik di bawah)
	'ain	`	koma terbalik di atas
	gain	g	ge
	fa'	f	ef
	qāf	q	qi
	kāf	k	ka
	lam	l	'el
	mim	m	'em
	nun	n	'en
	wawu	w	w
	ha'	h	ha
	hamzah	'	apostrof
	ya'	y	ye

Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis Rangkap

	ditulis ditulis	muta‘aqqidīn ‘iddah
--	--------------------	------------------------

Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

	ditulis ditulis	hibbah jizyah
--	--------------------	------------------

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

- a. Bila diikuti dengan kata sandang ‘al serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h

	Ditulis	karāmah al-auliya'
--	---------	--------------------

- b. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t.

	Ditulis	zakātul fiṭri
--	---------	---------------

Vokal Pendek

_____	Kasrah	Ditulis	i
_____ /	fathah	ditulis	a
_____ ۞	dammah	ditulis	u

Vokal Panjang

1	fathah + alif	ditulis	ā
		ditulis	jāhiliyyah
2	fathah + ya' mati	ditulis	ā
		ditulis	yas'ā
3	kasrah + ya' mati	ditulis	ī
		ditulis	karīm
4	dammah + wawu mati	ditulis	ū
		ditulis	furūd

Vokal Rangkap

1	Fathah + ya' mati	ditulis	ai
		ditulis	bainakum
2	fathah + wawu mati	ditulis	au
		ditulis	Qaulun

Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

	ditulis	a'antum
	ditulis	u'iddat
	ditulis	la'in syakartum

Kata Sandang Alif + Lam

Bila diikuti Huruf Qamariyyah

	ditulis	al-Qur'ān
	ditulis	al-Qiyās

Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf / (el)nya.

	ditulis	as-Samā'
	ditulis	asy-Syams

Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penulisannya.

	ditulis	ẓawī al-furūd
	ditulis	ahl as-sunnah

ABSTRAK

Kriteria kesahihan yang terpasang untuk kritik *matn* hadis ternyata berbeda antara tradisi ulama hadis (*muḥaddisīn*) dan ulama fiqh (*fuqahā* dan *uṣūliyyīn*). Akar perbedaan itu bisa ditelusuri berpangkal pada perbedaan paradigma masing-masing ulama terhadap hadis. Dari fenomena di atas penulis berupaya mengkaji pemikiran Hasjim Abbas mengenai kritik *matn* hadis antara *muḥaddisīn* dan *fuqahā*. Berangkat dari sini maka pokok masalah yang menjadi pembahasan utama adalah, bagaimana identifikasi yang dilakukan Hasjim Abbas dalam membedakan metodologi kritik *matn* hadis antara *muḥaddisīn* dan *fuqahā*, kemudian bagaimana orisinalitas dan implikasi dari pemikiran Hasjim Abbas tersebut terhadap studi hadis kontemporer. Metode penelitian yang penyusun gunakan dalam penelitian ini adalah *deskriptif analisis*, yaitu memaparkan secara komprehensif mengenai pemikiran Hasjim Abbas dari data yang ada kemudian dianalisis.

Setelah melakukan penelitian lebih lanjut terhadap pemikiran Hasjim Abbas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa Hasjim Abbas mengidentifikasi perbedaan metodologi kritik *matn* hadis antara *muḥaddisīn* dan *fuqahā*. *Muḥaddisīn* mengembangkan metode kritik *matn* yang berintikan dua kerangka kegiatan dasar, yaitu: *pertama*, mengkaji kebenaran dan keutuhan teks yang susunan redaksinya sebagaimana terkutip dalam komposisi kalimat *matn* hadis. *Kedua*, mencermati keabsahan muatan konsep ajaran Islam yang disajikan secara verbal oleh periwayat dalam bentuk ungkapan *matn* hadis. Sedangkan tolok ukur kritik *matn* hadis yang ditradisikan oleh kalangan *Muḥaddisīn* yaitu: (a). Tidak menyalahi petunjuk eksplisit dari al-Qur'an, (b). Tidak menyalahi hadis yang telah diakui keberadaannya dan tidak menyalahi data sirah nabawiyah, (c). Tidak meyalahi akal sehat, data empirik dan data sejarah, (d). Berkelayakan sebagai ungkapan pemegang otoritas *nubuwwah*. Sedangkan wilayah perhatian *Fuqahā'* dan *Uṣūliyyūn* terpusat pada upaya mendudukan hadis pada jajaran dalil-dalil hukum syara' dan terfokuskan ke sasaran aplikasi doktrinalnya (*taṭbīq al-syarī'ah*). Di kalangan *Fuqahā'* dan *Uṣūliyyūn* lebih fokus doktrinalnya. Adapun tolok ukur kritik *matn* hadis yang ditradisikan di kalangan *fuqahā'* yaitu: (a). konfirmasi hadis dengan al-Qur'an, (b). konfirmasi dengan hadis yang *maḥfūz*, (c). konfirmasi hadis dengan ijma, (d). konfirmasi hadis dengan praktek keagamaan perawi, (e). konfirmasi dengan qiyas.

Pemikiran Hasjim Abbas memberikan peluang bagi terbentuknya suatu kajian kritik hadis yang semakin progresif. Hal ini dapat menepis anggapan banyak orang, bahwa selama ini konsentrasi perkembangan ilmu hadis hanya berputar disekitar kajian *sanad* saja. Dari uraian yang dilakukan Hasjim Abbas terlihat dimana para ulama masa lalu mempunyai perhatian yang besar terhadap *matn* hadis, dengan indikasi munculnya metodologi kritik *matn* hadis yang sistematis baik dikalangan *muḥaddisīn* dan *fuqahā*. Selain itu dengan mengidentifikasi perbedaan metodologi kritik *matn* hadis antara *muḥaddisīn* dan *fuqahā*, membuka wacana baru tentang bagaimana cara baca (model kritik) atas teks *matn* hadis, kemudian apa yang dianggap *ṣaḥīḥ* dan siap konsumsi, ternyata belum tentu *ṣaḥīḥ* dan siap saji untuk dijadikan pedoman pengamalan dalam kehidupan.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
SURAT PERNYATAAN.....	ii
NOTA DINAS	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
MOTTO	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN	ix
ABSTRAK.....	xiii
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan dan Kegunaan penelitian	11
D. Telaah Pustaka	11
E. Metode Penelitian	15
F. Sistematika Pembahasan	16
BAB II LANDASAN TEORETIK KRITIK <i>MATN</i>	
A. Hadis dan Kritik Hadis	19
1. Pengertian dan Fungsi Hadis	19
2. Pengertian Kritik Sanad dan <i>Matn</i> Hadis	26
B. Kritik <i>Matn</i> Dalam Lintasan Sejarah	28
C. Teori dan Metodologi Kritik <i>Matn</i>	43

BAB III BIOGRAFI DAN PUSARAN PEMIKIRAN HASJIM

ABBAS TENTANG KRITIK *MATN*

A. Biografi Singkat Hasjim Abbas	49
B. Seputar Pemikiran Hasjim Abbas dalam Kritik <i>Matn</i>	50
1. Tradisi <i>Muḥaddisīn</i> dalam Kritik <i>Matn</i>	54
2. Tradisi <i>Fuqahā'</i> dalam Kritik <i>Matn</i>	69
C. Pemetaan Kritik <i>Matn</i> Hadis Versi <i>Muḥaddisīn</i> dan <i>Fuqahā'</i>	80

BAB IV ANALISIS ATAS PEMIKIRAN HASJIM ABBAS DALAM KRITIK *MATN*

A. Orisinalitas Pemikiran.....	86
B. Implikasi Terhadap Studi Hadis.....	88

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	92
B. Saran-saran	94
C. Kata Penutup	96

DAFTAR PUSTAKA.....

CURRICULUM VITAE.....

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an dan Nabi dengan sunnahnya merupakan dua hal pokok dalam seluruh bangunan dan sumber keilmuan Islam. Sebagai suatu yang sentral dalam jantung umat Islam, adalah wajar dan logis bila perhatian dan apresiasi terhadap keduanya melebihi perhatian dan apresiasi terhadap bidang yang lain. Relasi antara al-Qur'an-hadis dan umat Islam yang beriman terhadap keduanya seperti prinsip *simbiose-mutualism*. Al-Qur'an dan hadis merupakan sumber inspirasi dan ajaran yang tidak habis-habisnya bagi umat Islam, sehingga kesinambungan sejarahnya bisa diruntut.¹

Meski demikian, keduanya, baik al-Qur'an maupun hadis, memiliki sejarah yang berbeda. Perbedaan historis itu menyebabkan kemunculan dan perkembangan ilmu-ilmu mengenai keduanya memiliki alur yang berbeda pula. Perbedaan-perbedaan itu antara lain sebagai berikut. *Pertama*, dalam sejarah pendokumentasian dan pencatatan al-Qur'an sejak awal diturunkan, telah dicatat dan dikumpulkan secara teratur oleh para sahabat. Pencatatan al-Qur'an merupakan pekerjaan yang tidak pernah dirahasiakan dan bisa dikatakan sebagai aktivitas publik. Hal ini berbeda dengan hadis, hadis baru didokumentasikan setelah melewati fase dua generasi lebih, sehingga sumber

¹ Waryono Abdul Ghofur "Epistemology Ilmu Hadis" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.) (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 3.

pertama setelah Nabi yaitu sahabat, hampir tidak ditemukan lagi. Penulisan hadis juga hanya menjadi pekerjaan sebagian sahabat saja.²

Kedua, periwayatan al-Qur'an dilalui dengan tanpa keterputusan antara sumber pertama dengan sumber berikutnya. Artinya, periwayatan al-Qur'an selalu *tasalsul* atau *mutawātir*, sedangkan hadis tidak demikian. Bahkan bila dikalkulasi, jumlah hadis yang *mutawātir* lebih sedikit dibanding keseluruhan hadis yang kebanyakan lebih bersifat *āḥād*.

Ketiga, tidak dikenal dan tidak diperbolehkannya periwayatan Al-Qur'an dengan makna (*ar-riwāyah bi al-ma'na*), karena periwayatan demikian menjadikan Al-Qur'an memiliki relativitas kesamaan kata dan bunyi, sehingga dalam periwayatannya, interpretasi yang berlebihan tidak terjadi dan mudah dihindari. Hal ini berbeda dengan hadis, dalam periwayatan hadis tidak hanya memakai kata-kata langsung yang digunakan oleh Nabi, tetapi juga (boleh) memakai terjemahan atas kata-kata yang digunakan oleh Nabi, yaitu yang dikenal dengan periwayatan dengan makna (*ar-riwāyah bi al-ma'na*). Hal ini mengakibatkan adanya beberapa versi redaksi hadis yang memiliki konsekuensi dan implikasi luas. Bahkan jumlah periwayatan hadis dengan

² *Ibid.*, hlm. 4, para ahli membedakan antara proses dokumentasi (*tadwīn*) dalam pengertian mengumpulkan tulisan-tulisan yang sudah ada dengan proses pencatatan. Bila pengertian dokumentasi adalah mengumpulkan tulisan-tulisan yang sudah ada, maka baik dokumentasi Al-Qur'an maupun hadis pada zaman Nabi belum dilakukan. Proses dokumentasi Al-Qur'an yang kemudian dikenal dengan *muṣḥaf*, baru ada pada zaman Abū Bakar, tepatnya setelah terjadinya perang Yamāmah yang mengakibatkan gugurnya sekitar tujuh puluh sahabat yang hafal al-Qur'an pada tahun 12 H. proses dokumentasi hadis, sebagaimana masa khalifah 'Umar bin 'Abdul 'Azīz yang untuk pertama kalinya dilakukan oleh Ibn Syihāb az-Zuhri (w. 123 H). Sedangkan pencatatan, baik Al-Qur'an maupun hadis, sudah terjadi sejak zaman Nabi, lebih lanjut lihat Subhi Ṣālih, *'Ulūm al-Hadīs wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-'Ilmi li al-Malayin, 1988), hlm. 14-44.

makna ini lebih banyak dari pada yang menggunakan kata-kata langsung yang dipakai oleh Nabi.

Keempat, ada jaminan dari Tuhan untuk menjaga keotentikan Al-Qur'an

3

“Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur'an, dan sesungguhnya kami benar-benar memeliharanya”.

Hal itu tidak terjadi pada hadis, walaupun sumber pertamanya yakni Nabi sebagai pembawa syari'at dijamin kebenarannya. Oleh karena itu peniruan dan pemalsuan al-Qur'an sepanjang sejarahnya tidak pernah berhasil dan mudah dikenali. Sementara sejarah telah mencatat bahwa pemalsuan hadis secara besar-besaran pernah terjadi dengan motif dan latar belakang yang berbeda-beda, baik motif yang negatif maupun yang positif.⁴ Dari problematika yang dijelaskan di atas, maka studi hadis mengenai otentisitasnya baik yang berkaitan dengan studi sanad maupun matan selalu menjadi perhatian para peneliti hadis.⁵

³ QS. al-Hijr (15) : 9

⁴ Di antara hal yang melatar belakangi pemalsuan hadis adalah : (1) politik, (2) ekonomi, (3) golongan, (4) mencari simpati pada penguasa, (5) hidup kezuhudan, (6) daya tarik dalam berdakwah. Untuk lebih rinci lihat Ahmad Muhammad Syākir, *Alfiyah al-Suyūṭī fī 'Ilm al-Hadīs* (Beirut: Dār al-Ma'arifah, t.t), hlm. 85-92, Muhammad 'Ajāj al-Khāṭib, *Uṣul al-Hadīs: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 418-427.

⁵ Jarak waktu yang cukup lama antara Nabi Saw dan para penghimpun hadis serta adanya perbedaan visi dan misi madzhab menambah rumitnya pembuktian otentisitas hadis. Karena itu, penelitian sanad dan matan hadis menjadi penting dalam kajian ilmu hadis. Karena posisi hadis sebagai *bayān* al-Qur'an dan sumber hukum Islam setelah al-Qur'an sangat penting, maka dalam penghimpunannya diperlukan ketelitian tinggi. Hal ini menjadi landasan penemuan metodologi yang tepat agar hadis benar-benar dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan akidah.

Diskursus mengenai hadis merupakan salah satu hal yang sangat krusial dan berbau *kontroversial* dalam studi hadis kontemporer. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh adanya suatu asumsi bahwa hadis Nabi secara *teologis-normatif* tidak mendapatkan garansi dari Allah SWT, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Disamping itu, problem otentisitas dipandang sangat urgen karena erat kaitannya dengan pandangan teologis mayoritas umat Islam yang menganggap hadis Nabi saw memiliki peran yang sangat strategis dalam rangka *revitalisasi* syariat Islam. Tidaklah berlebihan jika kemudian Wahbah az-Zuhaili berpendapat, bahwa al-Qur'an lebih membutuhkan hadis dari pada sebaliknya.⁶

Dalam kenyataannya, studi hadis umumnya lebih banyak berputar di sekitar wilayah sanad, padahal cikal bakal dari kritik hadis yang terjadi di zaman Nabi saw dan Sahabat adalah kritik *matn* walaupun pada masa itu sistem dan metodologi kritik *matn* belum disistematisasikan.⁷

Dimulai pada masa pasca sahabat yang menunjukkan lebih banyaknya pengkajian hadis yang diarahkan pada wilayah sanad ketimbang kajian pada

⁶ Abdul Mustaqim "Teori Sistem Isnād Otentisitas Hadis Menurut Perspektif M.M Azami" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.) (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 68.

⁷ Kritik atas pemberitaan hadis sebenarnya sudah terjadi sejak masa hidup Nabi saw, hanya saja masih bercorak konfirmasi, klarifikasi dan upaya memperoleh testimony yang target akhirnya menguji validitas kepercayaan berita, hal ini dilakukan untuk menjaga kebenaran dan keabsahan berita. Pada masa sahabat proses transfer informasi hadis di kalangan sesama sahabat Nabi saw cukup berbekal kewaspadaan terhadap kadar akurasi pemberitaan. Pada masa ini Kondisi daya ingat, ketepatan persepsi dalam menguasai fakta kehadisan di masa hidup Nabi saw dan faktor gangguan indera mata itu saja yang perlu dicermati dampaknya. Antara sesama sahabat tidak terpantau kecendrungan mencurigai kedustaan, baik dalam memberitakan sendiri setiap informasi hadis atau yang berasal dari sahabat lain. Lihat 'Ajāḥ al-Khāṭib, *al-Sunnah Qabl Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 192; Muhammad Abu Zahwu, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddisūn* (Mesir: Syirkah Musahammah, 1959), hlm. 480-481.

wilayah *matn*, tentunya hal ini tidak berdiri sendiri, tetapi lebih disebabkan oleh faktor politik umat Islam yang sarat dengan pertikaian, akibatnya sejarah periwayatan hadis diwarnai dengan berbagai pemalsuan. Oleh karena itu sanad yang merupakan sarana yang mengantar kita pada *matn* mendapat porsi perhatian yang lebih besar, karena jika persoalan sanad ini tidak dapat terselesaikan maka dapat dipastikan generasi berikutnya akan menemui kesulitan dalam penelitian hadis.⁸

Ketika tugas kajian sanad telah dikerjakan dengan sangat menakjubkan oleh para ulama hadis masa awal, yang terbukti dengan lahirnya metode kritik sanad dengan berbagai teknik operasionalnya, seolah-olah tugas kajian hadis hanya berhenti pada hal tersebut, dan kajian *matn* sebagai salah satu perangkat yang tidak kalah pentingnya tetap kurang mendapat perhatian.

Salah seorang tokoh Islam kontemporer Mesir Muhammad al-Ghazali menilai bahwa kegiatan kritik hadis oleh *Muḥaddisīn* tercurah pada aspek sanad, sedangkan upaya mencermati matan hadis justru dilakukan oleh *Fuqahā'*.⁹ Lebih jauh dijelaskan oleh al-Ghazali bahwa kebanyakan dari

⁸ Integritas keagamaan (*al-'Adālah*) pembawa berita hadis mulai diteliti terhitung sejak terjadinya *fitnah*, yakni peristiwa khalifah Usmān bin 'Affān terbunuh berlanjut dengan kajadian-kejadian lain sesudahnya. Fitnah tersebut menimbulkan pertentangan yang tajam di bidang politik dan pemikiran keagamaan yang menyebabkan keutuhan umat Islam pun terpecah, sebagian mengikuti aliran Syi'ah, Khawārij, Murji'ah, Qadariah dan gelombang berikutnya Mu'tazilah. Pemuka aliran sektarian itu memanfaatkan institusi hadis sebagai propaganda dan upaya membentuk opini umat dengan cara membuat hadis-hadis palsu, hal ini berlanjut sampai waktu yang cukup lama. Fakta pemalsuan itu membangkitkan kesadaran *al-Muḥaddisīn* untuk melembagakan sanad sebagai alat kontrol periwayatan hadis sekaligus mencermati kecendrungan sikap keagamaan dan politik orang per-orang yang menjadi mata rantai riwayat itu. Lihat Muhammad Ṭāhir al-Jawabi, *Juhūd al-Muḥaddisūn Fi Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī asy-Syarīf* (Tunisia: Muassasah Abd al-Karim, 1986), hlm. 110.

⁹ Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīs* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1989), hlm. 15-16.

kajian hadis hanya disibukan dengan penelitian sanad, karena itulah tidak jarang seseorang secara mati-matian mempertahankan suatu ajaran yang disandarkan kepada sunnah Nabi saw, lantaran informasi tersebut memiliki sanad yang sahih, meskipun apa yang dikatakannya hadis sahih tersebut secara eksplisit tidak sejalan dengan petunjuk al-Qur'an.

Matn hadis dalam tradisi penyajiannya mencerminkan narasi verbal tentang sesuatu yang datang dari atau diasosiasikan kepada Nabi saw (*ḥadīṣ marfūʿ*), atau kepada sahabat (*ḥadīṣ mauqūf*), atau tabi'in (*ḥadīṣ maqtūʿ*). Susunan kalimat pada *matn* hadis cenderung beragam tak terkecuali hadis *qaulī* yang diangkat dari sabda/pernyataan. Hal itu terkondisi antara lain karena kelonggaran menyadur ungkapan hadis (*al-riwāyah bi al-ma'nā*) sejak generasi Sahabat. Material *matn* hadis dengan demikian terbentuk dari elemen substansi ajaran yang mampu dipersepsikan oleh perawi dan selanjutnya diekspresikan kembali dengan elemen lafal (redaksi) hadis.

Kadar akurasi susunan kalimat *matn* hadis sangat dipengaruhi faktor daya ingat, ketepatan persepsi dan keterampilan mengekspresikan dengan bahasa tutur masing-masing perawi. Kondisi ke-*dābit*-an perawi (versi *Muḥaddisīn*) atau didukung pula oleh penguasaan hal yang diinformasikan sangat menentukan kualitas *matn* hadis, baik dari segi elemen substansi ajaran maupun elemen redaksi *matn*-nya.

Memasuki tahap pemanfaatan hadis sebagai *ḥujjah syar'iyah* (kekuatan bukti argument untuk merumuskan konsep syariat) terjadi pergeseran tolak ukur yang semula dikembangkan oleh ulama hadis (*Muḥaddisīn*) dengan

konsisten melindungi sifat ke-*maṣūm*-an pemegang otoritas nubuwah/risalah, sedangkan teks *matn* hadis lebih didudukan pada indikasi kelemahan persepsi dan kadar ke-*dābiṭ*-an periwayat. Kisaran hasil evaluasi *Muḥaddisīn* terhadap kritik *matn* hadis terfokus pada data dugaan *syāz* dan *'illat*. Praktisi hukum Islam (*Fuqahā*) justru menerapkan paradigma *qaṭ'ī* dan *ẓannī* yang pola dikotominya berorientasi pada strata *khābar Mutawātir*, *Masyhūr*, untuk kategori *qaṭ'ī* dan *khābar aḥād* untuk kategori *ẓannī*.

Kriteria kesahihan yang terpasang untuk kritik *matn* hadis ternyata berbeda antara tradisi ulama hadis (*muḥaddisīn*) dan ulama fiqh (*fuqahā* dan *uṣūliyyīn*). Akar perbedaan itu bila ditelusuri berpangkal pada perbedaan paradigma masing-masing ulama terhadap hadis. *Muḥaddisīn* memandang sosok pribadi Nabi saw sebagai *uswah ḥasanah* (sumber keteladanan). Sejalan dengan paradigam tersebut, segala yang ternisbahkan kepada Nabi Muhammad saw dikategorikan sebagai hadis, terlepas apakah *matn*nya bernuansa hukum *syar'ī* atau tidak. Pemberitaan yang diasosiasikan kepada perorangan sahabat juga disikapi dengan paradigma yang sama, yakni dicermati oleh *Muḥaddisīn* apakah yang difatwakan atau yang diperbuat oleh mereka merupakan wujud eksposisi pelestarian bimbingan atau pengalaman keagamaan oleh Nabi saw atau lebih mencerminkan ijtihad pribadi sahabat. Oleh karena itu totalitas pribadi Nabi saw dan seluruh yang diajarkan sepenuhnya dihargai sebagai hadis dengan kadar kebenaran yang dapat diterima secara absolut, maka *Muḥaddisīn* tidak mempergunakan pandangan akal sebagai instrumen penguji, kecuali yang nyata-nyata mustahil.

Sedangkan *Fuqahā* dan *uṣūliyyīn* memandang perilaku Nabi Muhammad saw sebagai *musyarri'* (pemegang hak legislator), sehingga penyebutan hadis untuk setiap pemberitaan yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw harus terkait dengan hukum.¹⁰ Sejalan dengan paradigma tersebut maka, teknik uji terhadap *matn* hadis dalam tradisi *Fuqahā* dan *uṣūliyyīn* diarahkan pada implikasi makna (*dalālah*) yang menebarkan konsep ajaran. Muara pengujian substansi *matn* mengacu pada pembentukan *dalālah qaṭ'iyyah* dan *ẓanniyyah*, dari hal ini maka fakta kitab dan *mukharrij* yang mengkoleksi hadis tidak lagi menjadi bahan pertimbangan utama, yang penting sanad hadis bersangkutan itu sah. Orientasi kritik atas substansi *matn* tidak dibatasi pada uji validitas pemberitaannya saja, melainkan menjangkau tataran aplikasi konsep doktrinalnya dalam wujud praktek keagamaan perawi maupun pengamalan ajaran hadis oleh generasi sahabat dan pengalaman ilmiah keagamaan lainnya.

Pelaksanaan kritik *matn* hadis pada tataran teori mudah tercapai persamaan pendapat, seperti parameter (tolok ukur) guna menduga kepalsuan hadis. Akan tetapi pada praktek penerapannya secara parsial, unit hadis demi unit hadis hampir pasti terjadi perbedaan hasil penelitian. Kesenjangan hasil verifikasi itu semakin mencolok apabila menimpa *matn* hadis yang telah beroleh pengakuan perihal ke-sahih-an hadisnya.¹¹

¹⁰ Muhammad 'Ajaj al-Khjatib, *Uṣūl Ḥadīṣ* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 27; Muhammad Shabagh, *al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Riyadh: al-Maktab al-Islami, 1998), hlm. 141.

¹¹ Salahuddin al-Idlibi, *Manhaj Naqd al-Matn* (Beirut: dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), hlm. 353.

Menghadapi dinamika kehidupan manusia sekarang ini dituntut ketahanan agama Islam, terutama daya respon sumber ajarannya termasuk hadis, agar tercipta prinsip universal seluruh doktrinnya tanpa kehilangan sifat validitas dan orisinalitas seperti telah dikomunikasikan (*tablīg*) oleh Rasulullah saw. Pola dasar pemikiran tersebut sangat koheren dengan sosialisasi penelitian *matn* hadis melalui upaya pengerucutan (spesifikasi) kaidah kritik mayor dan minor sebagaimana yang telah ditradisikan pemakaiannya oleh kalangan *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā*.

Berangkat dari hal tersebut penulis tertarik untuk melakukan suatu penelitian akademis, dengan rumusan judul “*Kritik Matn Hadis Versi Muḥaddisīn dan Fuqahā*”¹²(*Studi Atas Pandangan Hasjim Abbas*).¹³ Kajian ini menjadi penting karena pada dasarnya upaya penelitian atau pengkajian terhadap hadis bertujuan menemukan *matn* hadis yang berkualitas *ṣaḥīḥ* (valid) yang kemudian dapat diamalkan, karena itulah *matn* sebagai salah satu komponen hadis yang menduduki posisi penting. Bila demikian maka pemikiran tentang kritik *matn* dengan berbagai dimensinya yang dilakukan oleh seorang tokoh juga memiliki arti penting untuk diketahui.

¹² Ada perbedaan pemahaman untuk istilah *ahl-Ḥadīs* dan *Muḥaddisīn, Fuqahā*’ dan *ahl-Fiqh*. *ahl-Ḥadīs* difahami dengan sebagian orang atau golongan yang memahami *naṣ* hanya berpegang pada teks, atau yang biasa disebut dengan tekstualis. Sedangkan istilah *Muḥaddisīn* adalah orang yang ahli atau spesialisasi keilmuannya dalam bidang ilmu hadis. Begitu juga istilah *ahl-Fiqh* difahami sebagai orang atau golongan yang cenderung memahami *naṣ* secara kontekstualis. Sedangkan istilah *Fuqahā*’ menunjukkan orang yang sepesialisasi keilmuannya dalam bidang hukum atau fiqh, atau bisa disebut sebagai praktisi hukum.

¹³ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis Versi Muḥaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004).

Adapun pertimbangan penulis menjadikan pemikiran Hasjim Abbas sebagai objek penelitian, sejauh penilaian penulis Hasjim Abbas melalui karyanya yang berjudul *Kritik Matn Hadis Versi Muḥaddisīn dan Fuqahā'*, mampu merangkum secara komprehensif berbagai informasi dan kajian yang berkaitan dengan kritik *matn* yang terdapat dalam berbagai sumber rujukan Ilmu Hadis, kemudian menyajikannya dengan baik.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari pokok pikiran dalam latar belakang di atas, studi ini mencoba menelusuri pandangan Hasjim Abbas mengenai hadis, khususnya kritik *matn*. Rumusan masalah yang penulis ajukan adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana identifikasi yang dilakukan Hasjim Abbas dalam membedakan metodologi kritik *matn* hadis versi *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā'*?
2. Bagaimana orisinalitas pemikiran, serta implikasi dari pemikiran Hasjim Abbas tersebut ?

C. Tujuan dan Kegunaan

Tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah :

1. Mendeskripsikan bagaimana identifikasi yang dilakukan hasjim abbas dalam membedakan metodologi kritik *matn* hadis versi *Muḥaddisīn* dan *fuqahā'*.
2. Mengetahui bagaimana orisinalitas dan implikasi dari pemikiran Hasjim Abbas.

Adapun kegunaan penelitian ini :

1. Dalam tataran wacana diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi terhadap perkembangan studi hadis kontemporer.
2. Memberikan kontribusi ilmiah yang bersifat informatif-teoretik-pragmatis kepada peneliti hadis sehubungan dengan kajian kritik *matn* hadis.

D. Telaah Pustaka

Penulis sadari bahwa apresiasi masyarakat Muslim dalam mengkaji hadis telah banyak dibahas oleh beberapa peneliti terdahulu, baik itu berupa penelitian langsung maupun hanya sekedar opini. Untuk mengetahui sejauh mana objek penelitian dan kajian terhadap hadis peneliti telah melakukan penelusuran terhadap sejumlah literatur. Hal ini dilakukan untuk memastikan apakah ada penelitian dengan tema kajian yang sama, sehingga nantinya terjadi pengulangan yang mirip dengan peneliti sebelumnya.

Dari telaah kepustakaan yang telah dilakukan dalam rangka penulisan skripsi tentang “*Kritik Matn Hadis Antara MuhaddisIn Dan Fuqahā*” (*Studi Atas Pandangan Hasjim Abbas*) diperoleh gambaran bahwa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan masalah tersebut sangat terbatas. Hanya ada beberapa literatur teknis yang didapatkan, diantaranya adalah tulisan Muhammad al-Ghazali dalam bukunya “*al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīs*”¹⁴ salah satu buku yang luar biasa dan banyak

¹⁴ Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīs* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1989).

mengundang tanggapan dan kritik, bahkan menurut al-Ghazali tidak kurang dari tujuh buah buku yang telah ditulis khusus untuk menyanggah dan menanggapi pikiran-pikirannya yang termuat dalam buku tersebut.

Dalam bukunya tersebut al-Ghazali menguraikan pemahaman terhadap hadis-hadis dengan berbagai variasi pemahaman dan mengkritisnya dengan al-Qur'an dan rasional sebagai landasan berpijak penilaian kriteria. Dengan dasar ini al-Ghazali banyak menolak hadis-hadis yang dianggap sahih oleh para ulama, seperti al-Bukhārī dan Muslim.¹⁵ Secara eksplisit al-Ghazali mengatakan, bahwa betapapun sahihnya sebuah hadis, sepanjang isi dan kandungannya bertentangan dengan al-Qur'an, maka hadis tersebut tidak berarti. Lebih lanjut al-Ghazali menyebutkan bahwa dia lebih cenderung untuk mengambil hadis yang sanadnya *ḍa'īf* sekalipun, manakala hadis yang dimaksud memiliki kesesuaian dengan ruh ajaran Islam dan akal sehat.¹⁶

Terdapat perbedaan yang signifikan antara penelitian yang dilakukan al-Ghazali dengan penelitian yang dilakukan untuk skripsi ini, Al-Ghazali dalam bukunya lebih memfokuskan kajiannya pada pemahaman terhadap hadis-hadis Nabi saw, dan menjadikan hadis-hadis yang menurut penilaiannya bertentangan dengan ajaran al-Qur'an sebagai objek kajiannya. Sedangkan penelitian ini difokuskan pada kajian pemikiran seorang tokoh yakni Hasjim Abbas khususnya yang berkaitan dengan kritik *matn*. Disamping itu al-Ghazali banyak menyoroti pemahaman hadis antara *Ahl al-Fiqh wa Ahl al-*

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 25.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 108.

Ḥadīṣ, sedangkan dalam skripsi ini memfokuskan pada kajian kritik *matn* antara *Muḥaddiṣīn* dan *Fuqahā'*.

Al-Adlabi dalam bukunya *Manhaj Naqd Al-Matn 'Inda Ulamā' Al-Ḥadīṣ Al-Nabawī*, menyatakan bahwa unsur-unsur dalam metodologi studi kritik *matn* adalah terhindar dari *syuzūz* dan *'illat*.¹⁷ Kemudian al-Adlabi juga menawarkan beberapa tolak ukur untuk studi kritik *matn*.¹⁸ Karya ini cukup bagus sebagai titik awal dan cakrawala baru tentang perkembangan metodologi studi kritik *matn* hadis. Hal ini dikarenakan al-Adlabi mencoba membuka suatu wahana baru dalam wacana ilmu kritik *matn*. Bahkan bisa dikatakan bahwa al-Adlabi adalah tokoh pertama yang menggagas ide kritik *matn*.

Buku Muhammad Syuhudi Ismail yang berjudul *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, buku ini merupakan buku penting bagi pengkaji hadis secara garis besar, dan didalam juga memberikan aplikasi tentang kritik *matn* dan langkah-langkahnya. Secara garis besar, buku ini memuat tata cara penelitian hadis secara umum baik penelitian sanad maupun *matn*.¹⁹ Kemudian karya Syuhudi Ismail yang lain yang cukup signifikan adalah *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, akan tetapi karya ini juga masih bersifat umum,

¹⁷ Salahuddin al-Adalabi, *Manhaj Naqd Al-Matn 'Inda Ulamā' Al-Ḥadīṣ Al-Nabawī*, hlm. 32-33.

¹⁸ Diantara tolak ukur yang ditawarkan adalah: 1). Tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an, 2). Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat, 3). Tidak bertentangan dengan akal sehat, indra dan sejarah, 4). Kebenaran susunan kata dan kalimat hadis menunjukkan ciri sabda kenabin, *Ibid.*, hlm. 238.

¹⁹ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

yang berisi aplikasi dan metodologi kritik *matn* dan sebagai acuan dasar guna memahami hadis Nabi yang bersifat universal, temporal dan kontekstual.²⁰ Buku ini menjadi satu pengantar awal untuk mengetahui tentang upaya memahami hadis secara kontekstual.

Kemudian buku lain adalah *Memahami Hadis Nabi*,²¹ buku ini memuat objek, metodologi pemahaman hadis serta pendekatan yang digunakan untuk memahami hadis, walaupun tidak memiliki kaitan terhadap tema yang penulis angkat, tapi paling tidak karya ini memberi pengetahuan bagaimana memahami metodologi dan pendekatan dalam hadis yang digunakan.

Sumber lain adalah buku yang ditulis Muhammad Zuhri, *Telaah Matn Hadis, Sebuah Tawaran Metodologis*, yang berbicara tentang kritik *matn* dan pemahaman terhadap suatu hadis beserta langkah dan pendekatan, buku ini juga memaparkan kritik *matn* pada masa sahabat dan pasca sahabat disertai dengan contoh-contohnya.²²

Dari beberapa bahan pustaka tersebut terlihat adanya perbedaan baik objek maupun ruang lingkup kajian dengan penelitian skripsi ini, dan sejauh penelusuran penulis tidak satu pun secara spesifik membahas tentang kritik *matan* hadis versi *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā* dalam perspektif Hasjim Abbas. Oleh karena itu, dapat diyakinkan bahwa tidak akan terjadi pengulangan

²⁰ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).

²¹ Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Cesad YPI al-Rahmah, 2001).

²² Muhammad Zuhri, *Telaah Matn Hadis, Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: LESFI, 2003).

penelitian terdahulu dengan adanya penelitian akademis ini. Penelitian ini juga berupaya menambahkan sebuah wacana mengenai studi karitik *matn* hadis.

E. Metode Penelitian

Objek dari penelitian ini adalah menyangkut pemikiran seorang tokoh tentang satu masalah tertentu. Dalam hal ini tokoh yang dijadikan sasaran penelitian adalah Hasjim Abbas. Sasaran penelitian terhadap tokoh dimaksud diarahkan pada pemikirannya, dalam hal ini dikhususkan pada kritik *matn*. Dengan demikian bila dilihat dari sasaran objek penelitian, maka penelitian ini masuk dalam kerangka penelitian budaya.²³

Adapun metode yang digunakan dalam studi ini adalah deskriptif analisis dengan pendekatan filosofis dan komperatif. Dengan metode ini dimaksudkan bahwa poin-poin dan pemikiran Hasjim Abbas diuraikan secara lengkap dan ketat, baik yang terdapat dalam sumber primer maupun sumber sekunder.²⁴ Sehingga pemikiran tokoh dimaksud dapat dipotret secara jelas.²⁵

Sementara itu pendekatan filosofis untuk mencari jawaban secara mendasar tentang aspek-aspek pemikiran Hasjim Abbas, terutama *fundamental idea* mengenai problem kritik *matn*. Terakhir dengan pendekatan

²³ Menurut Ato Mudhar, yang termasuk ke dalam penelitian budaya adalah : penelitian tentang naskah-naskah (filologi), benda-benda purbakala agama (arkeolog), penelitian tentang sejarah agama, penelitian tentang pemikiran tokoh agama berikut nilai-nilai yang dianutnya. Lihat Ato Mudhar, *Penelitian Agama dan Keagamaan*, 1995, hlm. 5. makalah tidak diterbitkan.

²⁴ Anton Bakker dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 8.

²⁵ *Ibid.*

komparatif terutama digunakan untuk membandingkan pemikiran Hasjim Abbas dengan pemikiran lainnya guna mengungkap karakteristik pemikiran Hasjim Abbas.

Dalam pencarian data, metode yang digunakan adalah *library research* langkah konkret dari metode ini adalah membaca serta menelaah secara mendalam tulisan dan pikiran-pikiran Hasjim Abbas mengenai hadis, khususnya problem yang menyangkut metodologi. Kerena itu karya Hasjim Abbas yang dijadikan acuan primer dalam studi ini adalah: *Kritik Matn Hadis Antara MuhaddisIn Dan Fuqahā'*. Sementara sumber sekunder adalah berbagai buku, artikel yang memiliki hubungan dengan topik pembahasan yang sedang dikaji.

Setelah seluruh data terkumpul, langkah selanjutnya adalah melakukan analisis secara deduktif, induktif dan komparatif. Penggunaan metode deduktif dilakukan dalam rangka memperoleh gambaran mengenai rincian pemikiran Hasjim Abbas. Sementara penggunaan metode induktif untuk memperoleh gambaran yang lengkap dari tokoh yang dikaji terutama mengenai metodologi kritik *matn*. Pada akhirnya metode komparatif dilakukan untuk membandingkan pemikiran Hasjim Abbas dengan pemikiran lainnya.

F. Sistematika Pembahasan

Bahasan-bahasan dalam penelitian ini dituangkan dalam lima bab, dimana antara satu bab dengan bab lainnya memiliki keterkaitan logis dan organik.

Bab I berturut-turu memuat uraian, latar belakang dan rumusan masalah yang akan dikaji, uraian pendekatan dan metode penelitian, dimaksudkan sebagai alat yang dipergunakan dalam melakukan penelitian, tujuannya agar dapat menghasilkan suatu penelitian yang lebih akurat. Selanjutnya uraian tentang telaah pustaka dan signifikansi penelitian, dimaksudkan untuk melihat kajian-kajian yang telah ada sebelumnya sekaligus akan nampak orisinalitas kajian penulis yang membedakannya dengan sejumlah penelitian sebelumnya, sedang sistematika pembahasan dimaksudkan untuk melihat rasionalisasi dan interelasi keseluruhan bab dalam skripsi ini.

Pada bab II, penelitian ini mencoba menelusuri tentang keberadaan kritik matn, meliputi pengertian dan apa yang menjadi landasan teoretiknya. Sejalan dengan bagian di atas, maka untuk memahami arti penting dari kritik hadis khususnya kritik matn, dikemukakan urgensi dari kajian tersebut, tujuan pembahasan ini adalah untuk memberikan penjelasan tentang apa dan mengapa kritik matn serta fungsi strategisnya bagi kajian hadis.

Bab III memuat deskripsi dari pemikiran Hasjim Abbas mengenai hadis, yang didahului dengan mengemukakan *setting* historis tokoh yang dikaji. Pembahasan ini dimaksudkan agar lebih mudah memahami pemikiran-pemikirannya. Hal ini sangat beralasan mengingat suatu pemikiran tidak lahir dengan sendirinya, tetapi sarat dengan pengaruh-pengaruh keadaan yang melingkupinya. Selanjutnya akan diuraikan pandangan tokoh mengenai hadis. Hal ini penting, oleh karena pandangan seseorang terhadap suatu masalah (termasuk hadis), akan berpengaruh terhadap sikap dan pendiriannya ketika

menganalisa atau bahkan mengkritik sebuah hadis. Uraian berikutnya adalah mengemukakan tentang kritik *matn* dalam perspektif Hasjim Abbas dan masalah ini berkaitan dengan metode dan unsur perekatnya.

Bab IV, uraian analisa yang terdiri dari tiga bagian, yaitu: berupa tinjauan umum terhadap pemikiran Hasjim Abbas mengenai kritik *matn* dengan tujuan untuk melihat apakah pengidentifikasian yang dilakukan Hasjim Abbas untuk membedakan metodologi kritik *matn* versi *muhaddisīn* dan *fuqahā'* sesuai dengan prosedur metodologis kritik *matn*. Selanjutnya analisis untuk menetapkan corak dan tipologi pemikiran Hasjim Abbas untuk melihat posisinya dalam *trend* pemikiran Islam kontemporer, dan selanjutnya menganalisis sejauh mana pengaruh atau implikasi teoretik pemikiran Hasjim Abbas terhadap perkembangan kajian hadis secara umum.

Bab V, memuat uraian kesimpulan yang berisi jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dalam rumusan masalah dan saran-saran yang dimaksudkan sebagai rekomendasi untuk kajian lebih lanjut.

BAB II

LANDASAN TEORETIK KRITIK *MATN*

A. Hadis dan Kritik Hadis

1. Pengertian dan Fungsi Hadis

Hadis didefinisikan oleh ulama hadis seperti definisi sunnah yaitu: “segala sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW, baik ucapan, perbuatan dan taqirir maupun sifat fisik, baik sebelum beliau menjadi Nabi maupun sesudahnya”. Ulama *Uşul Fiqh*, membatasi pengertian hadis hanya pada ucapan-ucapan Nabi Muhammad SAW yang berkaitan dengan hukum. Namun jika mencakup pula perbuatan dan taqirir beliau yang berkaitan dengan hukum, maka ketiga hal ini mereka sebut dengan sunnah.¹

Pengertian hadis seperti yang dikemukakan oleh ulama *uşul* di atas, dapat dikatakan sebagai bahagian dari wahyu Allah SWT yang tidak berbeda dari segi kewajiban mentaatinya dengan ketetapan-ketetapan hukum yang bersumber dari al-Qur’an.² Di kalangan ulama Islam, paling tidak generasi sesudah asy-Syāfi’I (w. 204 H/820 M), sunnah identik dengan hadis. Konsep lebih awal pada mulanya tidak mengidentikkan keduanya. Secara harfiah, sunnah berarti jalan, perilaku, praktek, cara

¹ Muḥammad ‘Ajāj al-Khaṭīb, *Uşul al-Hadīs ‘Ulūmuhu wa Muşalāḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 19.

² *Ibid.*,

bertindak dan hidup.³ Akan tetapi bukan hanya perilaku atau praktek saja, melainkan di dalamnya terkandung juga pengulangan dan tidak boleh disimpangi, sehingga karena itu merupakan sesuatu yang bersifat normatif.

Adat istiadat yang diwarisi dari nenek moyang yang harus diteladani oleh masyarakat pewarisnya juga disebut sunnah karena di dalamnya terkandung unsur “*normatif*”. Namun demikian sunnah tidak hanya merujuk kepada sesuatu dari masa lampau yang merupakan teladan bagi masa kini, tetapi juga mencakup sesuatu yang baru yang diperkenalkan untuk diikuti. Berangkat dari arti leksikal sunnah yang merujuk kepada ketentuan normatif, maka sunnah Nabi saw, bila dihubungkan dengan definisi standar yang berkembang, dapat diartikan sebagai “segala ketentuan yang berasal dari Nabi saw yang merupakan ketentuan-ketentuan yang bersifat normatif bagi ummatnya”. Dengan kata lain sunnah Nabi saw adalah segala sesuatu yang berasal darinya yang berkaitan dengan agama.

Dengan pengertian seperti inilah sunnah menjadi berbeda dengan hadis. Menurut leksikalnya hadis berarti “berita” atau “laporan”, yaitu laporan seputar Nabi saw baik yang menyangkut agama maupun bukan. Para ahli hadis mengartikan hadis sebagai laporan tentang Nabi dalam pengertian tersebut, sedangkan ahli fiqh dan *uṣul fiqh* membatasi hadis

³ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Delhi India: Adam Publisher & Distributors, 1994), hlm. 85, M. Mustafa Azami, *Dirāsah Fī al-Hadīs an-Nabawī wa Tarīkh Tadwīnihi* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), hlm. 2-3

sebagai laporan mengenai Nabi saw sepanjang menyangkut ajaran agamanya.⁴

Dari uraian di atas dapat dilihat perbedaan sunnah dengan hadis. Sunnah “merupakan isi dari hadis”, sementara hadis “merupakan rumusan yang merekam”, berisi dan melaporkan sunnah. Melalui hadislah, kita mengetahui sunnah yang merupakan segala sesuatu yang berasal dari Nabi saw. Namun demikian jelas bahwa sunnah tidak dapat dipisahkan dari hadis, karena hadis merupakan laporan tentang sunnah, dan melalui hadis kita mengetahui sunnah. Atas dasar itu secara praktis para ulama Islam menjadikan keduanya sinonim sehingga dapat saling dipertukarkan.⁵

Kedudukan hadis tidak dapat dipisahkan dari tugas dan peran Rasulullah saw yang termaktub dalam al-Qur’an. *Pertama*, menjelaskan kitab al-Qur’an :

6

“Dan kami turunkan risalah ini supaya kamu jelaskan kepada manusia apa yang sudah diturunkan kepada mereka, dan supaya mereka renungkan”.

Rasulullah saw bertugas menjelaskan, baik dengan lisan maupun perbuatan, hal-hal yang masih global dalam al-Qur’an yang memerlukan

⁴ Syamsul Anwar, “Paradigma Pemikiran Hadis Modern” dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.) (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 156.

⁵ *Ibid.*, hlm. 157.

⁶ QS. an-Nahl, (16) : 44

penjelasan praktis. Oleh karena itu menolak sunnah berarti menolak al-Qur'an.⁷

Kedua, Rasulullah saw merupakan teladan yang baik bagi setiap Muslim

8

“Sungguh dalam diri Rasulullah kamu mendapatkan teladan yang baik, bagi siapa yang mengharapkan Allah dan hari kemudian dan yang banyak mengingat Allah”.

Di antara ulama ada yang merinci kapasitas Nabi Muhammad saw sebagai utusan Allah, sebagai pemimpin umat dan sebagai kapasitas pribadi. *Ketiga*, Rasulullah saw diutus untuk ditaati :

9

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan rasulnya, dan janganlah berpaling dari dia, ketika kamu mendengar ia bicara”.

Seorang belum dapat dikatakan beriman apabila belum menerima sistem dan hukum Allah yang telah dicontohkan oleh Rasulullah saw dengan menjadikan al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum dan

⁷ M. Mustafa 'Azami, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 27.

⁸ QS. al-Ahzab, (33) : 21

⁹ QS. al-Anfal, (8) : 20

sistem kehidupan.¹⁰ *Keempat*, Rasulullah berwenang menetapkan aturan, dan aturan yang beliau tetapkan pada hakikatnya adalah wahyu Allah :

11

“Katakanlah, hai manusia, aku adalah utusan Allah kepada kamu sekalian, dialah pemilik kerajaan langit dan bumi, tiada tuhan selain Dia, Dialah yang menghidupkan dan yang mematikan, maka berimanlah kepada kamu kepada Allah dan Rasulnya, nabi yang umi yang beriman kepada Allah dan firmanNya”.

Meskipun diyakini bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama bagi pembentukan hukum Islam, namun demikian masalah-masalah praktis dan prinsip-prinsip ajaran Islam secara rinci tidak dapat diadopsi secara langsung dari al-Qur'an. Pada kenyataannya, Nabi diberi wewenang untuk memenuhi tuntutan hukum dan moral melalui kreatifitas (ijtihad) pribadi. Dalam perkembangannya, *prerogratifisasi* Nabi memiliki otoritas independen yang tak terbantahkan di luar al-Qur'an, terutama kedudukannya sebagai legislator. Integritas al-Qur'an dan Nabi bersifat integral.¹²

Sedangkan mengenai fungsi sunnah, Abdul Halim Mahmud, mantan Syekh al-Azhar menjelaskan, bahwa sunnah mempunyai fungsi yang

¹⁰ M. Mustafa 'Azami, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodiikasinya ...*, hlm. 29-30

¹¹ QS. al-A'raf, (7) : 158

¹² Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence ...*, hlm. 50.

berhubungan dengan pembentukan hukum syara'. Dengan merujuk pendapat Imam asy-Syāfi'I dalam kitab *ar-Risālah*, menegaskan bahwa dalam kaitannya dengan al-Qur'an ada dua fungsi sunnah yang tidak di perselisihkan, yaitu apa yang diistilahkan oleh para ulama dengan *bayān ta'kīd* dan *bayān tafsīr*. Yang pertama sekedar menguatkan atau menggaris bawahi apa yang terdapat dalam al-Qur'an, sedangkan yang kedua memperjelas, merinci, bahkan membatasi pengertian lahir ayat al-Qur'an.¹³

Dari penjelasan di atas maka jelaslah bahwa sunnah atau hadis menempati posisi yang sangat urgen dalam Islam, sedangkan fungsinya terhadap al-Qur'an, merupakan fungsi yang tak dapat dipisahkan. Oleh karena itu mentaati, mengamalkan dan menjadikan sunnah sebagai pedoman hidup merupakan suatu kewajiban bagi seorang Muslim, sebagaimana disabdakan Rasulullah saw, beberapa hari menjelang akhir hayatnya, beliau berwasiat :

¹³ Quraish Shihab, "Hubungan Hadis dan Al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna" dalam *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, Yunahar Ilyas dan M.Masu'di (ed.) (Yogyakarta: LPPI, 1996), hlm. 55. Di antara persoalan yang diperselisihkan adalah, apakah hadis atau sunnah dapat berfungsi menetapkan hukum baru yang belum ditetapkan dalam al-Qur'an, bagi yang menerima, mendasarkan pendapatnya kepada *Ismah* (keterpeliharaannya dari kesalahan, khususnya dalam bidang syariat), adapun yang menolak mendasari pendapatnya "bahwa sumber hukum hanyalah Allah" (*In al-Hukma Illa Lillah*), sehingga Rasul pun harus merujuk kepada Allah SWT (dalam hal ini al-Qur'an).

“Telah aku tinggalkan di antara kamu sesuatu yang apabila kamu memegangnya erat-erat, maka kamu tidak akan tersesat selamanya, yaitu kitabullah dan sunnah Nabinya”.

Beliau juga bersabda, dari hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurairah

r.a:

“Semua umatku masuk surga kecuali orang-orang yang enggan, kemudian salah seorang sahabat bertanya: siapakah orang yang enggan itu ya Rasulullah?, beliau menjawab: barang siapa yang mentaati aku dia akan masuk surga, dan barang siapa yang mendurhakai aku, maka dialah orang yang enggan”.

Mengikuti sunnah juga merupakan inti dari spiritualitas dan kesalehan Islam, sebab Nabi Muhammad saw adalah *prototype* dari manusia sempurna, sehingga ia disebut makhluk yang teragung. Substansi kenabiannya merupakan mata air yang tak terlihat, dan kehidupannya menjadi potret yang rinciannya direnungkan oleh kaum Muslim sepanjang

¹⁴ Mālik bin Anas, *al-Muwatta'*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), kitab: *al-Jāmi'*, bab: *an-Nahyu 'an al-qouli bi al-Qodri*, nomor hadis: 1395.

¹⁵ Muhammad Ismā'īl al-Bukhāri, *Al-Jāmi' Al-Ṣahīh* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), kitab: *al-I'tisām bi al-Kitāb wa as-Sunnah*, bab: *al-Iqtida bi Sunan Rasulillah*, nomor hadis: 6737.

hidupnya. Sunnah juga memberikan contoh konkret dan akses pada teladan Muhammad yang telah diperintahkan oleh al-Qur'an agar ditiru oleh orang yang beriman. Oleh karena itu, siapa yang ingin mengetahui tentang *manhaj* (metodologi) praktis Islam dengan segala karakteristik dan pokok-pokok ajarannya, maka hal itu teraktualisasikan dalam *as-Sunnah an-Nabawiyah*.

2. Pengertian Kritik *Sanad* dan *Matn* Hadis

Kegiatan kritik hadis memiliki pengertian yang berintikan pemisahan dan penyeleksian terhadap hadis. Dalam bahasa Arab kata kritik diungkapkan dengan kata *al-Naqd* yang bermakna penelitian, analisis, pengecekan, dan pembebasan.¹⁶ Selanjutnya kata “kritik” dalam pembicaraan umum orang Indonesia berkonotasi pada pengertian sifat tidak lekas percaya, tajam dalam menganalisa, ada uraian pertimbangan baik buruk terhadap suatu karya.¹⁷ Jadi kritik bisa diartikan sebagai sebuah upaya membedakan antara yang benar (asli) dan yang salah (palsu/tiruan).

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kritik *matn* hadis adalah merupakan sebuah upaya untuk meneliti *matn* hadis hingga sampai pada kesimpulan atas keaslian dan kepalsuannya. Atau dengan kata lain kritik *matn* hadis lebih bergerak pada level pengujian apakah kandungan

¹⁶ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: George Allen & Unwa Ltd., 1979), hlm. 990.

¹⁷ Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PT. Balai Pustaka, 1988), hlm. 466.

ungkapan *matn* itu dapat diterima sebagai sesuatu yang secara historis benar.

Tradisi pemakaian kata *naqd* di kalangan ulama hadis, menurut Ibnu Abī Hatim al-Rāzī sebagaimana diutip oleh al-A'zamī adalah :

“upaya menyeleksi (membedakan) antara hadis *ṣahīh* dan *ḍa'īf* dan menetapkan status perawi-perawinya, dari segi kepercayaan atau cacat”¹⁸

Sedangkan sebagai sebuah disiplin ilmu, kritik hadis adalah:

“penetapan status cacat atau ‘Adil pada perawi hadis dengan mempergunakan idiom khusus berdasarkan bukti-bukti yang mudah diketahui oleh para ahlinya, dan mencermati *matn-matn* hadis sepanjang sah sanadnya untuk tujuan mengakui validitasnya atau menilai lemah, dan upaya menyingkap kemusykilan pada *matn* hadis yang sah serta mengatasi gejala kontradiksi antar *matn* dengan mengaplikasikan tolok ukur yang detail”.¹⁹

Bercermin pada perumusan kritik hadis pendefinisian di atas, maka hakikat kritik hadis bukan untuk menilai salah atau membuktikan ketidakbenaran sabda Rasulullah saw, karena otoritas *nubuwwah* dan penerima risalah dijamin terhindar dari salah ucap atau melanggar norma (*ma'sūm*), tetapi sekedar uji prangkat yang memuat informasi tentang Rasulullah saw, termasuk uji kejujuran informatornya. Teks redaksi *matn* hadis tentu membawa serta perawi selaku perekam fakta kesejarahan masa lampau terposisikan sebagai sumber primer.

¹⁸ Muhammad Mustafa al-A'zamī, *Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muhaddisin* (Riyadh: al-Ummariyyah, 1982), hlm. 5.

¹⁹ Muhammad Thahir al-Jawabi, *Juhud Al-Muhaddisin Fi Naqd Matn Al-Hadis Al-Nabawi Asy-Syarif* (Tunisia: Muassasah Abd al-Karim, 1986), hlm. 94.

B. Kritik *Matn* Hadis dalam Lintasan Sejarah

Ada suatu kesan bahwa selama ini ulama hadis sibuk dengan pembicaraan metodologi studi kritik eksternal (*sanad*) hadis saja, sehingga mereka kurang cukup banyak membicarakan metodologi studi kritik teks (*matn*) hadis.²⁰ Bahkan mayoritas dari kajian-kajian ilmu hadis dan ilmu-ilmu yang terkait seperti *‘Ilm al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, *‘Ilm Tawārīkh al-Ruwāḥ*, *‘Ilm al-Asmā’ wa al-Rijāl*, selalu dalam kerangka studi kritik eksternal (*sanad*). Sebagian besar ulama hadis pun ternyata juga sudah merasa cukup dengan membicarakan studi kritik *sanad* hadis saja.²¹ Bagi mereka, sebuah *matn* hadis yang mempunyai kualitas *sanad* tinggi (*ṣaḥīḥ*) di mana kredibilitas setiap pembawa berita (periwayat) pada setiap tingkatan dapat dipertanggungjawabkan, maka nilai akurasi *matn* hadis tersebut pasti dapat dijamin validitasnya.²² Hal yang paling penting bagi mereka adalah otentisitas dari sebuah berita,²³ bukan rasionalisasi dari penerapan teks (*matn*) hadis dalam kehidupan sehari-hari umat muslim.

²⁰ Lihat misalnya Ahmad Amin, *Duḥa al-Islām* (Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1974), juz II, hlm. 130. juga dalam karyanya *al-Fajr al-Islām* (Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1975), hlm. 217-8; Maḥmūd Abū Rayah, *Adwa ‘ala al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.th), hlm. 289-90; dan Muhammad Abū Syuhbah dalam G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt* (Leiden: E.J.Brill, 1969), hlm. 139-40.

²¹ Lihat Rif’at Fauzi Abd al-Muttalib, *Tauthiq al-Sunnah fī al-Qarn al-Thani al-Hijri; Ususuḥu wa Ittihājatuhu* (Mesir: Maktabah al-Khananji, 1981), hlm. 283

²² Sebagian ulama hadis merasa tidak begitu perlu lagi memperhatikan kesalahan-kesalahan *matn* ketika *sanad* hadisnya sudah dijamin *ṣaḥīḥ*. Mereka menyatakan kapan *sanad*nya *ṣaḥīḥ*. maka tentu saja *matn*-nya juga *ṣaḥīḥ*. Lihat M. Abū Rayah, *Adwa...*, hlm. 285.

²³ Sebuah berita dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya bila memenuhi lima criteria utama yang menjadi penyangga dari istilah hadis *ṣaḥīḥ*, yaitu *sanad*-nya bersambung, para periwayat di setiap tingkatan bersifat *‘adil* dan *ḍābiṭ*, tidak terdapat *‘illat* dan tidak terdapat *syāz*.

Kondisi yang demikian ini mengakibatkan terjadinya perkembangan yang tidak seimbang antara dua wilayah studi kritik hadis; wilayah studi kritik eksternal (*Dirāsat Fī Naqd Al-Sanad*) dan wilayah studi kritik teks (*Dirāsat Fī Naqd Al-Matn*). Yang pertama mengalami perkembangan sangat pesat, sehingga kajian-kajian dalam ilmu-ilmu hadis pun didominasi oleh studi-studi kritik ini. Sementara yang kedua mengalami perkembangan sangat lambat dan minim sekali, meskipun dalam sejarah perkembangan kajian hadis, telah ditemukan data-data historis yang mendukung kebenaran teori tentang kemunculan studi kritik *matn* hadis semenjak dini (periode sahabat Nabi).

Fakta historis menunjukkan bahwa perkembangan studi kritik teks dan sanad pada awalnya mempunyai kesejajaran, dalam arti dipraktekkan oleh para sahabat Nabi secara seimbang. Sebagai contoh adalah tindakan yang dilakukan oleh Abū Bakar terhadap hadis tentang bagian waris seorang nenek,²⁴ atau tindakan yang diambil oleh Umar bin al-Khaṭṭāb terhadap hadis tentang permintaan ijin bertamu (*isti'zan*)²⁵ di mana keduanya meminta bukti

Adapun mengenai pesan (*matn*) dari hadis, apakah ia dapat diterapkan dan dapat memberikan bimbingan umat manusia dalam kehidupan sehari-hari ataukah tidak merupakan persoalan lain yang bersifat sekunder (tidak utama).

²⁴ Lihat at-Tirmizī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Tirmizī*, naskah diteliti dan diberi notasi oleh Muhammad Syākir, (t.t: Dār al-Fikr, t.th), IV, hlm. 365-6 (*kitāb al-farā'id 'an Rasūlullah: bab mā ja'a fī mirath al-jadda*); Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, naskah diteliti dan diberi notasi oleh Sidqī Muhammad Jamil (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), III, hlm.47 (*kitāb al-farā'id: bab fī al-jadda*); dan Ibn Majāh, *Sunan Ibn Majāh* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), II, hlm. 163 (*abwāb al-farā'id: bab mirath al-jadda*).

²⁵ Lihat al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (lebih dikenal *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), (t.t: Dār al-Fikr, 1981), Juz VII, hlm. 130 (*kitāb al-isti'zan: al-taslim wa al-isti'zan thalathan*); Muslim b. al-Hajjaj. Lihat Muslim b. al-Hajjaj, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (lebih dikenal *Ṣaḥīḥ Muslim*), (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), Juz VI, hlm. 177-8 (*kitāb al-adab; bab al-isti'zan*); dan Abū Dāwud, *Sunan*, IV, hlm. 384-6 (*kitāb al-adab; bab kam marra yuslim al-rajul fi al-isti'zan*).

adanya saksi primer (sahabat) lain yang mengetahui kebenaran berita (hadis) tersebut, atau juga tindakan Aisyah yang menolak sabda Nabi tentang disiksanya seorang yang sudah wafat di kuburnya karena ratapan-tangisan keluarganya, dengan dalih bertentangan dengan firman Allah.²⁶ Contoh tindakan yang diambil oleh Abū Bakar dan Umar, dalam pengertian yang sangat sederhana, dapat dikatakan sebagai kritik “sanad”.²⁷ Sementara contoh tindakan yang diambil oleh Aisyah adalah contoh dari studi kritik teks (*matn*) dengan mengambil timbangan al-Qur’an sebagai kebenaran yang lebih tinggi.

Namun dalam perkembangannya ternyata keduanya tidak lagi sejalan, di mana studi kritik sanad lebih banyak mendapat perhatian para ahli hadis dibandingkan dengan studi kritik teks (*matn*). Menurut Ṣālahuddīn al-Idlibī,²⁸ minimnya kajian yang terkait dengan studi kritik *matn* hadis dan melimpahnya studi yang terkait dengan sanad hadis dapat terjadi karena tiga alasan utama, yaitu:

1. Pada kenyataannya studi kritik sanad hadis saja sudah memerlukan keahlian khusus, kesabaran yang luar biasa dan hanya dapat dilakukan oleh orang-

²⁶ Lihat al-Bukhari, *al-Jami'*, Juz VIII, hlm. 80-1 [*kitab al-janaiz; qaul al-nabi yu'adhdhab al-mayyit bi ba'di buka ahlihi...*]; Muslim b. al-Hajjaj, *al-Jami'*; Juz III, hlm. 42-3 [*kitab al-janaiz; bab al-mayyit yu'adhdhab bi buka ahlihi 'alaihi*]; al-Tirmidi, *al-Jami'*, Jl.III, hlm. 327-8 [*kitab al-janaiz; bab ma ja'a al-rukhsa fi al-buka 'ala al-mayyit*]; dan al-Nasa'I, *Sunan al-Nasa'I*, naskah diteliti dan diberi notasi oleh al-Suyuti dan al-Sindi (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1991), Jl. II, hlm. 316-8 [*kitab al-janaiz; bab al-nihaya 'ala al-mayyit*].

²⁷ Akan tetapi dalam analisis penulis selanjutnya, dalam pengertian terminologis studi kritik *sanad* hadis, apa yang dilakukan oleh Abu Bakar dan Umar tetap berada dalam kerangka studi kritik *matn*. Hal ini dikarenakan permintaan didatangkannya saksi primer lainnya tidak dimaksudkan Abu Bakar dan Umar untuk meragukan kejujuran seorang sahabat yang membawakan sebuah berita tentang sabda Nabi kepada mereka.

²⁸ Ṣālahuddīn al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda "Ulamā al-Hadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadida, 1983), hlm. 190.

orang yang mempunyai hafalan kuat. Banyak elaborasi yang sudah dilakukan mereka (para ahli hadis) dalam wilayah sudi kritik ini. Bila hal ini tidak dilakukan, mereka khawatir bahwa studi kritik ini akan terlupakan oleh generasi selanjutnya. Oleh karenanya, melimpahnya studi yang terkait dengan kritik sanad dan minimnya studi yang terkait kritik *matn* hadis adalah lebih utama dibanding sebaliknya.

2. Bila studi kritik *matn* hadis diprioritaskan terlebih dahulu, maka akan muncul dampak negatif dalam bentuk peremehan terhadap studi kritik sanad hadis. Alasannya adalah bahwa sanad hanyalah sebuah media (perantara) untuk sampai pada *matn* hadis. Bila nilai (kualitas) sebuah *matn* hadis sudah diketahui, maka pengujian terhadap *sanad* hadis tidak diperlukan lagi. Oleh karena itu, studi kritik *sanad* hadis haruslah dijadikan prioritas terlebih dahulu, dan dengan demikian studi kritik *matn* pun masih tetap diperlukan dalam rangka menilai kualitas *matn*-nya.
3. Bila penekanan studi kritik *matn* hadis yang diprioritaskan, maka akan ada dampak negatif dalam bentuk penerimaan sebagian-sebagian hadis *ṣaḥīḥ* yang diriwayatkan secara makna. Padahal, kesahihan suatu hadis tidaklah cukup hanya dengan penilaian *ṣaḥīḥ* dari aspek *matn*-nya saja, melainkan harus juga dinilai *ṣaḥīḥ* dari aspek sanadnya. Oleh karena itu, pertamanya harus dilakukan kajian-kajian yang berkaitan dengan studi kritik sanad hadis secara rinci termasuk acuan-acuan yang digunakan, dan kemudian dikembangkan kajian yang berkaitan dengan studi kritik *matn* hadis.

Memang benar bahwa fenomena minimnya perhatian ulama hadis terhadap kajian yang menyangkut studi kritik teks (*matn*) diakui oleh al-Idlibī, akan tetapi hal ini tidak sejalan dengan pendapat orientalis G.H.A Juynboll yang menyatakan bahwa ulama telah lupa membicarakan studi kritik *matn* hadis.²⁹ Minimnya perhatian ulama dalam wilayah ini, tidak berarti bahwa studi kritik *matn* hadis tidak pernah dilakukan oleh ulama, ataupun sahabat Nabi. Secara metodologis, ulama memang belum membuat kaidah-kaidah dalam melakukan studi kritik teks (*matn*) hadis, akan tetapi banyak bukti historis yang menunjukkan adanya praktek studi kritik *matn* semenjak generasi awal Islam (generasi sahabat). Bukti-bukti historis inilah yang kemudian dapat dijadikan dasar-dasar untuk merumuskan kaidah-kaidah dalam wilayah studi kritik *matn* hadis.

1. Kritik Hadis Pada Masa Nabi saw.

Tradisi kritik atas pemberitaan hadis telah terjadi sejak pada masa hidup Nabi Muhammad Saw. Motif kritik pemberitaan hadis bercorak konfirmasi, klarifikasi dan upaya memperoleh testimoni yang target akhirnya menguji validitas keterpercayaan berita (*al-istitsaq*). Kritik bermotif konfirmasi, yakni upaya menjaga kebenaran dan keabsahan berita, antara lain terbaca pada kronologi kejadian yang diriwayatkan oleh

²⁹ Ketika al-Idlibī membaca tulisan G.H.A. Juynboll yang dimuat dalam *Dairat al-Ma'arif*, al-Idlibī merasa bahwa seorang orientalis Juynboll seolah-olah berpendapat bahwa kaum muslimin lupa membicarakan studi kritik *matn*, karena sibuk dengan pembicaraan studi kritik sanad. Oleh karena itu, melalui karya *Manhaj Naqd al-Matn 'inda "Ulamā al-Hadīs al-Nabawī, Ṣālahuddīn* ingin menunjukkan bukti-bukti historis yang menolak teori Juynboll. Lihat Ṣālahuddīn al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda "Ulamā al-Hadīs al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadida, 1983), hlm. 14. bandingkan dengan Juynboll, "*al-Hadis*" dalam Ahmad al-Santanawi et.al. *Dairat al-Ma'arif* (t.t: t.p, 1993), Jl. VII, hlm. 335-40.

Abū Buraidah tentang seorang pria yang tertolak pinangannya untuk mempersunting wanita Banu Laits. Lokasi pemukiman kabilah itu kurang lebih 1 mil dari Madinah. Ia tampil berbusana kostum di mana potongan, warna dasar dan ciri-ciri lain yang benar-benar mirip busana keseharian Nabi Saw. Kedatangan pria itu, seperti pengakuannya, membawa pesan dari Nabi Muhammad Saw untuk singgah di rumah siapa pun yang dalam versi riwayat lain untuk membuat perhitungan hukum sendiri. Ternyata pilihan rumah jatuh pada kediaman orang tua gadis yang ia gagal meminangnya. Segera warga kabilah Banu Laits mengirim kurir agar menemui Nabi Muhammad Saw dengan tujuan untuk konfirmasi atas pengakuan sepihak pemuda tersebut. Secepat berita itu sampai pada Nabi saw, beliau langsung menugasi Abū Bakar dan Umar Ibn Khaṭṭab untuk menangkap pria itu—ternyata ia seorang munafik—dan menjatuhkan hukuman (bunuh), di tempat.³⁰

Kritik bermotif klarifikasi (*tabāyun*), yakni penyelarasan dan mencari penjelasan lebih konkret, antara lain seperti menyangkut laporan Walid Ibn ‘Uqbah yang ditugasi oleh Nabi saw sebagai ‘amil shadaqah terhadap warga muslim Banu Mushthaliq. Walid yang pada masa lalu pernah terlibat dalam kasus (pembunuhan) dengan korban warga Banu Mushthaliq larut terbawa halusinasi bayangan balas dendam dari mereka. Membaca gelagat penyambutan adat kabilah dengan persenjataan lengkap,

³⁰ Ajjāj al-Khāfīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 192; Ibn al-Jauzi, *Kitab al-Mauḍū‘āt* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), I: 55-56; Muhammad Abū Zahwu, *al-Hadīs wa al-Muhaddisūn* (Mesir: Syirkah Musahamah, 1959), hlm. 480-481

semakin mengentalkan halusinasi tersebut. Walid selanjutnya merekayasa laporan bahwa ternyata warga Banu Mushthaliq telah memasang perangkap untuk membunuh setiap petugas zakat yang dikirim oleh Rasulullah saw. Seperti tersurat pada redaksi surat al-Hujurat:6, Rasulullah saw nyaris percaya pada laporan Walid tersebut. Saat itu juga Rasul mengamanati Khalid Ibn Walid untuk klarifikasi dan ternyata tidak demikian halnya.³¹ Peristiwa *tabāyun* tersebut muncul dalam format *sabāb al-nuzūl* di banyak kitab tafsir untuk ayat diatas.

Motif kritik lain menyerupai upaya testimoni, yakni mengusahakan kesaksian dan pembuktian atas sesuatu yang tersinyalir diperbuat oleh Nabi Saw. Seperti keseriusan Umar Ibn Khaṭṭab menjumpai Nabi Saw selepas jama'ah shalat subuh, begitu mendengar berita dari tetangga dekat rumahnya bahwa Nabi Saw telah menjatuhkan thalaq ke semua istri beliau.³² Testimoni yang langsung diperoleh dari pengakuan Nabi Saw, ternyata beliau hanya menjatuhkan *ila'* (tekat tidak meniduri istri-istri yang ada dengan ikrar di bawah sumpah) untuk limit satu bulan qamariah.

Motif kritik pemberitaan (*matn* hadis) untuk tujuan esensi faktanya dilaksanakan dengan teknik investigasi (penyelidikan) di lokasi kejadian, bertemu langsung dengan subjek narasumber berita serta melibatkan peran aktif pribadi Nabi/Rasul Saw. Konfigurasi kritik pemberitaan terarah pada

³¹ Wahbah al-Zuhaiḥī, *al-Tafsir al-Munīr* (Beirut: Dār al-Fikr al-Muashir, 1991), XXVI, hlm. 226.

³² Ibnu Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī* (Mesir: Maṭba'ah al-Bahiyah, 1348 h), V, hlm. 87-88.

esensi *matn* hadis, kiranya cukup menjadi bukti sejarah betapa di masa hidup Nabi saw telah berlangsung tradisi kritik hadis yang paling intens dan kadar validitasnya terjamin objektif. Lebih penting lagi, tradisi itu secara jelas memperoleh dukungan dari Rasulullah saw.

2. Kritik Hadis Pada Priode Sahabat

Proses transfer informasi hadis di kalangan sahabat Nabi saw cukup berbekal kewaspadaan terhadap kadar akurasi pemberitaan. Kondisi daya ingat, ketepatan persepsi dalam menguasai fakta kehadisan di masa hidup Nabi saw dan faktor gangguan indera mata itu saja yang perlu dicermati dampaknya. Antara sesama sahabat tidak terpantau kecenderungan mencurigai kedustaan, baik dalam memberitakan sendiri informasi hadis atau yang berasal dari sahabat lain. Latar belakang tersebut kiranya yang mendasari Imam Syafi’I (w. 204 h) bersikap optimis untuk mendukung kehujjahan hadis *mursal ṣahābī*, utamanya yang melibatkan sahabat senior.³³

Kadar integritas keagamaan (*al-‘adalah*) segenap sahabat Nabi saw, termasuk mereka yang terlibat langsung dalam fitnah (tragedi konflik kepentingan politik) telah memperoleh legitimasi sampai ke taraf ijmak. Proses konsensus bermula dari pemekaran atas kata *ummah* pada penegasan surat al-Baqarah: 143 dan Ali ‘Imran: 110 serta spesifikasi kelompok manusia yang disifati dalam al-Quran dengan *al-Lāzīna ma’ahu*

³³ Malla Khathir al-Azami, *Hujjah al-Ḥadīṣ al-Mursal ‘inda al-Imām al-Syāfi’I* (Jeddah: Dār al-Qiblah, 1999), hlm. 105 dan 175-176.

pada pernyataan surat al-Fath: 29, oleh seluruh *mufasirīn* direpresentasikan segenap sahabat Nabi Saw.³⁴ Selebihnya, berkat pengembangan petunjuk hadis:

“Dari Abi Sa’id al-Khudriy, Nabi Bersabda: Janganlah kalian mencerca sahabat-sahabatku; maka demi dzat yang jiwaku berada dalam kekuasaannya-Nya, sungguh sekiranya seorang diantara kalian membelanjakan emas setara bukit Uhud, niscaya kalian tidak mampu menyamai seukuran satu mudd maupun separuhnya” (HR. Muttafaq ‘alaihi).³⁵

Dengan demikian sarana uji kredibilitas perawi sahabat dalam mekanisme kritik hadis selama periode kehidupan mereka (hingga selepas kepemimpinan al-Khulafā’ al-Rāsyidūn) tidak menyentuh aspek *al-‘adalah*, melainkan cukup mengarah pada akurasi ke-*dābiṭ*-an semata. Gejala mengefektifkan uji ketersambungan sanad riwayat juga belum terlihat. Kondisi itu disebabkan jarak transmisi hadis umumnya hanya seorang dan paling banyak 2 (dua) orang dari sesama sahabat yang dikenal *‘adalah* dan kejujurannya.

Kesalahan tidak sengaja, salah mempersepsi fakta, dan kekeliruan bentuk lain karena gangguan indera pengamatan adalah hal yang manusiawi dan mereka bukan pribadi *ma’šūm*. Faktor luar yang diduga memperbesar kelemahan tersebut adalah: kelangkaan naskah penghimpun

³⁴ Zainuddin al-Iraqi, *al-Taqyīd wa al-Iḍāh* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiah, 1996), hlm 286-287.

³⁵ Muhammad Ismā’īl al-Bukhārī, *Al-Jāmi’ Al-Ṣahīh* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), kitab: *al-Ṭiṣām bi al-Kitāb wa as-Sunnah*, bab: *al-Iqtida bi Sunan Rasulillah*, nomor hadis: 6717.

notasi hadis, kurang tersosialisasinya aktifitas pencacatan hadis dan eksese dari penyaduran (*riwayah bi al-ma'na*).³⁶

Skala kesalahan dalam proses pemberitaan hadis pada periode sahabat cepat terlokalisir dan tereleminir, karena adanya tradisi saling menegur (koreksi) dan mengingatkan. Suasana tersebut memang manifestasi dari moralitas Islam. Kritik terhadap pemberitaan esensi *matn* antar sahabat mengambil bentuk polemik terbuka. Begitu terdengar pemberitaan hadis yang mencerminkan bias informasi, segera sahabat yang lebih tahu duduk persoalannya menanggapi langsung dan meluruskannya. Langkah metodologis kritik esensi pemberitaan itu oleh Badruddin al-Zarkasyi (w. 749 h) disebut *istidrāk*³⁷ atau upaya perbaikan kesalahan. Pilihan istilah *istidrāk* ini amat relevan karena momentum ralat atas kesalahan itu menyusul kemudian. Apabila dicermati pendekatan teknisnya ada kecenderungan mengarah pada format interpretasi (*al-istifsār*),³⁸ yakni mencari kejelasan pemberitaan esensi hadis yang faktual.

Pada periode sahabat menurut pengamatan al-Ḥākim (w. 405 h) dan al-Ẓāhabī (w. 748 h) adalah Abū Bakar al-Ṣiddīq (w. 13 h) sebagai tokoh perintis pemberlakuan uji kebenaran informasi hadis.³⁹ Motif utama

³⁶ Lihat Ṣālahuddīn al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda "Ulamā al-Hadīs al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadida, 1983), hlm. 76-77.

³⁷ Al-Jawabi, *Juhūd al-Muhaddisīn...*, hlm. 108.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 96.

³⁹ M.M. al-A'ẓami, *Manhaj al-Naqd...*, hlm. 10-11 dan al-Jawabi, *Juhūd al-Muhadditsin...*, hlm. 103.

penerapan kritik hadis adalah dalam rangka melindungi jangan sampai terjadi kedustaan dengan mengatasnamakan Rasulullah saw. Motif itu seperti terungkap pada pernyataan Umar Ibn Khaṭṭāb kepada Abū Mūsā al-Asy'arī: “Saya sesungguhnya tidak mencurigai kamu, akan tetapi saya khawatir orang (dengan seenaknya) memperkatakan sesuatu (baca: mengatasnamakan) pada Rasulullah Saw.⁴⁰

Kaidah kritik lebih tertuju pada uji kebenaran bahwa Rasulullah saw jelas-jelas menginformasikan hadis itu. Prosedur-nya mencerminkan upaya memperoleh hasil dari perujukan silang yang saling membenarkan terhadap fakta kehadisan sebagaimana diberitakan oleh sahabat tertentu. Pola perujukan silang berintikan *muqāranah* atau perbandingan antar riwayat dari sesama sahabat. Pola *muqāranah* antar riwayat ini kelak menyerupai praktik *I'tibār* guna mendapatkan data *syāhid al-ḥadīṣ* agar asumsi kemandirian sahabat periwayat hadis bisa dibuktikan *syāhid al-ḥadīṣ* adalah periwayatan serupa isi *matn* hadis, mungkin ada kemiripan struktur kalimatnya dan mungkin hanya semakna saja, oleh sahabat lain yang dapat disejajarkan sebagai riwayat pendukung.⁴¹ Cara yang dilakukan cukup meminta agar sahabat periwayat hadis berhasil mendatangkan perorangan sahabat lain yang memberi kesaksian atas kebenaran hadis nabawi yang ia beritakan. Langkah metodologis tersebut

⁴⁰ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud* (Mesir: Maktabah Tijariah kubra, 1951) indeks hadis 5184

⁴¹ Ibnu Ṣālah, *Muqaddimah* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiyah, 1999), hlm. 58-59.

berkesan seakan-akan kalangan sahabat tidak bersedia menerima informasi hadis kecuali dibuktikan oleh kesaksian minimal 2 (dua) orang yang sama-sama menerima hadis tersebut dari Rasulullah saw.⁴²

3. Kritik Hadis Pada Priode *Muhaddisīn*

Integritas keagamaan (*al-'adalah*) pembawa berita hadis mulai diteliti terhitung sejak terjadi fitnah, yakni peristiwa Khalifah Usmān bin 'Affān terbunuh berlanjut dengan kejadian-kejadian lain sesudahnya. Fitnah tersebut menimbulkan pertentangan yang tajam di bidang politik dan pemikiran keagamaan. Keutuhan umat Islam pun terpecah; sebagian mengikuti aliran Syī'ah, Khawārij, Murji'ah, Qadariah dan gelombang berikutnya Mu'tazilah.⁴³ Pemuka aliran sektarian itu memanfaatkan institusi hadis sebagai propaganda dan upaya membentuk opini umat dengan cara membuat hadis-hadis palsu.

Fakta pemalsuan itu membangkitkan kesadaran *muhaddisīn* untuk melembagakan *sanad* sebagai alat kontrol periwayatan hadis sekaligus mencermati kecenderungan sikap keagamaan dan politik orang per-orang yang menjadi mata rantai riwayat itu. Seperti diungkap oleh Ibnu Sirin (w. 110 h): "Semula umat tidak mempertanyakan sanad hadis, tetapi begitu terjadi fitnah muncul tuntutan agar setiap penyaji hadis menyebut dengan jelas nama orang-orang pembawa berita hadis itu."⁴⁴ Pernyataan Ibnu

⁴² Khudāri Byk, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Mesir: Dār Ihyā' al-Kutūb, 1964), hlm. 113.

⁴³ Al-Jawabi, *Juhūd al-Muhaddisīn...*, hlm. 110.

⁴⁴ Muslim Ibn al-Hajaj, *Muqaddimah Sahih Muslim*, Jilid I, hlm. 15; al-Jawabi, *Juhūd al-Muhadditsin...*, hlm. 111-113.

Sirin menempatkan sebab utama pelebagaan sanad sebagai antisipasi terhadap maraknya pemalsuan hadis, di samping perhatian terhadap jalur asal-usul berita hadis.

Upaya mewaspadaai hadis dari gejala pemalsuan dengan mengefektifkan peran *sanad* dan mencermati integritas keagamaan periwayat telah berlangsung pada periode kehidupan sahabat kecil, yakni mereka yang masih berada di tengah-tengah umat hingga sekitar tahun 70-80 hijriah; demikian pula periode *tābi'īn* senior,⁴⁵ Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 h), masa mulainya orang mempertanyakan sanad untuk setiap hadis bertepatan dengan periode kehidupan Mukhtar bin Abi 'Ubaid al-Saqafi (w. 67 h).⁴⁶ Walau demikian, pelebagaan sanad belum menjadi keharusan, terbukti di kalangan *tabi'īn* masih banyak periwayatan hadis dengan cara *mursal*, yakni tidak menyertakan dengan jelas melalui sahabat manakah hadis itu diperoleh riwayatnya. Baru pada pertengahan abad ke dua hijriah, keberadaan sanad merupakan suatu keharusan dan tanpa sanad maka terjadi penolakan terhadap hadis bersangkutan.⁴⁷

Dalam rangka mengimbangi pelebagaan sanad, maka lahir lah kegiatan *jarh-ta'dil* (mencermati kecacatan pribadi perawi dan keterpujiannya). Biodata pribadi periwayat hadis yang ditelusuri meliputi: data kelahiran dan wafatnya; tempat tinggal, mobilitas dalam studi hadis,

⁴⁵ Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuha*, (Damaskus: Dār Qawmiyah, 1996), hlm. 89-90.

⁴⁶ Al-Jawabi, *Juhūd al-Muhaddiṣīn...*, hlm. 112.

⁴⁷ Al-Jawabi, *Ibid.*, hlm. 113

nama guru dan murid yang diasuh, penilaian kritikus tentang integritas keagamaan atau indikasi tersangkut faham bid'ah, kadar ketahanan hafalan dan bukti pemilikan notasi hadis dan penetapan peringkat (*ṭabaqah*) profesi kehadisannya. Kegiatan *jarh-ta'dīl* menurut pengamatn al-Ẓahabī (w. 748 h) telah melibatkan 715 kritikus.⁴⁸ Data itu cukup mengisyaratkan betapa pemalsuan hadis tak terbendung dan berlangsung dalam waktu yang lama (21 generasi) serta bertempat di banyak daerah. Sekalipun kritik sanad telah memperoleh perhatian besar di kalangan *muhaddisīn* generasi *tābi'īn*, bukan berarti tradisi kritik matn dihentikan, bahkan penerapan metode *mu'aradhah* (pencocokan) semakin diperluas jangkauannya. Sebagai bukti ketika Kuraib (seorang murid Ibnu Abbas) membawakan hadis tentang pembetulan posisi berdiri Abdullah bin Abbas berada di samping Nabi Saw saat makmum shalat malam di rumah kediaman Maimunah, menurut penuturan Imam Muslim bin al-Hajaj (w. 261 H) dalam *al-Tamyīz* telah diupayakan uji kebenaran isi redaksi matnnya dengan melibatkan 4 (empat) orang murid Kuraib dan 9 (sembilan) murid hadis Ibnu Abbas yang sebaya/seangkatan masa belajarnya dengan Kuraib.⁴⁹ Dari cara *mu'aradhah* itu diperoleh kepastian bahwa Nabi Saw memosisikan sikap berdiri Ibn Abbas selaku makmum tunggal di samping kanan badan Nabi Saw. Dengan hasil akhir seperti itu, ungkapan *matn* yang melalui Yazid bin Ali Zinad dari Kuraib dinyatakan

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 144.

⁴⁹ M.M. al-'zhami, *Manhaj al-Naqd...*, hlm. 183-184.

lemah (*maqlūb*). Demikian pula kritik asal makna (konsep ajaran) yang dikandung *matn* hadis makin bervariasi kaidah yang diterapkan, sehingga muncul penilaian betapa rumitnya kaidah kritik *matn* itu.⁵⁰

Perkembangan metode kritik hadis bergerak mengikuti spesialisasi keilmuan dan kecenderungan perhatian pemikir keagamaan para kritikusnya. Ulama hadis yang menekuni keahlian bahasa mencermati dan memperbandingkan bahasa, *uslūb* (gaya bahasa) teks *matn* hadis yang bersifat *qauli* dengan ukuran bahasa tutur Nabi saw dalam komunikasi sehari-hari yang dikenal amat fasih. Ulama hadis dengan spesialisasi pendalaman konsep doktrinal hadis membandingkannya dengan konsep kandungan sesama hadis (*sunnah*) dan dengan al-Quran. Ulama yang menaruh perhatian pada sektor *istinbāt* (penyimpulan deduktif) terhadap kandungan materi hukum, hikmah dan nilai keteladanan dalam hadis, mengarahkan penelitiannya pada *nisbah* ungkapan pada narasumber hadis. Penelitian serupa terarah pada uji keutuhan, keaslian dan kebenaran komposisi teks *matn* hadis. Kritik oleh *muḥaddisīn* yang membidangi aqidah dan *mutakallimīn* terfokus pada hadis bermateri sifat-sifat Allah dan materi alam gaib dengan kaidah menyikapi gejala kemusykilan. *Muḥaddisīn* yang sekaligus juga *fuqahā*, mencermati hadis dari segi pembinaan dan penerapan syari'at (aplikasi normatif). Kritikus hadis generasi mutakhir sibuk merespon sikap keragu-raguan dalam memahami dan mengoperasionalkan ajaran hadis berhubung dinamika ilmu

⁵⁰ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi...*, hlm. 122.

pengetahuan dan teknologi serta kecenderungan bersikap kritis pragmatis umat masa kini.⁵¹ Kritikus akademisi merespon orientalis yang menghembuskan keraguan ilmiah hadis.

Dalam tahapan perkembangan metode kritik dan wilayah pemusatan aplikasi kaidahnya tampak kecenderungan umum menguji mutu *matn* hadis dan uji kondisi sanad saling dikaitkan. Bahkan terjelma semacam konsensus di lingkungan *muḥaddisīn* bahwa kritik *sanad* merupakan prasyarat bagi kelayakan untuk ditindaklanjuti dengan kritik *matn* hadis.⁵² Apabila pada periode sahabat kritik hadis dilakukan semata-mata guna memperoleh kemantapan pemberitaan, maka pada pasca fitnah, segala langkah metodologis kritik sanad dan *matn* diorientasikan pada maksud tujuan pemikiran *maqbul* (diterima sebagai *hujjah Syar'iyah*) atau harus *mardud* (ditolak).

C. Teori dan Metodologi Kritik *Matn*

Pada umumnya para ahli hadis mengklasifikasikan hadis ke dalam tiga bentuk, yaitu: *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*.⁵³ Adapun hadis *mauḍu'* (palsu) tidak termasuk dalam pembagian tersebut, karena pada dasarnya itu bukan hadis.

⁵¹ Al-Jawabi, *Ibid.*, hlm. 498; M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis...*, hlm. 122-123

⁵² Al-Jawabi, *Ibid.*; M. Syuhudi Ismail, *Ibid.*

⁵³ Klasifikasi semacam ini terjadi setelah masa Imam at-Tirmizī. Pada masa sebelumnya, hadis hanya diklasifikasikan menjadi *ṣaḥīḥ* dan *ḍa'īf*. Kemudian muncul Imam at-Tirmizī yang telah mempopulerkan istilah hadis hasan, lihat Hamam bin 'Abdul ar-Rahman, *al-Fikr al-Manhaj 'Indal al-Muḥaddisīn* (Qatar: Ri'asah al-Mahakim asy-Syariyyah wa asy-Syu'un ad-Diniyyah, 1998), hlm. 57.

Penyebutannya sebagai hadis hanya dikatakan oleh orang-orang yang suka mengadakannya.⁵⁴ Jika disebutkan istilah hadis *maudu'* maka maksudnya adalah ketetapan larangan pengutipan dan periwayatannya.⁵⁵

Menurut ulama hadis, hadis *ṣahīḥ* adalah:

“Hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi), diriwayatkan oleh (periwayat) yang ‘adil dan *ḍābiṭ* sampai akhir sanad (di dalam hadis itu) tidak terdapat kejanggalan (Syuzūz dan ‘Illat)”⁵⁶

Dalam pengertian istilah tersebut diurai unsur-unsur hadis sahih menjadi: 1. sanadnya bersambung, 2. perawinya bersifat ‘adil, 3. perawinya bersifat *ḍābiṭ*. 4. dalam hadis tersebut tidak dapat kejanggalan (*syāz*). 5. dalam hadis tersebut tidak terdapat cacat (*‘illat*). Ketiga unsur yang disebutkan pertama berkenaan dengan sanad, sedangkan dua unsur berikutnya berkenaan dengan sanad dan matn.

Dari unsur-unsur yang telah dijelaskan di atas, Syuhudi Ismail mensistematisasikannya menjadi Unsur-unsur kaidah mayor dan kaidah minor dalam sanad dan *matn*.⁵⁷ Menurut persyaratan umum kaidah kesahihan

⁵⁴ Muḥammad ‘Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīṣ ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu ...*, hlm. 303.

⁵⁵ Subḥi Ṣāliḥ, *Ulūm al-Hadīṣ wa Muṣṭalāḥuhu* (Beirut: Dār al-‘Ilmi al-Malāyīn, 1979), hlm. 130.

⁵⁶ Ibnu Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Hadīṣ (Muqaddimah Ibnu Ṣalāḥ)* (Madinah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1972), hlm. 10.

⁵⁷ Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 77.

suatu hadis ada tujuh, yakni lima macam berkaitan dengan sanad, dua berkaitan dengan *matn*. Persyaratan umum itu diberi istilah sebagai kaidah mayor sebab masing-masing unsur memiliki syarat-syarat khusus dan yang berkaitan dengan syarat khusus itu diberi istilah sebagai kaidah minor.⁵⁸

Lima unsur yang terdapat pada sanad dapat diringkas menjadi tiga, yakni unsur-unsur terhindar dari *syāz* dan '*Illah* dimasukkan pada unsur pertama dan ketiga. Pemadatan unsur-unsur ini tidak mengganggu substansi kaidah sebab hanya bersifat metodologi untuk menghindari terjadinya tumpang tindih unsur-unsur, khususnya dalam kaidah minor.⁵⁹

Apabila kaidah-kaidah mayor bagi kesahihan sanad hadis disertakan unsur kaidah minornya, maka dapat dikemukakan butir-butirnya sebagai berikut:⁶⁰

1. Unsur kaidah mayor pertama, sanad bersambung, megandung kaidah minor : (a) *Muttaṣil* (bersambung), (b) *Marfu'* (bersandar pada Nabi saw), (c) *Mahfūz* (terhindar dari *syāz*, dan (d) bukan *mu'allal* (cacat).
2. Unsur kaidah mayor yang kedua, periwayat bersifat '*Adil*. Mengandung kaidah minor: (a) beragama Islam. (b) mukallaf (balig dan berakal sehat). (c) melaksanakan ketentuan agama Islam. (d) memelihara *Muru'ah* (adab dan kesopanan atau pribadi yang membawa pemeliharaan diri manusia kepada tegaknya kebajikan moral dan kebiasaan-kebiasaan,

⁵⁸ *Ibid.*.

⁵⁹ *Ibid.*.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 77-78.

3. Unsur kaidah mayor yang ketiga, perawinya bersifat *dābiṭ*, mengandung unsur kaidah minor, (a) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkan., (b) mampu dengan baik menyampaikan riwayat hadis yang dihafalnya kepada orang lain. (c) terhindar dari *syāz* dan *ʿIllah*.

Adapun unsur kaidah mayor untuk *matn* hadis, yakni terhindar dari *syāz* dan *ʿIllah*. Ulama hadis tampaknya mengalami kesulitan untuk mengemukakan klasifikasi unsur-unsur kaidah minornya secara rinci dan sistematis. Dijelaskan demikian, karena dalam kitab-kitab yang membahas penelitian hadis tidak terdapat penjelasan klasifikasi unsur-unsur kaidah minor berdasarkan unsur-unsur kaidah mayornya. Padahal untuk sanad, klasifikasi itu dijelaskan.⁶¹

Pernyataan tersebut tidaklah dimaksudkan bahwa ulama hadis tidak menggunakan tolok ukur dalam meneliti *matn*. Sebenarnya tolok ukur itu sudah ada hanya saja dalam penggunaannya, biasanya para ulama hadis menempuh jalan secara langsung tanpa bertahap menurut tahapan kaidah mayor. Disamping itu tolok ukur kesahihan *matn* yang dikemukakan ulama tidak seragam. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H/ 1072 M) menjelaskan bahwa *matn* hadis yang *maqbul* (dapat diterima sebagai hujjah):⁶² (1) tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (2) tidak bertentangan dengan hukum yang telah *muḥkam*, (3) tidak bertentangan dengan hadis *Mutawātir*, (4) tidak

⁶¹ *Ibid.*

⁶² al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fi ʿIlmi ar-Riwāyah* (Mesir: Matba'ah as-Sa'adah, 1972), hlm. 206-207.

bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu, (5) tidak bertentangan dengan dalil yang pasti, (6) tidak bertentangan dengan hadis *āḥād* yang kualitasnya lebih kuat.

Ṣalahuddīn al-Adlabi mengemukakan bahwa pokok-pokok tolak ukur kesahihan *matn* ada empat macam yakni: (1) tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an, (2) tidak bertentangan dengan hadis yang kualitasnya lebih *ṣaḥīḥ*, (3) tidak bertentangan dengan akal sehat, indera, dan sejarah, (4) susunan katanya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.⁶³

Butir-butir tolok ukur di atas, yang dapat dikatakan sebagai kaidah kesahihan *matn*, oleh jumhur ulama dinyatakan sebagai tolak ukur untuk meneliti kepalsuan suatu hadis. Menurut jumhur 'ulama tanda-tanda *matn* hadis yang palsu adalah: (1) susunan bahasanya rancu, (2) isinya bertentangan dengan akal sehat dan sangat sulit diinterpretasikan secara rasional, (3) isinya bertentangan dengan tujuan pokok ajaran Islam, (4) isinya bertentangan dengan hukum alam. (*sunnatullah*), (5) isinya bertentangan dengan sejarah, (6) isinya bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis *mutawāṭir* yang telah mengandung petunjuk secara pasti, (7) isinya berada di luar kewajaran dari petunjuk umum ajaran Islam.⁶⁴

Walaupun butir-butir tolak ukur penelitian *matn* tersebut tampak telah cukup menyeluruh, akan tetapi tingkat akurasinya ditentukan juga oleh

⁶³ Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut...*, hlm. 79.

⁶⁴ *Ibid.*.

ketepatan metodologis dalam penerapannya. Untuk itu, kecerdasan, keluasan pengetahuan, dan kercermatn peneliti sangat dituntut.



BAB III
BIOGRAFI DAN PUSARAN PEMIKIRAN HASJIM ABBAS
TENTANG KRITIK *MATN*

A. Biografi Singkat Hasjim Abbas

Untuk menelusuri perjalanan hidup Hasjim Abbas atau biografi yang menjelaskan kehidupan dirinya, penulis tidak mendapatkan data yang komprehensif, hal ini disebabkan tidak ditemukannya data baik berupa buku, artikel atau lainnya yang menjelaskan perjalanan hidup Hasjim Abbas. Adapun data yang penulis dapatkan hanya data singkat yang didapatkan dari hasil wawancara penulis dengan Hasjim Abbas.¹

Hasjim Abbas dilahirkan pada tanggal 3 Februari 1943 di Pemalang Jawa Tengah. Aktivitas Beliau adalah dosen di beberapa universitas dan intitut Islam, diantaranya beliau menjadi dosen ilmu Hadis pada fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya. Disamping itu beliau juga menjadi dosen ilmu hadis pada fakulas Syari'ah, Tarbiyah dan Dakwah IKAHA (Institut Keislaman Hasyim Asy'ari) dan pernah menjabat ketua jurusan Peradilan Agama fakultas Syari'ah IKAHA Tebuireng Jombang serta dosen fakultas Tarbiyah UNSURI Mojokerto. Beliau juga merupakan dosen tidak tetap fakultas Usuluddin UNDAR (Universitas Darul 'Ulum) Jombang dan dosen luar biasa pada STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam) Kediri.²

¹ Wawancara dengan Hasjim Abbas, di kediamannya, pada hari Selasa 24 Juni 2008, pukul. 18.30 WIB

² *Ibid.*

Pendidikan dasar di SR Al-Irsyad di Palembang pada tahun 1936, kemudian pada tahun 1962 melanjutkan SLTA di Darul ‘Ulum Jombang dan PGAN 4 tahun (extrasei) pada tahun 1977 di Mojokerto, PGAN 6 tahun (extrasei) tahun 1979 di Mojokerto. Kemudian beliau melanjutkan ke pendidikan perguruan tinggi di IAIN Sunan Kalijaga cabang Surabaya tahun 1962-1965. Beliau menjadi sarjana Muda fakultas Syari’ah IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 1966. Doktoral pada jurusan Tafsir Hadis. Sarjana lengkap (Drs) tahun 1976. Pascasarjana Magister Studi Islam (hukum Islam) di Universitas Darul ‘Ulum tahun 2003.³

Saat ini Hasjim Abbas dan Istri (ibu H. Kamilah) beserta putra putrinya, Zakiyah, Lukman, Mukhaffa, Atib Maemun, Khumaira, tinggal di Jombang, tepatnya di Desa Seblak Selatan No. 146 Kelurahan Kwaron Kecamatan Diwek.⁴

B. Seputar Pemikiran Hasjim Abbas dalam Kritik Matn

Diskursus hadis dalam ilmu keislaman telah berkembang luas seiring dengan dirasa pentingnya pen-*tadwīn*-an (kodifikasi)⁵ dan pelestarian hadis

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Upaya penulisan hadis sudah dimulai sejak masa Rasulullah saw. Walaupun terdapat suatu larangan dari nabi, namun di satu sisi nabi pernah juga memerintah menulis hadis. Oleh karena itu, tidaklah heran jika ada sahabat yang menulis hadis, misalnya dalam *ṣaḥīfah* Afi ibn Abī Ṭālib. Penjelasan selengkapnya tentang penulisan hadis dan sejumlah pendapat orientalis terhadap hal ini lihat Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cet. II; Beirut: Dār al-Fikr, 1992), hlm. 39-50. Lihat juga dalam M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* terj. Ali Mustafa Yaqub (Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 106-122. al-Ḥusain ‘Abd al-Majīd Hāsīm, *Uṣūl al-Ḥadīṣ al-Nabawī ‘Ulūmuh wa Maqayisuh* (Cet. II; Mesir: Dār al-Syurūq, 1986), hlm. 13-22

dari upaya pemalsuan.⁶ Ulama banyak memberikan definisi dan mencoba untuk menelaah hadis dengan berbagai sudut pandang keilmuan yang dimilikinya. Di sisi lain, dalam kaca mata ilmu hadis, diterapkan beberapa kaidah dalam menilai suatu hadis.⁷ Namun, secara keseluruhan hadis haruslah memiliki struktur yang jelas yang berhubungan dengan sanad, *matn* dan periwayatnya. Dari hal ini, maka hadis harus ditopang berbagai keilmuan lain dalam *frame work* 'Ulūm al-Ḥadīṣ yang dapat memberikan pertimbangan dan pengukuran terhadap suatu hadis. Beberapa di antaranya telah dibuat oleh ulama dahulu dan kini, tinggal mengakselerasikannya dengan konteks kekinian agar lebih segar dan dapat diterima.

Term hadis yang berkembang dalam khazanah ilmu keislaman adalah hadis, sunnah, *aṣar* dan *khbar*. Keempat istilah tersebut secara umum bermakna sama yakni terkait erat dengan perkataan, perbuatan dan *taqrīr* Rasulullah saw.⁸ Istilah-istilah tersebut merujuk kepada sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. baik perkataan, perbuatan maupun *taqrīr*. Namun, ada juga pembedaan yang dilakukan oleh ulama terhadap

⁶ Adanya hadis *mauḍū'* (bikinan) adalah salah satu indikasi adanya pemalsuan hadis. Mereka ini berusaha menyandarkan kepada Rasulullah saw. tentang suatu berita padahal Rasulullah saw. tidak pernah bersabda demikian. Hadis semacam ini memiliki ciri-ciri antara lain lafalnya bukan merupakan perkataan kenabian. Lihat Aḥmad Syakīr, *Al-Fiyah al-Suyūṭī fī 'Ilm al-Ḥadīṣ* (t.d.), hlm. 129-134. Lihat juga dalam pembahasan bab II bersamaan dengan hadis *da'īf* dalam M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 47-70.

⁷Kaidah-kaidah yang dipakai ulama dalam keilmuan hadis disebut dengan 'Ulūm al-Ḥadīṣ. Lihat misalnya dalam Abū Muḥammad 'Abd al-Mahd 'Abd al-Qadīr ibn 'Abd al-Hādī, *Turuq Takhrīj Ḥadīṣ Rasūlillāh saw.* (Mesir: Dār al-I'tisām, t.th.), dan sebagainya.

⁸ Lihat dalam berbagai kitab 'Ulūm al-Ḥadīṣ antara lain al-Ḥusain 'Abd al-Majīd Hāsyim, *op. cit.*, hlm. 23.

beberapa istilah tersebut.⁹ Dari istilah tersebut, maka paling tidak dalam sebuah hadis harus ada sanad dan *matn*. *Matn* (*text*) merupakan informasi yang datang dari Rasulullah saw. terhadap sesuatu. Jadi inti dari hadis adalah *matn*. Karena dari *matn* inilah ajaran Islam didapatkan. *Matn* haruslah memiliki kriteria akan sabda kenabian, tidak bertentangan dengan al-Qur'an atau hadis *mutawātir*.¹⁰

Matn hadis dalam tradisi penyajiannya mencerminkan narasi verbal tentang sesuatu yang datang dari atau diasosiasikan kepada Nabi saw (*ḥadīṣ marfūʿ*), atau kepada sahabat (*ḥadīṣ mauqūf*), atau tabi'in (*ḥadīṣ maqtūʿ*). Kadar akurasi susunan kalimat *matn* hadis sangat dipengaruhi faktor daya ingat, ketepatan persepsi dan keterampilan mengekspresikan dengan bahasa tutur masing-masing perawi.

Memasuki tahap pemanfaatan hadis sebagai *ḥujjah syar'iyah* (kekuatan bukti argument untuk merumuskan konsep syariat) terjadi pergeseran tolok ukur yang semula dikembangkan oleh ulama hadis (*Muḥaddiṣīn*) dengan *fuqahā* dan *uṣūliyyīn*. Akar perbedaan itu bila ditelusuri berpangkal pada perbedaan paradigma masing-masing ulama terhadap hadis. *Muḥaddiṣīn* memandang sosok pribadi Nabi saw sebagai *uswah ḥasanah* (sumber keteladanan). Sedangkan *Fuqahā* dan *uṣūliyyīn* memandang perilaku Nabi Muhammad saw sebagai *musyarri'* (pemegang hak legislator). Berangkat dari

⁹ Perbedaan terhadap beberapa istilah tersebut lihat Maḥmūd al-Ṭahhān, *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* (Surabaya, Bungkul Indah, t.th.), hlm. 15-16.

¹⁰ Ṣalāḥ al-Dīn al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda Ulamā' al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Cet. I; Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 236.

paradigma masing-masing, *Muḥaddisīn* dan *fuqahā* menciptakan seperangkat metodologi untuk mengkaji hadis yang orientasi dan operasionalnya berbeda satu sama lain akan tetapi saling berkaitan.

Hasjim Abbas Melalui karyanya “*Kritik Matn Hadis Versi Muḥaddisin Dan Fuqaha*”¹¹, mencoba mendeskripsikan metodologi kritis atas teks *matn* dari kedua kubu tersebut (*Muḥaddisīn* dan *fuqaha*). Bahkan lebih jauh Hasjim mencoba menyikapi perbedaan pendekatan antara *Muḥaddisīn* dan *fuqaha* dalam membaca teks hadis dengan mengidentifikasi perbedaan metodologis dalam kritik *matn* hadis terkait dengan pola pengembangan dari kecenderungan *Muḥaddisīn* dan *fuqahā*. Dalam bab ini akan di uraikan identifikasi yang dilakukan Hasjim Abbas terhadap pola kritik *matn* antara *Muḥaddisīn* dan *fuqahā*.

Dari penjelasan Hasjim Abbas sendiri menyatakan, pendikotomian *term Muḥaddisīn* dan *fuqahā* masih terlihat samar, karena jika ditelusuri pada masa *Mutaqaddimīn* terlihat bahwa seorang *Muḥaddisīn* dapat juga disebut seorang *fuqahā*, begitu juga sebaliknya seorang *fuqahā* tidak akan dapat disebut Fuqaha sebelum memiliki kompetensi dalam ilmu hadis. Jadi istilah *Muḥaddisīn* dan *fuqahā* yang dimaksud disini hanya menunjukkan kecenderungan mereka masing-masing dalam aktifitas kritik *matn* hadis.¹²

¹¹ Hasim Abbas, *Kritik Matn Hadis Versi Muḥaddisin Dan Fuqaha*, diterbitkan oleh Penerbit TERAS, Yogyakarta, 2004.

¹² Wawancara dengan Hasjim Abbas, pada hari Selasa Tanggal 24 Juni 2008 di kediamannya, pukul 19.00 WIB, dia juga menjelaskan ulama-ulama seperti asy-Syafii, Malik bin Anas, Ahmad bin Hambal merupakan contoh elaborasi *Muḥaddisīn* dan *fuqahā*, bahkan Imam al-Bukhari yang terkenal sebagai ahli hadis, juga terkenal sebagai ulama yang mempunyai kompetensi dalam bidang hokum (fiqh)

1. Tradisi *Muḥaddisīn* dalam Kritik *Matn*

Hasjim Abbas menjelaskan, berangkat dari paradigma, memandang sosok pribadi Nabi saw sebagai *uswah ḥasanah* (sumber keteladanan), sehingga apapun yang ternisbahkan kepada Nabi Muhammad saw dikategorikan sebagai hadis, terlepas apakah *matn*-nya bernuansa hukum *syar'ī* atau tidak,¹³ begitu juga pemberitaan yang diasosiasikan kepada perorangan sahabat juga disikapi dengan paradigma yang sama. Oleh karena itu totalitas pribadi Nabi saw dan seluruh yang diajarkan sepenuhnya dihargai sebagai hadis dengan kadar kebenaran yang dapat diterima secara absolut.¹⁴

Muḥaddisīn juga sangat konsisten melindungi sifat ke-*maṣūm*-an pemegang otoritas *nubuwwah/risalah*, sedangkan teks *matn* hadis lebih didudukkan pada indikasi kelemahan persepsi dan kadar ke-*dābiṭ*-an periwayat. Sehingga evaluasi *Muḥaddisīn* terhadap kritik *matn* hadis terfokus pada data dugaan *syāz* dan *'illat*.¹⁵

Lebih jauh Hasjim menjelaskan, Secara garis besar ulama *Muḥaddisīn* telah mengembangkan metode kritik *matn* yang berintikan dua kerangka kegiatan dasar, yaitu: *pertama*, mengkaji kebenaran dan keutuhan teks yang susunan redaksinya sebagaimana terkutip dalam

¹³ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis Versi Muḥaddisin Dan Fuqaha* (Yogyakarta: TERAS, 2004), hlm. 83.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 84.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 4.

komposisi kalimat *matn* hadis. *Kedua*, mencermati keabsahan muatan konsep ajaran Islam yang disajikan secara verbal oleh periwayat dalam bentuk ungkapan *matn* hadis.¹⁶

Data dokumentasi hadis yang ada bermula dari sejarah lisan hadis, sangat rentan terhadap bias kelemahan daya ingat manusia.¹⁷ Demikian pula persepsi periwayat dalam menghayati pengalaman keagamaan sepanjang sejarah pembentukan hadis sangat mungkin terpengaruh oleh potensi individual dalam merepresentasikan pengalaman keagamaan berhadapan dengan proses dinamika pembentukan hadis. Latar belakang tersebut mendasari kegiatan uji redaksional terhadap data dokumentasi teks *matn* hadis guna memperoleh kepastian akan kebenaran dan keutuhan susunan lafal dalam komposisi kalimat (*I'tibārāt matni al-hadīs*).

Dalam tradisi *Muḥaddisīn*, uji pertanggungjawaban *matn* hadis secara ilmiah ditempuh dengan menelusuri nisbah penyandaran berita dalam hadis kepada narasumbernya. Subjek narasumber *matn* hadis adalah pemegang otoritas kebenaran absolut dan kepadanya dipertaruhkan wibawa postulasinya.¹⁸ Dari penjabaran tersebut terkesan bahwa *Muḥaddisīn* dalam kritik *matn* hadis-pun masih bertumpu pada sanad.

Dari penelusuran Hasjim Abbas terhadap literatur klasik, ia memetakan, bahwa tolok ukur kritik *matn* hadis yang ditradisikan oleh kalangan *Muḥaddisīn* yaitu: (a). Tidak menyalahi petunjuk eksplisit dari

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 85.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.* hlm. 86.

al-Qur'an, (b). Tidak menyalahi hadis yang telah diakui keberadaannya dan tidak menyalahi data sirah nabawiyah, (c). Tidak meyalahi akal sehat, data empirik dan data sejarah, (d). Berkelayakan sebagai ungkapan pemegang otoritas *nubuwah*.¹⁹

Dari penerapan tolok ukur tersebut maka dapat diketahui komponen redaksi *matn* hadis yang berupa: *idrāj* (sisipan kata), *taqlīb* (pindah tata letak kata), *idhtirāb* (kacau), *tashīf* atau *tahrīf* (perubahan), reduksi (penyusutan) atas formula asli dan *ziyādah* (penambahan anak kalimat) yang berakibat *tafarrud* (sikap menyendiri).²⁰

Termasuk dalam kegiatan uji kebenaran teks *matn* adalah uji historisitas kejadian yang diungkap deskripsinya oleh periwayat selaku saksi primer (pemegang peran) atau oleh saksi sekunder. Olah data hasil uji aspek historisitas *matn* ini bisa menjurus pada klarifikasi kejadian dari kesalahan persepsi atau membuktikan gejala *ikhtilāf al-hadīs* (kontroversi antar pemberitaan hadis) sampai perkiraan terjadi *nāsikh-mansūkh*, atau harus dipandang sebagai *ta'addud al-wāqi'ah* (jamaknya kasus). Hasil evaluasi tersebut diperlukan untuk mendasari pertimbangan apakah hadis-hadis yang terikat dengan kesejarahannya itu layak dijadikan pedoman beramal atau harus dikompromikan dengan berbagai langkah penyesuaian atau harus dinyatakan sudah mengalami pergeseran dalam proses pembinaan syari'at.

¹⁹ *Ibid.* hlm. 113

²⁰ *Ibid.* hlm. 87.

Uji pertanggungjawaban *matn* hadis secara ilmiah ditempuh dengan menelusuri nisbah penyandaran berita dalam hadis kepada narasumbernya. Subyek narasumber *matn* hadis adalah pemegang otoritas kebenaran absolut dan kepadanya dipertaruhkan wibawa postulasinya. Data ke-*ma'rūf*-an *matn* hadis karena ternisbahkan kepada Nabi atau *mauqūf* bersandar kepada perorangan sahabat Nabi saw. Apabila ditunjang dengan bukti ketersambungan sanad (*muttasil*) berpeluang besar untuk distatuskan sahih hadisnya. Akan tetapi untuk potensi kejujumannya dalam syari'at, perlu data ke-*ma'rūf*-an hakiki atau minimal *marfu' hukmiy*.²¹ Apabila dilakukan *cross reference* antar dokumentasi hadis, berhasil menyingkap manipulasi ke-*ma'rūf*-an dan sejatinya *mauqūf*, maka preseden tersebut dipandang sebagai '*illah* hadis'.²²

Langkah kegiatan kritik atas teks dokumentasi *matn* hadis mencerminkan bentuk kritik material, bukan sekedar kritik format (*naqd shīghah*).²³ Pencerminan itu mudah dibuktikan karena dalam hal uji kebenaran dan keutuhan teks dilaksanakan dengan pola mengoptimalkan kriteria epistemis guna memastikan kebenaran redaksi *matn* hadis dan kebenaran informasi yang membentuk substansinya. Dengan ungkapan lain, alat (*instrument*) kritik memfungsikan norma linguistik, norma semantik dan historis.

²¹ A. Umar Hasyim, *Qawa'id Usul al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kitab al'Arabi, 1984), hlm. 139-140

²² *Ibid*, 133; Muhammad al-Shabagh, *al-Hadis al-Nabawi...*, hlm. 270

²³ M.M. al-'Azami, *Manhaj al-Naqd...*, hlm. 143

Akumulasi langkah *Muḥaddisīn* dalam kritik teks dokumentasi atas ungkapan redaksi *matn* hadis memanfaatkan metode *mu'āradhah*.²⁴ Versi lain menyebutkan metode *muqāranah* (perbandingan) atau metode *muqābalah*. Metode *mu'āradhah* (*cross reference*) adalah rujukan silang yang dilaksanakan dengan cara memperbandingkan antar redaksi *matn* hadis pada beberapa kitab koleksi hadis, atau intern sebuah kitab hadis. *Mukharrij sunan Sittah* terbiasa menyajikan varian redaksi *matn* dari jalur sanad yang berbeda di bawah kesatuan tema hadis.²⁵ Teknik *mu'āradhah* antar kitab koleksi hadis guna memperoleh data teks *matn* hadis dari perawi sahabat yang sama dimungkinkan lewat prosedur *I'tibār* (penyertaan sanad lain) yang hanya menghasilkan *mutāba'u al-hadīs*. Kadar temuan kesenjangan teks *matn* biasanya tidak begitu mencolok. Berbeda bila prosedur *I'tibār* menghasilkan data teks (redaksi) *matn* yang kadar perbedaannya signifikan bagi sarana pemahaman makna (fiqh) hadis.

Dari penelusuran Hasjim, dari pola yang dikembangkan *Muḥaddisīn*, maka *cross reference* untuk melakukan *muqāranah* antar teks *matn* hadis, yang hasil analisisnya mengindikasikan data kelemahan redaksional, dan

²⁴ *Ibid*, hlm. 50

²⁵ Muhammad al-Zahrani, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawiyah* (Madinah: Dar al-Khudairi, 1998), hlm. 150

biasanya temuan data deviasi (penyimpangan) teks *matn* dengan indikator yang berbeda, diantaranya:²⁶

a. *Idrāj*

Penyisipan kata atau kalimat oleh perawi sahabat langsung menyatu dengan ungkapan asal *matn* hadis tanpa tanda penyekat yang memisahkan dan tanpa menunjuk narasumber yang menyisipkannya. Letak kata atau kalimat yang disisipkan bisa di bagian depan ungkapan *matn* menyerupai pengantar atas ungkapan aslinya, ditengah dan yang paling banyak di bagian akhir ungkapan *matn* aslinya.²⁷

Motif penyisipan kata atau kalimat ini lebih didorong oleh kepentingan pemberian penjelasan, tafsir kata yang *gharīb* (asing dalam bahasa tutur sehari-hari), penyimpulan deduktif atas kandungan konsep *matn* atau sejenis pengembangan konsep ajaran atas prakarsa periwayat hadis tertentu pada rangkaian sanad. Dampak sampingan dari penyisipan kata atau kalimat ke dalam ungkapan *matn* hadis adalah berbaurnya antara statemen *nubuwwah* dengan persepsi penghayatan keagamaan periwayat.²⁸

Pemberian toleransi berkenaan dengan penyisipan kata atau kalimat menyatu dalam ungkapan asal *matn* hadis berlaku sepanjang bermotif penafsiran (pemberian penjelasan) atas lafal yang *gharīb*,

²⁶ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 87.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 88.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 89, Hasjim juga mengutip pendapat Jalaluddin al-Suyuti yang terdapat dalam kitab *Tadrib al-Rawi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 274

mengacu pada kepentingan mengkomunikasikan pesan-pesan *nubuwwah* kepada komunitas muslim berlatar belakang etnis 'ajam. Dengan demikian keterbukaan seseorang melakukan *idrāj matn* hadis bisa bersanksi menggugurkan sifat *al-'adālah* (integritas keagamaan) dan yang bersangkutan patut dicurigai sebagai pemalsu hadis.

Data *idrāj* pada *matn* hadis dapat diketahui melalui *cross reference* antar kitab koleksi hadis yang difokuskan pada perbandingan redaksi teks *matn* dan mencermati keberadaan tanda penyekat kalimat. Apabila ditemukan data *idrāj* pada ungkapan *matn*, maka hadisnya diberi status *mudraj*. Seperti dicontohkan oleh Imam al-Hakim, perihal sabda Rasulullah sebagaimana disampaikan oleh Abdullah bin Umar:

Artinya: “ Shalat sunnah yang ditunaikan pada malam dan siang hari disudahi per dua rakaat dan shalat witir disudahi dengan satu rakaat (mandiri)di akhir malam.²⁹

Polemik yang hingga periode Imam al-Hakim tidak terpecahkan adalah menyangkut kata *wa al-nahār*. Namun Ibnu Daqiq al-'Id dalam klarifikasinya menegaskan bahwa *matn* hadis dengan redaksi bersisipan kata *wa al-nahār* sebagaimana terbaca pada koleksi Ibnu 'Abdil-barr adalah *mauqūf*. Abdullah bin Umar sendiri diketahui menunaikan shalat sunnah pada siang hari sebanyak 4 raka'at. Berkat klarifikasi dan data

²⁹ Lihat Hasjim Abbas, *Kritik Matn...*, hlm. 89., dengan mengutip dari kitab Imam al-Hakim, *Ma'rifat Ulūm al-Ḥadīs* (Kairo: Maktabah al-Mutanabi, tt), hlm. 58.

temuan *idrāj*, diperoleh kepastian ungkapan *matn* hadis yang *marfū'*, dan deduksi hukum normatifnya tentang cara menunaikan shalat sunnah pada siang hari tidak harus disudahi per dua raka'at.³⁰

b. *Ziyādah* oleh perawi *ṣiqah*

Di lingkungan pemerhati kritik sanad diperoleh asas bahwa kualifikasi *al-'adālah* dalam ber riwayat terpadu dengan kadar ke-*dhabit-*an yang mantap, sehingga membentuk predikat *ṣiqah* bagi seseorang. Predikat *ṣiqah* merupakan faktor penentu diterima atau ditolaknya periwayatan hadis yang bersangkutan. Ternyata fakta ungkapan *matn* yang diriwayatkan oleh periwayat *ṣiqah* masih harus ditindaklanjuti dengan pemeriksaan secermat mungkin, karena perbedaan struktur ungkapan *matn* bisa berpengaruh pada penyimpulan deduksi atas konsepnya.³¹

Untuk generasi sahabat tidak mengundang masalah jika terjadi selisih kata atau beda lafal dalam teknik memaparkan hadis sepanjang didukung oleh sanad yang sahih.³² Lain halnya jika selisih kata justru terjadi melibatkan periwayat generasi tabi'in atau periode sesudahnya sehingga terkesan adanya *ziyādah* (tambahan informasi) dan mewarnai redaksi *matn*. Pangkal masalah dikondisikan oleh pengakuan kritikus

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid*, hlm. 90. bandingkan M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 144

³² *Ibid*, hlm. 91, mengutip pendapat Al-Sun'ani, *Taudhih al-Afkar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), II: hlm. 18

terhadap derajat ke-*siqah*-an periwayat yang menjadi sumber *ziyādah* tersebut. Contoh ungkapan *matn* hadis riwayat Hudzaifah mengutip sabda Rasulullah:

.....

Artinya: “.....telah dijadikan bagi kami (seluruh lapisan) bumi sebagai tempat sujud dan sebagai alat bersuci (tayamum)”³³

Seluruh periwayat generasi *tabi’u al-tabi’in* membakukan redaksi *matn* hadis seperti di atas, hanya Abu Malik al-Asyja’i dengan ujung sanad Hudzaifah juga tampil dengan redaksi *matn* berbeda, yaitu:

.....

Dengan tampilan redaksi *matn* seperti di atas, maka hanya tanah berdebu yang sah diperuntukkan tayamum.³⁴

Solusi yang ditawarkan guna menyikapi data tambahan informasi oleh periwayat *siqah* dari generasi *tabi’in* atau sesudahnya mempersyaratkan jaminan bahwa penggagas tambahan informasi harus orang yang integritas keagamaannya (*al-‘adālah*) tidak diragukan dan dikenal sebagai *hāfiẓ al-hadīs*, menguasai secara ilmiah kahadisan dan kadar ke-*dhabit*-annya mantap.³⁵ Jaminan tersebut dimaksudkan untuk

³³ *Ibid.* hadis riwayat Ibnu Umar

³⁴ *Ibid.*, hadis riwayat Abu Hurairah

³⁵ Khatib al-Bagdadi, *al-Kifayah* dalam M. Thahir al-Jawabi, *Juhūd al-Muḥaddiṣin fi Naqd Matn al-Ḥadīs* (Tunisia: Muassasah al-Karim, 1986), hlm. 336

mengisolir kemungkinan pelaku tambahan informasi itu kredibilitas profesi hadisnya tergolong lemah dan otomatis ditolak. Untuk selanjutnya dianalisis apakah data informasi tambahan itu berdampak negatif terhadap redaksi *matn* lain yang tidak menyertakan *ziyādah*. Sekira tidak menghilangkan konsep dasar pada *matn-matn* lain.

c. *Taṣḥīf* dan *Tahrīf*

Pada era pembelajaran hadis masih mengandalkan naskah tulisan tangan (manual) dan belum muncul penelitian naskah kuno untuk mambakukan, sering terjadi bentuk perubahan notasi teks maupun teknik membacanya yang tentu saja menoreh bias perubahan makna. Penerapan teknik *cross check* antar naskah amat membantu penelusuran gejala perubahan yang dikenal dengan istilah *taṣḥīf* (perubahan bentuk kata) dan *tahrīf* (pergeseran cara baca).³⁶ Contoh *taṣḥīf*:

37

Hadis di atas menginformasikan bahwasannya Nabi mengambil tempat terbatas dengan beralaskan sesuatu untuk kesiapan shalat di atasnya. Teks *matn* hadis tersebut dikutip dengan salah oleh Ibnu Lahi'ah menjadi *iḥtajama* yang semula tertulis dengan huruf *ra'*, *iḥtajara*. Dampak dari kesalahan kutip ini mengesankan sepertinya Nabi

³⁶ *Ibid.*, hlm. 93. Hadis riwayat Zaid bin Tsabit.

³⁷ Jalaluddin al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi*, II: hlm. 193

berbekam mengeluarkan darah dengan melukai sedikit kulit badan dalam rangka berobat dan mengambil tempat di masjid.

Contoh *tahrīf* seperti tercermin saat orang membaca teks *matn* hadis Jabir bin Abdillah:

38

Hadis di atas apabila dibaca *rumiya abiy* maka yang tampak seakan Abdullah ayah kandung saksi primer terluka pada bagian matanya karena terkena panah saat perang Ahzab. Bacaan atas teks yang benar adalah *rumiya ubayyun*, artinya bagian matanya Ubay bin Ka'ab terkena panah musuh saat yang bersangkutan ambil bagian dalam perang Ahzab. Cara baca secara tepat dan benar itu bisa dikonfirmasi setelah wafatnya Abdullah, ayahanda Jabir, sebagai syahid pada perang Uhud, beberapa tahun jauh sebelum peristiwa perang Ahzab.³⁹

d. *Maqlūb*

Secara etimologi berarti yang terbalik. Pada objek hadis digambarkan sebagai ungkapan *matn* yang oleh periwayat tertentu menjadi terbalik atau tertukar letak keberadaan penggal kalimatnya. Bagian kalimat yang seharusnya berada di depan menjadi di belakang.⁴⁰ Kesalahan serupa itu sangat mungkin terjadi di luar kesengajaan perawi

³⁸ Zainuddin al-Iraqi, *al-Taḥrīf wa al-Idāb*, hlm. 268, hadis riwayat Ibnu Umar.

³⁹ M. 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīs*, hlm. 375

⁴⁰ Hasjim abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 95.

yang bersangkutan karena kadar ketahanan daya ingat. Upaya untuk memastikan struktur kalimat *matn* mana yang komposisinya benar, adalah *cross reference* antar naskah dokumentasi hadis.

Contoh hadis yang dikutip dari bahasa penuturan lisan Abu Hurairah, Imam Muslim:

Artinya: “ Dan orang yang bersedekah sedemikian rahasianya hingga (terbayang seakan-akan) tangan kananya tidak mengetahui materi apa yang dibelanjakan oleh tangan kirinya”⁴¹

Sekalipun tamsil kerahasiaan bersedekah telah tercapai sebagai pencerminan jauh dari ekspresi *riya'*, namun komposisi kalimat tersusun berlawanan dengan tradisi etika menerima obyek sedekah kepada *mustahiqnya*, yaitu dengan memfungsikan tangan kanan. Oleh karenanya bila dilakukan *cross reference* ke dokumentasi *al-Muwatta'* koleksi hadis Imam Malik dan kitab *al-Jami' al-Bukhari*, terdapat teks *matn* sebagai berikut:

42

.....

Komposisi ungkapan *matn* yang dinilai lebih populer dan karenanya lebih diunggulkan berdampak positif bagi data kebenaran format *isti'arah ma'nawiyyah* yang mempersonifikasikan tangan kanan

⁴¹ *Ibid*, lhm. 96. mengutip pendapat Umar Hasyim, *Qawa'id Usul al-Hadis*, hlm. 125; Imam Muslim, *Sahih Muslim*, III: hlm. 92

⁴² Muhammad Ismā'il al-Bukhāri, *Al-Jāmi' Al-Ṣahīh* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), kitab: *al-Zakah, bab:Sadaqah bi sirr*, nomor hadis: 1333

sebagai seorang dermawan dan tangan kiri mewakili person lain tidak jauh dari domisili keberadaan dermawan tersebut.

e. *Iḍtirāb* atau *Muḍtarib*

Idiom tersebut apabila disalin ke bahasa Indonesia searti dengan goncang, kacau atau tiada berketentuan. *Iḍtirāb* pada *matn* dapat terjadi apabila suatu hadis dengan tema tertentu diriwayatkan dari berbagai sanad dan sahabat perawinya tunggal. Keragaman sanad ditandai oleh pilihan *mukharrij* yang mengekspos *matn* hadis tersebut sesuai jalur proses pembelajaran masing-masing. Kualitas sanad tampak berimbang dari segi kesahihan, hasan dan berakhir pada ketunggalan nama sahabat Nabi selaku perawinya.⁴³

Kriteria *Iḍtirāb matn* mensyaratkan beberapa unsur, yaitu : (a) keseimbangan antar kualitas sanad dan ketunggalan pada nama sahabat perawi hadis yang kandungan makna *matn*nya saling berlawanan,⁴⁴ (b) kadar pertentangan itu berbias kerancuan makna yang mengganggu pemahaman inti ajarannya, (c) gagal diupayakan kompromi, penyesuaian atau pola *tarjīh*.

Contoh *Iḍtirāb* pada *matn* hadis, yang diriwayatkan Abu Hurairah
 .⁴⁵

⁴³ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 97

⁴⁴ Ibnu Sālah, *Muqaddimah 'Ulūm al-Ḥadīṣ...*, hlm. 84

⁴⁵ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 100.

Artinya: “Setiap pelaksanaan shalat yang di dalamnya tidak dibacakan Umm al-Kitab (surat al-Fatihah), maka shalatnya tidak sempurna.”⁴⁶

Suatu kejutan terjadi berhubung Wahab bin Jarir melalui Syu’bah dari Abu Hurairah juga tampil dengan redaksi *matn* berikut:

Artinya: “Tiada cukup memadai pelaksanaan shalat yang tidak dibacakan padanya (surat)al-Fatihah.”⁴⁷

f. ‘*Illat* hadis

‘*Illat* pada *matn* adalah fakta penyebab yang tersembunyi keberadaannya dan tidak transparan, tetapi bila terdeteksi maka *matn* hadis yang semula sahih (sehat kualitasnya) menjadi jatuh derajat dan dinyatakan tidak sahih.⁴⁸

Langkah metodologis yang ditempuh oleh *muḥaddiṣīn* dalam melacak dugaan ‘*illat* pada *matn* hadis sebagai berikut: (a) melakukan *takhrij* (penelusuran keberadaan hadis) untuk *matn* bersangkutan, guna mengetahui seluruh jalur sanadnya (*rattab al-sanad*), (b) melanjutkan dengan ‘*T’ibar* guna mengkategorikan *muttaba’ tamm /qashir* dan menghimpun *matn* hadis yang bertema sama sekalipun berujung akhir sanad terpasang nama sahabat yang berbeda (*syāhid al-Ḥadīṣ*), (c) mencermati data dan mengukur segi-segi perpadanan atau kedekatan

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 101. mengutip pendapat ‘Ajjaj al-Khatib, *Uṣul al-Ḥadis*, hlm. 343; al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi*, I: hlm. 252; Nuruddin ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, hlm. 447.

pada: nisbah ungkapan kepada narasumber, pengantar riwayat, *sigat taḥdīs* dan susunan kalimat matnnya.⁴⁹

Analisa data mengarah pada penyimpulan apakah kadar deviasi (penyimpangan) dalam tata penyajian riwayat *matn* hadis masih dalam batas toleransi (*khafifah*) atau sudah cenderung merusak dan memanipulasi pemberitaan (*qaḍīḥah*).

Agak berbeda pola analisa Imam al-Turmudzi (w. 279 H) yang memperluas dugaan 'illat *matn* hadis pada data temuan *nasakh*.⁵⁰ Hasil klarifikasi Zainuddin al-Iraqi (w. 806 H) terhadap pandangan al-Turmudzi itu tekanan 'illat-nya pada pemaksaan diri seseorang dalam mengamalkan dan mengefektifkan daya kehujjahan *matn* hadis yang jelas-jelas telah di *mansukh*.⁵¹ Adapun kesahihan *matn* hadis tetap tidak terpengaruh oleh status *nasakh* tersebut.

g. *Syāz* pada *matn*

Syāz berarti kejanggalan, terasing dari lingkungan atau meyakini dari orang banyak. *Syāz* pada *matn* yaitu kejanggalan yang menyertai peyendirian pada sanad dan atau *matn*.⁵²

Tujuan yang hendak dicapai melalui pembuktian dugaan *Syāz* pada *matn* hadis, tidak terkait dengan uji kebenaran dan keutuhan teks *matn*,

⁴⁹ Nuruddin, *Manhaj al-Nadq*, hlm. 451-452

⁵⁰ Nuruddin, *Ibid*, hlm. 454; al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi*, I: hlm. 258

⁵¹ Al-Sun'ani, *Taudhih al-Afkar*, II: hlm. 34

⁵² Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 106.

melainkan klarifikasi keseimbangan antar *matn* hadis yang sama-sama mengangkat sebuah tema kehadisan. Diperlukan jalinan dua prasyarat untuk mengklasifikasikan *Syāz'* pada hadis, yaitu: (a) fakta penyendirian (*infirād*) oleh orang yang derajat periwayatannya *maqbul*, dan (b) bukti perbedaan (*ikhtilāf*) pada substansi atau format pemberitaan *matn* ketika diperbandingkan dengan sejumlah *matn* hadis yang setingkat sanadnya atau lebih berkualitas.⁵³

2. Tradisi *Fuqahā* dalam Kritik *Matn*

Kata *fuqahā* adalah bentuk jamak dari *faqīh*, berarti orang-orang ahli fiqh. Al-Amidi (w. 631 H) mendefinisikan fiqh sebagai ilmu pengetahuan yang menghasilkan rumusan sejumlah hukum syari'ah bersifat praktis, dengan menempuh proses penalaran akal dan pemanfaatan dalil (*istidlāl*).⁵⁴ Dengan definisi tersebut maka setiap rumusan hukum fiqh harus bersandar kepada dalil, termasuk hadis (sunnah) dengan pola penalaran tertentu. Karena Tuhan bersifat Maha Tahu terhadap segala sesuatu dan tidak satu pun memerlukan penalaran-Nya, maka Tuhan tidak boleh disebut sebagai faqih.⁵⁵

Ketika konsentrasi *fuqahā'* pada pemanfaatan setiap unit hadis (sunnah) selaku dalil syar'i, gerak metodologisnya adalah dalam kerangka

⁵³ *Ibid*, hlm. 107, dengan mengutip pendapat Ibnu Ṣalah dalam *Muqaddimah*, hlm. 55; al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi*, I: hlm. 235

⁵⁴ Mahmud Abdu al-Mun'im, *Mu'jam Muṣṭalahāt wa Alfāz al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar al-Fadhilah, 1999), III: hlm. 50

⁵⁵ Hasjim Abbas, *kritik Matn Hadis...*, hlm. 125.

menggali informasi hukum syara' di bidang 'amaliah (praktis) menempuh analisa deduktif. Hal yang dikritisi fuqaha adalah mutu kebenaran formula konsep hukum yang menjadi substansi *matn* hadis dan daya ikatnya terhadap orang mukallaf. Bidang hukum syarat praktis mencakup pembahasan tentang perbuatan orang mukallaf dari segi pertanggungjawaban melakukannya. Berbeda dengan syariat '*aqā'id* yang menekankan bagaimana orang harus mempercayai, atau bidang akhlak yang mengedepankan nilai moral dari segi etis tidaknya suatu perbuatan sesuai arahan syari'at.⁵⁶

Hasjim memandang Potensi *faqīh* dalam bernalar dan ber-*istidlāl* senantiasa mempedomani kaidah-kaidah baku sebagai epistemologinya yang dikenal dengan Ilmu *Uṣūl Fiqh*. Dalam *Uṣūl Fiqh* itu terhimpun perangkat kaidah-kaidah *lughawiyah* (linguistik); bagaimana cara menarik kesimpulan dari ungkapan *matn* hadis berikut implikasi teksnya secara deduktif. Dibahas pula prasyarat kehujjahan suatu hadis, fungsi kesumberan hukum yang diperankan, proses merumuskan substansi hukumnya anatra *taklīfī* / *iqtida'ī*, *waḍ'ī* dan *takhyīrī*, berikut uraian tentang potensi pemberitaan hadis bercorak *āḥād* atau *mursāl* untuk dimanfaatkan sebagai referensi hukum. Para *Uṣūliyyūn* membakukan pula kaidah solusi dalam menyikapi gejala *ikhtilāf* dan gejala *ta'arūḍ* (kontradiksi) antar hadis dan dengan dalil-dalil syara' yang lain.⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

Dengan mencermati bidang bahasan ilmu fiqh dan *Uṣūl Fiqh*, Hasjim mengungkapkan bahwa, *Fuqahā'* dan *Uṣūliyyūn* memosisikan diri sebagai masyarakat pemakai hadis (sunnah). Orientasi kritik mereka terhadap hadis bukan tertuju pada uji kebenaran dokumentasi hadis melainkan terkait dengan seleksi keunggulan nilai kuhujjahan. Tepat bila dikatakan bahwa perhatian terbesar *Fuqahā'* dan *Uṣūliyyūn* tertuju pada *matn* hadis.⁵⁸ Pendekatan ke sektor sanad ditekankan pada pengamatan sejumlah periwayat hadis sejak generasi sahabat, *tabi'īn* dan *tabi'u al-ṭabi'īn* guna memastikan kadar *tawātur/masyhūr/āhād*. Pengukuran kadar tawatur ahad berimplikasi pada penetapan *qaṭ'īy* atau *zannī* kandungan ilmu yang ditunjuk oleh ungkapan matan hadis bersangkutan. Patut diasumsikan bila *fuqaha'* mujtahid berkepentingan menguji otentisitas hadis dari segi kebenaran dokumentasinya, maka hal itu dilakukan saat khazanah hadis belum terbukukan, atau karena yang bersangkutan merangkap sebagai *muḥaddis* lengkap dengan kaidah kritiknya.

Sejarah pembentukan *fiqh* dan *Uṣūl Fiqh* sebagai disiplin ilmu syari'ah yang mandiri terjadi jauh sesudah pelembagaan hadis dan periode pembukuannya. Kegiatan *tafaqquh fi al-dīn* yang diserukan oleh al-Quran dan dihimbau oleh Rasulullah Saw pada tahap awalnya sederhana *fiqh al-*

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 126, dengan mengutip pendapat Al-Damini dalam *Maqayis Naqd al-Mutun al-Sunnah*, hlm. 6

Qur'ān dan *fiqh al-Hadīs*.⁵⁹ Pantas bila Muhammad al-Ghazali, seorang cendekiawan Mesir kontemporer menyatakan :

“Realitasnya, sungguh kesibukan *fuqahā* adalah menyempurnakan hasil kerja yang telah dicapai oleh ulama *muḥaddisīn*, melindungi sunnah dari berbagai celaan yang menyimpannya sebagai akibat ketidaksadaran atau sikap mempermudah persoalan”).⁶⁰

Karena itu menurut Hasjim, wilayah perhatian *Fuqahā*' dan *Uṣūliyyūn* terpusat pada upaya mendudukkan hadis pada jajaran dalil-dalil hukum syara' dan terfokuskan ke sasaran aplikasi doktrinalnya (*taṭbīq al-syarī'ah*). Karena itu, langkah metodologis kritik mereka berbasis pada *mu'āraḍah* (pencocokan) dan *muqāranah* (perbandingan) antar konsep atau makna yang dikandung setiap unit hadis. Media banding uji kecocokan bisa memperhadapkan dengan al-Quran dan dalil-dalil perumusan hukum syara' 'amaliah yang lain. Target yang ingin dicapai mirip konfirmasi guna mengesahkan kebenaran doktrin hadis dan uji koherensi (ketertautan dan keterhubungan) antar doktrin hadis dan dengan doktrin dalil-dalil syara' yang lain. Dengan demikian, *matn* hadis sebagai objek kritik di kalangan *Fuqahā*' dan *Uṣūliyyūn* lebih didekati dengan aspek substansi doktrinalnya.⁶¹

Kaidah kritik matan hadis yang dikembangkan oleh *Fuqahā*' dan *Uṣūliyyūn* menurut evaluasi Ibrahim al-Wazir al-Yamani (w. 840h) seperti

⁵⁹ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 126, dengan mengutip pendapat Musthafa Said al-Khinn, *Asar al-Ikhtilāf fi Qawā'id al-Uṣūliyah* (Beirut: Muassanah al-Risalah, 1982), hlm. 35-36.

⁶⁰ Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1989), hlm. 15.

⁶¹ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 127.

dinyatakan dalam karyanya *Tanqīh al-Anḥar* ada kecenderungan *tasāhul* atau mempermudah penilaian dan rawan subyektif hasilnya.⁶² Menurut persepsi al-Yamani kriteria kritik *matn* versi *fuqahā'* itu telah menurunkan mutu hadis-hadis koleksi *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīhain*. Semula Imam al-Hakim al-Naisaburi (w. 405 H) bertekad menyusun hadis semutu kasahihan kedua pendahuluannya (Imam al-Bukhari dan Imam Muslim), namun karena menempatkan standar ganda versi *muḥaddisīn* dan versi *fuqahā'*, maka terjadilah kesan *tasāhul* beliau.

Dengan pola kecendrungan seperti yang telah dijelaskan di atas, Hasjim menguraikan bahwa metode kritik *matn* yang dilakukan oleh *Fuqahā'* dan *uṣūliyyīn* lebih menekankan posisi dan perilaku Nabi Muhammad saw sebagai *musyarri'* (pemegang hak legislator), sehingga penyebutan hadis untuk setiap pemberitaan yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw harus terkait dengan hukum.⁶³ Sejalan dengan paradigma tersebut maka, teknik uji terhadap *matn* hadis dalam tradisi *Fuqahā'* dan *uṣūliyyīn* diarahkan pada implikasi makna (*dalālah*) yang menebarkan konsep ajaran. Muara pengujian *substansi matn* mengacu pada pembentukan *dalālah qaṭ'iyyah* dan *zaniyyah*. Selain itu Orientasi kritik atas substansi *matn* tidak dibatasi pada uji validitas pemberitaannya saja, melainkan menjangkau tataran aplikasi konsep doktrinalnya dalam wujud

⁶² *Ibid.*, hlm. 30.M.

⁶³ Muhammad 'Ajaj al-Khjatib, *Uṣūl Ḥadīṣ* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 27; Muhammad Shabagh, *al-Ḥadīṣ al-Nabawi* (Riyadh: al-Maktab al-Islami, 1998), hlm. 141.

praktek keagamaan perawi maupun pengamalan ajaran hadis oleh generasi sahabat dan pengalaman ilmiah keagamaan lainnya.

Adapun tolok ukur kritik *matn* hadis yang ditradisikan di kalangan *fuqahā'* yaitu: (a). konfirmasi hadis dengan al-Qur'an, (b). konfirmasi dengan hadis yang *mahfūz*, (c). konfirmasi hadis dengan ijma, (d). konfirmasi hadis dengan praktek keagamaan perawi, (e). konfirmasi dengan qiyas, (f). konfirmasi hadis dengan sendi-sendi umum syari'ah

Dari fenomena di atas, Hasjim Abbas memetakan kritik *matn* hadis dalam tradisi *Fuqahā'* dan *uṣūliyyīn*, dalam dua kategori: (a) dikotomi hadis *mutawātir* dan *āḥād* (b) polemik sekitar *ziyādah 'ala al-naṣṣ*.⁶⁴

a. Dikotomi Hadis *Mutawātir* dan *Āḥād*

Term *mutawātir* dan *āḥād* lebih akrab dalam pembicaraan *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn*. Imam Syafi'I (w. 204 H) masih menggunakan istilah *khābar 'āmmah* (berita umum) dan *khābar khāṣṣah* (berita perorangan) dalam karyanya *al-Risālah*. Ibnu Hibban (w.354 H) yang mengalami kampanye anti hadis *āḥād* oleh ulama Mu'tazilah semacam Abu Ali al-Jubba'I (w.303 H) dan sebelumnya al-Nazam (w. 223 H) serta al-Qasyani, belum merasa perlu terlibat dalam membahas kriteria *mutawātir* dan *āḥād*.⁶⁵

Popularitas berita per generasi sahabat, *tābi'īn* dan *tābi'I al-tābi'īn* merupakan kriteria dasar penggolongan hadis ke dalam

⁶⁴ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 131.

⁶⁵ Ibnu Salah, *Muqaddimah fi 'Ulūm al-Hadis*, hlm. 169

mutawatir dan *āḥād*.⁶⁶ *Tawātur* sinonim dengan *tatābu'* berarti datang beriringan tanpa ada perselangan, Ibnu Salah mendefinisikan sebagai ungkapan tentang berita yang diriwayatkan orang karena kejujurannya memberi kesan pengetahuan itu harus diterima dan sanad pemberitaan itu konsisten memenuhi persyaratan tersebut dari awal hingga akhir.⁶⁷

Prasyarat minimal untuk memenuhi kriteria *mutawatir* antara lain:

1. Berita yang diungkap merupakan fenomena empirik yang cukup mengandalkan pengamatan indrawi, bukan sesuatu persepsi dari tangkapan rasio
2. Jumlah banyak perawi berimbang pada generasi sahabat selaku saksi primer, generasi *tabi'in* dan *tabi'u al-tabi'in*. Jalaluddin al-Suyuti mematok angka 10 orang untuk setiap generasi periwayat.⁶⁸
3. Latar belakang asal daerah periwayat, kesukuan atau kecenderungan keagamaan mereka sangat beragam hingga mustahil mereka bersekongkol merekayasa berita kebohongan.⁶⁹

Nilai kehujjahan hadis *mutawatir* adalah *qath'iyyah al-wurūd* (dipastikan berasal dari sumber berita), informasi pengetahuan yang dikandung bertaraf ilmu *ḍarūrī* (wajib diterima dan harus dipedomani untuk beramal) dan pihak yang mengingkari kebearannya beresiko

⁶⁶ Zainuddin al-Iraqi, *al-Taḥqīq wa al-Iḍāḥ*, hlm. 249

⁶⁷ Ibnu Salah, *Muqaddimah*....., hlm. 169

⁶⁸ Jalaluddin, *Tadrīb al-Rāwī*, II: hlm. 177

⁶⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), I: hlm. 452

kufur. Daya ikat informasi teks hadis *mutawātir* setara al-Qur'an dan tidak perlu lagi pelacakan identitas orang-orang yang menjadi pendukung sanad yang bersangkutan.⁷⁰

Sedangkan hadis *āḥād* didefinisikan sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi saw dan diriwayatkan oleh sejumlah sahabat, *tābi'īn*. hingga generasi *tābi'ī al-tābi'īn*. yang bilangan mereka tidak mencapai batas *mutawātir*. Nilai informasi yang termuat dalam hadis *āḥād* adalah pengetahuan bertarap *ẓann* (dugaan dan perkiraan yang kuat) dengan kadar ilmu *naẓarī* (spekulatif) dalam pengertian perlu dikaji ulang. Nilai kehujjahan semacam itu sudah cukup memadai untuk dasar beramal keagamaan, tetapi tidak mungkin untuk merumuskan bidang akidah. Penolakan terhadap hadis *āḥād* bisa mengarah pada sikap *ingkār al-Sunnah*, karena sebagian terbesar periwayatan hadis bercorak *āḥād*. Karenanya Abd al-Aziz bin Rasyid al-Najdi dalam penegasannya pada *Raddu Syubuhati al-Ilhād 'an al-ḥadis al-Aḥadi* menengarai pembagian hadis *mutawātir āḥād* itu bid'ah yang menyesatkan.⁷¹ Tetapi bila ditelusuri mayoritas *fuqahā'* kecuali Abu Ali al-Jubba'i dan kolega Mu'tazilah, sepakat mengakui kehujjahan hadis *āḥād* dan menetapkan keharusan mempedomani ajarannya untuk dasar berperilaku keagamaan.

⁷⁰ Mahmud Syaltut, *al-Islam 'Aqidah wa Syai'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1965), hlm. 63-65

⁷¹ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 133, mengutip pendapat Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 131

Analisa terhadap substansi konsep yang merupakan inti doktrin pada *matn* hadis dengan mengujinya memanfaatkan kaidah-kaidah kritik versi *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn*, pada kenyataannya hanya diberlakukan sebatas kuantitas periwayatan hadis bersangkutan itu *āḥād*. Perlakuan tersebut amat terkait dengan asumsi bahwa otentisitas hadis ahad senantiasa *ẓannī al-wurūd* dan dengan sendirinya *ẓannī al-Dalālah* (spekulatif implikasi teks)nya.

b. Polemik sekitar *ziyādah 'ala al-naṣṣ*

Langkah selanjutnya dalam tradisi kritik *matn* hadis yang di petakan Haṣjim adalah “Term *nas*” adalah bentuk ungkapan asli yang dibuat oleh pengarang atau penulis.⁷² Dalam tradisi kritik *matn* hadis versi Hanafiah dikenal term *ziyādah 'ala al-naṣṣ* yang maksudnya adalah informasi tambahan berasal dari *matn* hadis bermutu riwayat *āḥād* atas substansi doktrin al-Qur'an. Idiom yang lebih representatif *ziyādah 'ala al-naṣṣ al-Qurāni bi khabari al-wāḥid*.⁷³

Bermula dari pengakuan bahwa kedudukan al-Qur'an dan hadis merupakan kesatuan yang logis, karena sama-sama pencerminan wahyu. Kewahyuan al-Qur'an bersifat *matlu'* karena sekaligus diterbitkan redaksi nasnya dan berwatak *tauqīfī*, sedang untuk hadis yang berasal dari wahyu ilhami komposisi redaksinya menyatu dengan

⁷² Haṣjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 135; Mahmud Abdu al-Mun'im, *Mu'jam al-Mustahalat*, III: hlm. 419

⁷³ *Ibid.*,

bahasa komunikasi Nabi saw dan berwatak *tauqīfī*.⁷⁴ Dengan demikian sifat kebenaran al-Qur'an dan hadis sama-sama otoritatif dan menempati posisi sumber syari'ah secara substansial. Proses *wurūd* dan kadar *subūt* dokumentasi teks al-Qur'an itu *mutawattir*, karenanya dipandang *qat'ī* (bukti otentisitasnya definitif) sehingga menonjolkan superioritas di atas level sebagian besar hadis yang kadar *ṣubūt*nya *zany* (spekulatif bukti otentisitasnya).

Term *ziyādah 'ala al-naṣṣ* tidak dilekatkan pada hadis bermuatan doktrin hukum mandiri yang untuk penetapan serupa tidak dijumpai dalam al-Qur'an, biasa disebut *sunnah mu'assisah* dan berkapasitas *bayān tasyrī'*. Demikian pula hadis yang menjabarkan secara konkret ketetapan dalam al-Qur'an. Jadi term *ziyādah 'ala al-naṣṣ* dimunculkan ketika kandungan *matn* hadis ber riwayat *āḥād* mengintrodusir nas al-Qur'an, mungkin mengklasifikasi (*taqyīd*) term-term yang mutlak, atau menspesifikasi (*taḥsis*) term-term yang *'ām*.

Para fuqahā' Syāfi'iyyah tanpa menyinggung kadar *qat'i*-an dan *ṣubūt* al-Qur'an, memandang introduksi tersebut bagian dari variasi *bayān* yang diperankan hadis.⁷⁵ Pandangan tersebut relevan dengan mandat menyampaikan *bayān* atas al-Qur'an dan realisasi dari *tablīg al-risālah* yang diamanatkan kepada Rasulullah oleh karenanya pendayagunaan hadis untuk landasan berfikir keagamaan tidak perlu

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Moh. Amin al-Syanqiti, *Muzakkirah Usul al-Fiqh* (atas Raudhah al-Nazir Ibnu Qudamah, 1995), hlm. 220-221

diikuti dengan upaya pencocokan konseptualnya dengan al-Qur'an. Imam Syafi'i (w. 204) optimis meniadakan gejala *ikhtilāf* (kontroversi) sunnah pada tema apapun dengan al-Qur'an.⁷⁶

Jumhur *fuqahā'* menyikapi tambahan informasi dari hadis *āḥād* bukanlah me-*nasakh* hukum yang tersurat pada teks wahyu al-Qur'an, karena tidak ada fakta hukum yang diakhiri keberlakuannya, justru lebih memantapkan kedudukan hukum rumusan al-Qur'an dan menggabungkan hukum lain kepadanya. Dampak dari hukum yang ditambahkan tak lebih dari menggeser *barā'ah al-asliyyah* (hukum asumsi dasar) atau maksimal mngeksplisitkan hal yang selama ini didiamkan oleh syara'.⁷⁷

c. Kritik atas Kandungan *Matn*

Penerapan kritik atas kandungan makna pada *matn* hadis sebagaimana dikembangkan oleh fuqahā' sebenarnya merupakan kelanjutan tradisi yang telah dirintis sejak masa hidup Nabi dan generasi sahabat. Bermula dari konfirmasi langsung kepada sumber berita, yaitu Nabi. Sepeninggal beliau dilakukan konfirmasi dengan memperbandingkan kesaksian antar sahabat. Dari langkah tersebut dapat dieliminir bias atas materi berita dan hasil akhirnya berupa penelusuran informasi.⁷⁸

⁷⁶ Al-Syafi'i, *al-Risālah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm. 32-33; *Ikhtilāf al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), hlm. 33

⁷⁷ Moh. Amin al-Syantiqi, *Muzakkirah*....., hlm. 73-75; al-Syafi'i, *al-Risalah*, hlm. 223

⁷⁸ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis*..., hlm. 141.

Langkah metodologi kritik fuqahā' atas kandungan makna pada *matn* hadis selain bersandar pada kriteia *maqbul* dan *mardūd*, juga mengarah pada kapasitas *ma'mūlun bihī* (layak dijadikan dasar perilaku keagamaan dengannya) atau *ghairu ma'mūlun bihī* (tidak layak diamalkan dengannya). Strategi berfikir fuqahā' adalah merumuskan format hukum syara' praktis yang komprehensif, artinya dengan memanfaatkan selengkap dalil syara' berbentuk nas, menempuh cara *istinbāt* dan berkorenspondensi dengan dalil-dalil syara' yang ijthadi dengan cara *istidlāl*. Langkah tersebut diharapkan terwujud iklim koherensi internal (taat asas) antara dalil *naqli* yang teoritis dengan praktek pengenalan doktrin oleh generasi salaf, berikut persepsi mujtahid dalam menyikapi hal-hal yang multi interpretasi pada ungkapan *matn* hadis. Kiranya dapat disimpulkan bahwa orientasi kritik fuqahā' terfokus pada *tatbīq* (aplikasi) syari'ah.⁷⁹

C. Pemetaan Kritik *Matn* Hadis Versi *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā'*

Dari penjabaran di atas, tradisi kritik *matn* hadis di lingkungan *fuqahā'* dan *uṣūliyyun* memperlihatkan indikasi perbedaan yang diametral bila dibandingkan dengan tradisi kritik oleh *Muḥaddisīn*. Indikasi perbedaan itu antara lain :⁸⁰

⁸⁰ Hasjim Abbas, *Kritik Matn Hadis...*, hlm. 127-130

1. *Muḥaddisīn* amat ketat menyikapi gejala ‘*illat*’ hadis, bukan hanya ‘*illat qadihah*’ (merusak) citra *matn*, tetapi juga gejala ‘*illat khafifah*’ (ringan) juga dipandang menjadi sebab status ke-*ḍa’īf*-an hadis. Misalnya, temuan data me-*mursal*-kan hadis yang kalangan perawi *ṣiqah* (kepercayaan) dan *dābiṭ* memusnadkannya. Temuan data tersebut tergolong ‘*illat khafifah*’, tetapi bagi *muḥaddisīn* cukup memadai untuk men-*ḍa’īf*-kannya. *Fuqahā’* dan *Uṣūliyyūn* bersikap permisif dan mentolelir ‘*illat*’ tersebut.
2. *Muḥaddisīn* sangat peduli dengan uji ketersambungan sanad (*ittisāl*) dan seluruh periwayat dipersyaratkan harus jelas personalianya dan dikenal luas kepribadian maupun profesi kehadisannya. Keterputusan sanad (*mursal*, *munqati’*, *mu’ḍal*), perawi yang anonym (*majhūl al-‘ain*) atau minus pengakuan perihal keahlian hadisnya (*mastūr al-hal*) merupakan tanda ke-*ḍa’īf*-an yang sangat mendasar. *Fuqahā’* dan *uṣūliyyun* justru bersedia mengamalkan hadis *mursal* sekalipun versi terminologisnya berbeda dengan versi *muḥaddisīn*, melembagakan *atsar* (hadis *mauqūf*), ‘*amal al-ṣahābah*’ (hukum kebiasaan yang hidup dan dihormati oleh generasi sahabat) dan sirah mereka. Bahkan disinyalir bahwa ‘*amal ahl al-madīnah*’ lebih diunggulkan daripada potensi kehujaan sunnah nabawiyah di kalangan *fuqahā’* mazhab Maliki. *Fuqahā’* lebih interes pada uji kuantitas periwayat guna mengukur data *tawātur-āḥād*-nya hadis dan *qaṭ’iy-zānniy-nya dalālah*.
3. *Muḥaddisīn* bersikap peka terhadap kecacatan kepribadian perawi dari segi integritas keagamaan seperti indikasi keterlibatan pada faham bid’ah. Demikian juga bila dicurigai memalsukan hadis, atau tidak cermat dalam

membawakan hadis lantaran buruk ingatan dan ketahuan banyak salah pada penyajian teks matannya. *Fuqahā'* dan *Uṣūliyyūn* lebih tertarik menyoroti data konsistensi perilaku periwayat diperhadapkan dengan muatan doktrin hadis yang ia bertindak sebagai periwayatannya. Konsistensi periwayat oleh mereka dipandang sebagai cermin, daya keberlakuan ajaran hadis yang ia riwayatkan.

4. Data temuan tambahan informasi pada *matn* hadis hanya akan dipertimbangkan manakala subyek yang bertanggungjawab atas data tambahan informasi itu periwayat yang menurut *muḥaddisīn*, betul-betul tergolong *ṣiqah*. Tambahan informasi pada matan itu dianalisis dampaknya pada hadis lain yang sama-sama bermutu sahih, yakni diterima bila tidak menafikan substansi matan hadis lain yang sahih atau berfungsi menafsirkan. Data temuan tersebut dikenal dengan *ziyādah ṣiqah*. Sikap fuqaha' sangan toleran dan lunak dalam merespons data ziyadah terebut.
5. Bertolak dari paradigma kebenaran al-Quran karena terjamin oleh sifat tawatur dan pengakuan umat atas dokumentasi *muṣhaf-nya*, maka kedudukan al-Quran sebagai dalil hukum syara' adalah *qaṭī* (pasti dan menyakinkan). Konsekuensinya setiap informasi hadis (sunnah) harus mempertahankan rumusan konsep al-Quran dan berhenti pada limitasi hukumnya. Karenanya, informasi matan hadis yang melampaui rumusan hukum atau limitasi al-Quran dikategorikan *al-ziyadah 'ala al-nashah*. *Fuqahā'* memandang informasi tambahan atas nash al-Quran lebih memantapkan keberadaan konsep hukum al-Quran dan mengakomodir hal

lain yang berfungsi komplementer baginya, dan tambahan atas nash itu identik dengan nasakh bagi *Fuqahā'*. Perbedaan pola kritik tersebut memunculkan formula dedukasi hukum yang berbeda.

6. Pengujian mutu keshahihan matan hadis dalam tradisi *Muḥaddisīn* sebatas analisis literal. Seakan mereka tidak ingin menggugat keabsahan substansinya. *Fuqahā'* justru lebih mementingkan kritik substansi doktrin yang tersirat di balik *matn* hadis.

7. *Muḥaddisīn* memerlukan supremasi hadis sebagai sumber memperoleh informasi hukum syari'ah sedemikian kebal terhadap intervensi dalil yang otoritas sumbernya bukan nash syar'i. *Fuqahā'* dan *Uṣūliyyūn* justru mensejajarkannya dengan *qiyās*, 'amal keagamaan sahabat, perilaku keagamaan yang disepakati oleh generasi salaf khususnya pribumi Madinah.

Skema Krangka Kritik *Matn* Hadis

Kerangka Kritik <i>Matn</i>	<i>Muḥaddisīn</i>	<i>Fuqahā'</i>
Paradigma	Memandang Rasulullah saw sebagai <i>Uswah Hasanah</i> (teladan utama)	Memandang Rasulullah saw sebagai musyarri' (pemegang hak legislator)
Operasional Kaidah Kritik <i>Matn</i>	Terfokus pada uji kebenaran dan keutuhan redaksi <i>matn</i> sesuai data sejarah hadis	Terfokus pada implikasi makna (dalalah) yang menebarkan konsep ajaran
Tolok Ukur Kritik <i>Matn</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Tidak bertentangan dengan al-Qur'an • Tidak bertentangan dengan hadis yang telah diakui keabsahannya • Tidak menyalahi akal sehat dan data sejarah 	<ul style="list-style-type: none"> • Konfirmasi dengan al-Qur'an • Konfirmasi dengan hadis yang telah diakui • Konfirmasi dengan Ijma' dan Qiyas

	<ul style="list-style-type: none"> • Berupa ungkapan kenabian 	<ul style="list-style-type: none"> • Konfirmasi dengan praktek keagamaan perawi • Konfirmasi dengan sendi-sendi umum syari'ah
Hasil Evaluasi kritik	<i>Idraj, taqlib, idtirab, tashif/tahrif dan ziyadah, illat</i>	<i>Maqbul, Mardud dan Ma'mul Bih</i>
Orientasi kritik <i>Matn</i>	Tertuju pada uji kebenaran dokumentasi hadis	Menyeleksi keunggulan hadis sebagai <i>hujah</i> hukum
Orientasi Kajian	Menjaga seluruh dokumentasi kehadisan sebagai upaya melestarikan peninggalan Rasulullah saw yang <i>ma'sum</i>	Terpusat pada upaya menggali nilai doktrinal dan aplikasinya dalam hadis
Kisaran Hasil Evaluasi	Terfokus pada data dugaan syadz atau temuan illat	Mengacu pada pembentukan dalalah qatiyyah dan zanniyyah

BAB IV
ANALISIS ATAS PEMIKIRAN HASJIM ABBAS
DALAM KRITIK MATAN

Para pemerhati dan pemikir keislaman yang kritis, sudah cukup lama peduli terhadap sumber ajaran Islam, terutama *al-hadis al-nabawi*. Begitu pula penelitian terhadapnya, telah banyak juga dilakukan oleh mereka, termasuk didalamnya para orientalis. Mengingat hadis Nabi saw adalah juga petunjuk bagi ummat Islam setelah al-Qur'an, yang sekaligus merupakan penjelas utama al-Qur'an.

Sejak pertengahan abad kesembilan belas, para pemikir Muslim menghadapi banyak tantangan berulang terhadap gagasan Islam klasik tentang otoritas keagamaan. Pergolakan di dunia Muslim telah mendorong meluasnya pengujian kembali sumber-sumber klasik hukum Islam karena orang Muslim telah berjuang untuk memelihara, menyesuaikan, atau mendefinisikan kembali norma-norma sosial dan hukum Islam menghadapi kondisi yang berubah. Isu sentral dalam perjuangan yang terus berlangsung ini adalah masalah hakikat, status, dan otoritas sunnah. Karena status Muhammad sebagai utusan Allah, perkataan dan perbuatannya diterima oleh sebagian besar muslim sebagai sumber kewenangan keagamaan hukum setelah al-Qur'an.

Perlunya penelitian matan hadis tidak hanya karena keadaan matan tidak dapat dilepaskan dari pengaruh sanad, akan tetapi juga karena dalam periwayatan matan hadis dikenal adanya periwayatan secara makna, dan para

ulama hadis memang telah menetapkan syarat-syarat sahnya periwayatan secara makna. Disamping itu sangat langkanya kitab-kitab yang membahas kritik matan dan metodenya, pembahasan matan pada kitab-kitab tertentu termuat di berbagai bab yang bertebaran dan adanya kekhawatiran menyatakan sesuatu sebagai bukan hadis padahal hadis dan sebaliknya merupakan faktor lain perlunya penelitian matan.¹

Dari perkembangannya yang lambat tapi pasti, pemikiran kritis terhadap hadis kian bermunculan, baik di kalangan Muslim maupun orientalis. Sebenarnya gejala ini sudah muncul dari era klasik, yang kemudian terus dikembangkan oleh pemikir-pemikir era modern. Begitu juga pemikiran yang dikembangkan oleh Hasjim Abbas tentang kritik *matn* hadis, yang tidak lepas dari ide-ide dasar yang digagas oleh para ulama-ulam pendahulu, dalam bab ini penulis mencoba menganalisis pemikiran Hasjim Abbas yang terkait dengan kritik *matn* hadis, di sini penulis mencoba menelusuri dari beberapa aspek, yakni orisinalitas pemikiran kemudian implikasinya terhadap studi hadis.

A. Orisinalitas Pemikiran

Berbagai kontroversi seputar sunnah baik yang kuno maupun modern harus dipandang sebagai akibat wajar yang esensial dari upaya orang Muslim untuk menyesuaikan doktrin terhadap perubahan keadaan, karena sunnah merupakan simbol kewenangan Nabi Muhammad saw, dan merupakan

¹ Şalāh al-Dīn al-aḍabi, *Manhaj Naqd al-Matn*....., hlm. 11-14.

sumber kesinambungan dengan masa lalu, tak ada perselisihan ajaran, tak ada kontroversi hukum, tak ada permasalahan tafsir, yang dapat dilakukan tanpa merujuk kepada Sunnah atau hadis. Terbukti hadis begitu penting untuk diabaikan.

Hadis dalam tradisi Islam menduduki prioritas kedua dalam pembentukan hukum sesudah al-Qur'an. Namun karena jarak pengkodifikasiannya yang begitu jauh dengan masa kehidupan Nabi, maka hadis memiliki masalah tersendiri yang tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Masalah utamanya adalah mengenai pembuktian asal-usul hadis yang dipandang bersumber dari Nabi. Oleh karena itu, dalam studi hadis, terdapat dua dikursus besar, *pertama*, adalah pembicaraan seputar orang-orang yang meriwayatkan hadis (*isnad*), *kedua*, adalah yang berkaitan dengan redaksi hadis (*matan*).

Sebuah redaksi hadis kadang memiliki 5 atau 6 orang perawi yang menjembatani jarak antara pengumpul hadis sampai kepada Nabi. Ini tidak aneh karena masa-masa pengoleksian hadis secara massif dilakukan sekitar awal abad ketiga Hijrah yang mana hadis sendiri muncul sekitar masa awal Hijrah. Rentang jarak ratusan tahun tentunya memunculkan banyak tanda tanya dari para peneliti, baik yang berusaha memfalsifikasi maupun yang mencoba memverifikasi. Masalah utamanya sebagaimana disebutkan adalah mengenai keotentikan sebuah hadis, terutama ditinjau dari sudut *isnad* yang memuat begitu banyak orang-orang dari beberapa generasi. Panjangnya suatu *isnad* tentu saja menambah kemungkinan berkembangnya suatu redaksi hadis

dari yang sangat sederhana menjadi sesuatu yang cukup sempurna, dan ini tentunya banyak mendapat sorotan, terutama oleh kelompok orientalis yang notabene meragukan keotentikan hadis berasal dari Nabi Muhammad.

Berdasarkan masalah tersebut, belakangan muncul banyak teori yang digunakan untuk membuktikan apakah sebuah hadis otentik bersumber dari Nabi atau tidak. Untuk maksud ini para ulama melakukan kritik terhadap hadis (*naqd al-ḥadīṣ*) dengan menjadikan isnad dan matan sebagai objeknya. Kritik sanad atau isnad dilakukan dengan memeriksa ke-*dābiṭ*-an (kecermatan) dan ke-*ʿādil*-an (kepribadian) perawi hadis beserta lambang-lambang yang digunakan perawi untuk mentransmisikan hadis. Adapun kriteria-kriteria yang umumnya diberlakukan dalam menilai isnad hadis adalah sebagai berikut: isnad hadis harus bersambung; para perawinya harus *ʿādil* dan *dābiṭ*; serta tidak mengandung *syāz* dan *ʿillah*.² Sedang dalam menilai matan, diberlakukan ukuran keterhindaran dari *syāz* dan *ʿillah*.

Untuk mengetahui apakah suatu hadis benar-benar berasal dari Nabi saw atau tidak, diperlukan dua metode kritik yakni kritik sanad dan kritik matan. Kritik sanad adalah penelitian secara cermat asal-usul suatu hadis berdasarkan para periwayatnya, sedangkan kritik matan adalah penelitian secara cermat asal-usul suatu hadis berdasarkan teks yang dibawa oleh para periwayat itu.

² Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 141.

Kritik sanad dan kritik matan adalah ibarat dua sisi mata uang, sehingga tidak bisa dipisahkan, meskipun bisa dibedakan. Sebab sesuatu disebut hadis jika terdiri dari sanad dan matan. Namun dalam praktiknya, ulama hadis terkesan lebih menekankan kritik sanad. Salah satu buktinya adalah bahwa istilah-istilah teknis yang lahir hampir semuanya berkaitan dengan kritik sanad, bahkan untuk istilah-istilah yang seharusnya berkaitan dengan kritik matan, dalam praktiknya lebih diorientasikan pada kritik sanad.³

Akibatnya, orang Muslim menghasilkan spektrum pendekatan mereka sendiri terhadap sunnah, sesuai dengan kapasitas dan orientasi masing-masing peneliti. Kemudian muncullah para ahli dan pakar di bidangnya masing-masing yang mempunyai pola tersendiri dalam berinteraksi dengan hadis atau sunnah, seperti para *Muḥaddisīn*, *Fuqahā* dan *Uṣūliyyūn*, *Mufasssir*, *Muarrikh* dan lain-lain. Munculnya pola tersendiri terhadap hadis sudah berkembang pada masa klasik, hal ini tidak terlepas dari kebutuhan dan pemakaian aplikasi dari hadis yang sesuai dengan bidangnya.

Memahami (*al-Fiqh*) dan mengkritisi (*al-Naqd*) terhadap hadis itu pemberangkatannya berbeda, tetapi hasilnya boleh sama dan boleh juga berbeda. Memahami hadis berangkat dari prakonsepsi, sebuah hadis yang sedang dipahami otentik berasal dari Nabi. Kritik berangkat dari prakonsepsi

³ Ṣalāḥ al-Dīn al-Aḍabi, *Manhaj al-Naqd...*, hlm. vi.

netral atau kecurigaan atas otentisitas. Perangkat penting dalam kritik adalah pengujian atas subyek yang dikritisi.⁴

Begitu pula apa yang dilakukan oleh Hasjim Abbas dalam mengidentifikasi perbedaan metodologi kritik *matn* hadis antara *Muḥaddiṣīn* dan *Fuqahā*, secara garis besar pokok-pokok pemikiran Hasjim Abbas tentang kritik *matn* bukanlah sesuatu yang baru atau orisinal, artinya pemikiran ini merupakan kesinambungan atau mata rantai pemikiran dari para pendahulunya, yang apabila ditelusuri akan memiliki akar sejarah yang terkait dengan ide-ide pendahulunya, sebagaimana yang diakuinya sendiri :

“dalam buku ini saya hanya mengutip pendapat-pendapat ulama terdahulu, kemudian saya mencoba menyajikannya dengan sistematis agar mudah difahami. Kajian ini diharapkan mampu untuk memberikan sedikit kontribusi bagi kajian hadis terutama studi *matn*.⁵

Satu hal yang orisinal dari pemikiran Hasjim Abbas, dan merupakan kontribusi yang signifikan adalah, pemetaan dan pengidentifikasian secara sistematis yang dilakukan oleh Hasjim Abbas mengenai pola kritik *matn* hadis antara *Muḥaddiṣīn*, dan *Fuqahā*. Pada awalnya masing-masing ulama baik *Muḥaddiṣīn* maupun *Fuqahā* telah menerapkan metodologi kritik *matn* hadis yang tersebar di berbagai sumber klasik. Pada posisi ini Hasjim Abbas mencoba untuk memadukan dan membandingkannya, kemudian menyajikannya dengan akurat dan sistematis, mungkin inilah satu kontribusi yang sangat signifikan dari pemikiran Hasjim Abbas tersebut.

⁴ Muhammad Zuhri, *Telaah Matan Hadis* (Yogyakarta: LESFI, 2003), hlm. 40.

⁵ Wawancara dengan Hasjim Abbas, 24 Juni 2008, pukul 18.45 di kediamannya

Kalau kita telusuri lebih jauh, metodologi kritik *matn* yang dikembangkan oleh para *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā*, telah dibahas dan dikaji oleh beberapa pemikir sebelum Hasjim Abbas, yang sangat dimungkinkan membawa pengaruh terhadap pemikiran Hasjim Abbas, diantara pemikir pemikira tersebut adalah, Shalahuddin Ahmad al-Idlibi melalui karyanya yang berjudul, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda Ulamā' al-Ḥadīṣ al-Nabawī*, dalam karyanya tersebut al-Idlibiy menguraikan secara detail mengenai metodologi *Muḥaddisīn* dalam kritik *matn*, dan dia menawarkan beberapa konsep dasar tentang kesahihan *matn* suatu hadis, dapat dikatan karya ini adalah salah satu karya terbaik dalam kajian *matn* pada era kontemporer. Kemudian Musfir 'Azmullah al-Damini melalui karyanya *Manhaj Naqd Mutūn al-Sunnah* yang cukup berpengaruh terhadap pemikiran Hasjim Abbas, seperti yang diakuinya sendiri⁶. Melalui karyanya tersebut al-Damini membahas secara komprehensif kritik *matn* hadis dari kalangan *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā*.

B. Implikasi Terhadap Studi Hadis

Pandangan dan pemikiran Hasjim Abbas memberikan peluang bagi terbukanya suatu kajian kritik hadis yang semakin progresif. Hal ini dapat menepis anggapan banyak orang, bahwa selama ini konsentrasi perkembangan ilmu hadis hanya berputar di sekitar kajian sanad saja, dari uraian yang dilakukan oleh Hasjim Abbas terlihat dimana para ulama masa lalu mempunyai perhatian yang besar terhadap *matn*, dengan indikasi munculnya

⁶ Hasjim Abbas, *Kritik Matn hadis...*, lhm. 7.

metodologi kritik *matn* hadis yang sistematis baik di kalangan *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā*.

Dalam pandangan Hasjim Abbas, kritik hadis tidak mengenal batasan norma yang “tabu” untuk dilewati, sepanjang usaha tersebut dimaksudkan untuk menemukan kebenaran. Karenanya tidak ada keharusan yang memastikan sebuah kritik dilakukan dengan hanya berpegangan pada batasan-batasan *‘Ilm muṣṭalāh al-hadīs* yang telah ada sebelumnya. Bagi Hasjim, kritik dapat saja dilakukan dengan metode pendekatan baru dengan alat bantu ilmu modern dan atau temuan ilmu pengetahuan kontemporer.

Dari terobosan yang dilakukan Hasjim dengan mengidentifikasi perbedaan metodologi kritik *matn* hadis antara *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā*, membuka wacana baru tentang bagaimana cara baca (model kritik) atas teks *matn* hadis, kemudian apa yang dianggap *ṣaḥīḥ* dan siap dikonsumsi, ternyata belum tentu *ṣaḥīḥ* dan siap saji untuk dijadikan pedoman pengamalan dalam kehidupan. Selain itu, pemikiran yang dilontarkan Hasjim Abbas, memberikan informasi yang komprehensif, terutama tentang metode verifikasi teks (*matn*) hadis, manfaat dari hasil kritik, data kesejarahan praktek kritik teks sekaligus menjajaki kemungkinan dilakukannya kritik dimasa mendatang. Bahkan lebih jauh Hasjim berusaha untuk mensikapi perbedaan pendekatan antara *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā*, dalam membaca secara kritis *matn* hadis, dan pada perkembangan selanjutnya, dua kelompok ini ternyata telah membentuk aliran tersendiri yang sangat berpengaruh dalam dunia Islam, khususnya dalam pengkajian teks hadis, dalam hal ini Hasjim Abbas menjelaskan :

“kalau kita lihat di masyarakat luas, seperti di Indonesia, kajian mengenai *matn* masih sangat minim, mereka lebih terfokus pada kajian fiqh, bahkan fiqh yang mereka kajipun jarang dibahas mengenai kualitas hadis yang digunakan. Padahal kalau kita teliti lebih jauh hadis-hadis yang digunakan masih perlu ditinjau ulang, dengan adanya kajian *matn* ini akan mencoba membuka peluang untuk

mengembangkan metodologi dan pemahaman terhadap hadis, sehingga hadis dapat ditempatkan secara proporsional.⁷

C. Kelebihan dan Kekurangan

Satu hal yang sangat menonjol dan menjadi kelebihan dari penelitian Hasjim Abbas terhadap *matn* hadis, yakni dia mampu mengidentifikasi secara sistematis dan komprehensif perbedaan metodologis dalam kritik *matn* hadis terkait dengan pola pengembangan dari kecenderungan *Muḥaddisīn* dan *fuqahā'*, ini merupakan satu langkah awal menuju kontekstualisasi hadis yang bisa menjadi petunjuk dan solusi atas problematika pada masyarakat kontemporer, ia juga menepis tuduhan bahwa para ulama Hadis masa lalu hanya memfokuskan perhatiannya pada kritik sanad saja, satu statement yang mencoba merubah asumsi banyak orang khususnya para pengkaji hadis yang memandang bahwa studi hadis lebih didominasi oleh kajian sanad.

Sedangkan sisi kelemahannya terletak pada ruang lingkup kajian dan pendekatan yang digunakan oleh Hasjim Abbas, dalam karyanya tersebut Hasjim Abbas cenderung menggunakan pendekatan normatif (standar ilmu hadis) dan hanya mengkaji pada wilayah penggunaan hadis sebagai hujjah syar'iyah, pada tataran ini Hasjim Abbas mampu menyajikan secara komprehensif, akan tetapi penelusuran untuk mengetahui penyebab yang mendasari perbedaan, sehingga membentuk kecenderungan yang berbeda antara *Muḥaddisīn* dan *fuqahā'* belum di sajikan secara tuntas. Pada wilayah ini dibutuhkan perangkat hermeneutika sebagai perangkat metodologi yang

⁷ Wawancara dengan Hasjim Abbas, 24 Juni 2008, pukul 19.30 di kediamannya

dapat membantu memecahkan problem tersebut, dan hal inilah yang belum dilakukan oleh Hasjim Abbas.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari seluruh pemaparan pada bab-bab terdahulu maka dapat ditarik beberapa kesimpulan yang merupakan jawaban dari pokok masalah yang diajukan, sebagai berikut :

1. Hasjim Abbas mengidentifikasi perbedaan metodologi kritik *matn* hadis antara *Muḥaddisīn* dan *Fuqaha*. *Muḥaddisīn* mengembangkan metode kritik *matn* yang berintikan dua kerangka kegiatan dasar, yaitu: *pertama*, mengkaji kebenaran dan keutuhan teks yang susunan redaksinya sebagaimana ter kutip dalam komposisi kalimat *matn* hadis. *Kedua*, mencermati keabsahan muatan konsep ajaran Islam yang disajikan secara verbal oleh periwayat dalam bentuk ungkapan *matn* hadis. Sedangkan tolok ukur kritik *matn* hadis yang ditradisikan oleh kalangan *Muḥaddisīn* yaitu: (a). Tidak menyalahi petunjuk eksplisit dari al-Qur'an, (b). Tidak menyalahi hadis yang telah diakui keberadaannya dan tidak menyalahi data sirah nabawiyah, (c). Tidak meyalahi akal sehat, data empirik dan data sejarah, (d). Berkelayakan sebagai ungkapan pemegang otoritas *nubuwwah*. Dari penerapan tolok ukur tersebut maka Olah data atas komponen redaksi *matn* hadis ditempuh dengan mewaspadaai gejala *idrāj* (sisipan kata), *taqlīb* (pindah tata letak kata), *idhtirāb* (kacau), *tashhīf* atau *tahrīf* (perubahan), reduksi (penyusutan) atas formula asli dan *ziyādah*

(penambahan anak kalimat) yang berakibat *tafarrud* (sikap menyendiri). Bagi *Muḥaddisīn* teks *matn* hadis lebih didudukkan pada indikasi kelemahan persepsi dan kadar ke-*dābiṭ*-an periwayat. Sehingga evaluasi terhadap kritik *matn* hadis terfokus pada data dugaan *syāz* dan *'illat*. Sedangkan wilayah perhatian *Fuqahā'* dan *Uṣūliyyūn* terpusat pada upaya mendudukkan hadis pada jajaran dalil-dalil hukum syara' dan terfokuskan ke sasaran aplikasi doktrinalnya (*taṭbīq al-syarī'ah*). Karena itu, yang dikritisi *Fuqahā'* adalah mutu kebenaran formula konsep hukum yang menjadi substansi *matn* hadis dan daya ikatnya terhadap orang mukallaf, dan langkah metodologis kritik mereka berbasis pada *mu'āraḍah* (pencocokan) dan *muqāranah* (perbandingan) antar konsep atau makna yang dikandung setiap unit hadis. Media banding uji kecocokan bisa memperhadapkan dengan al-Quran dan dalil-dalil perumusan hukum *syara'* *'amaliah* yang lain. Target yang ingin dicapai mirip konfirmasi guna mengesahkan kebenaran doktrin hadis dan uji koherensi (ketertauatan dan keterhubungan) antar doktrin hadis dan dengan doktrin dalil-dalil syara' yang lain. Dengan demikian, *matn* hadis sebagai objek kritik di kalangan *Fuqahā'* dan *Uṣūliyyūn* lebih didekati dengan aspek substansi doktrinalnya. Adapun tolok ukur kritik *matn* hadis yang ditradisikan di kalangan *fuqahā'* yaitu: (a). konfirmasi hadis dengan al-Qur'an, (b). konfirmasi dengan hadis yang *maḥfūz*, (c). konfirmasi hadis dengan ijma, (d). konfirmasi hadis dengan praktek keagamaan perawi, (e). konfirmasi dengan qiyas, (f). konfirmasi hadis dengan sendi-sendi umum

syari'ah. Sejalan dengan metodologi tersebut maka, teknik uji terhadap *matn* hadis dalam tradisi *fuqahā* dan *uṣūliyyīn* diarahkan pada implikasi makna (*dalālah*) yang menebarkan konsep ajaran. Muara pengujian substansi *matn* mengacu pada pembentukan *dalālah qat'iyah* dan *zaniyyah*.

2. Pemikiran Hasjim Abbas memberikan peluang bagi terbukanya suatu kajian kritik hadis yang semakin progresif. Hal ini dapat menepis anggapan banyak orang, bahwa selama ini konsentrasi perkembangan ilmu hadis hanya berputar di sekitar kajian *sanad* saja. Dari uraian yang dilakukan oleh Hasjim Abbas terlihat dimana para ulama masa lalu mempunyai perhatian yang besar terhadap *matn*, dengan indikasi munculnya metodologi kritik *matn* hadis yang sistematis baik di kalangan *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā*, selain itu dengan mengidentifikasi perbedaan metodologi kritik *matn* hadis antara *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā*, membuka wacana baru tentang bagaimana cara baca (model kritik) atas teks *matn* hadis, kemudian apa yang dianggap *ṣaḥīḥ* dan siap dikonsumsi, ternyata belum tentu *ṣaḥīḥ* dan siap saji untuk dijadikan pedoman pengamalan dalam kehidupan.

B. Saran-Saran

Setiap “trend” perkembangan ilmu pengetahuan, pasti mewakili sebuah kebutuhan dari kondisi sosial-budaya yang melingkupinya. Persoalan “penyebaran hadis” misalnya, telah terjadi dari penyebaran yang bersifat

informal (tidak sengaja), semi-formal (ada unsur kesengajaan) dan formal (disengaja), atau ketika penyebaran hadis palsu mulai merajalela dan mata rantai periwayatan (sanad) hadis semakin panjang, maka kajian-kajian di seputar periwayat dan periwayatan hadis merupakan perhatian utama dari para ahli hadis.

Bahkan saat ini ketika kebutuhan terhadap studi kritik hadis sudah berubah lagi dari studi kritik hadis yang banyak bertumpu pada *sanad* menuju kritik hadis yang bertumpu pada *matn* hadis, maka perhatian kita sekarang seharusnya difokuskan pada pengembangan metodologi kritik *matn*. Oleh karena itu, ada beberapa saran dari penulis yang antara lain :

1. diperlukan upaya serius untuk mengembangkan kajian-kajian secara lebih detail tentang kemungkinan-kemungkinan pengembangan metodologi studi kritik *matn* hadis secara komprehensif.
2. Perlu pengujian dan pemanfaatan teori-teori modern misalnya pendekatan sosiologis, antropologis, histories atau bahkan hermeneutika dalam rangka pengembangan metodologi kritik hadis, khususnya studi kritik *matn*.
3. Untuk kajian selanjutnya terhadap pemikiran Hasjim Abbas, ada baiknya pemikiran tokoh ini dibandingkan dengan pemikiran tokoh lain yang melakukan kajian sejenis. Hal ini penting untuk membedakan pemikiran-pemikirannya secara lebih luas dan komprehensif.

C. Kata Penutup

Tidak ada kata yang lebih pantas penulis ucapkan selain puji syukur kehadirat *Ilahi* atas terselesaikannya skripsi ini. Penulis menyadari akan ketidak sempurnaan penelitian ini, sehingga kritik dan saran konstruktif akan menjadi koreksi berharga bagi penulis, dan akhirnya semoga penelitian ini bermanfaat dan mempunyai nilai guna yang baik bagi pembacanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Hasjim. *Kritik Matn Hadis Versi Muhaddisin Dan Fuqaha*. Yogyakarta: TERAS, 2004.
- Adlabi, Salah al-Din. *Manhaj Naqd Al-Matn 'Inda Ulama' Al-Ḥadīṣ Al-Nabawi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Ali, Nizar. *Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Cesad YPI al-Rahmah, 2001.
- Amin, Ahmad. *al-Fajr al-Islām*. Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1975
- *Duḥa al-Islām*. Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1974
- Anas, Mālik bin. *al-Muwatta'*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987
- Anwar, Syamsul. "Paradigma Pemikiran Hadis Modern" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Asqalāni, Ibnu Ḥajar. *Fath al-Bārī*. Mesir: Maṭba'ah al-Bahiyah, 1348 H.
- Azami, Malla Khathir. *Hujjah al-Ḥadīṣ al-Mursal 'inda al-Imām al-Syāfi'I*. Jeddah: Dār al-Qiblah, 1999.
- 'Azami, M. Mustafa. *Hadis Nabi dan Sejarah Kodiikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- *Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muhaddisin*. Riyadh: al-Ummariyyah, 1982.
- *Dirāsah Fī al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa Tarīkh Tadwīnihi*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980
- Bāqi, M. Fuad Abd. *Lu'lu' wa al-Marjan*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Bagdādi, al-Khatib. *Kifāyah fī 'Ilmi ar-Riwāyah*. Mesir: Matba'ah as-Sa'adah, 1972.
- *al-Kifayah* dalam M. Thahir al-Jawabi, *Juhud al-Muhaddisin fī Naqd Matn al-Hadis*. Tunisia: Muassasah al-Karim, 1986
- Bakker, Anton dan Ahmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.

- Bukhāri, Muhammad Ismā'īl. *Al-Jāmi' Al-Ṣahīh*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t
- Dāwud, Abū. *Sunan Abī Dāwud*. Mesir: Maktabah Tijariah kubra, 1951
- Depdikbud. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: PT. Balai Pustaka, 1988.
- Ghazali, Muhammad. *al-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1989
- *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīs*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1989.
- *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīs*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1989
- Ghofur, Waryono Abdul. "Epistemology Ilmu Hadis" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Hamam bin 'Abdul ar-Rahman. *al-Fikr al-Manhaj 'Indal al-Muhaddisīn*. Qatar: Ri'asah al-Mahakim asy-Syariyyah wa asy-Syu'un ad-Diniyyah, 1998.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Delhi India: Adam Publisher & Distributors, 1994.
- Hasyim, A. Umar. *Qawa'id Usul al-Hadi.*, Beirut: Dar al-Kitab al'Arabi, 1984
- Iḍlibi, Ṣālahuddīn. *Manhaj Naqd al-Matn 'inda "Ulamā al-Ḥadīs al-Nabawī"*. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadida, 1983
- Iraqi, Zainuddin. *al-Taqyīd wa al-Iḍāh*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiah, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Jauzi, Ibn. *Kitab al-Mauḍū'āt*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983
- Jawabi, Muhammad Ṭāhir. *Juhūd al-Muḥaddisūn Fi Naqd Matn al-Ḥadīs al-Nabawī asy-Syarīf*. Tunisia: Muassasah Abd al-Karim, 1986.

- Juynboll, “*al-Hadis*” dalam Ahmad al-Santanawi et.al. *Dairat al-Ma’arif* (t.t: t.p, 1993).
- Khātib, Ajjāj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993
- *Uṣul al-Hadīs: ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Khinn, Musthafa Said. *Āsar al-Ikhtilāf fī Qawā’id al-Uṣuliyah*. Beirut: Muassanah al-Risalah, 1982
- Khuḍari Byk. *Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Mesir: Dār Ihyā’ al-Kutūb, 1964
- Majāh ,Ibn. *Sunan Ibn Majāh*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Mun’im, Mahmud Abdu. *Mu’jam Musthlāḥāt wa al-Alfāzh al-Fiḥiyyah*. Kairo: Dar al-Fadhilah, 1999
- Mustaqim, Abdul. “Teori Sistem Isnād Otentisitas Hadis Menurut Perspektif M.M Azami” dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Muttalib, Rif’at Fauzi Abd. *Tauthiq al-Sunnah fī al-Qarn al-Thani al-Hijri; Ususuhu wa Ittihājatuhu*. Mesir: Maktabah al-Khananji, 1981
- Qadīr, Abū Muḥammad ‘Abd al-Mahd ‘Abd al- ibn ‘Abd al-Hādī. *Ṭuruq Takhrīj Hadīs Rasūlillāh saw*. Mesir: Dār al-‘Iṭiṣām, t.th.
- Rayah, Maḥmūd Abū. *Adwa ‘ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*. Mesir: Dār al-Ma’arif, t.th
- Ṣālih, Ṣubhi. *‘Ulūm al-Hadīs wa Muṣṭalāḥuhu*. Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malayin, 1988.
- Ṣālah, Ibnu. *Muqaddimah*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiyah, 1999.
- Ṣalāh, Ibnu. *‘Ulūm al-Hadīs (Muqaddimah Ibnu Ṣalāh)*. Madinah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1972
- Shabagh, Muhammad. *al-Ḥadīs al-Nabawi*. Riyadh: al-Maktab al-Islami, 1998
- Shihab, Quraish. “Hubungan Hadis dan Al-Qur’an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna” dalam *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*. Yunahar Ilyas dan M.Masu’di (ed.), Yogyakarta: LPPI, 1996

- Sibā'ī, Muṣṭafā. *al-Sunnah wa Makānatuha*. Damaskus: Dār Qawmiyah, 1996.
Sun'ani, Al-, *Taudhih al-Afkar*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- Syākir, Ahmad Muhammad. *Alfiyah al-Suyūṭī fī 'Ilm al-Hadīs*. Beirut: Dār al-Ma'arifah, t.t
- Syafi'I. *al-Risālah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- *Ikhtilāf al-Hadis*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1986
- Syaltut, Mahmud. *al-Islam 'Aqidah wa Syai'ah*. Kairo: Dar al-Qalam, 1965
- Syanqiti, Moh. Amin. *Muzakkirah Usul al-Fiqh*, atas Raudhah al-Nazir Ibnu Qudamah, 1995
- Syuhbah, Muhammad Abū dalam G.H.A. Juynboll. *The Authenticity of The Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt*. Leiden: E.J.Brill, 1969.
- Tirmizi. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Tirmizī*. t.t: Dār al-Fikr, t.th
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: George Allen & Unwa Ltd., 1979.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995
- Zahrani, Muhammad. *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Madinah: Dar al-Khudairi, 1998), hlm. 150
- Zahwu, Muhammad Abu. *al-Ḥadīs wa al-Muḥaddisūn*. Mesir: Syirkah Musahammah, 1959.
- Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsir al-Munīr*. Beirut: Dār al-Fikr al-Muashir, 1991.
- *Uṣul al-Fiqh al-Islamī*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986
- Zuhri, Muhammad. *Telaah Matn Hadis, Sebuah Tawaran Metodologis*. Yogyakarta: LESFI, 2003.