

# Al-Qur'an dan Hadis

**QUO VADIS STUDI HADIS:**  
Merefleksikan Perkembangan dan Masa depan Studi Hadis  
*Zunly Nadia*

**MENYOROTI PERKEMBANGAN STUDI HADIS:**  
Meneropong Periodisasi Ilmu Hadis  
Pada Masa Klasik dan Kontemporer  
*Zulfikri*

**POTRET SEJARAH PERKEMBANGAN HADIS:**  
Studi Komparasi Sunni Syiah  
*Muhammad Misbah*

**RIJAL AL-HADIS DALAM AL-KUTUB AL-ARBA'AH:**  
Tradisi Rijal al-Hadis dalam Pemahaman Syi'ah Imamiah  
*Mohammad Barmawi*

**النقد التاريخي في قراءة النص القرآني عند خليل عبد الكريم**  
*Muhammad Makmun-Abha*

*Book Review:*  
**RE-EVALUASI METODE KRITIK HADIS ULAMA KLASIK  
DAN SARJANA NON-MUSLIM**  
*Abdul Kholiq*

## Daftar Isi

1. Quo Vadis Studi Hadis (*Merefleksikan Perkembangan dan Masa depan Studi Hadis*) Zunly Nadia
2. Menyoroti Perkembangan Studi Hadis ( Meneropong Periodeisasi Ilmu Hadis Pada Masa Klasik dan Kontemporer ),*Zulfikri*
3. Potret Sejarah Perkembangan Hadis, [Studi Komparasi Sunni Syiah], Muhammad Misbah
4. Hadis Pra Kodifikasi: Studi atas Manuskrip Hadis yang Ditulis Pada Masa Nabi dan Sahabat Otong Suhendar
5. *Rijal Al-Hadis* dalam *Al-Kutub Al-Arba'ah* (Tradisi *Rijal al-Hadis* dalam pemahaman Syi'ah Imamiah), Mohammad Barmawi
6. Kritik Matan Hadis Menurut James Robson, Hamam Faizin
7. Ajaran Nabi Saw. Tentang Menjaga Keseimbangan Ekologis, Suhendra
8. Book Review: Re-Evaluasi Metode Kritik Hadis Ulama Klasik dan Sarjana Non-Muslim oleh Abdul Kholiq

Editorial:

Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis edisi ke-22, Januari 2011 berisikan sebagian besar tentang studi hadis. Di dalamnya berisikan persoalan seputar sanad yang kajiannya sangat dinamis dengan mengedepankan kajian yang berkembang di tradisi lain seperti Syi'ah. Kajian pertama ditulis oleh Zunly Nadia dengan judul *Quo Vadis Studi Hadis (Merefleksikan Perkembangan dan Masa depan Studi Hadis)*. Di dalamnya berisikan berbagai persoalan kajian dalam studi hadis yang menyebabkan tidak berkembang dan bagaimana kemungkinan pengembangannya. Kajian lain dilakukan oleh Zulfikri dengan judul *Menyoroti Perkembangan Studi Hadis (Meneropong Periodisasi Ilmu Hadis Pada Masa Klasik dan Kontemporer)*. Kajian yang dilakukan oleh penulis adalah lewat telaah historis yang senantiasa berkembang dari masa ke masa dan berbeda dari yang klasik dan yang kontemporer.

Kajian hadis dalam konteks histories ditulis juga oleh Muhammad Misbah dengan judul *Potret Sejarah Perkembangan Hadis, [Studi Komparasi Sunni Syiah]*. Ia membandingkan dua tradisi yang berbeda dalam studi hadis walaupun sumber dari hadis dari yang sama yakni Nabi Muhammad saw. Kajian lain dikemukakan oleh Otong Suhendar dengan judul *Hadis Pra Kodifikasi: Studi atas Manuskrip Hadis yang Ditulis Pada Masa Nabi dan Sahabat*. Ia melakukan kajian atas hasil kodifikasi yang dilakukan pada masa prakodifikasi abad ke-2 H. Adapun Mohammad Barmawi membahas tentang *Rijal Al-Hadis* dalam *Al-Kutub Al-Arba'ah (Tradisi Rijal al-Hadis dalam pemahaman Syi'ah Imamah)*. Konsep yang ditawarkan adalah tentang rijal hadis atau orang-orang yang terliat dalam hadis di kitab-kitab yang berkembang di Syi'ah.

Kajian lain dikemukakan oleh Hamam Faizin dengan judul *Kritik Matan Hadis Menurut James Robson*. Kesimpulan yang paling umum yang bisa ditangkap dari pemikiran Robson adalah adanya usaha-usaha untuk mencoba meragukan hadis-hadis yang ada di dalam *al-Kutub al-Sittah* yang oleh umat Islam dianggap kitab yang paling otoritatif. Adapun kajian yang dilakukan oleh Suhendra dalam artikel yang berjudul *Ajaran Nabi Saw. Tentang Menjaga Keseimbangan Ekologis*. Baginya, Hadis keutamaan menanam dan pahala bagi yang menanamnya. Di dalamnya terkandung konsep pemerataan atau keseimbangan antara wilayah hutan, wilayah kependudukan, wilayah industri dan wilayah pertanian serta perkebunan. Hadis keutamaan mengelola lahan kurang produktif. Konsep usaha menciptakan keseimbangan ekologis yang lebih berkualitas. Dengan demikian, lahan-lahan di Indonesia yang tidak produktif harus dikelola dengan mempertimbangkan konsep hadis pertama. Hadis anjuran menanam walaupun hendak kiamat. Terdapat dua pesan dalam hadis ini, yaitu manajemen atau antisipatif bencana dan menjaga keseimbangan

ekologis selama dalam keadaan hidup dan sehat. Artikel dalam edisi ini diakhiri dengan sebuah *book review* yang berjudul revaluasi Metode Kritik Hadis Ulama Klasik dan Sarjana Non-Muslim oleh Abdul Kholiq. Kajian kholiq berasal dari buku Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis karya Komaruddin Amin.

## **Quo Vadis Studi Hadis**

*(Merefleksikan Perkembangan dan Masa depan Studi Hadis)*

**Zunly Nadia**

### **Abstrak**

Artikel ini berupaya menelaah ulang kajian studi hadis yang berkembang dalam sejarahnya. Posisi hadis/sunnah yang berada di urutan kedua setelah al-Qur'an yang berisikan ajaran Islam seperti hukum, moral, etika dan keseluruhan kehidupan umat Islam, maka sudah selayaknyalah studi hadis ini mendapatkan perhatian yang tidak sedikit dari umat Islam. Namun nampaknya sependek yang penulis lihat, studi hadis selama ini masih menempati posisi yang peripheral dalam dinamika studi keislaman dan keagamaan secara umum. Kondisi seperti inilah yang kemudian, di antaranya, mengakibatkan kurang dinamisnya studi hadis dari pada studi-studi dalam ranah Islamic studies yang lain seperti tafsir, fiqh, dan tasawwuf.

Kata Kunci: Studi Hadis, Islamic Studies, otentitas hadis, keadilan sahabat, inkar al-sunnah dan arah baru

### **I. Pendahuluan**

Tidak dapat diragukan lagi bahwa hadis mempunyai kedudukan yang sangat penting dalam kajian Islam. Sebagai sumber ajaran kedua setelah al-Qur'an, hadis menjadi rujukan dari berbagai problem sosial keagamaan yang dihadapi oleh umat muslim karena hadis tidak hanya sebagai bayan dan tafsir dari al-Qur'an tetapi juga mencakup semua kegiatan hidup Nabi Saw yang umum dan luas meliputi semua informasi, bahkan pesan, kesan dan sifat yang semuanya bersumber dari Nabi.

Meskipun diyakini sebagai sumber ajaran kedua setelah al-Qur'an, hadis mempunyai problem yang cukup rumit terkait dengan proses kodifikasinya yang memakan waktu cukup panjang yakni setelah hampir seratus tahun tinggal dalam hafalan para sahabat dan tabi'in yang banyak berpindah-pindah dari hafalan seorang guru kepada hafalan muridnya. Sehingga setelah penulisan dan pembukuan hadis itu berkembang dengan pesat muncul berbagai persoalan apakah hadis yang dituliskan dan dibukukan itu benar-benar hafalan yang berasal dari Nabi, atau merupakan hafalan yang keliru dan sengaja dibuat-buat untuk maksud tertentu? Disamping itu juga timbul pertanyaan apakah hafalan itu redaksinya persis seperti yang diucapkan Nabi atau hanya maksud dan maknanya saja? kalau itu *riwayah bil makna*, apakah benar maksudnya sama seperti yang dimaksud oleh Nabi? dan masih banyak pertanyaan-pertanyaan lain yang muncul dan memerlukan berbagai penelitian lebih lanjut untuk melihat otentisitas hadis sehingga memunculkan ilmu hadis dengan berbagai cabangnya<sup>1</sup>.

Dalam ilmu-ilmu tersebut, para ahli hadis menyusun kriteria para perawi hadis yang dapat dipercaya dalam meriwayatkan hadis, mulai dari ketentuan akan adanya persambungan dan urutan pertalian hadis dari rawi sampai kepada Nabi Saw, hingga meneliti cara dan waktu dalam meriwayatkan hadis bahkan juga kepribadian para perawi yang dapat menghalangi dan mengurangi anggapan kecurangan dan kebohongan dalam membawakan hadis. Selain ilmu yang terkait dengan sanad, masih ada beberapa cabang ilmu lagi yang dikembangkan oleh para ahli hadis meski masih belum sempurna<sup>2</sup>.

Meski berbagai perangkat keilmuan hadis sudah dirintis oleh para ulama hadis, namun dalam perkembangannya keilmuan hadis seolah berjalan ditempat (stagnan). Hal ini sangat berbeda dengan perangkat keilmuan dalam studi Islam yang lain seperti studi al-Qur'an yang terus berkembang dengan cukup pesat. Kemandegan perkembangan keilmuan hadis ini menjadi keprihatinan banyak pihak mengingat pentingnya ilmu hadis dalam kerangka studi Islam secara umum.

---

<sup>1</sup> Drs Yunahar Ilyas Lc dan Drs M Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI UMY, 1996), 100

<sup>2</sup> *Ibid.*, 101

Dalam makalah ini, penulis akan berusaha merefleksikan dan memaparkan problem-problem ilmu hadis di dalam ranah *Islamic studies* dan mencoba untuk menawarkan solusi untuk perkembangan keilmuan hadis kedepan.

## II. Perkembangan Studi Hadis

Sebagaimana yang telah penulis ungkapkan diatas, dalam sejarahnya hadis memang terlambat untuk dibukukan. Para ahli sejarah mencatat, hadis baru seabad lebih kemudian dibukukan. Selama itulah hadis bertebaran di masyarakat Islam dan umumnya dilestarikan hanya dalam bentuk hafalan saja. Setidaknya dalam proses historiografinya, hadis mengalami beberapa periode, dari periode keterpeliharaan dalam hafalan hingga periode dibukukannya hadis tersebut (pentadwinan). *Pertama* adalah periode keterpeliharaan hadis dalam hafalan yang berlangsung pada abad I hijriyah. *Kedua*, periode pentadwinan hadis, yang masih bercampur antara hadis dengan fatwa sahabat dan tabi'in yang berlangsung pada abad ke 2 hijriyah. *Ketiga*, periode pentadwinan dengan memisahkan hadis dari fatwa sahabat dan tabi'in, berlangsung sejak abad ke 3 hijriyah. *Keempat* periode seleksi keshahihan hadis dan *kelima* periode pentadwinan hadis *tahdzib* dengan sistematika penggabungan dan penyarahan yang berlangsung semenjak abad ke 4 hijriyah<sup>3</sup>.

Pada masa khalifah Umar bin Khattab sebenarnya sudah terpikir untuk membukukan hadis, tetapi setelah sebulan beristikharah iapun membatalkan niatnya dengan alasan kekhawatiran akan bercampurnya al-Qur'an dengan hadis<sup>4</sup>. Kemudian pada masa tabi'in banyak muncul hadis-hadis palsu dimana awal kemunculannya dikaitkan dengan peristiwa politik yang sering disebut sebagai fitnatul kubro yang diawali dengan terbunuhnya khalifah Ustman bin Affan, sehingga berimplikasi pada perpecahan umat Islam menjadi beberapa golongan, seperti khawarij, syi'ah, murji'ah dan lain sebagainya. Dalam situasi yang cukup "rumit" ini, setiap golongan menggunakan dalil-dalil yang dinisbatkan kepada Nabi Saw untuk mendukung kelompoknya. Kondisi inilah yang menyebabkan

---

<sup>3</sup>Badri Khaeruman, *Otentisitas Hadis; Studi Kritis atas Kajian Hadis Kontemporer*, (Bandung: ROSDA, 2004), 44

<sup>4</sup> Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis wa Musthalahuh* (Beirut: Darul Fikr, 1979), 154

kebutuhan akan kodifikasi dan menyeleksi hadis semakin dirasakan, karena jika tidak segera diambil tindakan kodifikasi hadis akan semakin banyak hadis palsu bercampur dengan hadis asli.<sup>5</sup>

Berbeda dengan kodifikasi al-Qur'an, dimana para sahabat tidak menemukan banyak kendala dalam pengerjaannya, karena tugas "panitia" kodifikasi hanya mengumpulkan naskah-naskah al-Qur'an yang sudah ada di tangan para sahabat untuk disesuaikan dengan hafalan para sahabat lainnya yang secara mutawathir mereka terima dari Nabi Saw dan secara ilmiah dapat dipastikan sebagai ayat-ayat al-Qur'an. Sementara dalam kodifikasi hadis banyak menemui berbagai macam kendala dan kerumitan terkait dengan hadis yang lebih banyak terpelihara dalam ingatan daripada dalam catatan. Apalagi hadis dalam ingatan para sahabat ini telah tersebar secara luas ke berbagai daerah Islam yang dikunjungi oleh para sahabat nabi. Rentang waktu yang cukup lama serta munculnya perbedaan misi politik serta madzhab pada masa itu juga menambah sulitnya "proyek" kodifikasi ini karena untuk menghimpun hadis-hadis yang cukup banyak tersebut tentunya dibutuhkan ketelitian yang cukup tinggi baik dalam kerangka ontologis<sup>6</sup>, epistemologis<sup>7</sup> maupun aksiologis<sup>8</sup>, sehingga hadis benar-benar dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Sebagaimana pernyataan al-Zuhri: *Sekiranya tidak ada hadis yang datang dari arah timur yang asing bagi saya, niscaya saya tidak menulis hadis dan tidak pula mengizinkan orang menulis*. Dr. Muh Zuhri, *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 52-53

<sup>6</sup> Ontologi merupakan asas dalam menetapkan batas ruang lingkup objek penelaahan dan penafsiran tentang hakikat realitas dari objek ontology tersebut, hadis dalam wilayah ontologis disini adalah kandungan hadis, seperti aqidah, syariah, muamalah akhlak, sejarah dan lain – lain.

<sup>7</sup> Epistemologi merupakan asas cara bagaimana materi pengetahuan diperoleh dan disusun menjadi satu tubuh pengetahuan. Dalam kerangka ini secara epistemologis, dalam keilmuan hadis dititikberatkan kepada cara-cara menentukan derajat hadis yang berkaitan dengan kandungannya.

<sup>8</sup> Aksiologis merupakan asas dalam menggunakan pengetahuan, dalam kerangka ini hadis disini berkaitan dengan tujuan ulama yang mengumpulkan hadis.

<sup>9</sup> Pertanggungjawaban secara ilmiah karena memang setiap pengetahuan harus mempunyai tiga komponen yang merupakan tiang penyangga batang tubuh pengetahuan yang disusunnya, yakni dari segi epistemologis, ontologis serta aksiologis. Ketiga istilah ini dikutip dari filsafat ilmu. Penjelasan istilah ini dapat dilihat dalam Yuyun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1988), cet ke-5 10. Lihat juga Pardodo Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994)

Kodifikasi hadis secara resmi pertama kali digagas oleh khalifah Umat ibn Abd Aziz melalui surat edarannya kepada para gubernur di daerah agar menunjuk ulama ditempat masing-masing untuk menghimpun hadis-hadis, dan salah satu gubernur yang cukup tanggap dengan perintah khalifah adalah gubernur Madinah Abu Bakar Muhammad ibn Amr ibn Hazm yang pelaksanaannya ditangani oleh Ibn Syihab al-Zuhri. Pada abad ini juga para ulama mulai menyusun kitab hadis dan meletakkan pula landasan epistemologisnya. Sejak dikeluarnya perintah tersebut, kegiatan kodifikasi ini terus berlanjut sampai abad ke 4 dan ke 5 Hijriyah dan mencapai puncaknya pada abad ke 3 H, karena pada abad ini banyak muncul para pengumpul hadis seperti imam Ahmad bin Hanbal, Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmidzi, An-Nasa'I, Ibn Majah, al-Damiri, dan lain sebagainya.

Pada abad-abad tersebut perkembangan ilmu hadis cukup dinamis, disamping munculnya karya monumental di abad ke-3 H yang berupa kitab hadis yang dikenal dengan *al-Kutub al-Sittah* juga banyak bermunculan kitab-kitab yang menghimpun hadis-hadis dengan sistematika dan metode pemilahan hadis yang berbeda-beda<sup>10</sup>. Selain itu juga ada juga ulama yang melakukan kritik terhadap hadis-hadis yang dihimpun oleh ulama sebelumnya, baik kritik matan maupun kritik sanad, seperti kritik matan yang dilakukan oleh ulama mu'tazilah seperti al-Nazhzhah dan kritik sanad yang dilakukan oleh al-Daruquthni terhadap *Shahihayn*<sup>11</sup>. Kemudian muncul lagi kalangan ulama kemudian yang merupakan anti tesis terhadap kritik-kritik tersebut, sehingga membuat keilmuan hadis semakin berkembang.

---

<sup>10</sup> Ada kitab-kitab yang disusun dengan menggunakan sistematika yang digunakan ulama pada abad sebelumnya, ada juga yang ulama yang menyusun kitab *al-Mustakhraj* seperti kitab *al-Mustakhraj* terhadap *shalih Bukhari* yang disusun oleh Abu Bakar Ahmad bin Ibrahim al-Isma'ili dan Abu Bakar Ahmad bin Muhammad al-Burqani, kitab *al-Mustakhraj* terhadap *shahih Muslim* yang disusun oleh Abu Ja'far Ahmad al-Naysaburi, dan Abu Bakr Muhammad bin Muhammad bin Raja' al-Naysaburi, ada juga ulama yang menambahkan yang belum terhimpun dalam *shahihayn* dengan menyusun kitab *al-Mustadrak*.

<sup>11</sup> Abu Hasan 'Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi al-Daruquthni, selanjutnya disebut al-Daruquthni. Ia mengarang kitab *al-Istidrakat wa al-Tatabbu'* sebagai kritikan terhadap 218 sanad hadis yang digunakan oleh Bukhari dan Muslim. Kritikan tersebut selanjutnya dijawab oleh al-Asqalani dalam *Hadyu al-Sariy: Muqaddimah Fath al-Bari*, Dr. M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadis: Ijtihad al-Hakim dalam menentukan status hadis*, (Jakarta: Paramadina, 2000), 6-7

Dalam menyusun kitab hadis, para ulama tidak hanya mendasarkan pada aspek-aspek ontologi<sup>12</sup> tetapi juga meliputi aspek epistemologi yang berupa kritik sanad dan matan serta aspek aksiologi yang berupa tujuan penyusunannya baik secara praktis maupun teoritis. Penyusunan kitab-kitab hadis berdasarkan aspek-aspek tersebut disebut ilmu *riwayah* dan ilmu *dirayah*. Ilmu *riwayah* menekankan pada ketepatan menghimpun segala yang dinisbahkan kepada Nabi Saw, sedangkan ilmu *dirayah* lebih menekankan pada faktor diterima dan tidaknya sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi tersebut.<sup>13</sup> Kedua ilmu tersebut tidak dapat dipisahkan satu sama lain dalam menentukan status hadis. Tetapi dengan dibukukannya hadis Nabi SAW dan selanjutnya dijadikan rujukan oleh ulama yang datang kemudian, maka pada periode selanjutnya ilmu hadis riwayat tidak lagi banyak berkembang. Berbeda halnya dengan ilmu hadis dirayah yang senantiasa berkembang dan melahirkan berbagai cabang ilmu hadis. Oleh karena itu, pada umumnya yang dibicarakan oleh ulama hadis dalam kitab-kitab ulumul hadis yang mereka susun adalah ilmu hadis dirayah<sup>14</sup>.

Dalam perspektif keilmuan hadis, ada tiga hal penting yang perlu mendapat perhatian, yaitu, sanad hadis, matan hadis dan kemunculan kritik hadis, dimana ketiganya berkembang menjadi cabang-cabang dalam ilmu hadis yang disusun para ulama masa itu dalam kitab-kitabnya diantaranya adalah: *pertama* ilmu yang berkaitan dengan sanad yakni ilmu rijalil hadis<sup>15</sup>, ilmu jarh wa ta'dil<sup>16</sup>, *kedua* ilmu

---

<sup>12</sup> Seperti munculnya kitab-kitab musnad dan mushannaf

<sup>13</sup> Subhi as-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 101

<sup>14</sup> Dalam perkembangannya, istilah ulumul hadis menjadi sinonim bagi ilmu hadis dirayah. Selain itu, ilmu hadis dirayah disebut juga mustalahu al-hadits (ilmu peristilahan hadis) atau 'ilm usul al-hadis (ilmu dasar hadis).

<sup>15</sup> Dengan ilmu ini dapat diketahui apakah para perawi itu layak diterima menjadi perawi hadis, diantara ulama yang menyusun kitab tentang tokoh-tokoh hadis ini adalah al-Bukhari, Ibn Sa'ad dalam kitabnya *Thabaqat*, Ibn Hajar al-Asqalani dan lain sebagainya. *Ibid.*, 104

<sup>16</sup> Ilmu Jarh wa ta'dil adalah ilmu yang membahas mengenai para perawi yang membuat mereka tercela atau bersih dalam menggunakan lafadz-lafadz tertentu. *Ibid.*, 102

yang berkaitan dengan matan hadis yakni ilmu mukhtalaf al-Hadis<sup>17</sup>, ilmu ilalul hadis<sup>18</sup>, ilmu gharibul hadis<sup>19</sup>, ilmu nasikh dan mansukh<sup>20</sup> dan lain sebagainya.

Demikian dinamisnya para ulama hadis masa itu sehingga karya-karya dalam bidang hadis terus berkembang dan menjadi rujukan ulama pada masa kini dalam mengkaji dan mempelajari hadis-hadis Nabi Saw.

### III. Perkembangan Islamic Studies

Pembicaraan mengenai studi Islam memang tidak pernah selesai. Karena studi Islam ini memang tidak pernah mengenal kata berhenti dan terus-menerus berkembang sesuai dengan semangat zaman. Merujuk kepada Keith Ward sebagaimana yang dikutip oleh Amin Abdullah, setidaknya ada empat fase perkembangan yang dilalui dalam studi agama yakni fase lokal, kanonikal, kritikal dan global<sup>21</sup>, dimana empat tahapan ini berpengaruh juga terhadap perkembangan studi Islam. *Pertama*, adalah tahapan Lokal. Semua agama pada era presejarah (*Prehistorical period*) dapat dikategorikan sebagai lokal. Semua praktik tradisi, kultur, adat istiadat, norma, bahkan agama adalah fenomena lokal. Kelokalan ini tidak bisa dihindari sama sekali karena salah satu faktor utamanya adalah bahasa. Bahasa yang digunakan oleh penganut tradisi dan adat istiadat setempat adalah selalu bersifat lokal.

Fase kedua adalah fase *Canonical* atau *Propositional*. Kehadiran agama-agama Ibrahimi (*Abrahamic Religions*), dan juga agama-agama di Timur, yang

---

<sup>17</sup> Ilmu yang mempelajari hadis-hadis yang secara lahiriyah bertentangan namun ada kemungkinan dapat diterima dengan syarat. *Ibid.*,

<sup>18</sup> Ilmu yang membahas tentang sebab-sebab tersembunyi yang dapat merusak keabsahan suatu hadis seperti memarfukan hadis mauquf, dan lain sebagainya sehingga dengan ilmu ini dapat menentukan apakah suatu hadis termasuk hadis dhaif atau dapat melemahkan suatu hadis yang secara lahiriyah luput dari segala illat. *Ibid.*

<sup>19</sup> Ilmu yang membahas dan menjelaskan hadis Rosulullah Saw yang sukar diketahui dan dipahami orang banyak karena telah bercampur dengan bahasa lisan atau bahasa arab pasar. *Ibid.*, 105

<sup>20</sup> Ilmu yang membahas hadis-hadis yang bertentangan dan tidak mungkin diambil jalan tengah. Hukum hadis yang satu menasikh hokum hadis yang lain mansukh. *Ibid.*,

<sup>21</sup> Empat fase ini dikemukakan oleh Amin Abdullah dalam tulisannya *Mempertautkan Ulum Al-Diin, Al-Fikr Al-Islamiy dan Dirasat Islamiyyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global* dalam <http://aminabd.wordpress.com/category/tulisan-2008/>

pada umumnya menggunakan panduan Kitab Suci (*the Sacred Text*) merupakan babak baru tahapan sejarah perkembangan agama-agama dunia paska *prehistoric religions* di atas<sup>22</sup>). Era ini disebut “*canonical*” karena semuanya menerima adanya wahyu yang kebenarannya dianggap final dan absolute, yang terjelma dalam kitab suci (*sacred text*). Panduan keagamaan yang didasarkan pada teks kitab suci inilah yang berkembang pesat di abad tengah dan di kemudian hari nanti akan mempunyai andil dalam membentuk corak keberagamaan yang scripturalis-tekstualis, selain tradisi-tradisi lain yang lebih kontekstual juga ikut berkembang dalam menginterpretasikan kitab suci.

Fase ketiga adalah fase *Critical*. Fase ini dipicu oleh semangat *Enlightenment* dimana pada abad ke-16 dan 17, kesadaran beragama di Eropa mengalami perubahan yang radikal<sup>23</sup>. Meskipun ini adalah pengalaman Eropa, tetapi dalam perkembangannya juga merambah ke seluruh tradisi agama-agama dunia. Hal ini menimbulkan pergesekan sehingga tidak dapat diingkari sama sekali bahwa antar pengikut dan pendukung keberagamaan yang bersifat *Canonical-tekstual* sendiri seringkali muncul ketegangan-ketegangan sosial-politik yang tak terhindarkan<sup>24</sup>. Sejarah perkembangan studi terhadap fenomena agama, ibarat gerak jarum jam, tidak bisa diputar kembali. Ketiga tradisi tersebut berjalan bersama. Kadang bersenggolan, kadang berjalan bersama lalu pisah dipersimpangan jalan, bahkan kadang bertubrukan juga. Dalam kondisi seperti itu muncul fase *keempat* yaitu fase Global.

---

<sup>22</sup> Budaya baca tulis (*Literacy*) dengan menggunakan huruf, sudah mulai dikenal dalam kehidupan umat manusia. Tradisi yang dulunya “*oral*” (lesan) berubah menjadi “*written*” (tulisan)

<sup>23</sup> Pandangan keagamaan yang mewakili “*insider*” dan “*outsider*” mulai muncul di sini. Objektif dan subjektif, *fideistic subjectivism* dan *scientific objectivism*, *believer* dan *spectator* mulai dikenal. Belakang para ilmuwan membedakan antara “*faith*” dan “*tradition*”; antara “*essence*” dan “*manifestation*” dalam beragama.

<sup>24</sup> Pengalaman hubungan disharmonis dan penuh ketegangan dan kekerasan antara Katolik dan Protestan di Barat pada abad tengah, antara kelompok Sunni dan Syi’iy di Timur Tengah pada abad-abad sebelumnya bahkan hingga sekarang, Mahayana dan Hinayana di lingkungan tradisi keagamaan Buddha, Brahmaisme, Wisnuisme dan Syivaisme di lingkungan Hindu dan masih banyak lagi yang lain, yang menjadikan atau mendorong munculnya “*doubt*” seperti telah diungkap di depan. *Doubt* inilah yang memicu munculnya tradisi baru dalam sejarah pemikiran keagamaan yang disebut penelitian atau *research*. Tradisi keilmuan baru dalam mempelajari agama-agama dunia ini, selain didorong rasa ingin tahu tentang hakekat agama, asal-usul, sejarah perkembangannya, juga didorong oleh cara berpikir Kritis atau *Critical* dalam beragama.

Dalam fase global, Era teknologi informasi mempercepat terwujudkannya impian *borderless society* ini. Dalam era global, fenomena glokalisasi juga tampak jelas di sini. Tradisi lokal dibawa ke arena global. Muslim diaspora, immigrant muslim di Eropa, gerakan transnasionalisme menempati salah satu bagian dari kompleksitas kehidupan agama di era global ini.

Keempat fase dalam studi agama ini tentunya sangat berpengaruh terhadap perkembangan keilmuan dalam Islam -merujuk pada tulisan Prof. Dr Amin Abdullah- dalam perspektif keilmuan Islam empat fase tersebut dapat dikerucutkan menjadi, fase *Ulum al-Diin*, fase *al-Fikr al-Islamiy (Islamic thought)* dan fase *Dirasat Islamiyyah (Islamic Studies)*. Dalam *Ulum al-Diin*<sup>25</sup> muncul kluster ilmu-ilmu agama (Islam) seperti *Kalam, Fikih, Tafsir, Hadis, Qur'an, Faraidl, Aqidah, Akhlaq, Ibadah* dan begitu seterusnya dengan ilmu bantuannya bahasa Arab (*Nahwu, Saraf, Balaghah, Badi', 'Arudl*). *Ulum al-Diin* ini kemudian berkembang menjadi *al-Fikr al-Islamiy*<sup>26</sup> yang isinya secara komprehensif meliputi Studi al-Qur'an dan al-Sunnah, pemikiran Hukum (*Legal thought*), pemikiran Kalamiyah (*Theological thought*), pemikiran Mistik (*Mystical thought* atau *Sufism*), Ekspresi Artistik, pemikiran Filsafat (*Philosophical thought*), pemikiran politik (*Political thought*), dan pemikiran Modern dalam Islam. Disini *al-Fikr al-Islamiy* mempunyai struktur ilmu dan *the body of knowledge* yang kokoh dan komprehensif-utuh tentang Islam. Kemudian Ketika pergumulan dan silang pendapat antara *Ulum al-Diin* dan *al-Fikr al-Islamiy* belum selesai dan belum duduk, dunia akademis keilmuan Islam terus berkembang dan kemudian muncul *Dirasat Islamiyyah (Islamic Studies)*<sup>27</sup>. Dalam *Dirasat Islamiyyah* ini dialog, perbincangan dan pembahasan yang mendalam tentang isu-isu kontemporer seperti Hak Asasi Manusia, gender (partisipasi wanita

---

<sup>25</sup> Disini *Ulum al-Diin* sebagai representasi “tradisi lokal” keislaman yang berbasis pada “bahasa” dan “teks-teks” atau *nash-nash* keagamaan

<sup>26</sup> Disini *al-Fikr al-Islamiy* sebagai representasi pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada “rasio-intelek”,

<sup>27</sup> *Dirasat Islamiyyah* atau *Islamic Studies* merupakan kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh “pengalaman” (*experiences*) umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.

dalam kegiatan politik, sosial, ekonomi, pendidikan), pluralitas agama, hubungan dan hukum Internasional yang menggunakan metode dan pendekatan campuran antara *al-Fikr al-Islamiy* dan *Dirasat islamiyyah* menjadikan keilmuan dalam Islam mengalami progress yang cukup cepat dan tentunya dengan tantangan yang semakin berat. Lalu pertanyaannya kemudian adalah dimana posisi studi hadis selama ini? Apakah masih bertahan dalam ranah *Ulum al-Diin* ataukah sudah beranjak kearah *al-Fikr al-Islamiy* atau bahkan sudah memasuki fase *Dirasat Islamiyyah*? Mengenai hal ini penulis akan mencoba untuk memaparkannya dibawah ini.

#### **IV. Kedudukan Hadis dalam Islamic Studies**

Sebagaimana yang telah penulis paparkan diatas, masa keemasan dalam studi hadis terjadi pada masa abad ke-2 hingga abad ke-5, dimana para ulama cukup kreatif dan sangat produktif tidak hanya dalam rangka kodifikasi hadis tetapi juga meletakkan dasar-dasar dalam keilmuan hadis. Akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya ternyata tidaklah demikian. Ilmu hadis seolah hanya berjalan di tempat tanpa adanya perkembangan yang berarti. Ilmu hadis yang pernah digagas oleh para ulama seolah telah final. Sehingga hadis yang merupakan "produk" ulama pada masa tersebut diterima oleh umat muslim sebagai produk jadi yang sudah tidak perlu lagi dikritik dan dikembangkan. Sampai disini kemudian teks-teks hadis menjadi teks yang sakral yang seolah sulit untuk dijangkau dan dilakukan berbagai pengembangan. Sangat berbeda dengan studi Islam yang lain seperti studi al-Qur'an. Dinamika dalam studi terhadap al-Qur'an begitu terasa, sehingga perkembangan dalam studi al-Qur'an begitu cepat. Berbagai pendekatan dan analisis banyak bermunculan terkait dengan kajian atas al-Qur'an. Sebut saja misalnya dalam khazanah pemikiran Islam kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Syahrur, Al-Jabiri dan lain sebagainya. Tawaran-tawaran baru dalam menafsirkan teks al-Qur'an terus bermunculan seiring dengan perkembangan zaman, seperti pendekatan hermeneutik, sejarah, antropologi, sosiologi, semantik dan lain sebagainya. Sehingga dengan demikian diskursus seputar penafsiran al-Qur'an ini menjadi

diskursus yang tidak pernah usai dengan berbekal keyakinan bahwa al-Qur'an adalah *salih li kulli zaman wa makan*<sup>28</sup>.

Sementara dalam kajian hadis, para intelektual muslim sedikit enggan untuk melakukan kritik ataupun mengkajinya dengan berbagai pendekatan dan lebih suka menggunakan hadis sebagai produk yang sudah jadi. Ada beberapa hal menurut penulis yang menjadi penyebab atas stagnansi keilmuan hadis, diantaranya adalah:

#### **A. Problem otentisitas hadis**

Problem otentisitas hadis ini memang menyita banyak perhatian para ulama, baik para ulama hadis pada masa lalu hingga saat ini. Perpecahan umat Islam menjadi berbagai golongan dan persoalan politik menjadi salah satu sumber dari problem otentisitas hadis. Menurut Imam Muhammad bin Sirin, beliau menyatakan bahwa "pada mulanya kaum muslimin tidak pernah menanyakan sanad dalam menerima suatu hadis tetapi semenjak terjadi fitnah (terbunuhnya Usman bin Affan), apabila mendengar hadis mereka selalu menanyakan dari siapa hadis itu diperoleh"<sup>29</sup>. Sehingga kritik sanad dan matan menjadi kunci untuk menyelesaikan problem ini. Sanad memiliki kedudukan yang sangat penting dalam hadis, hal ini karena sanad terkait dengan mata rantai dari periwayat hadis, sehingga kritik sanad sangat berperan dalam menyelamatkan hadis dari segala pemalsuan. Sedangkan dalam persoalan matan, hal ini terkait dengan redaksi matan yang diriwayatkan baik secara lafal (*riwayah bil lafz*) maupun secara makna (*riwayah bil ma'na*)<sup>30</sup>. Setidaknya ada lima syarat yang disepakai oleh para ulama untuk menetapkan kesahihan hadis yang terkait dengan sanad dan matan, yakni hadis yang tersambung sanadnya, diriwayatkan oleh orang-orang yang adil dan dabit serta terhindar dari syaz dan illat.

Karena problem otentisitas hadis ini merupakan problem utama dalam hadis karena terkait dengan diterima dan ditolaknya suatu hadis maka banyaknya

---

<sup>28</sup> Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003), xvii

<sup>29</sup> Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta : Pustaka firdaus, 2000), 4

<sup>30</sup> Drs. Sa'dullah Assa'idi, *Hadis-hadis Sekte* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 27

perhatian pada wilayah ini akhirnya agak mengenyampingkan persoalan-persoalan lain yang sebenarnya juga penting terkait dengan kontekstualisasi dan pengembangan keilmuan hadis yang lain.

### **B. Persoalan terkait dengan rijalil hadis**

Masih terkait dengan problem dalam sanad hadis. Studi kritis terhadap para periwayat hadis ini memakai metode-metode yang sudah baku sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ulama terdahulu melalui kitab-kitab rijalil hadis yang juga ditulis oleh para ulama terdahulu. Sehingga metode dalam kritik sanad ini tidak banyak mengalami perkembangan. Padahal selain menggunakan metode dan kitab rujukan yang telah dibuat oleh para ulama abad ke 3 sampai abad ke 5 tersebut, ada banyak celah dan cara yang bisa dilakukan kritik terhadap rijalil hadis, yakni melalui pendekatan-pendekatan baru misalnya pendekatan historis kritis, pendekatan sosio antropologis dan lain sebagainya yang bisa melihat kondisi makro dari periwayat hadis. Menurut penulis sangat penting sekali upaya melihat kondisi makro para periwayat hadis, karena dengan memperhatikan kondisi makro dari periwayat yang meliputi kondisi sosial, politik dari periwayat hadis akan bisa terlihat bagaimana corak hadis yang dihasilkan, bagaimana teks-teks yang tertulis dalam matan dan lain sebagainya. Bagaimanapun juga hadis-hadis yang disampaikan sangat diwarnai dengan persoalan politik masa itu. Dengan melihat suasana politik masa itu, kita dapat melihat inkonsistensi dalam periwayatan hadis. Sehingga ilmu sejarah akan sangat membantu kita dalam meneliti rijal hadis disamping kitab-kitab rijalil hadis yang telah ada<sup>31</sup>.

### **C. Penilaian terhadap keadilan sahabat**

Beberapa ulama menyatakan bahwa semua sahabat Nabi adalah orang yang adil dan tidak satupun dari mereka yang tercela. Baik al-Qur'an maupun hadis Nabi yang menyatakan hal tersebut menjadi dalil dan alasan yang kuat, dan karena para sahabat Nabi ini sudah bersifat adil maka tidak perlu lagi dilakukan kritik sanad

---

<sup>31</sup>Jalaluddin Rahmat, *Pemahaman hadis Perspektif histories*, dalam buku *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, 144

terhadap mereka. Padahal menurut penulis, melakukan kritik terhadap para sahabat bukan berarti mencari-cari kesalahan dan mengurangi kemuliaan para sahabat, tetapi justru akan terlihat konteks dan latar belakang kemunculan hadis secara lebih jauh.

#### **D. Stigma inkar sunnah**

Berbeda dengan al-Qur'an, tidak ada stigma inkar al-Qur'an bagi para ulama sekritis apapun ia memahami al-Qur'an. Stigma inkar sunnah ini membuat para ulama mengendalikan diri dan segan dalam melakukan telaah dan mengembangkan pemikiran terhadap hadis. Para ulama lebih suka menerima hadis berikut keilmuan hadis dalam bentuk jadi tanpa berusaha untuk mengembangkannya. Sehingga yang terjadi adalah pemahaman hadis secara tekstual tanpa bersusah payah memperdulikan proses panjang sejarah terkumpulnya hadis dan proses pembentukan ajaran ortodoksi.

Keempat hal diatas membuat studi hadis jalan di tempat tanpa adanya perkembangan yang berarti. Jika dilihat dalam kerangka pemikiran Islam, studi hadis masih berada dalam fase *ulum al-Diin* dan masih mulai beranjak pada *al-Fikr al-Islamiy*. Sehingga bisa dilihat pengajaran dalam ilmu hadis ini cenderung tidak mendalam dan mengulang-ulang masih terus terkutat dengan kritik sanad dan matan dengan metode yang seolah sudah baku tersebut. Sebenarnya ketiga kluster tersebut sebenarnya bersaudara, hanya saja cara atau sudut pandang, keluasan horison pengamatan (*Approaches*) dan metode (*Process dan Procedure*) pengambilan dan pengumpulan data serta aneka ragam sumber data yang diperoleh dari berbagai bahasa (termasuk bahasa asing) berbeda antar ketiga tradisi keilmuan keislaman tersebut sehingga hasilnya pun berbeda<sup>32</sup>. Perbedaan itu muncul karena perkembangan intelektual manusia itu sendiri. Dengan berbagai pendekatan diharapkan studi hadis ini menjadi lebih kontekstual dan tidak lagi menjadi teks-teks yang sakral yang sulit untuk "dijamah".

---

<sup>32</sup> Amin Abdullah

## V. Menuju Arah Baru dalam Studi Hadis

Sebagaimana yang telah penulis paparkan diatas, studi hadis menjadi bidang yang sangat rigid, kaku dan sensitif. Kaku karena selama ini menjadi bidang yang monodisipliner, yakni pendekatan yang dianggap sah adalah kritik sanad dan kritik matan, itupun dengan aturan-aturan yang sudah baku. Seharusnya fase ini sudah dianggap selesai, tetapi kenyataannya tidaklah demikian, studi hadis lebih menekankan pada pengulangan pengulangan daripada pengembangan. Dari sini kemudian tanpa disadari teks hadis menjadi lebih suci dibanding dengan al-Qur'an. Menurut penulis, ada dua hal yang perlu dilakukan dalam rangka mengembangkan studi hadis, yang *pertama* terkait dengan kajian terhadap teks hadis dan yang *kedua* terkait dengan persoalan tehnik pengajaran hadis<sup>33</sup>.

*Pertama* adalah kajian (*Istiqro'*) terhadap hadis. Setidaknya ada tiga level utama dalam kajian hadis<sup>34</sup>. (1) Kajian terhadap hadis dalam hubungannya dengan Nabi. Dalam hal ini menggunakan kritik sanad yang menguji kredibilitas periwayat dengan melihat tidak hanya pada unsur mikro tetapi juga pada unsur makro<sup>35</sup> melalui berbagai pendekatan. Selain itu penting juga mempertimbangkan analisis terhadap aspek-aspek psikologis Nabi ketika menyampaikan hadis baik secara *qaqli*, *fi'li* maupun *taqriri*. (2) Kajian terhadap teks hadis itu sendiri. Dalam mengkaji teks hadis sangat penting kiranya untuk mengembangkan berbagai pendekatan dalam mengkaji teks hadis misalnya dengan mengembangkan hermeneutika hadis, yakni teori dan metodologi interpretasi teks hadis dengan mempertimbangkan hubungan antara Nabi Saw, teks hadis dan pembaca serta pendekatan-pendekatan lainnya seperti pendekatan historis, antropologi, pendekatan sastra dan lain sebagainya. (3) Kajian terhadap teks hadis dalam

---

<sup>33</sup> Nur Ikhwan, *Beberapa gagasan tentang Pengembangan Studi al-Qur'an dan Hadis (Refleksi atas Perkembangan Jurusan Tafsir Hadis di Indonesia)*, dalam buku *Hermeneutika al-Qur'an Madzhab Yogya*..... 240-241

<sup>34</sup> *Ibid.*,

<sup>35</sup> Unsur mikro dan makro di sini penulis adaptasi dari konsep asbabun nuzul yang melihat latar belakang turunnya ayat yang spesifik (mikro) dan global (makro). Sedangkan konsep mikro dalam studi hadisi disini, menurut hemat penulis, adalah meliputi analisis terhadap kepribadian (personality) periwayat, sedangkan unsure makro meliputi kondisi sosial politik yang ada "di sekitar" kehidupan periwayat masa itu.

kaitannya dengan masyarakat pembaca/penafsirnya. Hal ini mulai dikembangkan dalam studi hadis meski masih dalam level yang terbatas seperti kajian tentang studi living sunnah/hadis<sup>36</sup>.

*Kedua* adalah terkait dengan tehnik pengajaran hadis. Menurut penulis sangat penting kiranya untuk memisahkan jurusan tafsir dengan jurusan hadis dalam pengajaran tafsir hadis di perguruan tinggi. Jika sebelumnya telah terjadi perpindahan jurusan tafsir hadis dari fakultas Syari'ah ke fakultas Ushuluddin yang menandai pergeseran sebuah paradigma legal formalistik ke paradigma yang lebih substantif dan membebaskan. Maka saat ini penting kiranya untuk segera mungkin memisahkan studi hadis dan studi al-Qur'an dengan harapan akan lebih mengembangkan kedua bidang tersebut. Setidaknya pemisahan ini bertujuan untuk (1) Mendorong dinamisasi dan kegairahan dalam studi hadis, (2) Agar perhatian akademik terhadap studi hadis menjadi ;lebih besar daripada ketika studi hadis itu masih digabungkan dengan studi al-Qur'an. (3) ini yang lebih bersifat akademis, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam studi hadis dalam Islamic studies diatas bahwa studi hadis ternyata memiliki karakteristik yang berbeda dengan studi al-Qur'an baik dari segi epistemologi, ontologi dan aksiologi maupun dari pendekatan-pendekatan yang harus dilakukan.

## **VII. Simpulan**

Melihat posisi hadis/sunnah yang berada di urutan kedua setelah al-Qur'an yang berisikan ajaran Islam seperti hukum, moral, etika dan keseluruhan kehidupan umat Islam, maka sudah selayaknyalah studi hadis ini mendapatkan perhatian yang tidak sedikit dari umat islam. Namun nampaknya sependek yang penulis lihat, setidaknya dalam makalah ini, studi hadis selama ini masih menempati posisi yang peripheral dalam dinamika studi keislaman dan keagamaan secara umum. Kondisi seperti inilah yang kemudian, di antaranya, mengakibatkan kurang dinamisnya studi hadis dari pada studi-studi dalam ranah Islamic studies yang lain seperti tafsir, fiqh, tashawwuf, dlsb. Oleh karena itu, penulis berharap

---

<sup>36</sup> Tradisi yang hidup di masyarakat yang disandarkan kepada hadis, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta : Teras, 2007)

semoga makalah singkat ini dapat memberikan sedikit inspirasi bagi pengembangan studi hadis kedepan.

### Daftar Pustaka

- Abdullah, M.Amin, dalam <http://aminabd.wordpress.com/category/tulisan-2008/>
- Abdurrahman, M, *Pergeseran Pemikiran Hadis: Ijtihad al-Hakim dalam menentukan status hadis*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Al-Khatib, Ajjaj, *Ushul al-Hadis wa Musthalahuh* Beirut: Darul Fikr, 1979
- As-Shalih, Subhi, *Membahas Ilmu-ilmu Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993
- Assa'idi, Sa'dullah, *Hadis-hadis Sekte*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Hadi, Pardodo, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 1994
- Ilyas, Yunahar dan M Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI UMY, 1996
- Ikhwan, Nur, *Beberapa gagasan tentang Pengembangan Studi al-Qur'an dan Hadis (Refleksi atas Perkembangan Jurusan Tafsir Hadis di Indonesia)*, dalam buku *Hermeneutika al-Qur'an Madzhab Yogya* Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003
- Khaeruman, Badri *Otentisitas Hadis; Studi Kritis atas Kajian Hadis Kontemporer*, Bandung: ROSDA, 2004
- Mansyur, M, Dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta : Teras, 2007
- Rahmat, Jalaluddin, *Pemahaman hadis Perspektif histories*, dalam buku *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI UMY, 1996
- Suriasumantri, Yuyun S, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* Jakarta: Sinar Harapan, 1988
- Syamsuddin, Sahiron, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003
- Yaqub, Ali Mustafa *Kritik Hadis*, Jakarta : Pustaka firdaus, 2000
- Zuhri, Muh, *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

# MENYOROTI PERKEMBANGAN STUDI HADIS

( Meneropong Periodisasi Ilmu Hadis Pada Masa Klasik dan Kontemporer )

*Zulfikri*

## **Abstrak**

Artikel ini akan membahas tentang sejarah perkembangan studi hadis dari era klasik sampai era kontemporer. Adanya format standarisasi yang telah dibakukan oleh ulama-ulama terdahulu memberi pengaruh yang besar dalam penentuan eksistensi status hadis baik dari sisi matan maupun sanadnya. Seiring waktu keniscayaan adanya suatu bentuk “perbaikan/pembaruan” dalam ilmu hadis tidak terelakkan. Karena berbagai faktor yang melatarbelakanginya, maka dari itu muncullah berbagai macam teori yang bisa mengcover atau merefresh kembali format yang telah di bakukan oleh para ulama klasik. Kritik hadis baik dalam aspek orisinalitas *sanad* maupun *matan* adalah bentuk upaya untuk menyelamatkan hadis dari kepalsuan yang disebabkan dan dilatarbelakangi oleh factor-faktor lain, diantaranya politis, baik dari pihak Islam sendiri maupun non Islam. Pada era kontemporer ini para sarjana hadis muslim maupun non muslim berupaya dan berlomba-lomba untuk menjawab problem seputar hadis yang di telurkan oleh orang yang mempertanyakan sisi kuantitas dan kualitas standarisasi keshahihan hadis baik dari segi matan maupun sanad. Dan ini berdampak besar pada perkembangan studi-studi keIslaman. Tujuan dari semua yang dilakukan oleh para pemerhati hadis tidak lain ialah dalam upayanya memberi atau menyuguhkan interpretasi hadis yang aman dan dapat diamalkan secara tepat isi hadis tersebut.

**Kata Kunci: studi hadis, klasik, kontemporer, sanad, matan**

## **I. Pendahuluan**

Hadis yang dianggap sebagai verbalisasi sunnah oleh sebagian besar umat Islam terlalu penting untuk diabaikan dalam kehidupan beragama, sosial dan politik. Ia merupakan bagian dari tradisi intelektual Islam yang hingga saat ini mempunyai arti penting sebagai sumber ilmu pengetahuan Islam adalah proses periwayatan ilmu hadis,

teknik, dan tentunya metode dan tradisi ini hanya ada di peradaban Islam, sehingga para orientalis yang tidak memiliki tradisi ini wajar melakukan penelitian lebih dalam dan menguji validitasnya. Hampir semua kajian keIslaman sentral yang ada saat ini embrionya telah ada pada masa Nabi Muhammad saw. Karenanya, dalam sudut pandang ini secara praktis ilmu Hadis sesungguhnya sudah dikenal semenjak Nabi masih hidup. Tentu saja cakupan kajiannya masih sangat terbatas, karena semua kesulitan yang dihadapi para sahabat dengan mudah dapat berpulang langsung kepada Nabi untuk dilakukan klarifikasinya.

Pada masa berikutnya bentuk transisi pun tak terelakkan, dari tradisi oral ke tradisi tulisan, dan penulisannya membutuhkan waktu yang lebih panjang ketimbang pengkompilasian al-Qur'an. Wajar memang dalam rentan waktu yang tidak sedikit tersebut fenomena dalam studi-studi hadis terus berkembang sesuai dengan alur sosio-keagamaan masyarakat. Sedikit banyaknya karena faktor ini para pemerhati studi hadis baik era kalsik maupun kontemporer memiliki inisiasi untuk mencari, mengumpulkan dan meneliti kualitas dan kuantitas hadis, baik dari segi sanad maupun matan. Sebagai kelanjutannya mereka berupaya merumuskan ilmu-ilmu hadis dan teori-teori yang bisa diharapkan akan betul-betul mampu menyeleksi dan memisahkan mana hadis-hadis palsu dari yang otentik. Untuk mengetahui proses perkembangan ragam keilmuan studi hadis tersebut akan di bahas lanjut..

## II. Pengertian dan Sejarah Perkembangan

Ilmu hadis bisa disebut juga ilmu yang membahas segala apa yang ada pada Nabi, beserta sanad dan ilmu pengetahuan untuk menentukan status sanad maupun matan. Ia juga bisa disebut dengan ilmu *mustalah hadis*.<sup>1</sup> Jadi Objek kajiannya ialah sanad dan matan dari segi diterima dan ditolaknya. Ilmu *mustalah hadis* dalam pengertian di atas merupakan lingkup yang luas yang mencakup berbagai macam ilmu hadis, dari

---

<sup>1</sup> *Mustalah hadis* dapat diartikan pengetahuan mengenai kaidah-kaidah yang menghantar-kan kepada pengetahuan tentang *rawi* (periwayat) dan *marwī* (materi yang diriwayatkan), lihat Amr Abdullah Mu'nim Salim, *Taisir Ulum al-Hadits lil Mu'tadi'in; Mu'azzkirāt Ushul al-Hadits lil Mu'tadi'in*, (Kairo; Maktabah Ibnu Taymiyah, 1997), 9. Lihat juga Muhammad Thahan, *Taisir Mustalahul Hadis* (Beirut; Dār al-Fikr,tt), 15

pembahasan *muhaddisīn* dikenal ada dua pembagian ilmu hadis, dalam artian pertama pembagiannya pada ilmu hadis dan ilmu *ushulul hadis*, kedua, pembagiannya pada ilmu *riwayah* dan *dirāyah* hadis. Ilmu hadis ini tumbuh bersama dengan tumbuhnya periwayatan dan pemindahan hadis dalam Islam.

### 1. Perkembangan Ilmu Hadis Pada masa Nabi dan Sahabat

Pembakuan istilah “ilmu hadis” yakni tatkala kaum muslimin memberikan perhatian serius dalam mengoleksi hadis Nabi, karena khawatir tersia-siakan, dan ini mengalami perkembangan pada awal-awal abad 3 H. Namun embrio kajian hadis telah ada pada masa Nabi Muhammad saw, bahkan istilah “kritik” masa ini juga dilakukan dikalngan sahabat. Praktek diskursus kajian hadis yang dilakukan oleh para sahabat *tercover*, ketika para sahabat tidak mengetahui akan suatu hal tentang syari’at agamanya, maka mereka merujuk kepada Nabi. Pada masa Nabi kajian hadis lebih kepada kebolehan dan tidaknya ditulis segala perkataan dan perbuatan yang dilakukan Nabi. Sebagian sahabat ada menulis apa yang ia dengar dari Nabi, dan sebagian lagi tidak. Hal ini cukup beralasan karena rasa kekhawatiran Nabi dan sahabat akan bercampurnya al-Qur’an dengan hadis. Namun hal ini dilihat kurang logis, karena jelas bahwa tidak ada diantara manusia yang dapat membuat sesuatu yang menyamai al-Qur’an dan juga tidak logis para sahabat tidak dapat membedakan antara redaksi ayat al-Qur’a, karena dengan disaat yang bersamaan mereka mempunyai cita rasa bahasa (*zauq al-lughah Arab*) yang tajam.

Selain itu otentisitas redaksi hadis “penulisan hadis” tersebut didapati ada 3 buah hadis pelarangan penulisan tersebut, yang diriwayatkan oleh Abu Sa’id al-Khudri, Abu Hurairah, dan Zaid bin Tsabit. Diantara 3 tersebut hanya satu yang bisa dipertanggungjawabkan otentisitasnya yaitu yang diriwayatkan oleh Abu Sa’id al-Khudri. Pada saat yang sama didapati 8 buah hadis yang mengizinkan menulis hadis<sup>2</sup> dan rata-rata hadisnya dinilai shahih. Dengan demikian menurut hemat penulis model kajian ilmu hadis pada masa Nabi ini lebih menitik beratkan pada peranan buku, penulisan dan proses

---

<sup>2</sup> Salah satunya ialah saat *Fathu Makkah*, dikala itu ada seorang dari Yaman (Abu Syah) ingin menulis pidato Nabi, dan Nabipun menyuruh sahabat tersebut. Dalam Ali Mustafa Ya’qub, *Kritik Hadis*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 61. Selengkapnya lihat Ibn ‘Abd al-Barr, *Jami’ Bayan al-‘ilm wa Fadhliah*, Daar al-Fikr, tt, I/84. Selain itu diantara sahabat yang lain adalah Abdullah Ibn ‘Amr bin Ash dan Jabir bin Abdilllah ibn Amr al-Ansary.

belajar mengajar<sup>3</sup> dalam berbagai kesempatan, seperti adanya majelis-majelis yang diselenggarakan Rasulullah, juga berbagai peristiwa interen yang dialami Rasul dan para sahabat dalam lingkup luas maupun kecil, yang semua jawabannya dapat ditanya pada Rasulullah<sup>4</sup>.

Selanjutnya masa sahabat, kajian ilmu mulai berkembang, karena berbagai faktor yang melingkupinya, diantaranya ialah semakin luasnya ekspansi penyebaran agama Islam, sehingga memungkinkan adanya pergolakan dan percampuran dalam ranah kajian hadis. Sehingga ketelitian dan kecermatan perolehan sebuah hadis sangat diperhatikan. Hal lain yang ta terelakkan ialah adanya periwayatan dalam bentuk *bil ma'na* dan juga *bi lafzhi*. Yang pada akhirnya muncullah istilah “*sami'tu, akhbarani, dan haddasani* (derajat pertama yang paling kuat), kemudian istilah “*bersabda Rasulullah (qāla Rasulullah), mengkhabarkan, atau menceritakan Rasulullah*”, dll. Dengan demikian model kajian ilmu hadis masa sahabat lebih pada aspek *sanad*, dalam artian *kapabelitas* rawai dan *marwi* dengan standarisasi lafal penerimaan hadis tersebut apakah “*sami'tu, akhbarani, atau qāla Rasulullah), mengkhabarkan, dll.*

## 2. Perkembangan Masa Tabi'in Hingga Kontemporer

Sebagaimana metode atau kaidah yang dilakukan oleh para sahabat, para tabi'in dan tabi'-tabi'in mengikuti, dan menggali kaidah-kaidah dari metode-metode yang mereka tempuh dalam menerima berbagai informasi hadis Nabi, dalam mengetahui para periwayat dan riwayatnya bisa diterima atau tidak. Dengan demikian pertumbuhan ilmu hadis era sahabat, tabi'in, tabia-tabi'an (klasik) terkait erat dengan pemindahan dan periwayatan hadis. Selama masih berlangsung periwayatan hadis, maka masih tetap diperlukan adanya metode periwayatannya.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, (Jakarta : Pustaka Firdaus 2000), 442.

<sup>4</sup> Muhammad Ajaj al-Khatib, *as-Sunnah Qabla Tadwin*, (Beirut : Daar al-Fikr, 1981), 86-97.

<sup>5</sup> Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis*, terj Ahmd Musyafiq (Jakarta; Gaya Media Pratama, 2003), xiv.

Upaya mereka terlihat dalam bentuk kualitas hafalan hadis yang dihafal, menandai, memindahkan dan mengkodifikasinya. Namun fokus kajiannya ialah masih berkuat pada upaya untuk mengetahui hadis yang diterima dan ditolak<sup>6</sup>. Dalam catatan sejarah upaya mereka tersebut cukup beralasan, hal itu dikarenakan pada masa itu setelah pada masa sahabat munculnya nabi palsu, dan fitnah yang melanda dikalangan sahabat, maka masa tabi'ain, adanya kelompok-kelompok yang membuat hadis-hadis palsu sebagai *justifcation* terhadap ideologi golongan mereka.

Untuk mengcounter hal tersebut, dan kian banyaknya para perawi yang membendaharkan hadis meninggal, maka pada masa Umar bin Abdul Aziz mulailah upaya pengkodifikasian hadis. Ini ditandai dengan adanya kitab pengkodifikasin pertama kali yang dilakukan oleh Abu Bakar Muhammad bin Muslim bin Ubaidillah bin Syihab az-Zuhry. Namun sayangnya kitab tersebut tidak diketahui lagi. Selanjutnya kitab yang paling tua yang sampai pada masa sekarang ialah *al-Muwatha'* karangan Imam Malik (abad ke 3). Yang disusun pada masa khalifah al-Mansur 144 H/ 144 H.

Selanjutnya pada masa abad ke-2 banyak para ulama yang menyusun kitab-kitab tentang hadis-hadis Nabi, namun tidak banyak kitab yang secara garis besar khusus membahas seputar kajian ilmu hadis, hanya kitab *mukhtaliful hadis* karangan as-Syafi'I yang mulai membahas cara/jalan menerima hadis dan menyelesaikan hadis-hadis yang bertentangan. Namun rata-rata kitab lahir dari pengkodifikasian tersebut banyak diwarnai oleh kajian-kajian fiqh, dll. Seperti kitabnya *al-Risālah*. Selain *al-Risālah*, karya as-Syafi'i lainnya yang juga memberikan perhatian terhadap ilmu hadis adalah kitab *al-Umm*. Ciri dari buku ini bercampurnya kajian hadis dengan kajian disiplin lainnya, seperti ilmu fikih dan *ushul fikih*. Bisa dilihat secara ilmiah ketika kodifikasi hadis mendahului kodifikasi ilmu-ilmu hadis. Dikarenakan ilmu hadis adalah kaidah dan metode yang diikuti untuk menerima atau menolak hadis dan mengetahui yang otentik dan yang palsu.

Memasuki abad ke-3 dengan semakin berkembangnya ilmu pengetahuan, dari percampuran ilmu pengetahuan, dan sengatnya pemalsuan hadis, maka pada masa ini makin banyaklah usaha para ulama untuk membukukan hadis, hal ini terbukti apa yang

---

<sup>6</sup> Nuruddin Ater, *Manhaj Naqd fi 'Ulumil Hadis* (Damsyiq ; Dar al-Fikr, 1997), 78-80.

dilakukan al-Bukhary (dengan standarisasi kapabelitas rawi yang ia ambil hadisnya) mendapat respon yang luar biasa dikalangan umat Islam masa itu dan sesudahnya. Juga pada masa ini mulai muncul kajian ilmu hadis seputar pembahasan mengenai pribadi rawi yang dapat dikelompokkan dalam 3 komponen, yaitu : *kaidah-kaidah hadis*, *illat-illat hadis*, dan *tarjamah perawi-perawi hadis*<sup>7</sup>, Ringkasnya pada masa ini mulailah lahir ilmu *dirayah hadis* dan ilmu *riwayah hadis*.

Pada abad ke-4 ilmu hadis sudah terpisah dengan disiplin ilmu lain. Ilmu hadis telah menjadi suatu disiplin ilmu yang mapan. Perkembangan ini terjadi akibat semakin marak lahirnya disiplin-disiplin ilmu baru dan persinggungan budaya dengan bangsa lain yang kian mendorong upaya pembukuan masing-masing disiplin ilmu itu sendiri. Perkembangan kajian ilmu hadis mencapai puncaknya ketika Abu ‘Amr Usmān bin Abd al-Rahman al-Syahrzurī. Nama yang terakhir disebut ini lebih populer dengan nama Ibnu Ṣālah (w. 643 H) yang menulis karya ilmiah sangat monumental dan fenomenal, berjudul *Ulum al-Hadis*, yang kemudian kondang dengan sebutan *Muqaddimah Ibn al-Ṣālah*. Kitab ini merupakan upaya yang sangat maksimal dalam melengkapi kelemahan di sana-sini karya-karya sebelumnya, seperti karya-karya al-Khatib dan ulama lainnya, dan Popularitas kitab ini disebabkan karena ketercakupan bahasannya yang mampu mengapresiasi semua pembahasan ilmu hadis.<sup>8</sup>

Selanjutnya polemik dikalangan para pemerhati hadis mengenai periwayatan secara makna (*ar-riwāyah bi al-ma’na*) terus berkembang dan tidak dapat terelakkan lagi, disebabkan akulturasi zaman yang menuntut hal tersebut. Terlebih pada masa-masa tabi’in dan masa berikutnya. Hal ini merupakan suatu keniscayaan apabila dalam suatu proses transmisi antara satu periwayat keperiwayat berikutnya mengalami perubahan, baik adanya penambahan maupun pengurangan, karena berbagai faktor, diantaranya faktor sosio-politik. Untuk mengantisipasi hal-hal tersebut para pemerhati hadis berupaya membuat kaedah dan persyaratan yang cukup ketat. Namun problemnya sejauh mana penyaringan yang ada mampu menyaring yang baik dari yang lemah sejauh mana tingkat

---

<sup>7</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadis*, (semarang : Pustaka Rizki Putra, 1999),. 70.

<sup>8</sup> <http://idhamlim.blogspot.com>, diakses pada tgl 7/12/2010

akurasi metodologi para kolektor ini dalam menyeleksi hadis-hadisnya?<sup>9</sup> Apakah metodologi mereka sama dengan metodologi yang populer kita kenal dengan ilmu hadis.?

Metode yang digunakan oleh para ulama muslim klasik untuk menyandarkan sebuah hadis kepada Nabi tidak mendapat tantangan signifikan dari sarjana muslim moderen. Ilmu hadis yang menurut mayoritas ulama Islam sangat akurat menyimpan sejumlah pertanyaan-pertanyaan epistimologis yang tidak terjawab secara empiris.<sup>10</sup> Ilmu hadis diterima dan dianggap sesuatu yang *taken for granted*. Oleh karenanya pertanyaan-pertanyaan diatas muncul, serta bercermin dari perkembangan proses ilmu hadis masa klasik tersebut dan diperkuat dengan kondisi muslim yang terus bergerak dengan akulturasi zaman, maka para ilmuwan hadis di era pra-modren-kontemporer mencoba kembali “merumuskan, meng-*update*” metode-metode yang telah ditelurkan oleh ulama-ulama klasik. Dengan kata lain keraguan mereka (baca; Ilmuwan hadis) atas keakuratan metodologi klasik yang digunakan dalam menentukan originalitas hadis dapat dijawab. Apabila metodologi otentifikasi yang digunakan bermasalah, maka semua hasil yang dicapai dari metode tersebut tidak bersih dari kemungkinan verifikasi ulang. Pendekatan yang digunakan untuk menjelaskan fokus kualitas hadis secara keseluruhan adalah kerangka konsep yang telah dikembangkan oleh para ulama ilmu hadis sejak masa klasik. Diantaranya ialah *takhrij hadis*, metode kritik *sanad*, dan kritik *matan*.

Masa perkembangan ilmu hadis ini pada awalnya sempat mengalami masa kevakuman sekitar 6 abad. Namun, kembali muncul pada saat seorang orientalis Yahudi bernama Ignaz Goldziher, menggoncangkan dunia penelitian hadits dengan menerbitkan sebuah buku berjudul *Muhammadenische Studien* (Studi Islam). Secara garis besar corak studi ilmu hadis era kontemporer ini berkisar pada membahas sebuah metode baru untuk menentukan valid tidaknya sebuah hadis yang lebih menitik beratkan pada metode kritik

---

<sup>9</sup> Seperti an-Nawāwi, Ibn Hajar Asqalani, Ibn Kaşir, as-Suyuti,dll. Namun demikian para ahli hadis sampai pada abad ke tiga Hijriyah tidak secara eksplisit mendefenisikan hadis-hadis yang dapat dianggap shahih. Mereka hanya menetapkan kriteria-kriteria informasi-informasi yang diperoleh, selengkapanya lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009),. 16.

<sup>10</sup> Kamaruddin Amin, *Problematika Ulumul Hadis, Sebuah Upaya Pencarian Metodologi Alternatif*. Makalah disampaikan pada *Annual Conference on Islamic Studies*, yang diselenggarakan di Lembang, Bandung, 26-30 November 2006

matan. Namun demikian kritik hadis telah ada sejak masa Nabi Muhammad saw, maupun masa sahabat.<sup>11</sup>

## II. Model Kajian

### 1. Masa Klasik

Ilmu Hadis telah menjadi suatu disiplin ilmu yang mapan. Perkembangan ini terjadi akibat semakin marak lahirnya disiplin-disiplin ilmu baru dan persinggungan budaya dengan bangsa lain yang kian mendorong upaya pembukuan masing-masing disiplin ilmu itu sendiri.

Paling tidak, sebagaimana diketahui pada masa klasik ini, studi hadis dapat di bagi menjadi dua klaster, yaitu ilmu hadis *riwayah* dan ilmu hadis *dirāyah*<sup>12</sup>. Pada prakteknya pada ilmu hadis *riwayah* difokuskan pada proses transmisi hadis, pemeliharaan dalam hafalan, serta penyampaian pada orang lain, baik itu secara oral maupun tulisan, atau bisa dikatakan riwayat yang prosesnya lebih bersifat deskriptif. Adapun pada ilmu hadis *dirāyah* lebih pada penerimaan atau tertolaknya kualitas hadis dari segi matan, perawi, dan sanadnya dengan kaidah-kaidah hadis yang telah ditentukan.

Dari dua cabang ilmu hadis tersebut, maka lahirlah berbagai cabang-cabang besar ilmu hadis, diantaranya ;

- Ilmu Rijāl hadis
- Ilmu Jarh wa Ta'dil
- Ilmu Fān al-Mubhamāt
- Ilmu i'lāl hadis
- Ilmu Gharib hadis
- Ilmu Nasikh wa Mansukh
- Ilmu Talfiq al-hadis
- Ilmu Tashif wa Tahrif

---

<sup>11</sup> Lihat Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis* (Yogyakarta: TERAS, 2004), 22-25.

<sup>12</sup> Ilmu hadis *riwayah* dapat diartikan sebagai ilmu untuk mengetahui perkataan, perbuatan, ketetapan, sifat-sifat Nabi dan cara penukilan, pemeliharaan dan penyampaian hadis Nabi Saw, dan ilmu hadis *dirāyah* ialah ilmu untuk mengetahui keadaan sanad dan matan dari segi diterima dan ditolaknya. Lihat Nuruddin Ater, *Manhaj Naqd fi 'Ulumul Hadis* (Damsyiq ; Dar al-Fikr, 1997), 31 & 32.

- Ilmu Asbābul Wurud Hadis
- Ilmu Mustalahul al-Hadis<sup>13</sup>

Oleh karena itu masing-masing bahasanya tersebut menjadi cabang tersendiri dari ilmu hadis. Ibn Ṣalah menyatakan bahwa kesemua cabang-cabang tersebut masih perlu dipertimbangkan lagi.<sup>14</sup> Karena masih dimungkinkan memasukkan sebagian kesebagian yang lain yang lebih layak. Dan juga ilmu-ilmu itu tumbuh dalam kurun waktu yang tidak lama dan saling berkaitan. Dengan perumusan ilmu-ilmu hadis tersebut, maka akan muncullah terma-terma kualitas hadis tersebut seperti *ṣahih*, *hasan*, *ḍa'if*, dll. Konon pada era ini yang lebih banyak menjadi sorotan ialah berkisar dalam masalah sanad hadis ketimbang kajian matan.

Dengan seperangkat ilmu hadis yang berkembang pada masa ini, bisa digaris bawahi dan yang menonjol ialah perhatian seputar karakteristik dan moralitas para periwayat hadis yang berhubungan langsung dengan permasalahan *jarh* dan *ta'dilnya*. dan itu berujung pada penentuan antara hadis yang “sehat” (shahih) yang bisa diterima dan yang “sakit” atau diragui bahkan ditolak.<sup>15</sup> Istilah kritik di era ini sebenarnya telah dilakukan, namun tipe, pola serta format keilmuan yang menyertainya berbeda.

Perkembangan model kajian hadis, ilmu hadis, atau kritik hadis terus berkembang dari masa sahabat hingga tabi'i tabi'in. Pada masa sahabat model kajian kritik hadis semata-mata hanya guna memperoleh kemantapan pemberitaan. Setelahnya kajian hadis berkembang dengan melahirkan seperangkat standarisasi dalam memperoleh status hadis tersebut, baik dari segi matan maupun sanad. Pembakuan metodologi muncul dalam penelitian *isnad* hadis. Salah satu tokoh awalnya ialah Imam as-Syaf'i ia secara tegas mendefenisikan dan menyatakan bahwa syarat minimum yang dibutuhkan untuk menjadi

---

<sup>13</sup> Semua pengertian ilmu-ilmu hadis tersebut dapat dicek dalam kitab-kitab hadis, salah satunya yang dikarang oleh Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadis*, Edisi baru (Semarang : Pustaka Rizki Putra, 2009), 113.

<sup>14</sup> Muhammad Ajaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis*, xv.

<sup>15</sup> Ada dua faktor kenapa ulama *muhaddisin* era tabi'ain lebih berhati-hati dalam memperoleh hadis, pertama; adanya fitnah, yaitu timbulnya pertikaian antara golongan Ali dan Mu'awiyah. Keduakeinginan mereka untuk memperoleh keorisinalitasan sebuah hadis, ini dikarenakan rentan waktu yang memungkinkan terjadinya pemalsuan semakin panjang. Lihat Salamah Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis (analisis tentang ar-riwāyah bi alma'nā dan implikasinya bagi kualitas hadis)* (Yogyakarta: Teras, 2009), 42.

dasar sebuah *hujjah* ialah apabila memiliki *isnād* yang dapat ditelusuri lewat jalur yang tidak terputus sampai kepada Nabi.<sup>16</sup> Dan model metodologi ini hampir sama dengan imam Bukhari dan imam Muslim.

Paling tidak, secara umum yang menjadi ciri khas kajian ilmu hadis pada abad-abad awal (klasik), *pertama*; ilmu hadis dijadikan sebagai alat untuk memilah antara hadis yang shahih dengan yang *saqim*; *kedua* ilmu hadis merupakan sarana dalam memperoleh pemahaman sebuah hadis; dan *ketiga* menyaring adanya kerancuan yang dilancarkan kalangan *munkir as-sunnah*, meskipun pada masa-masa ini belum cukup populer.

## 2. Masa Kontemporer

Seperti telah diungkap sebelumnya, bahwa para ulama telah melakukan apa yang disebut “Kritik Hadis”, yaitu menyeleksi otentisitas berita yang bersumber dari Nabi Muhammad saw. Bahkan upaya itu telah dilakukan, ketika Nabi masih hidup, sahabat, hingga para tab’in. Hanya saja, kritik Hadis yang mereka lakukan pada masa Nabi maupun masa sahabat terbatas pada kritik matan Hadis. Masalahnya karena pada saat itu faktor kebohongan tidak dikenal dalam perilaku hidup keseharian mereka.

Pergumulan seputar pemikiran kontemporer mengenai hadis, baik yang dilakukan oleh pemikir muslim maupun para orientalis nampaknya mengalami kemajuan yang bias dibilang cukup signifikan. Hal ini terbukti pengkaji hadis dikalangan muslim banyak bermunculan, seperti Muhammad al-Ghazali, Muhammad Yusuf al-Qaradhawi, Muhammad Syahrur, Mustafa al-Azami, dan Fazlur Rahman, mereka mencoba mengembangkan dan mengkritisi pemikiran tentang hadis. Sedangkang dikalangan non muslim muncul seperti Sprenger, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, dll. Ini merupakan bukti bahwa kajian pemikiran hadis mendapat respon yang sangat luar biasa dan senantiasa dikaji.

Bentuk standarisasi ke keshahihan hadis yang tertuang kanonik seperti shahih Bukhari, dll pada era ini mengalami sedikit pembaruan. Ini berawal ketika tahun 1890 M

---

<sup>16</sup> As-Syafi’i menjelaskan ada beberapa kualifikasi yang dimiliki oleh perawi, (1) *Siqah* dalam agamanya, (2) harus dikenal selalu jujur, (3) Bisa dipercaya dan paham dalam pelafalan berita, dll . Selengkapanya lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan*, 17.

yaitu setelah terbitnya buku *Muhammaddenische Studien* (Studi Islam) yang ditulis oleh Ignas Goldziher, di mana ia menolak kriteria dan persyaratan otentisitas Hadis seperti tersebut. Metode kritik matan yang ditawarkan oleh Goldziher ini berbeda dengan kritik matan yang dipakai oleh para ulama. Menurutnya, kritik matan hadits itu mencakup berbagai aspek seperti politik, sains, sosiokultural, dan lain-lain.<sup>17</sup>

Kemudian, kurang lebih enam puluh tahun sesudah terbitnya buku Goldziher tersebut, Joseph Schacht menerbitkan hasil penelitiannya tentang hadis, dalam sebuah buku berjudul *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Konon lebih dari sepuluh tahun ia melakukan penelitian Hadis. Setelah terbitnya dua buku itu, kalangan orientalis juga mengalami kevakuman selama tiga perempat abad. Mereka dalam kurun waktu itu tidak pernah menerbitkan buku, kecuali hanya menerbitkan beberapa makalah.

Ada berbagai model kajian ilmu hadis era kontemporer ini, yang kesemuanya secara umum bermuara pada kritik hadis, baik dari segi matan maupun sanad secara mendalam. Disini adanya upaya untuk mengkaji kebenaran dan keutuhan teks yang susunan redaksinya sebagaimana terkutip dalam komposisi kalimat matan hadis dan mencermati keabsahan muatan konsep ajaran Islam yang disajikan secara verbal oleh periwayat dalam bentuk ungkapan matan hadis.<sup>18</sup>

Pada era kontemporer ini model kajian hadis atau kritik hadis tidak hanya menekankan pada kualitas periwayatnya tetapi juga kuantitas. Sebagai contoh salah satu model kajian era ini ialah, misal ada sebuah hadis diriwayatkan oleh seorang perawi atau banyak dan jalur *isnād*nya sampai pada Nabi, ini dalam standar kajian hadis konvensional dapat diterima. Namun hal itu belum tentu bisa menggambarkan keterjaminan kesejarahan penisbatan sebuah hadis kepada para periwayat dimasa lampau. Hadis ini baru dapat diterima jika ditemukan jalur lain yang dapat mendukung kesejarahan dari masing-masing generasi. Dan model kajian seperti ini bisa disebut dengan teori *common link* oleh G.H.A. Juynboll.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> <http://idhamlim.blogspot.com/2009/09/perkembangan-ilmu-hadis.html>, diakses tgl 7/12/2010

<sup>18</sup> Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, 85.

<sup>19</sup> Teori *Common Link* ialah teori Joseph Schacht yang dikembangkan oleh Juynboll, yang menyatakan bahwa semakin banyak jalur *isnad* yang bertemu pada seorang periwayat, baik yang menuju padanya ataupun yang meninggalkannya, semakin besar seorang periwayat dan jalur periwayatannya

Contoh lain misalnya dari model kajian hadis yang melahirkan beberapa teori seperti *common link*, yaitu teori “*Projecting Back*” oleh Joseph Schacht, yaitu yang menyatakan bahwa matan hadis pada awalnya berasal dari generasi *tabi'in* yang diproyeksikan ke belakang kepada generasi sahabat dan akhirnya kepada nabi dengan cara menambah dan memperbaiki *isnād* yang sudah ada.<sup>20</sup> Banyak teori-teori yang muncul dari kajian hadis ini dan banyak pula yang menyanggah teori-teori yang di telurkan oleh para orientalis tersebut. Pengembangana kritik redaksional matan ini bertujuan memperoleh komposisi kalimat matan dan *nisbah* otoritas hadis yang sah. Derajat keśahihan teks dan *nisbah* matan merupakan jaminan atas nilai kehujjahan, sekaligus meletakkan landasan kerja *istinbat*.

Selain kritik hadits yang menjadi corak utama kajian hadits kontemporer, reorientasi istilah-istilah teknis yang dipakai dalam penyebaran hadis (*tahammul al-hadits*) juga menjadi corak lain dari kajian hadits kontemporer. Munculnya kajian ini disebabkan karena adanya pemahaman bahwa penyebaran hadis tidak hanya dilakukan melalui lisan namun juga melalui tulisan. Memang pada masa-masa sebelumnya banyak kalangan yang menganggap bahwa hadis itu tersebar hanya melalui lisan, hal ini tidak lepas kerana adanya *shigah-shigah tahammul hadis* yang menunjukkan transmisi hadis seolah-olah hanya dilakukan dengan lisan mislanya kata-kata *akhbarana*, *Haddasana*, dll, yang menunjukan bahwa tranmisi hadis itu dilakukan dengan lisan (*oral transmission*). Padahal sebenarnya tidak demikian. Azami, misalnya, membuktikan bahwa istilah-istilah itu juga membuktikan adanya penyebaran hadis secara tertulis. Beliau juga membuktikan bahwa hadis telah ditulis oleh para sahabat sejak zaman nabi sehingga *missing link* yang terjadi pada penulisan. Corak lain yang tentunya tidak bisa dikesampingkan yaitu metode *Takhrij* hadis. Corak ini menjadi corak yang paling unik dari seluruh ciri kajian hadis kontemporer. Saat ini, telah muncul metode *takhrij* yang mudah dan sederhana sehingga memudahkan bagi siapa saja yang berkeinginan melakukan takhrij terhadap sebuah hadis, dapat melakukannya dengan mudah.<sup>21</sup>

---

memiliki klaim sejarah. Lihat Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A Juynboll; Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi* (Yogyakarta: LkiS, 2007), xxii & 3.

<sup>20</sup> Ali Masrur, *Teori Common Link*, xxii.

<sup>21</sup> Selengkapnya lihat M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, 530 & 631-640.

Untuk memperoleh otentisitas hadis (sebagai respon terhadap model kritikan Joseph Schacht) menurut Azami seseorang harus melakukan kritik hadis.. Menurutnya kritik hadis sejauh menyangkut kritik *nash* atau dokumen terdapat beberapa metode. Adapun rumusan metodologi yang ditawarkan oleh Azami untuk membuktikan otentisitas hadis ialah ;

- Membandingkan antara hadis-hadis dari beberapa murid dari seorang guru
- Memebandingkan pernyataan-pernyataan seorang ulama yang dikeluarkan pada waktu-waktu yang berlainan
- Membandingkan antara pembaca lisan dengan dokumen tertulis
- Membandingkan antara hadis-hadis denga ayat al-Qur'an yang berkaitan<sup>22</sup>.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa masa modern-kontemporer ini kajian hadis lebih menitik beratkan pada kajian matan. Karena mau tidak mau perkembangan ilmu pengetahuan seperti ilmu-ilmu social, antropologi, filsafat turut mewarnai akan kontekstualisasi hadis tersebut yang terfokus dalam pemahaman seputar kajian matan.

### **III. Kontribusi dalam Pengembangan Kajian *Islamic Studies***

Studi Islam dilihat amatlah penting, karena sangat berperan dan berfungsi dalam pembentukan karakteristik masyarakat. Studi Islam bertujuan mengubah pemahaman dan penghayatan keislaman masyarakat inter dan antaragama. Selanjutnya harapan yang diinginkan ialah formalisme pemahaman menjadi substansif dan sikap eksklusivisme menjadi sikap universalisme. Inilah yang diharapkan dan segelintir yang terjadi sekarang.

Selanjutnya bila ditilik lebih dalam, studi Islam pada dataran normativitas agaknya masih banyak terbebani oleh misi keagamaan yang bersifat memihak, romantis, dan apologis, sehingga kadar muatan analisis, kritis, metodologis, historis, empiris terutama dalam menelaah teks-teks atau naskah-naskah keagamaan produk sejarah terdahulu kurang begitu ditonjolkan.<sup>23</sup> Salah satu bentuk ilmplikasinya ialah dalam studi

---

<sup>22</sup> Abdul Mustaqim, “ Teori Sistem Isnad dan Otentisitas Hadis dalam Perspektif M.M. Azami”, dalam Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural, (Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, (Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga dan Kurnia Kalam Semesta, 2002), 97.

<sup>23</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas Historitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 106.

hadis yang merupakan berita historis ideologis. Asosiasi makna hadis sebagai berita berangkat dari pemikiran Fazlurrahman yang mengatakan bahwa hadis merupakan fenomena verbal tradition, yang semula adalah sunnah yang hidup (*silent and living tradition*),<sup>24</sup> inilah yang menjadi perhatian khusus para sarjana hadis klasik maupun kontemporer untuk lebih intens dalam pengkajiannya.

Kedudukan hadis dalam Islam (lebih-lebih dalam tataran hukum Islam) merupakan sumber hukum kedua setelah al-Qur'an. Umat Islam diwajibkan mengikuti hadis sebagaimana diwajibkan mengikuti al-Qur'an. Suatu keniscayaan dalam studi Islam, lebih-lebih studi hadis, berbagai corak, pendekatan, dan metode dari era klasik hingga kontemporer terus berkembang. Dan ini menurut hemat penulis dari potret sejarah perkembangan ilmu hadis, metode-metode atau pendekatan yang dirumuskan tersebut bisa digolongkan suatu yang bersifat relative bahkan tentatif, karena kemungkinan akan adanya suatu bentuk verifikasi yang selanjutnya akan muncul *open theory* seiring dengan akulturasi ruang dan waktu yang ada. Namun tidak menutup kemungkinan mengadopsi teori, metode, dan pendekatan yang telah ada sebelumnya.

Dan juga dalam dunia keilmuan, menjelaskan sesuatu dengan dimensi baru, meskipun mungkin keliru, hal itu tetap lebih baik dan lebih penting, dibanding dengan upaya menjelaskan sesuatu yang semua orang dengan mudah akan mengklaim dengan hal yang biasa. Sebagaimana yang dibahasakan Abdul Mustaqim ialah dengan begitu kita akan mau melakukan kreativitas inovasi dalam upaya pengembangan keilmuan, sehingga akan dapat memunculkan kemungkinan-kemungkinan makna baru dan pendekatan dalam memahami hadis Nabi Saw,<sup>25</sup>

Para peneliti hadis berikutnya tampil dalam bentuk yang berbeda-beda. Model penelitian yang dilakukan menunjukkan sudut pandang masing-masing peneliti berbeda, sesuai latar belakang pendidikan, dan kondisi yang melingkupinya. Studi hadis yang telah dilakukan oleh ulama-ulama klasik hingga kontemporer sedikit banyaknya memberi pengaruh besar dan kontribusi terhadap studi-studi pengembangan Islam, seperti tafsir,

---

<sup>24</sup> Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj Anas muhyidin (Bandung: Pustakam, 1995).69.

<sup>25</sup> Abdul Mustaqim, *Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi (Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis)* dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, Vol 9, (Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2008). 93.

fiqih, filsafat, tasawuf, dan juga ilmu-ilmu pengetahuan umum lainnya. Namun pada saat sekarang tahun 2000 ini akankah kajian ilmu hadis tersebut hanya berkuat pada pengulangan terhadap metodologi-metodologi yang telah di teliti sebelumnya? Akankah teori-teori baru seputar ilmu hadis muncul dan berkembang pesat dan *continue?*, Sebagaimana yang disebutkan oleh Amin Abdullah, bahwa kajian ilmu hadis ini masih stagnan pada wilayah *ulumuddin*. Akhirnya, kita berharap perkembangan studi hadis kian maju dan progresif senafas dengan perkembangan ilmu pengetahuan umum lainnya, karena dengan meminjam bahasanya Ibrahim Mossa bahwa “*bagaimanapun juga studi agama akan menemui jalan buntu jika wawasannya tidak menyadari bagaimana wacana politik, ekonomi, dan budaya mempengaruhi agama dan demikian sebaliknya*”.

#### **IV. Simpulan**

Adanya format standarisasi yang telah dibakukan oleh ulama-ulama terdahulu memberi pengaruh yang besar dalam penentuan eksistensi status hadis baik dari sisi *matan* maupun *sanadnya*. Seiring waktu keniscayaan adanya suatu bentuk “perbaikan/pembaruan” dalam ilmu hadis tidak terelakkan. Karena berbagai faktor yang melatarbelakanginya, maka dari itu muncullah berbagai macam teori yang bisa *mengcover* atau *merefresh* kembali format yang telah di bakukan oleh para ulama klasik. Kritik hadis baik dalam aspek orisinalitas *sanad* maupun *matan* adalah bentuk upaya untuk menyelamatkan hadis dari kepalsuan yang disebabkan dan dilatarbelakangi oleh factor-faktor lain, diantaranya politis, baik dari pihak Islam sendiri maupun non Islam. Pada era kontemporer ini para sarjana hadis muslim maupun non muslim berupaya dan berlomba-lomba untuk menjawab problem seputar hadis yang di telurkan oleh orang yang mempertanyakan sisi kuantitas dan kualitas standarisasi keshahihan hadis baik dari segi *matan* maupun *sanad*. Dan ini berdampak besar pada perkembangan studi-studi keIslaman. Tujuan dari semua yang dilakukan oleh para pemerhati hadis tidak lain ialah dalam upayanya memberi atau menyuguhkan interpretasi hadis yang aman dan dapat diamalkan secara tepat isi hadis tersebut.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Hasjim. *Kritik Matan Hadis*. Yogyakarta: TERAS, 2004.
- Abdullah, Amin. *Studi Agama Normativitas Historitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Abdullah, Amin. *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural, (Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, (Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga dan Kurnia Kalam Semesta, 2002)
- Ater, Lihat Nuruddin. *Manhaj Naqd fi 'Ulumul Hadis*. Damsyiq ; Dar al-Fikr, 1997.
- Al-Khatib, Muhammad Ajaj. *Ushul al-Hadis*, terj Ahmd Musyafiq. Jakarta; Gaya Media Pratama, 2003.
- Al-Khatib, Muhammad Ajaj. *as-Sunnah Qabla Tadwin*, (Beirut : Daar al-Fikr, 1981),
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadis*. Edisi baru. Semarang : Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Azami, Muhammad Mustafa, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, (Jakarta : Pustaka Firdaus 2000),
- Fazlurrahman. *Membuka Pintu Ijtihad*. terj Anas muhyidin. Bandung: Pustakam, 1995.
- Kamaruddin Amin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Hikmah, 2009.
- Kamaruddin Amin *Problematika Ulumul Hadis, Sebuah Upaya Pencarian Metodologi Alternatif*. Makalah disampaikan pada *Annual Conference on Islamic Studies*, yang diselenggarakan di Lembang, Bandung, 26-30 November 2006.
- Masrur, Ali. *Teori Common Link G.H.A Juynboll; Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi*. Yogyakarta: LkiS, 2007
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi (Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis)* dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, Vol 9, (Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2008)
- Noorhidayati, Salamah. *Kritik Teks Hadis (analisis tentang ar-riwāyah bi alma'nā dan implikasinya bagi kualitas hadis*. Yogyakarta: Teras, 2009.

Salim, Amr Abdullah Mu'nim. *Taysir Uhum al-Hadits lil Mu'tadi'in; Mudzakkirat Ushul al-Hadits lil Mu'tadi'in*. Kairo; Maktabah Ibnu Taymiyah, 1997

Soetari, Endang, *Ilmu Hadis*. Bandung; Amal Bakti Press, 1997

Ya'qub, Ali Mustafa, *Kritik Hadis*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000)

[www.idhamlim.blogspot.com](http://www.idhamlim.blogspot.com)

# POTRET SEJARAH PERKEMBANGAN HADIS

## [Studi Komparasi Sunni Syiah]

Muhammad Misbah

### Abstrak

Artikel ini membahas tentang sejarah perkembangan hadis di kalangan Sunni dan Syi'ah. Jika kita membandingkan perkembangan Hadis dalam kedua kelompok tersebut, kita mendapati bahwa Hadis Syiah sendiri sebenarnya tidak begitu rumit dan kompleks seperti yang ada dalam tradisi Sunni. Hal ini dikarenakan sistem Syiah yang telah lama melakukan penulisan hadis sejak awal permulaan Islam. Selain itu juga terdapat perbedaan pandangan antara kedua kelompok tersebut mengenai hadis itu sendiri. Sumber hadis menurut syiah bukan hanya nabi Muhammad, melainkan setiap imam yang ma'shum juga dapat mengeluarkan hadis yang dijadikan hujah. Dengan adanya titik focus keyakinan keagamaan kepada imam zaman (system imamah), adalah sangat wajar apabila system periwayatan hadis di kalangan syiah sudah mulai digunakan pada masa-masa ali bin Abu Thalib. Karenanya, dapat disimpulkan bahwa syiah sejak tahun-tahun awal sudah mempunyai kepedulian terhadap *isnad*. Adanya pelarangan penulisan serta sikap kehati-hatian dalam menyeleksi Hadis oleh dua khalifah pertama ikut meramaikan geliat Hadis dan memberikan dampak positif dan juga negatif sekaligus dalam sejarah perkembangan hadis.

Kata Kunci: sejarah, hadis, sunnah, syi'ah, kodifikasi

### I. Pendahuluan

Ada sebuah perbedaan yang mendasar jika kita membandingkan pengkodifikasian al-Qur'an dengan sejarah perkembangan hadis. Di mana, hadis banyak diriwayatkan secara ahad, secara individual.<sup>1</sup> Di samping itu, hadis lebih

---

<sup>1</sup> Al-Asqalani, *Syarh Nukhbat al-Fikr fi Mushthalah Ahl al-Atsar*, Mesir : Maktabah al-Qadiriyyah, t.t., h.4

banyak dijaga dalam ingatan daripada catatan-catatan yang dimiliki oleh para sahabat, yang pada masanya diijinkan Nabi untuk mencatat hadis. Dalam upayanya menghimpun hadis-hadis tersebut, diperlukan tingkat ketelitian yang tinggi; agar nantinya apa yang disebut hadis itu dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.<sup>2</sup> Selain perbedaan kodifikasi al-Qur`an dengan hadis ternyata dalam perkembangan hadits sendiri terdapat perbedaan mencolok antara versi Sunni dan Syiah yang notabene adalah dua sekte dalam Islam yang memiliki pengikut terbesar sepanjang sejarah umat Islam. Di sini penulis akan mencoba memaparkan titik tolak sejarah perkembangan hadis menurut kedua versi dua sekte terbesar umat Islam yang masih eksis hingga sekarang ini.

## II. Sejarah Perkembangan Hadis versi Sunni

Jika dikaji dengan seksama buku-buku karangan ulama Sunni mengenai situasi dan keadaan sejarah perjalanan dan perkembangan hadis mulai dari pertumbuhannya hingga sekarang, dapat disimpulkan bahwa hadis telah melalui tujuh periode, dan saat ini telah memasuki periode yang tujuh.<sup>3</sup>

*Periode pertama*, yaitu saat wahyu dan pembentukan hukum dan dasar-dasarnya dari permulaan kenabian hingga beliau wafat pada tahun 11 H. Pada periode ini seringkali dikenal dengan periode masa Rasulullah. *Periode kedua*, masa *Khulafâ ar-Rasyidîn* yang dikenal dengan masa pembatasan riwayat. *Periode ketiga*, masa perkembangan riwayat, yaitu masa sahabat kecil dan tabiin besar. *Periode keempat*, masa pembukuan hadis (permulaan abad kedua H). *Periode kelima*, masa *pentashhîh-an* dan penyaringan (awal abad ketiga). *Periode keenam*, masa memilah kitab-kitab hadis dan menyusun kitab-kitab jami' yang khusus (awal abad keenam sampai tahun 656 H.) *Periode ketujuh*, masa membuat syarah, kitab-kitab takhrij, pengumpulan hadis-hadis hukum dan membuat kitab-kitab jami' yang umum.

### 1. Hadis pada Masa Rasulullah

---

<sup>2</sup> M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadis, Ijtihad al-Hakim dalam Menentukan Status Hadis*, (Jakarta : Paramadina, 2000), 2

<sup>3</sup> *Ibid.*, 26-27

Hadis sendiri sejatinya telah ada sejak awal perkembangan Islam. Pernyataan ini dapat dipertegas dengan fonemena yang ditunjukkan oleh para sahabat yang memperhatikan apa saja yang dikerjakan maupun yang diucapkan oleh beliau, terlebih lagi yang berkaitan dengan fatwa-fatwa keagamaan. Kultur dan budaya Arab yang suka menghafal syair-syair dan lain sebagainya, menjadikan mereka tidak mungkin lengah untuk mengisahkan kembali perbuatan-perbuatan dan ucapan-ucapan dari seorang yang mereka akui sebagai seorang Rasul Allah.<sup>4</sup> Tidak sekedar menceritakan kembali pengamatan mereka terhadap Rasulullah, tetapi apa yang didapat dari Rasul benar-benar menjadi petunjuk dan pedoman dalam kehidupan mereka sehari-hari. Sejarah mencatat, sebagian sahabat Nabi sengaja mendatangi beliau dari kediaman mereka yang jauh hanya sekedar menanyakan perihal hukum syar'i.<sup>5</sup>

Hadis Nabi yang sudah diterima oleh para sahabat, ada yang dihafal dan ada pula yang dicatat. Sahabat yang banyak menghafal hadis dapat disebut misalnya Abu Hurairah, sedangkan sahabat Nabi yang membuat catatan hadis diantaranya ; Abu Bakar Shidiq, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Amr bin Ash, dan Abdullah bin Abbas.<sup>6</sup>

Minat yang besar dari para sahabat Nabi untuk menerima dan menyampaikan hadis disebabkan oleh beberapa hal, diantaranya :

---

<sup>4</sup>Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Anas Mahyudin (penterj.), (Karachi : Central Institute of Islamic Research, 1965), 45-46

<sup>5</sup>Dalam sebuah hadis dikisahkan Umar bin Khatthab telah memberi tugas kepada tetangganya untuk mencari berita yang berasal dari Nabi. Kata Umar, bila tetangganya hari ini menemui Nabi, maka Umar pada esok harinya menemui Nabi. Siapa yang bertugas menemui Nabi dan memperoleh berita yang berasal atau berkenaan dengan Nabi, maka segera ia menyampaikan kepada yang tidak bertugas. Lihat al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, juz I (Beirut; Dar al-Fikr, t.th.), 28. Dalam kisah yang lain Malik bin al-Huwairis menyatakan : Saya (Malik bin al-Huwairis bersama rombongan kaum saya datang kepada Nabi. Kami tinggal di sisi beliau selama dua puluh malam. Beliau adalah seorang penyayang dan akrab. Ketika beliau melihat kami telah merasa rindu kepada keluarga kami, beliau bersabda :” Kalian pulanglah, tinggallah bersama keluarga kalian, ajarlah mereka, dan lakukan shalat bersama mereka. Bila telah masuk waktu shalat, hendaklah salah seorang dari kalian melakukan adzan, dan hendaklah yang tertua bertindak sebagai imam. Lihat : *Ibid.*, 117.

<sup>6</sup> H.M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta : Bulan Bintang, 1995), .38

*Pertama*, Pernyataan tegas dalam dalam al-Qur'an, bahwa Rasulullah merupakan teladan utama yang harus diikuti oleh orang-orang beriman dan sebagai utusan Allah yang harus ditaati oleh mereka.

*Kedua*, penghargaan yang tinggi kepada mereka yang berpengetahuan.<sup>7</sup> Hal ini telah mendorong para sahabat untuk berusaha memperoleh pengetahuan yang banyak, dalam hal ini adalah hadis nabi yang merupakan sumber pengetahuan.

*Ketiga*, Perintah Rasulullah kepada para sahabatnya untuk menyampaikan pengajaran kepada mereka yang tidak hadir. Perintah ini memacu para sahabat untuk menyebarkan apa yang mereka peroleh dari Rasulullah.

Melihat geliat perkembangan penyebaran hadis pada masa itu, tampaknya muncul kekhawatiran Rasulullah akan para sahabat terjerumus dalam penyampaian berita yang tidak benar. Di samping itu masyarakat pada umumnya tertarik kepada berita yang sensasional dan didramatisir sedemikian rupa. Selain itu juga kekhawatiran timbulnya pergeseran kajian sahabat dari al-Qur'an ke hadis, bahkan tidak mungkin ada percampuran (infiltrasi) baik secara langsung maupun tidak langsung ayat-ayat al-Qur'an oleh teks maupun makna hadis. Kekhawatiran dinyatakan langsung oleh Nabi dengan sabdanya, "*Janganlah kalian tulis apa yang kalian dengan dariku, selain al-Qur'an. Barangsiapa yang telah menulis sesuatu yang selain al-Qur'an hendaklah dihapus.*" (HR. Muslim dari Abu Sa'id al-Khudri).

Makna filosofis atau faktor-faktor yang melatarbelakangi larangan penulisan teks kenabian selain al-Qur'an, menurut Hasbi ash-Shiddiqi sebagaimana berikut :

*Pertama*, mengkodifikasi ucapan-ucapan Nabi, amalan-amalannya, muamalah-muamalahnya adalah sesuatu yang sulit, karena memerlukan beberapa sahabat yang terus-menerus harus menyertai Nabi untuk menulis segala yang terkait dengan tersebut di atas, padahal orang yang dapat menulis pada saat itu tidak banyak.

*Kedua*, orang Arab saat itu jarang yang pandai menulis, tapi di sisi lain mereka sangat kuat dalam hafalan. Tetapi ada catatan Hasbi di sisi, mereka-orang Arab itu- mudah untuk mengafal al-Qur'an yang turun secara berangsur-angsur, dibanding menghafal hadis.

---

<sup>7</sup>Lihat Q.S. al-'Alaq ():1-5; dan al-Zumar ():9

*Ketiga*, Karena dikhawatirkan akar terjadi percampuran antara teks al-Qur'an dan hadis jika terjadi penulisan hadis.<sup>8</sup>

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan Prof. al-A'zami, menyatakan bahwa semua hadis yang menyebut larangan penulisan hadis itu *dha'if* kecuali hadis riwayat Abu Sa'id al-Khudri jalur dari Hammam, dari Zaid bin Aslam, dari Atha' bin Yasir, dari Abu Said al-Khudri. Redaksi yang sama dari jalur yang lain dinyatakan *dha'if*. Sebuah hadis yang sah ini pun diragukan, apakah marfu' atau hanya ucapan Abu Said sendiri. Al-A'zami setelah mengadakan penelitian seksama, berkesimpulan, andai hadis ini marfu', maka dalam konteks larangan penulisan hadis bersama al-Qur'an dalam satu buku. Al-A'zami membantah pendapat bahwa para sahabat dilarang menulis karena kebanyakan mereka tidak dapat menulis. Banyaknya sekretaris al-Qur'an menggambarkan banyaknya sahabat yang pandai menulis. Andaikata kebanyakan mereka tidak pandai menulis, tidak perlu Nabi menyebut pelarangan menulis Hadis, karena dengan sendirinya mereka tidak menulis.<sup>9</sup>

## 2. Hadis Pada Masa Sahabat dan Tabi'in

Sebagaimana yang lazim diketahui bahwa sepeninggal Nabi wafat, kendali kepemimpinan umat Islam berada di tangan sahabat Nabi. Sahabat Nabi yang memimpin umat Islam kala itu dalam sejarah dikenal dengan sebutan *al-Khulafa' al-Rasyidin* dan periodenya disebut dengan zaman sahabat besar. Sepeninggal Ali bin Abi Thalib, maka berakhirilah era sahabat besar dan menyusul era sahabat kecil. Dalam masa itu muncullah tabi'in besar yang bekerja sama dalam perkembangan pengetahuan dengan para sahabat Nabi yang masih hidup pada masa itu. Di antara sahabat Nabi yang masih hidup setelah periode *al-Khulafa' al-Rasyidin* dan yang cukup besar peranannya dalam periwayatan hadis diantaranya 'Aisyah (wafat 57 H/677 M), Abu Hurairah (wafat 58 H/678 M), Abdullah bin Abbas (wafat 68 H/687

---

<sup>8</sup>Hasbi Ash-Shiddieqy, .34

<sup>9</sup>Lihat al-A'zami, *Studies in Early Hadits Literature*, 106-116. Dinukil dari Muh. Zuhri, *ibid*, 34-35

M), Abdullah bin Umar bin Khaththab (wafat 73 H/692 M), dan Jabir bin Abdullah (wafat 78 H/697 M).<sup>10</sup>

Menurut al-Dzahabi (w.1347 M), Abu Bakar merupakan sahabat Nabi yang pertama-tama menunjukkan kehati-hatiannya dalam periwayatan hadis.<sup>11</sup> Pernyataan ini didasarkan fakta sejarah pengalaman Abu Bakar ketika menghadapi kasus waris untuk seorang nenek. Suatu ketika, ada seorang nenek menghadap kepada khalifah Abu Bakar, meminta hak waris dari harta yang ditinggalkan oleh cucunya. Abu Bakar menjawab bahwa dia tidak melihat petunjuk al-Qur'an dan praktek Nabi yang memberikan bagian harta waris kepada nenek. Abu Bakar lalu bertanya kepada para sahabat. Al-Mughirah bin Syu'bah menyatakan kepada Abu Bakar, bahwa Nabi telah memberikan bagian waris kepada nenek sebesar seperenam (1/6) bagian. Al-Mughirah mengaku hadir ketika Nabi menetapkan demikian itu. Mendengar pernyataan tersebut, Abu Bakar meminta agar al-Mughirah menghadirkan seorang saksi. Lalu Muhammad bin Maslamah memberikan kesaksian atas kebenaran pernyataan al-Mughirah itu. Akhirnya Abu Bakar menetapkan kewarisan nenek dengan memberikan seperenam bagian berdasarkan hadis Nabi yang disampaikan al-Mughirah tersebut.

Kasus di atas memberikan petunjuk, bahwa Abu Bakar ternyata tidak bersegera menerima riwayat hadis, sebelum meneliti periwayatannya. Dalam melakukan penelitian, Abu Bakar meminta kepada periwayat hadis untuk menghadirkan saksi.

Sikap serupa juga ditunjukkan oleh Umar bin al-Khaththab. Beliau juga terkenal sangat hati-hati dalam periwayatan hadis. Sejarah mencatat, ketika Umar mendengar hadis yang disampaikan oleh Ubay bin Ka'ab, Umar baru bersedia menerima hadis dari Ubay, setelah para sahabat yang lain, seperti Abu Dzar menyatakan telah mendengar pula hadis tersebut dari Nabi. Sikap kehati-hatian Umar juga terlihat saat Umar menekankan kepada para sahabatnya agar tidak meriwayatkan

---

<sup>10</sup>Muhammad al-Khudhari, *Ibid.*, h.131 dan 134-135. Dinukil dari H.M. Syuhudi Islamil, 41

<sup>11</sup> Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Kitab Tadzkirat al-Huffazh*, juz I, h. 2

hadis di masyarakat. Alasannya, agar masyarakat tidak terganggu konsentrasinya untuk membaca dan mendalami al-Qur'an.<sup>12</sup> Abu Hurairah yang dikemudian hari dikenal banyak menyampaikan riwayat hadis, pada zaman Umar terpaksa menahan diri untuk tidak banyak meriwayatkan hadis. Abu Hurairah pernah menyatakan, sekiranya dia banyak meriwayatkan hadis pada zaman Umar, niscaya dia akan dicambuk oleh Umar.<sup>13</sup>

Gerakan penyeleksian hadis yang dilakukan oleh dua khalifah itu telah memberikan dampak positif dan negatif dalam perkembangan hadis di kemudian hari. Sisi positif dari gerakan tersebut adalah otentisitas hadis lebih terjaga. Tetapi, dampak negatif dari gerakan pengetatan hadis itu, oleh Rasul Ja'farian telah mengakibatkan hal-hal yang merugikan umat Islam sebagaimana berikut.

*Pertama*, hilangnya sejumlah besar hadis. Urwah bin Zubair pernah berkata :” Dulu aku menulis sejumlah hadis, kemudia aku hapuskan semuanya. Sekarang aku berfikir, alangkah baiknya kalau aku tidak menghancurkan hadis-hadis itu. Aku bersedia memberikan seluruh anakku dan hartaku untuk memperolehnya kembali”

*Kedua*, terbukanya peluang pemalsuan hadis. Abu al-Abbas al-Hanbali menulis, “Salah satu penyebab timbulnya perbedaan pendapat di antara para ulama adalah hadis-hadis dan teks-teks yang kontradiktif. Sebagian orang menuding Umarlah yang bertanggung jawab atas kejadian itu, karena para sahabat meminta ijin untuk menulis hadis tetapi umar mencegahnya. Seandainya para sahabat menulis apa-apa yang pernah didengarnya dari Rasulullah s.a.w., sunnah akan tercatat tidak lebih dari satu mata rantai saja antara Nabi dan umat sesudahnya”.

*Ketiga*, periwayatan dengan makna. Karena orang hanya menerima hadis secara lisan, ketika menyampaikan hadis itu, mereka hanya menyampaikan maknanya. Dalam rangkaian periwayatan, redaksinya dapat berubah-ubah. Karena

---

<sup>12</sup> Lihat Abdullah Muhammad bin Yazid bin Majah, *Sunan Ibn Majah*, naskah diteliti dan diberi notasi oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, Beirut : Dar al-Fikr, t.t., jilid II, h.12 diambil dari HM. Syuhudi Ismail, op.cit., h.45

<sup>13</sup> al-Dzahabi,7. Bandingkan dengan Abu 'Amr Yusuf bin Abd al Barr, *Jami' al-Bayan al-Ilm wa Fadhil* Juz I (Mesir : Idarat al-Mathba'ah al-Munirah, t.th) , 121

makna adalah masalah persepsi, masalah penafsiran, maka redaksi hadis berkembang sesuai dengan penafsiran orang yang meriwayatkannya.

*Keempat*, terjadinya perbedaan pendapat di kalangan umat. Bersamaan dengan perbedaan ini, lahirlah akibat yang *kelima*, yaitu ra'yu menjadi menonjol dalam proses interpretasi keagamaan. Karena sejumlah hadis hilang, orang-orang mencari petunjuk dari ra'yu-nya. Sebuah ra'yu menjadi dominan boleh jadi karena proses kreatif dan adanya demokrasi, boleh jadi juga karena ada intervensi dari penguasa.<sup>14</sup>

Pada dua khalifah berikutnya, juga melakukan gerakan pengetatan hadis. Meskipun tidak seketat dan seradikal apa yang telah dilakukan oleh dua khalifah sebelumnya. Hal ini mungkin disebabkan oleh pribadi dua khalifah itu yang tidak sekeras Umar bin al-Khaththab, dan juga karena wilayah kekuasaan Islam semakin luas, sehingga menyulitkan adanya kontrol yang ketat terhadap kegiatan periwayatan hadis. Secara pribadi Utsman jauh lebih sedikit meriwayatkan hadis, dibanding dengan empat khalifah yang lain. Sedangkan Ali dalam meriwayatkan hadis, disamping lisan juga tertulis. Sebagaimana telah diketahui, salah satu sahabat yang rajin menulis hadis diantaranya adalah Ali bin Abi Thalib, yang tulisan hadisnya terkumpul dalam *shahifah Ali*.

Selain keempat khalifah tersebut, sikap hati-hati dalam menerima atau meriwayatkan hadis juga ditunjukkan oleh beberapa sahabat Nabi. Sikap hati-hati para sahabat Nabi tersebut bukan hanya ketika menyampaikan hadis saja, melainkan juga ketika menerimanya. Tidak jarang seorang sahabat terpaksa menempuh perjalanan yang sangat jauh hanya untuk mendapatkan atau mencocokkan sebuah hadis saja. Pada periode sahabat ini telah muncul tradisi kritik terhadap hadis yang dibawa oleh sesama sahabat. Tradisi kritik hadis ini untuk menjaga otentisitas hadis dan agar hadis tidak mudah untuk dipalsukan, baik secara sengaja maupun tidak. Seperti dalam kasus Abu Hurairah yang pernah meriwayatkan hadis "*Barangsiapa junub hingga subuh, maka puasanya tidak berguna*". Setelah berita itu sampai kepada 'Aisyah, ia menolak hadis tersebut seraya mengatakan bahwa ketika Nabi berpuasa, ia mandi jinabat setelah masuk waktu Subuh, kemudian Shalat dan

---

<sup>14</sup> Lihat Jalaluddin Rakhmat, 229-230

berpuasa mendengar kritik itu Abu Hurairah menyerah dan mengatakan bahwa ‘Aisyah lebih mengetahui persoalan ini, dan mengatakan bahwa ia tidak mendengar langsung dari Nabi, tetapi dari sahabat lain.<sup>15</sup>

### 3. Munculnya Hadis-Hadis Palsu

Keberadaan hadis yang belum terhimpun juga dorongan politis, ekonomis, maupun social telah dimanfaatkan sebagian orang yang tak bertanggung jawab untuk melakukan pemalsuan terhadap hadis Nabi. Mengenai kapan mulainya pemalsuan hadis ini, para ulama berbeda pendapat. Ada yang mengemukakan, bahwa pemalsuan hadis sebenarnya sudah ada pada era Rasulullah. Pendapat ini dikemukakan oleh Ahmad Amin (w. 1373 H/1954 M), dengan alasan hadis mutawatir yang menyatakan, bahwa barangsiapa yang secara sengaja membuat berita bohong dengan mengatas namakan Nabi, maka hendaklah orang itu bersiap-siap menempati tempat duduknya di neraka. Kata Ahmad Amin, hadis itu memberi gambaran telah ada individu maupun kelompok pada masa Nabi yang telah melakukan pemalsuan hadis.<sup>16</sup> Namun, pendapat Ahmad Amin tidak disertai contoh hadis-hadis yang telah dipalsukan tersebut, sehingga apa yang dinyatakan Ahmad Amin ini masih dalam tataran asumsi.

Ada yang menyatakan bahwa pemalsuan hadis yang berkenaan dengan masalah keduniawian telah terjadi pada masa Nabi dan dilakukan oleh orang munafiq. Sedang pemalsuan yang berkenaan dengan masalah agama, pada zaman nabi belum terjadi. Pendapat ini dikemukakan oleh Shalahuddin al-Adhabi.

Sedangkan menurut beberapa ulama hadis bahwa pemalsuan hadis mulai muncul pada masa Khalifah Ali bin Abi Thalib.<sup>17</sup> Menurut mereka, keadaan hadis pada zaman Nabi sampai terjadinya pertentangan antara Ali dan Mu’awiyah masih terhindar dari pemalsuan-pemalsuan. Setelah terjadinya perang shiffin yang terjadi antara Ali dan Mu’awiyah yang mengakibatkan terjadinya tiga kubu kian menampah rumit kemelut politik yang akhirnya Ali bin Abi Thalib dapat dikalahkan Mu’awiyah,

---

<sup>15</sup> Lihat : Muh. Zuhri, 46-47

<sup>16</sup> Ahmad Amin, *Dhuha Islam* (Kairo : Maktabah al-Nahdhat al-Mishriyah, 1974), .210-211

<sup>17</sup>Lihat : Hasbi ash-Shiddieqy, 57

dan kekuasaan Ali digantikan oleh Mu'awiyah yang kemudian membangun basis kekuasaannya dengan mendirikan daulah bani Umayyah.<sup>18</sup> Runtuhnya kekuasaan Ali tidak menyurutkan perjuangan para pendukungnya, yakni kelompok syi'ah. Pertikaian segitiga yang berlarut telah mendorong ketiga pihak untuk saling mengalahkan, yang salah caranya ialah dengan membuat hadis palsu untuk mengukuhkan kelompoknya dan memperlemah posisi lawan secara sosial-politik.

Pemalsuan hadis tidak hanya dilakukan oleh orang-orang Islam saja, melainkan juga telah dilakukan oleh orang-orang yang non Islam. Motif dan tujuannya juga sangat beragam. Jumlah hadis palsu tidak sedikit. Seorang yang mengaku sebagai pemalsu hadis mengatakan, bahwa dia telah membuat empat ribu hadis palsu. Seorang pemalsu lainnya mengaku, bila dia ingin memperkuat pendapatnya, maka dia membuat hadis palsu. Ada pula yang mengaku bila ada yang memberi upah sebesar satu dirham saja, dia bersedia untuk membuat sebanyak lima puluh hadis palsu.<sup>19</sup>

Upaya untuk menyelamatkan hadis Nabi di tengah-tengah maraknya pembuatan hadis palsu, maka ulama hadis menyusun berbagai kaedah penelitian hadis. Kemudian dari sini munculah berbagai macam ilmu hadis. Yang paling urgen kedudukannya dalam penelitian sanad hadis, diantaranya adalah *'ilm rijal al-hadits*, dan *'ilm al-jarh wa al-ta'dil*.<sup>20</sup> Ilmu yang disebut pertama lebih banyak membicarakan biografi para periwayat yang satu dengan periwayat yang lain dalam periwayatan hadis. Sedang ilmu yang disebut kedua, lebih menekankan kepada pembahasan kualitas pribadi periwayat hadis, khususnya dari segi kekuatan hafalannya (*dhabith*), kejujurannya (*tsiqah*), dan berbagai keterangan lain yang berhubungan dengan penelitian sanad hadis.

---

<sup>18</sup>Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta : Universitas Indonesia, 1985), 54

<sup>19</sup>Contoh hadis model ini adalah “di kalangan umatku ada seorang laki-laki yang dikenal dengan nama Muhammad bin Idris. Dia itu lebih berbahaya terhadap umatku daripada iblis. Dan di kalangan umatku ada seorang laki-laki yang dikenal bernama Abu Hanifah. Dia itu merupakan obor bagi umatku.” Lihat Ibid.

<sup>20</sup> Lihat : HM. Syuhudi Ismail, 110; bandingkan dengan Muh. Zuhri, 79-81

#### 4. Kodifikasi Hadis

Niat untuk menghimpun hadis dalam satu kitab sebenarnya sudah ada dalam benak Umar bin al-Khattab, akan tetapi, sebagaimana telah disinggung di atas, Umar mengurungkan niat itu, karena dia khawatir umat Islam akan mengabaikan al-Qur'an. Andai hal itu dilakukan tentunya dapat mengendalikan pemalsuan hadis. Sejarah mencatat, setelah era Umar tidak ada khalifah yang merencanakan untuk membukukan hadis kecuali Umar bin Abdul Aziz, hanya saja didapati bahwa pencatatan hadis itu masih bersifat per-individu, dalam arti belum menjadi kegiatan kolektif yang mendapat mandat dari pemerintah.

Keinginan Umar bin Abdul Aziz dalam menghimpun hadis itu sudah muncul sebenarnya ketika dia masih menjabat sebagai Gubernur di Madinah (86-93 H), pada masa pemerintahan al-Walid bin Abd al-Malik (86-96 H). Pada saat menjadi khalifah, keinginan itu diwujudkan dalam bentuk surat perintah yang dikirim seluruh pejabat dan ulama di berbagai daerah pada akhir tahun 100 H. Isi surat perintah itu adalah agar seluruh hadis Nabi di masing-masing daerah agar segera dikumpulkan.<sup>21</sup>

Ulama yang berhasil menghimpun hadis dalam satu kitab sebelum khalifah meninggal ialah Muhammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri (w. 124 H/742 M). Dia seorang ulama besar di negeri Hijaz dan Syam. Bagian-bagian kitab al-Zuhri segera dikirim oleh khalifah ke berbagai daerah untuk bahan penghimpunan hadis selanjutnya.<sup>22</sup>

Geliat penghimpunan hadis ini terus berlangsung, meski khalifah telah meninggal dunia. Sekitar pertengahan abad kedua hijriyah, telah muncul berbagai kitab himpunan hadis di berbagai kota. Ulama berbeda pendapat tentang karya siapa yang terdahulu muncul. Ada yang mengatakan bahwa yang paling awal muncul adalah karya 'Abd al-Malik bin 'Abd al-'Aziz bin Juraij al-Bishri (w. 150 H), ada yang menyatakan karya Malik bin Anas (w. 179 H) dan ada yang menyatakan karya

---

<sup>21</sup>Lihat Ahmad bin Ali bin Hajar al-Ashqalani, *Fath al-Bari*, Juz I (ttp : Dar al-Fikr wa Maktabat al-Salafiyyah, 600 H.), 194-195

<sup>22</sup> Ibid, 208

ulama lainnya. Karya-karya tersebut tidak hanya menghimpun hadis Nabi saja, tetapi juga menghimpun fatwa-fatwa sahabat dan tabi'in.

Karya-karya ulama berikutnya disusun berdasarkan nama sahabat Nabi periwayat hadis. Karya yang berbentuk demikian ini biasa dinamakan *Musnad*. Ulama yang pertama menyusun kitab al-musnad ialah Abu Daud (w. 204 H), setelah itu menyusul nama-nama semisal Abu Bakr 'Abdullah bin al-Zubair al-Humaidi (w. 219 H) dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H)<sup>23</sup>

Hadis-hadis yang terhimpun dalam kitab-kitab tersebut tidak semuanya berkualitas shahih. Oleh karena itu, ulama berikutnya menyusun kitab hadis yang khusus menghimpun hadis-hadis Nabi yang shahih menurut kriteria penyusunnya. Sebut saja Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari (w. 261 H/870 M), dan Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi (w. 261 H/875 M). Selain itu, muncul pula kitab-kitab hadis yang bab-babnya tersusun seperti bab-bab fiqih dan kualitas hadisnya ada yang shahih dan ada yang dha'if. Karya itu dikenal dengan nama *Sunan*. Di antara ulama hadis yang telah menyusun kitab al-Sunan ialah ; Abu Daud (w. 275 H), al-Tirmidzi (w. 279 H), al-Nasa'i (w. 303 H), dan Ibn Majah (w. 273 H).<sup>24</sup>

Karya-karya al-Bukhari, Muslim, Abu Daud, al-Tirmidzi, dan al-Nasa'i, di atas disepakati oleh mayoritas ulama sebagai kitab-kitab hadis standar dan dikenal sebagai al-kutub al-khamsah (lima kitab hadis standar). Ulama berbeda pendapat tentang kitab standar peringkat keenam. Sebagian ulama menyatakan, yang keenam itu adalah al-sunan karya Ibn Majah, sebagian ulama berpendapat kitab al-Muwaththa' karya Malik bin Anas dan sebagian ulama lagi berpendapat kitab al-Sunan karya Abu 'Abdullah bin 'Abdul Rahman al-Darimi (w. 225 H)

### **III. Sejarah Perkembangan Hadis versi Syiah**

Dalam tradisi Syiah, penulisan hadis sejatinya telah ada sejak permulaan. Di sini disebutkan bahwa pada masa pelarangan hadis, dalam sejarah Syiah tidak pernah

---

<sup>23</sup> HM. Ismail Syuhudi, 115

<sup>24</sup> Ibid., 116

mengalami kemandegan dan terus berlanjut. Hingga pada masa kodifikasi dan penyusunan Hadis Syiah, lebih banyak menukil dan menyalin tulisan-tulisan yang ada di banding bersandar pada penukilan lewat lisan.

### **Hadis Syiah; dari Kemunculannya hingga Kodifikasi<sup>25</sup>**

Studi dan penelitian yang berkaitan dengan sejarah Hadis Syiah membicarakan dua era berbeda berkenaan dengan ilmu pengetahuan ini; yaitu era Muhaddis Mutaqaddimin (awal) dan Era Muhaddits Mutaakhkhirin (belakangan). Selama dua era tersebut banyak karya dan tulisan-tulisan yang bermunculan.

#### **Hadits Syiah di Era *Muhaddits Mutaqaddimin***

Pada era Muhaddits Awal, yang dalam makalah ini kami maksudkan dengan 5 abad pertama Hijriah, di mana hadits Syia telah diterbitkan dan dikompilasikan dalam Kitab Empat (al-Kutub al-Arba'ah). Era ini mungkin bisa dibagi menjadi dua periode sebagai berikut.

1. Era Imam
2. Era setelah Imam

Dapat dikatakan bahwa era imam memfokuskan pada aspek kualitas dan tingkatan Hadis. Era ini bisa dibagi menjaditiga periode kecil.

1. Periode mulai Imam Ali hingga Imam As-Sajjad
2. Era Imam Baghir dan Imam Shadiq
3. Periode Imam Musa Kazim hingga imam Hasan Askari
  - a. Peride imam Ali hingga Imma Sajjad

Periode ini kira-kira bertepatan awal abad pertama Hijiriah. Bisa dikatakan bahwa Hadis syiah pada peride ini tidak begitu populer dan kurang maju sebelum era Imam Baqir dan Imam Shadiq. Karya-karyanya juga sangat terbatas. Hal ini dikarenakan bahwa dalam sejarah Islam disebutkan pada awal Islam sendiri terdapat insiden khalifah imam Ali dan pemberontakan terhadap imam Husein. Selain itu juga sejak tahun 40 H, khalifah Bani Umayyah menguasai seluruh masyarakat Islam, dan menekan orang-orang Syiah. Faktor inilah mempengaruhi perjalanan hadis Syiah.

---

<sup>25</sup> Disarikan dari tulisan Majid Maarif, "An Introduction to the History of Shia Haditss dalam Jurnal al-Huda Vol. III, No. 12, 2006

Di antara karya-karya lain yang ada pada periode ini, kita dapat menyebutkan khutbah-khutbah, risalah-risalah atau kata-kata hikmah imam Ali yang telah dicatat oleh sahabatnya dan yang kemudian disusun dalam bentuk kitab yang diberi nama *Nahjul Balaghah* melalui tulisan Sayyid Ridho. *Nahjul Balaghah* yang berarti metode berbicara secara ideal adalah nama dari kumpulan khutbah-khutbah, surat-surat dan kata-kata hikmah Imam Ali as yang dirampung serta dibukukan oleh almarhum Sayid Radhi (406 H). Sayid Radhi sendiri mengakui bahwa *Nahjul Balaghah* yang ada ditangan kita saat ini merupakan hasil seleksi dari sepertiga ucapan Imam Ali as. *Nahjul Balaghah* berisi sekitar 241 khutbah, 79 surat dan 480 hikmah. Dengan muatan yang luar biasa dan keindahan susunan *Nahjul Balaghah*, maka ia diklaim sebagai "kata-katanya lebih rendah dari Kalam Tuhan dan lebih tinggi dari kata-kata manusia". Karya-karya Syiah lainnya pada abad pertama ini, kita dapat menyebutkan *Shahifa Sajjadiyah*. *Shahifah as Sajjadiyah* merupakan kumpulan doa-doa Imam Sajjad as. Doa itu diucapkan oleh Imam Sajjad as semasa hayatnya dan dalam berbagai peristiwa dan kejadian. Meskipun sanad kitab ini terputus, namun ketinggian ucapan Imam dan muatannya yang menggambarkan pengetahuan irfan dan ma'arif (pengetahuan) Al Qur'an maka tidak diragukan lagi kalau ia berasal dari manusia suci (Imam Sajjad as). *Shahifah as Sajjadiyah* sekarang ini memiliki sekitar 54 buah doa

Karya-karya imam Syiah yang kami sebutkan sejauh ini, beberapa di antaranya ada yang masih ada sampai abad kita sekarang ini. Tetapi di era yang sama para Imam Syiah juga menikmati warisan khusus yang disebut dengan *Kitab Jamia*. *Kitab Jamia* yang merupakan karya Hadis Syiah pertama menurut para peneliti pertama kali disusun dan didekte nabi melalui tulisan imam ali. Bisa dikatakan bahwa kitab ini merupakan karya hadis dan hukum yang menjadi salah satu sumber ilmu dan fatwa. Dan dalam kasus yang sama mereka telah menunjukkan kepada beberapa sahabat dan bahkan untuk beberapa tokoh sunni yang besar.

Pada abad pertama hijriah, meskipun terdapat beberapa warisan hadis umum maupun khusus, akan tetapi itu hanya sebagai pembuka Hadits Syiah dan yang ada sekarang ini tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan hukum.

b. Era Imam Baqir dan Imam Shadiq

Karakteristik umum era ini adalah : beberapa peneliti berpendapat bahwa era imam Baghir dan imam Shadiq adalah era kelahiran (the era of birth), kemunculan dan publikasi Hadis Syiah.

Karya-karya yang muncul pada era ini adalah kitab *Ushul* atau yang dikenal dengan *Ushul Arba'u miah*. Ushul pada umumnya kosong dari ijhtihad dan pengungkapan pendapat seorang perawi dan hanya langsung menukil ucapan imam Ma'shum. Inilah yang membedakannya dengan kitab. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa Ushul merupakan tulisan-tulisan yang mana pada bagian-bagian yang terdapat pada riwayat para imam ma'shum, tidak ditemukan campur tangan atau inervensi serta periwayatannya tidak disusun dan diatur secara perbab. *Ushul Arbau'miah* inilah yang menjadi rujukan periwayatan oleh para penyusun *Kutub Arba'ah* dalam mewujudkan kitab *Jawami' Awwaliyah*. Dalam kelanjutan sejarahnya disebutkan bahwa *Ushul Arba'u miah* ini hanya sampai pada masa Syaikh Thusi. Disinyalir bahwa pembakaran perpustakaan syaikh Thusi merupakan factor penyebab hilangnya Ushul Arba'umiah.

#### c. Era Ima Musa Kazim hingga Imam Hasan Askari

Pada era ini, Hadis Syiah mulai merangsek ke klasifikasi dan kompilasi, dan kemudian dilanjutkan ke bidang pengujian dan pengajaran di bidang pendidikan. Dan pada saat sama, itu dikembangkan dan disempurnakan olem imam yang tinggal di daerah itu. Dengan demikian, Hadis Syiah dalam era ini dapat dipertimbangkan dalam dua bidang sebagai berikut. A) Perawi dan Imam Hadits setelah Imam Baqir dan Imam Shadiq, b) Ushul dan Hadits dari Era Imam Baqir dan Imam Sadiq.

Secara alami, dua hal tersebut saling berkaitan satu sama lain. Dan keduanya menunjukkan identitas hadis Syiah dalam sejarah ini, dan bisa dikatakan bahwa jika kita mempertimbangkan bahwa era imam Baqir dan Imam Shadiq sebagai pendiri madrasah dan menerbitkan hadis, maka era setelah kedua imam tersebut akan menjadi era penyeleksian dan awal mula kompilasi. Pada era ini, ahli hukum dan muhaddits telah muncul.

Pada era ini yang juga dikenal dengan era kompilasi muncul empat kitab rujukan kaum Syiah. Keempat kitab tersebut adalah sebagai berikut.

1. *Al-Kafi*, karya Muhammad bin Ya'kub Kulaini

*Al Kafi* merupakan Jami' Riwai (kumpulan Riwayat) Syi'ah paling awal dan sangat penting yang mencakup sekitar 16199 riwayat dan diklasifikasikan ke dalam tiga bagian: Ushul (prinsip-prinsip) dua jilid, Furu' (cabang-cabang) enam jilid, dan Raudhah satu jilid. Al marhum Kulaini menyusun kitab *Al Kafi* selama 20 tahun yang dimotivasi oleh keinginan untuk meluruskan agama masyarakat dan mencegah dari adanya perpecahan. Nilai plus dan karakter khusus kitab *Al Kafi* adalah: 1) kolektivisme/komprehensif, dan 2) sistematis.

Meski sebagian kalangan, seperti Mulla Khalil Qazwini, meragukan penisbatan Raudhah kepada *Al Kafi*, namun umumnya para Muhaddits Syi'ah menafikan keraguan tersebut dengan melihat adanya kesesuaian riwayat-riwayat Raudhah dengan sanad-sanad seluruh riwayat-riwayat *Al Kafi* dan bahwa pula adanya jarak masa antara Ibnu Idris dengan level kedelapan atau kesembilan para perawi dan bahwasanya Najasyi dan Syaikh Thusi yang sudah ada pra Ibnu Idris, mengakui serta menganggap bahwa Raudhah itu merupakan bagian dari *Al Kafi*.

2. *Man La Yahdhuruhu al-Faqih*; karya Muhammad bin Ali bin Babuyah

Kitab ini merupakan Jami' Riwai (Kumpulan Riwayat) kedua Syi'ah yang dari sisi kekunoan dan validitas berada pada posisi setelah *Al Kafi*, dan memiliki sekitar 5998 riwayat dimana disusun guna mempelajari fikih secara otodidak (tanpa pembimbing). Kitab ini terbatas hanya pada riwayat-riwayat yang ada kaitannya dengan fikih, serta tidak mencantumkan sanad-sanad riwayat kecuali perawi terakhir, dan sejumlah riwayat hanya menyebutkan nama Imam Ma'shum

3. *Tahzib al-Ahkam*; karya Syaikh Thaifah Muhammad bin Hasan Thusi

4. *Al-Istibshar fi makhtalaf min al-Akhbar*; karya Syaikh Thusi

Kitab *Tahdzib al-Ahkam* dan *Al-Istibshar Fi makhtalaf min al-Akhbar* merupakan dua kumpulan kitab hadis dari Syaikh Thusi yang dalam tradisi Syiah berada pada urutan ketiga dan keempat kitab hadits Syi'ah. Alasannya bahwa kedua riwayat kitab ini banyak menyandarkan ke *Ushul Arba'umiah* di samping juga keakuratan. Kedua kitab ini disebut sebagai *Tahdzibain*. Kitab ini disusun dalam rangka memberi jawaban atas kelompok-kelompok penentang yang menganggap bahwa riwayat-riwayat Syi'ah itu banyak yang paradoks. Sedangkan kitab *Al-Istibshar Fi makhtalaf min al-Akhbar* merupakan karya kedua kitab hadits yang ditulis oleh Syaikh Thusi dan salah satu kitab keempat dari *Kutub Arba'ah* yang disusun setelah kitab *Tahdzib al-Ahkam*. Kitab ini ditulis dalam rangka menertibkan serta menyempurnakan riwayat-riwayat yang dianggap bertentangan. Ada sekitar 5511 hadis yang dimuat dalam kitab ini dan dicetak serta dipublikasikan dalam empat jilid.

### **Hadits Syiah di Era *Muhaddits Mutaakhkhirin***

Abad ke empat dan kelima merupakan masa kemajuan Hadits Syiah dan seperti yang telah disebutkan, pada masa itu muncul *Muhaddits* agung semisal Kulaini, syeikh Saduq, syeikh Tussi, sepluluh kitab Hadits, disamping juga Kutub Arbaah atau kitab lainnya juga telah ditulis, juga buku-buku yang sama dengan penambahan kitab-kitab yang muncul dalam ranah hukum dan tafsir di abad yang sama.

Namun, mulai abad ke 10 dan seterusnya, khususnya munculnya dominasi pergerakan Akhbari di kalangan Syiah, *Muhaddits* agung mulai muncul lagi dan karya-karya baru mulai muncul lagi di ranah hadis. Pada era ini terlihat jelas perbedaan antara *Muhaddits Mutaqaddimin* dengan *Muhaddits Mutaakhirin* di mana masa ini sekelompok *Muhadditsin* yang berusaha mengumpulkan hadits-hadits serta riwayat Syi'ah yang tidak ditemukan dalam Kutub al Arba'ah dan menyusunnya dalam bentuk sebuah kitab. Kitab-kitab yang disusun berdasarkan cara penulisan diatas diantaranya adalah kitab *Bihar al-Anwar*, *Wasail al Syi'ah*, *Mustadrak al-Wasail*, dan *Jami' Ahadits al-Syi'ah*.

Kitab *Bihar al-Anwar* ini ditulis oleh Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, atau lebih dikenal allamah Majlisi atau Majlisi Kedua. Kitab ini merupakan kitab hadits Syi'ah yang paling komprehensif dari pertama sampai abad sekarang. Kitab yang sekarang ini dicetak serta dipublikasikan dalam 110 jilid, di dalamnya terdapat ribuan riwayat dalam berbagai bidang pengetahuan seperti akidah, akhlak, tafsir, sejarah dan juga fikih. Kitab ini diselesaikan dalam jangka waktu 40 tahun. Salah satu motivasi pengarah menyusun kitab ini adalah adanya kekhawatiran terhadap hilangnya peninggalan-peninggalan dalam bidang riwayat dan juga munculnya kecenderungan masyarakat terhadap ilmu-ilmu akal yang kurang begitu menghiraukan lagi riwayat-riwayat dan hadits.

Kitab *Wasail al-Syi'ah* dikarang oleh Muhammad bin Hasan, yang lebih dikenal dengan nama Syaikh Hurra 'Amili. Kitab ini merupakan sebuah kitab hadis yang riwayat-riwayatnya diambil dari *Kutub Arba'ah*. Di dalamnya juga terdapat 70 kitab lain serta mengandung sekitar 3585 riwayat dan dicetak serta dipublikasikan dalam 20 jilid. Kelebihan kitab *Wasail al-Syi'ah* adalah bahwa penyusun berusaha membahas secara sistematis kajian-kajian penting terkait dengan hadis dan juga ilmu rijal dalam 12 pasal

Adapun kitab *Mustadrak al-Wasail* karya Mirza Husain Nuri merupakan sebuah kitab yang mencakup sekitar 23514 riwayat. Dalam penyusunannya menggunakan berbagai referensi riwayat-riwayat fikih dan disodorkan sebagai penyempurna kitab *Wasail al-Syi'ah*.

Kitab *Jami' Ahadits as-Syiah* merupakan karya yang berhasil diabadikan oleh Ayatullah Burujurdi (wafat 1380 H) bersama para muridnya, setelah melihat adanya kekurangan-kekurangan pada kitab *Wasail as-Syi'ah*, Penulisan kitab ini terus berlanjut kendati beliau pun sudah wafat. Ciri khas kitab ini adalah menyebutkan ayat-ayat ahkam, menyebutkan secara sempurna seluruh riwayat tanpa ada pemotongan, penjelasan tentang solusi atas riwayat-riwayat yang bertentangan, menjelaskan tentang perbedaan tulisan atau teks/naskah, pemisahan dan penataan secara sistematis riwayat-riwayat tentang adab-adab dan akhlak, doa-doa serta zikir-zikir, mencantumkan riwayat-riwayat yang sesuai dengan fatwa dan kemudian

riwayat-riwayat yang bertentangan atau berselisih dari sisi madlul isinya, menentukan tempat kembalinya dhamir (kata ganti) pada tempat-tempat tertentu, dan juga menjelaskan makna dari kata-kata yang dianggap sulit atau pun rumit.

Dalam sejarahnya hadis Syi'ah pernah mengalami kemunduran dan stagnasi, yaitu pada dua dekade; abad 5 sampai abad 10 dan abad 12 dan 13. Disinyalir salah satu faktornya adalah menjamurnya kajian dalam bidang fikih dan ijtihad. Gerakan kebangkitan dan pemulihan yang dilakukan kelompok Akhbari dibawah pimpinan Muhammad Amin Astar Abadi (wafat 1280 H) dan pendekatan yang dilakukan terhadap riwayat-riwayat tersebut, dapat mehidupkan kembali serta memberikan ruang gerak kepada ilmu hadits dan dengan kepergian Allamah Majlisi (wafat 1111 H) dan munculnya Wahid Bahbahani (wafat 1280 H) budaya dan tradisi yang berkembang pada hadits Syi'ah kembali mengalami stagnasi.

#### IV. Simpulan

Jika kita membandingkan perkembangan Hadis dalam kedua kelompok tersebut, kita mendapati bahwa Hadis Syiah sendiri sebenarnya tidak begitu rumit dan kompleks seperti yang ada dalam tradisi Sunni. Hal ini dikarenakan sistem Syiah yang telah lama melakukan penulisan hadis sejak awal permulaan Islam. Selain itu juga terdapat perbedaan pandangan antara kedua kelompok tersebut mengenai hadis itu sendiri. Sumber hadis menurut syiah bukan hanya nabi Muhammad, melainkan setiap imam yang ma'shum juga dapat mengeluarkan hadis yang dijadikan hujah. Dengan adanya titik focus keyakinan keagamaan kepada imam zaman (system imamah), adalah sangat wajar apabila system periwayatan hadis di kalangan syiah sudah mulai digunakan pada masa-masa ali bin Abu Thalib. Karenanya, dapat disimpulkan bahwa syiah sejak tahun-tahun awal sudah mempunyai kepedulian terhadap *isnad*. Adanya pelarangan penulisan serta sikap kehati-hatian dalam menyeleksi Hadis oleh dua khalifah pertama ikut meramaikan geliat Hadis dan memberikan dampak positif dan juga negatif sekaligus dalam sejarah perkembangan hadis.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Kitab Tadzkirot al-Huffazh*, Dairati al-Ma'arifi al-Umania, 1955, juz I
- Ahmad Amin, *Dhuha Islam*, Kairo : Maktabah al-Nahdhat al-Mishriyah, 1974
- Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla Tadwin*, Dar al-Fikr
- Al-Asqalani, *Syarh Nukhbat al-Fikr fi Mushthalah Ahl al-Atsar*, Mesir : Maktabah al-Qadiriyyah, t.t.
- H.M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta : Bulan Bintang, 1995
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Jakarta : Universitas Indonesia Press, 1979, jilid I
- Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang : Pustaka Rizki Putra, 1999
- Jaluddin Abdurrahman bin Abi Bakr al-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, 1979, jilid I
- Majid Maarif, "An Introduction to the History of Shia Haditss dalam Jurnal al-Huda Vol. III, No. 12, 2006
- Muh. Zuhri, *Hadis Nabi, Telaah Historis dan Metodologi*, Yogyakarta : Tiara Wacana, 2003
- Sharafuddin al-Musawi, *Menggugat Abu Hurairah, Menelusuri Jejak Langkah dan Hadis-Hadisnya*, Jakarta : Pustaka Zahra, 2002

**Hadis Pra Kodifikasi:**  
**Studi atas Manuskrip Hadis yang Ditulis Pada Masa Nabi dan Sahabat**  
**Otong Suhendar**

**Abstrak**

Artikel ini membahas tentang hadis pra kodifikasi. Pada masa Nabi SAW dan Sahabatnya, tadwin (pengumpulan) hadis dalam bentuk tulisan sudah dilakukan sebagaimana keterangan-keterangan dari riwayat-riwayat atau khabar-khabar yang ada. Dan hal tersebut juga dapat dibuktikan dengan adanya catatan yang dimiliki oleh beberapa orang sahabat, baik berupa surat, wasiat, ataupun catatan untuk pribadi. Catatan-catatan tersebut dibuat karena ada beberapa faktor yang melatarbelakanginya. Disamping sebagai bahan untuk muraja'ah, catatan tersebut digunakan juga sebagai alat untuk berdakwah dan pewartaan kepada wilayah dan raja-raja yang ada pada saat itu akan keberadaan agama dan pemerintahan Islam. Catatan dan metode yang ada pada masa Nabi dan sahabatnya merupakan embrio bagi penyusunan dan pengembangan ilmu pengetahuan serta penyusunannya di masa setelahnya. Periwiyatan, penyusunan dan penulisan ilmu (yang digenerasi awal terbatas pada al-Qur'an dan hadis) terus sambung-menyambung dari generasi awal sampai sekarang.

Kata Kunci: kodifikasi, penulisan hadis, manuskrip, sahifah.

## **I. Pendahuluan**

Umat Islam bersepakat bahwa sunnah adalah salah satu sumber *tasyri'* (legislasi) dan sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Sunnah merupakan wahyu seperti halnya al-Qur'an meskipun diantara keduanya terdapat perbedaan. Q.S. al-Najm [53]: 3-4) dan Abu Zahrah menukil riwayat Hasan bin 'Athiyah dalam kitabnya "al-Hadis wa al-Muhaddisun", mengatakan, "Jibril mewahyukan sunnah pada Rasulullah sebagaimana telah mewahyukan kepadanya al-Qur'an, dan mengajarkannya sebagaimana telah mengajarkan al-Qur'an kepadanya".<sup>1</sup>

Perbedaan yang muncul antara al-Qur'an dan sunnah dikarenakan sifatnya masing-masing. Al-Qur'an telah disepakati oleh umat Islam sebagai wahyu yang *qath'i* (meyakinkan) kebenarannya. Sedangkan hadis, pada umumnya tidak ditransmisikan secara *qath'i al-wurud*, tetapi masih banyak yang sifatnya *dzanni al-wurud*. Di samping itu juga, banyak sekali hadis yang diduga lemah dan bahkan telah dipalsukan.

---

<sup>1</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Riyad: al-Riasah al-'Ammah li Idarat al-Buhuts al-'Ilmiah wa al-Ifta wa al-Da'wah wa al-Irsyad), 11.

Dari keterangan yang ada, dapatlah diketahui, bahwa hadis mulai dikodifikasikan pada masa Umar bin Abdul ‘Aziz pada tahun 99 Hijriah, akan tetapi masih belum sempurna. Barulah pada masa Ibnu Syihab al-Zuhri (124 H), pembukuan hadis dikodifikasikan dengan baik. Sedangkan pada masa awal-awal generasi Islam, hadis belum mendapat perhatian lebih dalam bentuk tulisan, tetapi pada umumnya hadis cukup dihafal dan diingat oleh para sahabat. Lebih-lebih dengan ada larangan langsung dari Rasul untuk tidak menuliskannya. Hal inilah yang membuat sebagian orang salah persepsi, bahwa hadis tidak dituliskan pada masa Nabi. Karena selama kurang lebih 100 tahun setelah wafatnya Nabi, para ulama meriwayatkan hadis secara oral tanpa dituliskan. Praduga seperti ini terus berlangsung hampir lima kurun, sampai datangnya Khatib al-Baghdadi. Ia melakukan penelitian dan mendapatkan keterangan bahwa hadis telah ditulis pada masa Nabi dan sahabat. Hasil penelitiannya tersebut dikumpulkan dalam bukunya, “*Taqyîd al-‘ilmi*”.<sup>2</sup>

Kiranya larangan penulisan hadis bagi para sahabat tersebut tidaklah berlebihan, karena pada saat itu dikhawatirkan akan tercampurnya antara al-Qur’an dan hadis ketika dilakukan penulisan dan pengumpulan secara bersamaan. Pada masa itu, al-Qur’an belum turun secara sempurna, sehingga para sahabat pun dituntut oleh Nabi untuk mencurahkan perhatiannya terhadap al-Qur’an. Tak heran jika Rasul menetapkan Zaid bin Tsabit, Ibnu Mas’ud dan Ubay bin Ka’ab sebagai pencatat wahyu (al-Qur’an) yang resmi.

Meskipun banyak riwayat yang menunjukkan larangan penulisan hadis, ternyata ditemukan juga riwayat-riwayat yang memberi isyarat bolehnya menuliskan hadis Nabi. Diantaranya adalah sebagai berikut:

*Pertama*, di dalam Sahih Bukhari disebutkan, bahwasannya Rasulullah SAW menyuruh salah satu sahabatnya untuk menuliskan *khutbah*-nya pada saat *fathu Makkah* untuk Abu Syah yang telah meminta kepada Rasul untuk dituliskannya.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Muhammad Mathar al-Zahrani, *Tadwîn al-Sunnah al-Nabawiah Nasy’atuhu wa Tathawwuruhu min al-Qarni al-Awwal ila Nihâyati al-Qarni al-Tâsi’ al-Hijri*, (Riyad: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426 H), 61.

<sup>3</sup> Muhammad bin Isma’îl al-Bukhari, *al-Jâmi al-Shahî*, juz. 2, no. urut hadis 2302, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), 857.

*Kedua*, Abu Hurairah mengatakan, tidak ada seorang pun dari sahabat Rasulullah yang paling banyak hadisnya dariku kecuali Abdullah bin ‘Amr, dikarenakan ia menuliskannya, sedangkan aku tidak.<sup>4</sup>

Kedua riwayat yang membolehkan penulisan hadis ini berlawanan dengan riwayat-riwayat sebelumnya yang menjelaskan larangan penulisan hadis. Bagaimanakah mengkompromikan riwayat-riwayat yang kontadiktif tersebut?

Al- Khatib menjelaskan alasan-alasan ketiadaan penulisan hadis. Para sahabat tidak menulis hadis bukan karena adanya larangan Rasul, akan tetapi dikarenakan kebutuhan kondisi individu sahabat sendiri.<sup>5</sup> Abu Zahrah telah mengulas hal ini dalam bukunya, “al-Hadis wa al-Muhaddisun”, bahwa larangan Nabi yang dimaksud adalah larangan penulisan pada waktu turunnya al-Qur’an, karena dikhawatirkan akan tercampurnya wahyu (al-Qur’an) dengan perkataan lain. Adapun izin penulisan hadis adalah pada waktu yang dianggap aman dari *iltibas* (percampuran) wahyu dan perkataan Nabi. Atau juga, larangan tersebut adalah larangan untuk menuliskan selain ayat-ayat al-Qur’an dengan al-Qur’an dalam lembaran yang sama. Atau pun juga, hadis-hadis yang menunjukkan kebolehan penulisan hadis adalah *nâsikh* (pengganti) dari hadis-hadis yang menunjukkan larangan penulisan hadis.<sup>6</sup>

Dari keterangan-keterangan yang ada, penulisan hadis pada masa Rasulullah tidak dilakukan secara resmi dan besar-besaran sebagaimana penulisan al-Qur’an. Meskipun demikian, ternyata Nabi pernah menyuruh beberapa orang sahabat untuk menuliskan perkataannya dan juga telah memberikan izin kepada mereka untuk menuliskannya.

## II. Tradisi “Tulis-Menulis” dalam Masyarakat Arab

Tulisan telah dikenal di kalangan bangsa Arab sebelum Islam. Dalam pandangan mereka, tulisan merupakan salah satu dari 3 hal yang menunjukkan kesempurnaan

---

<sup>4</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Hadîs wa al-Muhaddisûn*, 123.

<sup>5</sup> Musthafa al-A’dzami, *Dirâsât fi al-Hadîs al-Nabawi wa Târîkhu Tadwînih*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980), 83.

<sup>6</sup> Untuk lebih lengkap dan jelasnya, rujuk Muhammad Abu Zahrah, *al-Hadîs wa al-Muhaddisûn*, 124.

seorang lelaki. Ibnu Sa'd menyebutkan, kesempurnaan bagi seorang lelaki pada masa Jahiliah dan awal Islam adalah orang yang mampu menulis, berlayar dan memanah.<sup>7</sup>

Tulisan lebih populer lagi di kalangan Arab bagian Utara (Yaman). Mereka sering menuliskan dan mengukir kejadian-kejadian penting yang terjadi diantara mereka di atas bebatuan. Hal tersebut dikarenakan adanya pengaruh yang kuat dari kebudayaan Persia dan Romawi yang masuk ke dalam bangsa Arab Utara. Sumber-sumber sejarah menyebutkan, banyak orang Arab yang mahir bahasa Persia, baik secara lisan maupun tulisan. Sehingga diantara mereka terdapat orang-orang yang berkecimpung dalam administrasi kerajaan Persia dan juga sekaligus menjadi penerjemah, misalnya saja 'Adi bin Zaid (35 SH).<sup>8</sup>

Hal ini memberikan indikasi berkembangnya tulisan di kalangan Arab pra Islam, meskipun budaya "hafalan" sangat mendominasi. Tak sedikit para penulis yang memperoleh kedudukan tinggi diantara mereka, sebut saja Abu Sufyan bin Umayyah, Bisyr bin 'Abdul Malik al-Kuni, Abu Qais bin Abdi Manaf, 'Amr bin Zararah, dan sebagainya. Bahkan penduduk Madinah berani mendatangkan Abu Jufainah untuk mengajar tulis-menulis.<sup>9</sup>

Pada kenyataannya, hafalan lebih populer daripada tulisan. Tulisan hanya terbatas pada individu-individu tertentu dan dalam cakupan yang lebih kecil. Hal inilah yang menjadikan masyarakat Arab dikenal dengan sebutan orang-orang "ummi" yang tidak mampu membaca dan menulis.<sup>10</sup> Al-Qur'an sendiri telah menyinggung "laqab" mereka dengan sebutan "ummiyyun" sebagaimana dalam Q.S. al-Jumu'ah [62]: 2.<sup>11</sup>

Dari ke-ummi-an masyarakat Arab tersebut, hanya ada segelintir orang yang pandai menulis. Abu Zahrah berkata: ketika Islam muncul, di Makkah hanya ada 17 laki-laki yang mampu menulis, yaitu Umar bin al-Khattab, Ali bin Abi Thalib, Utsman bin 'Affan, Abu 'Ubaidah bin al-Jarrah, Talhah, Yazid bin Abi Sufyan, Mu'awiyah bin

---

<sup>7</sup> Musthafa al-A'dzami, *Dirâsât fi al-Hadîs al-Nabawi wa Târîkhu Tadwînih*, 43.

<sup>8</sup> Hasyim Ma'ruf al-Hasani, *Dirâsât fi al-Hadîs wa al-Muhaddisîn*, (Beirut: Dar al-Ta'arif, t.th.),15.

<sup>9</sup> Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah qabla al-Tadwîn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), 295.

<sup>10</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Hadîs wa al-Muhaddisîn*, 120.

<sup>11</sup> Q.S. Al-Jumu'ah: 2:

Abi Sufyan, Abu Sufyan bin Harb, Abu Hudzaifah bin 'Utbah, Hatib bin 'Amr, dan Abu Salamah al-Makhzumi. Adapun perempuan-perempuan Makkah yang bisa menulis adalah al-Syifa binti Abdullah al-'Adawiyah, Hafsa binti Umar, Ummu Kultsum binti 'Uqbah dan Karimah binti Miqdam.

Sedangkan ketika Islam datang ke Madinah, orang yang mampu menulis lebih sedikit lagi dibandingkan dengan yang ada di Makkah, terbatas pada Suku 'Aus dan Khajraj saja. Diantaranya Sa'd bin 'Ubadah, al-Mundzir bin 'Amr, Ubai bin Ka'b, Zaid bin Tsabit, Rafi' bin Malik, Asid bin Hidr, dan sebagainya.<sup>12</sup> Hasyim Ma'ruf mengutip perkataannya al-Baladzari; ketika Islam datang ke Madinah, di Kabilah Aus dan Khajraj ada 11 orang yang belajar menulis kepada orang-orang Yahudi.<sup>13</sup>

Tulisan semakin populer di kalangan Arab setelah Islam datang. Nabi Muhammad dan para sahabatnya lah yang banyak berjasa dalam mengembangkan tulisan dalam masyarakat Arab. Tulisan memiliki peranan sangat penting pada masa Nabi, dimana tulisan dipergunakan untuk mengabadikan wahyu (al-Qur'an) dan menulis surat-surat kenegaraan yang ditujukan kepada raja-raja. Perhatian Nabi terhadap tulisan ini sangat besar, sampai-sampai beliau menjadikan tebusan bagi tawanan perang untuk yang mampu menulis adalah dengan mengajari anak-anak kaum muslimin untuk bisa membaca dan menulis.<sup>14</sup>

### **III. Manuskrip-Manuskrip Hadis yang Ditulis pada Masa Nabi dan Sahabatnya**

Kalau mengurut sejarah, ternyata pengumpulan (*tadwin*) hadis dalam bentuk tulisan ini telah melewati perjalanan yang sangat panjang. Sehingga jikalau dituliskan dalam bentuk tulisan, maka akan menghasilkan makalah yang tebal.

*Tadwin* (pengumpulan) hadis dalam bentuk tulisan telah dimulai sejak Rasulullah SAW masih hidup. Hal itu dapat dibuktikan dengan adanya suhuf-suhuf yang ditulis oleh beberapa orang sahabat. Sebut saja Sahifah 'Abdullah bin 'Amr al-'Ash yang dikenal dengan sebutan *Sahifah shadiqah*. Sahifah tersebut bisa dijadikan bukti dibolehkannya penulisan hadis pada masa Nabi. Disamping *sahifah shadiqah*-nya

---

<sup>12</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Hadîs wa al-Muhaddisîn*, 120.

<sup>13</sup> Hasyim Ma'ruf al-Hasani, *Dirâsât fi al-Hadîs wa al-Muhaddisîn*, 17.

<sup>14</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Hadîs wa al-Muhaddisîn*, 121.

Ibnu ‘Amr dapat ditemukan juga *sahifah* Anas bin Malik. Ahsan Kailani mengatakan, Anas bin Malik mulai menulis hadis-hadis Rasulullah setelah bertemu Abdullah bin ‘Amr yang telah memiliki kumpulan hadis dalam bentuk tulisan.<sup>15</sup> Khatib al-Baghdadi menyebutkan sebuah riwayat dari Anas bin Malik yang mengatakan bahwa dirinya selalu menunjukkan kumpulan hadis yang dituliskannya kepada sahabat-sahabat lain yang datang menemuinya. Bahkan ia pun mengakui bahwa hadis-hadis yang dituliskannya tersebut telah dibacakan dan ditunjukkan kepada Rasulullah.<sup>16</sup> Abu Bakar pun memiliki *sahifah* yang berisi kumpulan-kumpulan hadis kewajiban zakat. Dan ternyata sebagaimana dikatakan oleh ‘Ajjaj al-Khatib, *sahifah* tersebut ditulis sebelum penulisan mushaf al-Qur’an.<sup>17</sup> Hanya saja tulisan-tulisan yang ada pada generasi awal (Rasul dan sahabat) tidak disusun secara sistematis dalam bab-bab seperti kitab-kitab hadis setelahnya.<sup>18</sup> Ibnu Rajab al-Hanbali sebagaimana dikutip oleh al-Zahrani menyebutkan, *sahifah-sahifah* tersebut ditulis hanya untuk mempermudah dalam menghafal dan muraja’ah (*review*) saja.<sup>19</sup>

Kemudian pengumpulan hadis dalam bentuk tulisan ini berlanjut ke masa berikutnya, yaitu masa Sahabat, tabi’in, dan sampai pada masa pembukuan dalam bentuk yang paten dan lebih sistematis. Dr. Muhammad al-Zahrani mengatakan bahwa *sahifah-sahifah* yang ada sebelumnya (pada masa nabi dan sahabat) merupakan embrio bagi penulisan dan penyusunan kitab-kitab hadis di abad kedua dan ketiga Hijriah.<sup>20</sup>

Penulisan hadis di generasi awal ini dapat dibagi menjadi dua. *Pertama*, dimulai tahun 1 Hijriah sampai wafatnya Nabi Muhammad SAW tahun 11 Hijriah, dan yang *kedua*, masa sahabat setelah wafatnya Nabi. Dari pembagian masa tersebut, dapatlah dikelompokkan juga manuskrip-manuskrip hadisnya.

---

<sup>15</sup> Al-Sayyid Munadzir Ahsan Kailani, *Tadwîn al-Hadîs*, (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 2004), 224.

<sup>16</sup> al-Khatib al-Baghdadi, *Taqyîd al-Ilmi*, (Beirut: Dar Ihya al-Sunnah al-Nabawiah, 1974), 94.

<sup>17</sup> Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah qabla al-Tadwîn*, 317.

<sup>18</sup> Musthafa al-A’dzami, *Dirâsât fi al-Hadîs al-Nabawi wa Târîkhu Tadwînih*, 88.

<sup>19</sup> Muhammad Mathar al-Zahrani, *Tadwîn al-Sunnah al-Nabawiah ...*, 71.

<sup>20</sup> Muhammad Mathar al-Zahrani, *Tadwîn al-Sunnah al-Nabawiah ...*, 71.

## 1. Manuskrip-Manuskrip yang Ditulis pada Saat Nabi Masih Hidup

Sebagaimana telah disebutkan, bahwa penulisan hadis yang dilakukan oleh beberapa orang sahabat telah dimulai pada masa Nabi, yang dimulai dari waktu Nabi melakukan hijrah ke Madinah. Pada waktu Nabi masih hidup, penulisan hadis ini dapat dikelompokkan menjadi dua. *Pertama*, penulisan hadis yang dilakukan oleh Nabi, dan yang *kedua*, penulisan hadis yang dilakukan oleh sahabat karena atas perintah Nabi dan adanya izin dari Nabi.

### a. Penulisan Hadis yang Dilakukan oleh Nabi

Tulisan-tulisan yang dibuat oleh Nabi adalah berupa surat-surat perjanjian, surat-surat yang ditujukan kepada raja-raja. Misalnya saja, surat perjanjian yang dibuat ketika umat Islam memasuki Madinah. Dalam perjanjian tersebut terdapat aturan-aturan yang ditulis untuk mengatur hubungan kekeluargaan kaum Muhajirin dan Anshor, hubungan kaum Muslimin dengan orang-orang Yahudi. Surat perjanjian tersebut merupakan peraturan (*dustur*) yang mengatur hubungan kemasyarakatan dengan berdasarkan atas toleransi beragama dan saling tolong-menolong. Di dalamnya juga terdapat aturan-aturan hukum berpolitik, keuangan, dan pidana. Surat perjanjian ini dianggap sebagai kitab peraturan pertama yang dibuat. Abu ‘Ubaid menyebutkan, bahwa kitab peraturan tersebut berjumlah 3 lembar.<sup>21</sup>

Adapun surat dan naskah-naskah yang ditulis oleh Nabi diantaranya adalah sebagai berikut:

#### 1. Sahifah Abu Bakar

Sahifah ini berisi aturan-aturan zakat yang diputuskan dan ditulis oleh Nabi. Sahifah ini ditulis sebelum Nabi wafat dan juga sebelum penulisan al-Qur’an.<sup>22</sup> Naskah (*nuskhokh*) tersebut berada di tangan Abu Bakar Shiddiq dan bersetempel Rasulullah.<sup>23</sup> Kemudian naskah ini berpindah tangan kepada Umar bin al-Khattab. Naskah tersebut tersimpan di keluarga Umar sebelum akhirnya

---

<sup>21</sup>Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, (Kuwait: Jami’ah al-Kuwait, 2002), hlm. 35.

<sup>22</sup> Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah qabla al-Tadwîn*, 317.

<sup>23</sup> Dr. Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, 36.

disalin oleh Ibnu Syihab al-Zuhri setelah naskah tersebut diperlihatkan kepadanya oleh Salim bin Abdullah bin Umar.

Umar bin ‘Abdul Aziz juga menyalin naskah tersebut dari pamannya, Salim bin Abdullah bin Umar ketika ia menjadi khalifah di Madinah. Kemudian ia memerintahkan Khalifah Hisyam bin ‘Abdul Malik untuk menyalin naskah tersebut menjadi banyak untuk disebar kepada para gubernur di wilayah lain sebagai pedoman dalam urusan zakat.<sup>24</sup>

Naskah ini juga dimiliki oleh Anas bin Malik dan keluarganya. Naskah yang dimilikinya adalah berasal dari kiriman Abu Bakar, ia menyalinnya untuk dibagikan ke penduduk Bahrain.<sup>25</sup> Naskah ini kemudian diwarisi oleh keluarganya sampai ke cucunya, Tsamamah bin Abdullah bin Anas (115 H). Dan kemudian disalin lagi oleh Hammad bin Salamah.<sup>26</sup>

## 2. Sahifah ‘Amr bin Hazm

Pada waktu ‘Amr bin Hazm diutus oleh Rasulullah untuk melaksanakan sebuah misi ke negeri Yaman, Rasulullah menuliskan untuknya sebuah catatan yang berisi kewajiban-kewajiban, kesunatan-kesunatan dan aturan-aturan, terutama penjelasan hukum pidana (*jinayat*) dan aturan penebusan kejahatan (*diyyat*). Karena banyaknya penjelasan permasalahan-permasalahan di dalamnya, maka dikatakan bahwa naskah Nabi tersebut berjumlah 3 lembar. Dalam al-Mustadrak, al-Hakim menyebutkan riwayat yang menjelaskan bahwa naskah

---

<sup>24</sup> Abu ‘Abdillah al-Hakim, *al-Mustadrak ‘alâ al-Shahîhain*, juz. 1, no. hadis 1444, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990), 550.

<sup>25</sup> Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *al-jâmi’ al-Shahîh*, juz. 2, no. hadis 1386, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), 527.

<sup>26</sup> Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, hlm. 36. Adapun yang membuktikan naskah ini disalin oleh Hammad bin Salamah dari Tsamamah yang berasal dari keluarga Anas adalah riwayat yang ada dalam “*al-Mustadrak-nya Imam Hakim*”. Hammad berkata:

قال حماد بن سلمة: أخذنا هذا الكتاب من ثمامة بن عبد الله بن أنس يحدثه عن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه و سلم

Rujuk Abu ‘Abdillah al-Hakim, *al-Mustadrak ‘alâ al-Shahîhain*, juz. 1, no. hadis 1442, 549.

yang ditulis Rasulullah untuk ‘Amr bin Hazm sangat berharga sekali, sampai-sampai mencapai harga emas, yaitu 200 dirham.<sup>27</sup>

Kemudian naskah ini berada sampai di tangan keluarga ‘Amr bin Hazm, yang akhirnya sampailah ke tangan cucunya, yaitu Abu Bakar bin Muhammad bin ‘Amr bin Hazm yang sekaligus menjabat sebagai gubernur dan hakim di Madinah pada masa pemerintahan Umar bin ‘Abdul Aziz.

Kemudian al-Zuhri mengetahui naskah tersebut ketika berada di tangan Abu Bakar, dimana naskah tersebut berupa lembaran dari kulit binatang.<sup>28</sup>

Sedangkan diantara naskah-naskah yang ditulis oleh sahabat atas perintah dan izin Nabi adalah sebagai berikut:

1. Shahifah ‘Ali bin Abi Thalib

Sahifah ini ditulis oleh Ali atas perintah Rasulullah.<sup>29</sup> Ia mencatat hadis-hadis dari Nabi tersebut dalam lembaran-lembaran kecil.<sup>30</sup> Dikatakan oleh Dr. Hakim ‘Ubaisan, bahwa sahifah ini berisi aturan-aturan yang hampir sama dengan aturan-aturan yang ditulis dalam sahifah Abu Bakar dan ‘Amr bin Hazm.<sup>31</sup>

2. Shahifah Abdullah bin ‘Amr bin al-‘Ash, atau yang lebih dikenal dengan *Shahifah Shadiqah*

Abdullah bin ‘Amr bin al-‘Ash (63 H) adalah salah satu sahabat yang pernah bertugas sebagai pencatat wahyu (al-Qur’an). Disamping itu juga, ia mendapat izin dibolehkannya mencatat hadis-hadis Nabi. Oleh karena itu, ia mencatat apapun yang berasal dari Nabi secara langsung.<sup>32</sup> Menurut pengakuannya

---

<sup>27</sup> Abu ‘Abdillah al-Hakim, *al-Mustadrak ‘alâ al-Shahîhain*, juz. 1, no. hadis 1446 dan 1447, 552.

<sup>28</sup> Ahmad bin Syu’aib al-Nasai, *al-Sunan al-Kubra*, juz. 4, no. hadis 7061, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 1991), 246.

<sup>29</sup> Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *al-jâmi’ al-Shahîh*, juz. 1, no. hadis 111, 53.

<sup>30</sup> Syamsuddin al-Dzahabi, *Siaru A’lâmi al-Nubalâ*, juz. 3, (Beirut: Mu’asasah al-Risalah, 1985), 87.

<sup>31</sup> Dr. Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, 38.

<sup>32</sup> Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, 42.

sendiri, ia menulis apapun yang telah didengarnya dari Rasulullah dengan maksud untuk menghafalnya. Hal tersebut diketahui oleh Nabi, bahkan Nabi menyuruhnya untuk terus menuliskan apa yang telah didengar darinya (Nabi).<sup>33</sup> Abu Hurairah juga memberikan pernyataan bahwa ‘Abdullah bin ‘Amr memiliki hadis paling banyak diantara sahabat-sahabat Nabi, bahkan melebihi dirinya, karena ‘Abdullah bin ‘Amr mencatat hadis-hadis yang telah didengarnya.<sup>34</sup> Sahifah yang dimilikinya tersebut dinamai oleh dirinya sendiri dengan nama *shahifah shadiqah*.<sup>35</sup> Sahabat-sahabat lain dan murid-muridnya yang meriwayatkan hadis dari Ibnu ‘Amr dan sahifahnya tersebut mencapai jumlah lebih dari 100 orang.

Setelah wafatnya Ibnu ‘Amr, shahifah tersebut diwariskan sampai cucunya, ‘Amr bin Syu’aib (116 H), yang kemudian diriwayatkan oleh banyak orang. Ibnu Atsir mengatakan, bahwa sahifah tersebut memuat 1000 hadis.<sup>36</sup>

### 3. Shahifah Anas bin Malik

Anas bin Malik adalah pembantu (*khodim*) Rasulullah dan sahabat yang paling akhir meninggalnya di kota Basrah, yaitu tahun 93 H. Ia memiliki shahifah yang berisi hadis-hadis dari Rasulullah SAW. Orang-orang yang meriwayatkan hadis darinya dan dari shahifah tersebut mencapai 200 orang. Ayyub al-Sakhtiani melihat shahifah tersebut dan mengambil hadisnya ketika shahifah ini berada di tangan cucunya Tsamamah.<sup>37</sup>

### 4. Shahifah Sa’d bin Ubadah al-Anshari

Sa’d bin Ubadah (15 H) termasuk sahabat ternama. Ia memiliki shahifah yang berisi hadis-hadis dari Nabi. Shahifah ini terjaga dengan baik di keluarganya

---

<sup>33</sup> Keterangan tersebut dapat dilihat dalam Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, juz. 3, no. hadis 3648, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.t.), 356.

<sup>34</sup> Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *al-jâmi’ al-Shahîh*, juz. 1, no. hadis 113, 54.

<sup>35</sup> Syamsuddin al-Dzahabi, *Siaru A’lâmi al-Nubalâ*, juz. 3, 89.

<sup>36</sup> Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, 43.

<sup>37</sup> *Ibid*, hlm. 44. Bandingkan juga al-Khatib al-Baghdadi, *Taqyîd al-Ilmi*, 94.

sepeninggalnya dan banyak orang yang meriwayatkan hadis-hadis dari shahifah tersebut.<sup>38</sup>

#### 5. Shahifah Samurah bin Jundub

Shahifah tersebut merupakan kumpulan hadis-hadis Rasul yang dijadikan wasiat untuk anak-anaknya. Shahifah ini sangat terkenal di Basrah. Dikatakan bahwa Hasan al-Bashri membacakan shahifah ini kepada orang-orang. Dr. ‘Ubaisan mengatakan bahwa Al-Bukhari menyebutkan awal dari shahifah tersebut dalam kitabnya “al-Tarikh al-Kabir”.<sup>39</sup>

Pada saat Nabi hidup ternyata banyak sahabat-sahabat yang telah menuliskan hadis-hadis yang telah didengarnya dari Nabi, baik atas instruksi langsung dari Nabi maupun dengan izin saja. Hanya saja tulisan-tulisan yang dibuat oleh para sahabat tersebut tidak dituliskan dalam sebuah kitab dengan sistematis dan terkumpul dengan baik. Tetapi tulisan-tulisan tersebut tertulis di atas lembaran-lembaran kulit, atau kertas-kertas yang terpisah-pisah seperti surat-surat yang telah mereka buat.

Penulisan hadis seperti ini sama halnya dengan penulisan al-Qur’an pada saat Rasul masih hidup. Al-Qur’an tidak terkumpul dengan baik dalam satu kumpulan, tetapi tertulis di atas kulit, tulang, batu dan pelepah kurma.

Begitulah kenyataannya, bahwa pada generasi awal, baik al-Qur’an maupun Hadis banyak dihafal oleh para sahabat. Meskipun demikian, tidak menafikan adanya sahabat yang berinisiatif untuk menuliskan wahyu dan hadis tersebut, baik atas perintah langsung dari nabi ataupun atas keinginan sendiri. Semua hal ini telah dibuktikan dengan catatan sejarah.

### **1. Manuskrip-Manuskrip yang Ditulis setelah Nabi wafat**

Nakah-naskah yang disusun setelah wafatnya Rasul adalah merupakan tulisan sahabat terhadap hadis-hadis yang telah dihafalnya dan dari riwayat sahabat lain. Misalnya saja surat-surat kepala negara (sahabat) yang dibuat untuk para gubernur dan

---

<sup>38</sup> Dr. Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, 44.

<sup>39</sup> *Ibid*, 45.

hakim, ataupun catatan yang dibuat oleh sahabat yang satu untuk sahabat yang lainnya. Diantara surat-surat yang pernah dibuat pada masa sahabat adalah sebagai berikut:

- a. Surat yang dibuat Abu Bakar untuk orang-orang Bahrain yang menjelaskan kewajiban zakat. Isi surat ini merupakan salinan dari naskah yang dimilikinya yang berasal dari Nabi.
- b. Surat yang dibuat oleh Umar bin al-Khattab untuk Utbah bin Farqad, pemimpin pasukan yang dikirim ke Adjerbaijan. Surat tersebut berisikan hadis-hadis Nabi.
- c. Surat yang ditulis Ali bin Abi Thalib untuk Khalifah Utsman bin Affan yang menjelaskan aturan zakat yang ditetapkan oleh Rasulullah
- d. Surat yang dibuat oleh ‘Aisyah untuk Mu’awiyah bin Abi Sufyan yang berisi hadis-hadis Nabi.
- e. Surat ‘Abdullah bin al-Zubair untuk ‘Abdullah bin ‘Utbah bin Mas’ud.
- f. Tulisan hadis-hadis yang dibuat oleh Abu Musa al-Asy’ari untuk Ibnu Abbas. Begitu juga sebaliknya, ketika Ibnu Abbas berada di Basrah, ia mengirim surat ke Abu Musa.

Masih banyak surat-surat yang dibuat oleh para sahabat yang dikirimkan kepada sahabat yang lainnya atau diberikan kepada murid-muridnya.<sup>40</sup>

Adapun naskah yang pernah dibuat oleh sahabat yang berasal dari riwayat sahabat lainnya adalah semisal tulisan yang ditulis oleh ‘Abdullah bin Abbas (68 H). Ia mulai menulis hadis setelah wafatnya Nabi yang didengarnya dari para sahabat yang lain.<sup>41</sup>

Dalam menuliskan hadis-hadis yang didengarnya tidak cukup berpegangan dari seorang sahabat saja. Tetapi kadang-kadang ia bertanya kepada 30 orang sahabat Nabi dalam satu permasalahan.<sup>42</sup>

Diantara sahifah-sahifah lain yang ditulis setelah Nabi wafat diantaranya:

- a. Shahifah Jabir bin ‘Abdillah

---

<sup>40</sup> Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, 47.

<sup>41</sup> al-Khatib al-Baghdadi, *Taqyîd al-Ilmi*, 92.

<sup>42</sup> Syamsuddin al-Dzahabi, *Siaru A’lâmi al-Nubalâ*, juz. 3, 344.

Jabir adalah sahabat yang terakhir wafat di Madinah. Ia termasuk penulis dikalangan sahabat. Jabir memiliki catatan kecil dalam permasalahan haji. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan perkataan-perkataan para periwayat (rawi-rawi) yang meriwayatkan hadisnya, bahwa hadis yang mereka riwayatkan berasal dari catatan atau sahifahnyanya. Diantara rawi-rawi yang telah memberikan kesaksian terhadap keberadaan sahifah yang ditulis Jabir adalah Abu Sufyan, al-Ja'd bin Dinar, al-Hasan al-Bashri, Sulaiman bin Qais al-Yasykuri, al-Sya'bi, 'Atha bin Abi Rabbah, Qatadah, dan sebagainya.<sup>43</sup>

- b. *al-Shahifah al-Sahihah*-nya Hammam bin Munabbih (Sahifah Abu Hurairah)<sup>44</sup>
- Perlu digarisbawahi, bahwa Abu Hurairah pada mulanya (ketika Nabi masih hidup) tidak memiliki tulisan-tulisan hadis Nabi sebagaimana ungkapannya “Tidak ada yang lebih banyak tahu hadis Nabi dariku kecuali Abdullah bin ‘Amr bin al-‘Ash, karena ia menulisnya, sedangkan aku tidak”. Akan tetapi setelah Nabi meninggal, Abu Hurairah, ditemukan tulisan-tulisan miliknya. Hal tersebut dapat difahami dari percakapan yang dilakukan olehnya dengan muridnya, “hadis yang kamu dengar dariku, sebenarnya telah tertulis dalam catatanku!”, bahkan ia menunjukkan tulisan-tulisannya tersebut kepada murid-muridnya.<sup>45</sup>
- Shahifah Sahihah ini ditulis oleh Hammam dari Abu Hurairah. Ia memuat 138 hadis.<sup>46</sup> Abu Hurairah ternyata memiliki beberapa sahifah yang telah ditulisnya dan disalin oleh banyak orang, akan tetapi yang dikenal oleh orang-orang sesudahnya hanya sahifah yang ditulis oleh Hammam bin Munabbih ini. Penulis sahifah ini bukanlah seorang sahabat. Ia merupakan murid Abu Hurairah dari kelompok Tabi'in. Hanya saja, sahifah ini ditulisnya pada saat Abu Hurairah masih hidup.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Dr. Musthafa al-A'dzami, *Dirâsât fi al-Hadîs al-Nabawi wa Târîkhu Tadwînih*, 104.

<sup>44</sup> Sahifah ini telah dicetak oleh penerbit al-Maktab al-Islami Beirut berdasarkan tahqiq yang dilakukan oleh Ali Husain Ali Abdul Hamid pada tahun 1987.

<sup>45</sup> Dr. Musthafa al-A'dzami, *Dirâsât fi al-Hadîs al-Nabawi wa Târîkhu Tadwînih*, 96.

<sup>46</sup> Syamsuddin al-Dzahabi, *Siaru A'lâmi al-Nubalâ*, juz. 5, 311.

<sup>47</sup> Rujuk Ali Husain dalam pengantar kitab *al-Sahifah al-Sahihah* karya Hammam bin Munabbih, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1987), 12.

Dikatakan oleh ‘Ali Husain dalam pengantar kitab *al-Sahifah al-Sahihah* yang telah ditahqiqnya, bahwa Sahifah ini dapat ditemukan secara lengkap dalam “Musnad Imam Ahmad”. Juga ada beberapa bagian hadisnya yang dimuat dalam sahih Bukhari dan Muslim.<sup>48</sup>

Orang-orang menamai Sahifah Hammam ini dengan berbabagi sebutan, yaitu *Nuskhoh Hammam*, *Nuskhoh Sahihah*, *Sahifah Hammam*, dan *al-Sahifah al-Sahihah*.<sup>49</sup> Penamaan yang berbeda-beda terhadap sahifah ini tidaklah menjadi masalah, karena derajat kesahihan hadis yang terdapat di dalamnya tidak akan berubah. Hadis-hadis yang tertulis di dalam sahifah tersebut merupakan hadis-hadis yang memiliki derajat *asahhu al-asanid* (hadis-hadis yang dianggap memiliki sanad paling sahih).<sup>50</sup>

Itulah beberapa sahifah yang telah ditulis pada masa Nabi masih hidup maupun setelah beliau wafat. Selain sahifah-sahifah yang telah disebutkan di atas, masih ada sahifah-sahifah dan surat-surat yang lainnya yang tidak disebutkan disini. Terlepas dari itu, yang jelas penulisan hadis ini telah ada dan dilakukan sejak zaman Nabi.

Pada masa sahabat ini juga, ternyata mulai bermunculan catatan-catatan kecil dalam bab fiqh. Diantara catatan-catatan yang pernah ada adalah seperti ini adalah catatan Ali bin Abi Thalib dan Muadz bin Jabal dalam masalah peradilan, Zaid bin Tsabit dalam masalah waris, dan Zahir bin ‘Abdillah dalam masalah manasik haji.

Disamping catatan permasalahan fiqh, juga muncul kitab Tafsir karya Ibnu Abbas yang didiktekan kepada para muridnya dan ditulis oleh mereka. Juga terdapat juga kumpulan wasiat (nasihat) yang dibuat oleh para sahabat, seperti catatan nasihat Umar bin al-Khattab, Ali bin Abi Thalib, dan ‘Amr bin al-‘Ash.<sup>51</sup>

#### **IV. Pengaruh (*Atsar*) Penulisan Hadis Pada Masa Nabi dan Sahabat**

---

<sup>48</sup> Pengantar Hammam bin Munabbih, *al-Sahifah al-Sahihah*, 9.

<sup>49</sup> Pengantar Hammam bin Munabbih, *al-Sahifah al-Sahihah*, 11.

<sup>50</sup> Al-Hakim, *Ma’rifat ‘Ulūm al-Hadīs*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1977), 55.

<sup>51</sup> Hakim ‘Ubaisan al-Muthairi, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, 50.

Penulisan yang dilakukan pada nabi dan sahabat memiliki pengaruh yang sangat besar dalam penjagaan hadis itu sendiri, juga mempermudah dalam pengumpulan dan pembukuannya digenerasi sesudahnya. Karena tulisan yang dibuat pada masa nabi, meskipun tulisan tersebut hanya dimiliki beberapa sahabat saja, mencakup banyak hadis nabi yang memiliki keistimewaan, yaitu dipastikan hadis-hadisnya sahih dan tidak mungkin terdapat hadis-hadis dha'if, apalagi maudhu. Karena sebab-sebab hadis dha'if dan maudhu belum muncul pada waktu itu.

Sumber sahifah-sahifah tersebut adalah Rasul secara langsung. Oleh karena itu, hadis-hadis yang terdapat di dalamnya pun menduduki tingkat kesahihan yang paling tinggi. Pembukuan hadis yang dilakukan oleh Ibnu Syihab al-Zuhri, disamping didasarkan pada riwayat secara oral, juga didasarkan pada sahifah-sahifah yang ditulis sebelumnya, sehingga mempermudah untuk memilih dan membedakan antara hadis sahih, dhaif, dan maudhu.

## **V. Simpulan**

Pada masa Nabi SAW dan Sahabatnya, tadwin (pengumpulan) hadis dalam bentuk tulisan sudah dilakukan sebagaimana keterangan-keterangan dari riwayat-riwayat atau khabar-khabar yang ada. Dan hal tersebut juga dapat dibuktikan dengan adanya catatan yang dimiliki oleh beberapa orang sahabat, baik berupa surat, wasiat, ataupun catatan untuk pribadi. Catatan-catatan tersebut dapat ditemukan dalam kitab-kitab hadis yang ada sekarang ini, misalnya dalam Sahih al-Bukhari dan Muslim, kitab-kitab sunan dan kitab-kitab hadis yang lainnya. Catatan-catatan tersebut dibuat karena ada beberapa faktor yang melatarbelakanginya. Disamping sebagai bahan untuk muraja'ah, catatan tersebut digunakan juga sebagai alat untuk berdakwah dan pewartaan kepada wilayah dan raja-raja yang ada pada saat itu akan keberadaan agama dan pemerintahan Islam. Catatan dan metode yang ada pada masa Nabi dan sahabatnya merupakan embrio bagi penyusunan dan pengembangan ilmu pengetahuan serta penyusunannya di masa setelahnya. Periwiyatan, penyusunan dan penulisan ilmu (yang digenerasi awal terbatas pada al-Qur'an dan hadis) terus sambung-menyambung dari generasi awal sampai sekarang.

### Daftar Pustaka

al-Qur'an dan terjemahnya.

Abu Zahrah, Muhammad, *al-Hadîs wa al-Muhaddisîn*, Riyad: al-Riasah al-‘Ammah li Idarat al-Buhuts al-‘Ilmiah wa al-Ifta wa al-Da’wah wa al-Irsyad.

al-A’dzami, Dr. Musthafa, *Dirâsât fi al-Hadîs al-Nabawi wa Târîkhu Tadwînih*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980.

al-Baghdadi, al-Khatib, *Taqyîd al-Ilmi*. Beirut: Dar Ihya al-Sunnah al-Nabawiah, 1974.

al-Bukhari, Muhammad bin Isma’il, *al-Jâmi al-Shahî*. Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987.

al-Dzahabi, Syamsuddin, *Siaru A’lâmi al-Nubalâ*. Beirut: Mu’asasah al-Risalah, 1985.

al-Hakim, Abu ‘Abdillah, *al-Mustadrak ‘alâ al-Shahîhain*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990.

al-Hakim, Abu ‘Abdillah, *Ma’rifat ‘Ulûm al-Hadîs*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1977.

Hammam bin Munabbih, *al-Sahîfah al-Sahîhah*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1987)

al-Hasani, Hasyim Ma’ruf, *Dirâsât fi al-Hadîs wa al-Muhaddisîn*. Beirut: Dar al-Ta’arif, t.th.

al-Kailani, Al-Sayyid Munadzir Ahsan, *Tadwîn al-Hadîs*. Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 2004)

al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj, *al-Sunnah qabla al-Tadwîn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.

al-Muthairi, Dr. Hakim ‘Ubaisan, *Târîkhu al-Tadwîn al-Sunnah wa Syubhât al-Mustasyriqîn*, (Kuwait: Jami’ah al-Kuwait, 2002.

al-Nasai, Ahmad bin Syu’aib, *al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 1991.

al-Sijistani, Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th.

al-Zahrani, Muhammad Mathar, *Tadwîn al-Sunnah al-Nabawiah Nasy’atuhu wa Tathawwuruhu min al-Qarni al-Awwal ila Nihâyati al-Qarni al-Tâsi’ al-Hijri*.  
Riyad: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426 H.

# ***RIJAL AL-HADIS DALAM AL-KUTUB AL-ARBA'AH***

**(Tradisi *Rijal al-Hadis* dalam pemahaman Syi'ah Imamiah)**

Mohammad Barmawi

## **Abstrak**

Artikel ini mengulas tentang rijal al-hadis dalam Kutub al-Arba'ah. Kitab hadis yang terkenal di kalangan Syi'ah. Tradisi rijal al-hadis dalam konsep syi'ah, tetaplah tidak bisa terlepas dengan tradisi rijal al-Hadis dalam konsep Ahlussunnah. Hal ini disebabkan oleh kalangan Syi'ah pada dasarnya tidak menganggap penting terhadap adanya rijal al-hadis, khususnya pada periode Imam dalam kondisi aktif, dengan anggapan bahwa keishmahan para imam sudah cukup atas kesahihan hadis yang dibawanya, baru pada abad keempat, tepatnya ada sentilan yang cukup pedas dari kalangan Ahlussunnah yang pada saat itu diwakili oleh Ibn Taimiyah. Selain itu, tradisi yang terdapat dalam kitab induk syi'ah khususnya yang empat yang didalamnya lebih banyak mencukupkan riwayat hanya pada imam dan tidak sampai pada Rasulullah SAW, lebih disebabkan adanya doktrin Ishmahnya para Imam yang dua belas.

**Kata Kunci:** rijal al-hadis, kutub al-arba'ah, syi'ah, Syi'ah Isnaasyariyah

## **I. Pendahuluan.**

*Hadis* atau *Sunnah* merupakan sumber sentral dalam Islam yang menduduki posisi kedua setelah al-Qur'an. Namun, antara al-Qur'an dan al-Hadis terdapat perbedaan dalam menjadikannya sebagai rujukan *hujjah*. *Jumhur Ulama'* sepakat bahwa al-Qur'an untuk dijadikan sebagai *hujjah*, tidak membutuhkan adanya penilaian. Alasannya, al-Qur'an bersifat mutawatir, dan sejak masa Nabi al-Qur'an sudah ditulis oleh kalangan sahabat. Lain halnya dengan *as-Sunnah*, untuk menjadikannya sebagai Hujjah, tentunya haruslah merupakan hadis yang nilainya *shahih* atau *hasan*, Selain dari itu, dia terdapat *ikhtilaf* dikalangan Ulama' Khusus dalam konteks hadis, terdapat istilah sanad dan matan, *sanad* merupakan perantara sampainya hadis hingga kehadiran kita saat ini, sedangkan matan ialah redaksi hadis itu sendiri.

Dua istilah tersebut merupakan istilah khusus dalam konsep *ulum al-Hadis*. Oleh *jumhur Ulama* dua istilah tersebut, dinyatakan sebagai dua hal yang sangat *urgent* dalam mengantarkan pada penilaian *kesahihan Hadis*. Seperti dalam masalah *sanad* atau bisa disebut dengan periwayat Hadis, para Ulama telah meletakkan dasar-dasar yang digunakan sebagai perangkat penilaian terhadap sanad, sehingga Hadis dapat dinyatakan sebagai *Hadis Shahih, Hasan* atau bahkan *Dhaif* manakala sanadnya tidak memenuhi kriteria-kriteria *sanad yang shahih*. Prinsip *kesahihan* hadis ini menurut Jumhur Ulama' ialah sangat penting demi untuk menjaga keorisinalan al-Hadis itu sendiri, dan konsep tentang tentang penilaian sanad (*Naqd al-Sanad*) muncul pasca *firnah kubro*, dimana pada saat itu muncul hadis-hadis palsu yang dikeluarkan untuk mengokohkan golongannya sendiri-sendiri. Sehingga tak ayal kalau kemudian Ibn Mubarak dalam *moqaddimah Shahih Muslim* mengatakan *al-Isnad Min al-Din laula al-isnad la qala man sya'an ma sya'a*.<sup>1</sup> (Sanad ialah bagian dari agama, apabila tidak ada sanad niscaya orang-orang akan berkata semauanya sendiri).<sup>2</sup> dalam istilah lain sanad juga dapat dikatakan *Rijal al-Hadis*

Kajian mengenai Sanad atau Rijal al-Hadis merupakan kajian yang sangat menarik, sebab didalamnya terdapat perbedaan antara *Ahlussunnah* dan sekte *Syi'ah*, dalam makalah ini, penulis akan sedikit mengulas tradisi rijal al-Hadis dalam tradisi Ahlussunnah maupun tradisi Rijal al-Hadis dalam *Syi'ah Imamiyyah* *Itsna Asyariyyah*

## II. PENGERTIAN DAN OBJEK KAJIAN

### 1. Ilmu Rijal Al Hadis

Secara etimologi *Rijal* artinya para lelaki, al-Hadis adalah berita atau baru, sedangkan yang dimaksud dalam makalah ini, adalah ilmu yang membahas tentang orang-orang yang membawa Hadis semenjak dari Nabi sampai pada riwayat terakhir (penulis kitab hadis). Muhammad Zuhri menyatakan, yang dimaksud dengan Ilmu Rijal al-Hadis adalah "Ilmu yang membicarakan tentang

---

<sup>1</sup> Muslim, *Shahih Muslim* (Dar al-Jail : Bairut. tt) Juz, 1 , 12

<sup>2</sup> Tejemah penulis

tokoh / orang yang membawa hadis, semenjak dari Nabi sampai dengan periwayat terakhir ( penulis kitab hadis )”.<sup>3</sup> Sebagaimana juga Munzir, beliau berkata “*Ilmu untuk mengetahui para perawi hadis dalam kapasitasnya sebagai perawi hadis*”<sup>4</sup>

Setelah melihat pengertian *Ilmu Rijal Hadis* dari dua pengertian diatas, maka penulis menyimpulkan bahwa *Ilmu Rijal Hadis* adalah suatu cabang ilmu dalam ilmu hadis yang membahas tentang para perawi hadis untuk mengetahui kapasitasnya sebagai perawi hadis.

*Ilmu Rijal Al Hadis* merupakan jenis ilmu hadis yang sangat penting. Karena ilmu hadis mencakup kajian terhadap sanad dan matan. *Rijal* ( tokoh-tokoh ) yang membentuk sanad merupakan para perawinya.<sup>5</sup>

Ada beberapa istilah untuk menyebut ilmu yang membicarakan masalah ini. Ada yang menyebut *Ilmu Tarikh*, ada yang menyebut *Tarikh ar-Ruwat*, ada juga yang menyebutnya *Ilmu Tarikh ar-Ruwat*.

## 2. Objek Pembahasan

Hal yang terpenting di dalam *Ilmu Rijal Al Hadis* adalah sejarah kehidupan para tokoh tersebut, meliputi masa kelahiran dan wafat mereka, negeri asal, ke negeri mana saja tokoh-tokoh itu mengembara dan dalam jangka berapa lama, kepada siapa saja mereka memperoleh hadis dan kepada siapa saja mereka menyampaikan hadis.<sup>6</sup>

Oleh karena itu, mereka ( perawi ) yang menjadi objek ilmu rijal al hadis. Karena itu tidak aneh ( bila demikian keadaannya ) ulama memberikan perhatian yang sangat besar terhadapnya. Dalam ilmu ini diterangkan tarikh ringkas dari riwayat hidup para perawi, madzhab yang dipegangi oleh para perawi dan keadaan-keadaan para perawi itu menerima hadits.

Jadi yang menjadi objek pembahasan dalam ilmu rijal hadis ini adalah para perawi hadis yang akan diteliti bagaimana kisah hidupnya sehingga akan membantu dalam melihat tingkatan suatu hadis berdasarkan sanadnya.

---

<sup>3</sup> Muh. Zuhri, *Hadis Nabi*, ( Yogyakarta : Tiara Wacana Yogya, 1997 ), 117

<sup>4</sup> Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, ( Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2002 ), 30

<sup>5</sup> Muhammad Ajaj Al Khatib, *Ushul Al Hadis*, ( Jakarta : Gaya Media Pratama, 1998 ), 227

<sup>6</sup> Muh. Zuhri, *Hadis Nabi*, 117-118

### III. Faktor-Faktor yang Menyebabkan Munculnya Rijal al-Hadis dalam Pemikiran Syi'ah Imamiyyah Itsna Asyariyyah.

Pada dasarnya tradisi yang telah berkembang dalam pemahaman syi'ah, yaitu tidak terlalu menganggap penting atas *sanad* hadis atau dalam istilah lain *rijal al-Hadis*, penyebab utamanya ialah pemahaman mereka tentang hadis itu sendiri, menurut mereka yang disebut hadis ialah “segala sesuatu yang datangnya dari seseorang yang makshum”.<sup>7</sup> Atau “segala sesuatu, baik berupa perkataan, perbuatan dan juga penetapan, yang datangnya dari Nabi SAW dan keluarganya, atau datangnya dari seseorang yang ma'shum”,<sup>8</sup> atau sebagian yang lain mendefinisikan dengan “perkataan seseorang yang baginya tidak diperbolehkan berbohong melakukan kesalahan. Atau juga perilaku, dan penetapannya. Yang bukan termasuk al-Qur'an”,<sup>9</sup>

bahkan dontrin yang berkembang dalam pemikiran syi'ah, sifat makshum bukan hanya sifat para Nabi melainkan juga dari para Imam dua belas. Sehingga segala sesuatu yang muncul dari para Imam ialah layaknya hadis,<sup>10</sup> dan apabila mereka meriwayatkan hadis yang dipetikanya dari sabda Nabi SAW, maka tidak perlu adanya sanad yang menyambungkannya kepada Rasulullah SAW,<sup>11</sup> karena mereka sendiri merupakan orang-orang yang selalu terjaga dari kesalahan-kesalahan dan dosa-dosa (*makshum*).

---

7

<sup>8</sup> Syaikh Abdullah al-Maqany. *Miqbas al-Hidayah fi ilmi ar-Riwayah*, (Qum : Muassisah Al-albait alaihi as-Salam li Ihya'i at-Turats. 1411 H) Juz 1, 68

<sup>9</sup> Syaikh Abdullah al-Maqany. *Miqbas al-Hidayah fi ilmi ar-Riwayah*, Juz 1. 68

<sup>10</sup> Taqiyyu al-Hakim, beliau berpandangan.

فالسنة عندهم هي: "كل ما يصدر عن المعصوم من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ"

“Sunnah ialah segala sesuatu baik perkataan, perbuatan dan penetapan yang datang datangnya dari seorang imam. (lihat, Muhammad Taqiyu al-Hakim, *al-Ushul al-Ammah li al-Fiqh al-Muqoron*, hlm, 122)

<sup>11</sup> قال أحد شيوخهم المعاصرين: "إن الاعتقاد بعصمة الأئمة جعل الأحاديث التي تصدر عنهم صحيحة دون أن يشترطوا إيصال سندها إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الحال عند أهل السنة"

Menurut salah satu ulama' terkemuka, bahwa sesungguhnya keyakinan yenang dimiliki kaum syi'ah tentang ma'sumnya para Imam, menjadikan hadis-hadis yang datangnya dari mereka ialah berkualitas shahih dengan tanpa adanya persyaratan tersambungannya sanad kepada Nabi Muhammad SAW, sebagaimana yang telah difahami oleh Ahl Assunnah.(lihat, Abdullah Fayyadh/ Tarikhu al-Imamiyyah : 140 )

Sedangkan beberapa faktor yang menyebabkan munculnya ilmu rijal al-hadis.

- a) Sebagaimana alasan yang masyhur dalam kalangan Ahlussunnah.<sup>12</sup>
- b) Menkuatkan terhadap hadis-hadis yang dianggap dhoif oleh sekte Ahlussunnah.
- c) Menanggapi pernyataan Ibn Taimiyyah.

Dari uraian tersebut, menurut alasan yang paling dominan timbulnya *Rijal al-Hadis* dalam tradisi Syi'ah *Imamiyyah Itsna Asyariyyah* ialah munculnya kritik tajam yang dikemukakan oleh sekte Ahlissunnah,<sup>13</sup> yang menurut Ahlussunnah *sanad* adalah bagian dari agama, dalam artian, manakala ada riwayat hadis yang dikemukakan tanpa disertai sanad hingga bersambung sampai pada Rasulullah, maka hadis tersebut adalah *Dho'if* bahkan *maudlu'*, kritik pedas ini dikemukakan al-Imam Ibn Taimiyyah yaitu pada abad ke empat. Oleh karenanya, untuk menanggapi sekaligus membentengi ajaran-ajarannya kelompok Syi'ah kemudian memunculkan sanad dalam tiap-tiap hadis yang digunakan sebagai rujukan hukum.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> . dalam pemahaman sunny sanad adalah sesuatu yang sangat urgent dalam kajian hadis, khususnya pasca timbulnya fitnah kubro, adapun alasan-alasan yang mengemuka tentang adanya sanad, pertama

- a. Tidak seluruh hadis tertulis pada zaman Nabi

Hadis yang ada ditulis pada masa Nabi sangat minim sekali, padahal yang menerima hadis sangat banyak orangnya. Hal ini menyebabkan banyaknya terjadi kekeliruan dalam penyampaian hadis selanjutnya. Hadis yang disampaikan itu kadang dalam penyampaiannya mengalami perubahan-perubahan redaksi sehingga menyebabkan hadis tersebut menjadi rendah tingkatannya. Oleh karena itu dalam masalah ini diperlukan pengetahuan tentang para perawi yang ada dalam tingkatan sanad untuk menghindari kesalahan-kesalahan tersebut.

- b. Munculnya pemalsuan hadis

Hadis Nabi yang belum terhimpun dalam suatu kitab dan kedudukan hadis yang sangat penting dalam sumber keajaran Islam, telah dimanfaatkan secara tidak bertanggung jawab oleh orang-orang tertentu. Mereka membuat hadis palsu berupa pernyataan – pernyataan yang mereka katakana berasal dari Nabi, padahal Nabi sendiri tidak pernah menyatakan demikian. Untuk itu *Ilmu Rijal Hadis* banyak membicarakan biografi para periwayat hadis dan hubungan periwayat satu dengan periwayat lainnya dalam periwayatan hadis agar menghindari terjadinya pemalsuan hadis.

<sup>13</sup> Al-Hur al-Amily, *Wasail as-Syi'ah* Juz () 20, 100

<sup>14</sup> Abu al-Hasan as-Sya'rani. *At-Ta'liqat al-ilmiyyah ala Syarhi al-Kafi*. () Juz 2 Hal 373

Dalam tradisi Syi'ah, Rijal al-Hadis atau Sanad dalam al-Hadis, tidak sama dengan tradisi yang berkembang dalam pemikiran Ahlussunnah. Dalam tradisi Ahlussunnah, Rijal al-Hadis diharuskan bersambung hingga pada Rasulullah SAW. Sedangkan yang berkembang dalam tradisi Syi'ah, khususnya dalam al-Kutub al-Arba'ah yang merupakan rujukan utama sekte syi'ah ialah sebaliknya. Menurut penulis penyebab utama tentang ketidak harusan bersambung sampai kepada Rasulullah SAW ialah sebagai berikut.

- a) Menganggap bahwa pernyataan Imam sama halnya dengan perkataan Rasulullah SAW. Sebagaimana yang telah diungkapkan Muhammad Taqiyyudin al-Hakim :

فالسنة عندهم ليست سنة النبي فحسب؛ بل سنة الأئمة، وأقوال هؤلاء الأئمة كأقوال الله ورسوله، ولهذا اعترفوا بأن هذا مما ألحقته الشيعة بالسنة المطهرة، قالوا: "وألحق الشيعة الإمامية كل ما يصدر عن أئمتهم الاثني عشر من قول أو فعل أو تقرير بالسنة الشريفة"

*Menurut mereka sunnah bukan hanya datangnya dari Nabi, bahkan segala sesuatu yang datangnya dari para Imam perkataannya ialah sebagaimana perkataan Allah dan para Rasulnya, oleh dasar inilah Syi'ah memiliki pedoman bahwa "segala sesuatu yang datangnya dari para Imam baik perkataan perbuatan dan penetapan ialah merupakan sunnah"<sup>15</sup>*

- b) Menganggap Imam Terjaga dari Kesalahan-Kesalahan. Oleh karenanya, segala yang diucapkan oleh Imam, baik dari Rasulullah SAW ataupun dari Imam yang lain tidak membutuhkan Sanad.

Abdullah Fayyadh berkata :

قال أحد شيوخهم المعاصرين: "إن الاعتقاد بعصمة الأئمة جعل الأحاديث التي تصدر عنهم صحيحة دون أن يشترطوا إيصال سندها إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الحال عند أهل السنة"

*Menurut salah satu ulama' terkemuka, bahwa sesungguhnya keyakinan yang dimiliki kaum syi'ah tentang ma'sumnya para Imam, menjadikan hadis-hadis yang datangnya dari mereka ialah berkualitas shahih dengan tanpa adanya*

<sup>15</sup> Muhammad Taqiyyu al-Hakim/ Sunnah Ahl al-Bait, 9

*persyaratan tersambungnyanya sanad kepada Nabi Muhammad SAW, sebagaimana yang telah difahami oleh Ahl Assunnah.*<sup>16</sup>

#### IV. **Al-Kutub al-Arba'ah.**<sup>17</sup>

Kitab-kitab induk sekte Syi'ah Imamiyyah Itsna Asyariyyah yang dijadikan rujukan utama dalam masalah hadis ialah sebagai berikut :

##### a. Al-Kafi

Kitab al Kâfi. Disusun oleh Abu Ja'far Muhammad bin Ya'qub al Kulayni (w.328 H.). Kitab tersebut disusun dalam 20 tahun, menampung sebanyak 16.090 hadis. Di dalamnya sang penyusun menyebutkan sanadnya hingga al ma'shum. Dalam kitab hadis tersebut terdapat hadis shahih, hasan, muwats-tsaq dan dla'if.

##### b. Man La Yahdluruhu al Faqih

Kitab Ma La Yahdluruhu al Faqih. Disusun oleh ash-Shadduq Abi Ja'far Muhammad bin 'Ali bin Babawaih al Qummi (w.381 H.). Kitab ini merangkum 9.044 hadis dalam masalah hukum.

##### c. At-Tahzib

Kitab at-Tahzib. Kitab ini disusun oleh Syaikh Muhammad bin al Hasan ath-Thusi (w.460 H.). Penyusun, dalam penulisan kitab ini mengikuti metode al Kulayni. Penyusun juga menyebutkan dalam setiap sanad sebuah hakikat atau suatu hukum. Kitab ini merangkum sebanyak 13.095 hadis.

##### d. Al-Istibshar

Kitab al Istibshar. Kitab ini juga disusun oleh Muhammad bin Hasan al Thusi. Penyusun kitab at-Tahzib. Kitab ini merangkum sebanyak 5.511 hadis

#### V. **Tradisi Rijal al-Hadis dalam al-Kutub al-Arba'ah**

Ada beberapa hal yang menjadi karakteristik dalam beberapa kitab tersebut di antaranya: adalah sebagai berikut;

Adanya peringkasan *sanad*. Istilah *sanad* menurut para ahli hadis Syi'ah adalah para rawi yang menukil hadis secara berangkai dari awal sumber, baik dari Nabi

<sup>16</sup> Abdullah Fayyadh/ Tarikhu al-Imamiyyah : 140)

<sup>17</sup> Al-Hairy, *Manhaj Amaly li at-Taqrif al-Majallah al-Wahdah al-Islamiyyah*, () hlm 233

Saw., para imam, para sahabat maupun dari yang lainnya yang diperlihatkan kepada Imam, sampai kepada rawi yang terakhir.<sup>18</sup> *Sanad-sanad* yang ada dalam kitab ini kadang ditulis secara lengkap, tetapi terkadang al-Kulaini membuang sebagian *sanad* dengan menggunakan kata *ashhabuna, fulan, 'iddah, jama'ah* dan seterusnya. Hal ini dimaksudkan bagi periwayat-periwayat yang sudah terkenal.<sup>19</sup>

Jika al-Kulaini menyebutkan sahabat kami dari Ahmad Ibn Muhammad Ibn al-Barqi, maka yang dimaksud adalah Ali Ibn Ibrahim, Ali Ibn Muhammad Abdullah Ahmad Ibn Abdullah dari ayahnya dan Ali Ibn al-Husain al-Sa'dabadi. Sedangkan sebutan dari Sahl Ibn Ziyad adalah Muhammad Ibn Hasan dan Muhammad Ibn 'Aqil, dan lain-lain. Mereka adalah para periwayat yang dianggap baik oleh al-Kulaini dan telah ditulis lengkap pada hadis sebelumnya.

Misalnya dalam kitab *al-Furu'* jilid keenam bab kesembilan mengenai memerdekakan budak, al-Kulaini menegaskan bahwa yang dimaksud dengan "*iddatun min ashabina*" ialah 'Ali Ibn Ibrahim, Muhammad Ibn Ja'far, Muhammad Ibn Yahya, 'Ali Ibn Muhammad Ibn 'Abdullah al-Qummi, Ahmad Ibn Abdillah, 'Ali Ibn Husain, yang semuanya dari Ahmad Ibn Muhammad Ibn Khalid dari Usman Ibn Isa.

Peringkasan *sanad* ini dilandasi atas keinginan al-Kulaini untuk tidak memperpanjang tulisan, dan dilakukan hanya pada para periwayat yang dianggap baik dan dipercaya oleh beliau. Oleh karena itu, jika *sanad* telah ditulis lengkap pada hadis sebelumnya, maka selanjutnya al-Kulaini tidak menulisnya secara lengkap.

Adanya para rawi yang bermacam-macam sampai Imam mereka dan periwayat lain. Jika dibandingkan dengan hadis-hadis lain diluar Syi'ah berbeda derajat penilaiannya. Dengan demikian, mereka masih mengakui periwayat hadis dari kalangan lain dan menganggapnya masih dalam tataran kuat.

Adanya anggapan teologis tentang tidak terhentinya wahyu setelah wafatnya Nabi Muhammad, oleh karena itu Imam-Imam Syi'ah dapat mengeluarkan hadis

---

<sup>18</sup> Abd al-Hasan al-Gifari, *al-Kulaini wa al-Kafi* (t.tp. Muassasah 'an Nasyr al-Islami, t.th).. 469-470.

<sup>19</sup> Hasan Ma'ruf al-Hasani, "Telaah Kritis atas Kitab Hadis Syi'ah al-Kafi", jurnal al-Hikmah, no. 6, Juli-Oktober, 1992., 39

seperti yang terdapat pada *al-Rawdhah* jilid terakhir.<sup>20</sup> Menurut mereka, hujah keagamaan di kalangan Syi'ah tidak serta merta berakhir dengan wafatnya Rasulullah, namun tetap berjalan sampai imam dua belas. Dari sinilah baru wahyu berhenti. Pada perkembangannya, semua masalah keagamaan kemudian dituangkan dalam kitab standar, termasuk kitab *al-Kafi*.

Tradisi penyebutan sanad sebagaimana yang telah dilansir penulis diatas, juga terdapat dalam kitab-kitab yang tiga, penulis lebih memfokuskan pemunculan tradisi sanad dalam kitab *al-Kafi* yang telah dianggit oleh al-Kulaini dikarenakan *asahhu al-kitab* bagi kalangan syi'ah ialah *al-Kafi*, sebagaimana yang dimiliki kaum Ahlussunnah yaitu kitab *Shahih al-Bukhary*, sehingga menurut hemat penulis cukup mewakili terhadap trend rijal al-Hadis dalam kitab-kita induk sekte Syi'ah.

## VI. Hadis-Hadis dan Model Sanad dalam Kitab-Kitab Induk Syi'ah

### a) Al-Kafi

عدة من اصحابنا, عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب قال: أخبرني ابن بكير عن زرارة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ولكل جعلنا موالي مّا ترك الوالدين والاقربون

Diriwayatkan dari beberapa sahabat kita, dari Ahmad ibn Muhammad dari ibn Mahbub beliau berkata, telah mengabarkan kepadaku Ibn Bakir dari Zaroroh, beliau berkata “ saya mendengar Aba Abdillah as. Berkata “ tiap-tiap orang telah aku jadikan Mawali dari peninggalan kedua orang tua dan para sanak keluarga.

### b) Bab Haid dalam Kitab al-Istibshar

اخبرنا الشيخ رحمه الله عن ابي القاسم جعفر بن محمد عن محمد ابن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن عالي بن احمد بن أشيم عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال: سألت ابي حسن عليه السلام عن ادنى ما يكون من الحيض؟ فقال : ادناه ثلاثة ايام, واكثره عشرة<sup>21</sup>

Telah mengabarkan kepadaku Syaikh rahimahullahu, dari Abi al-Qasim Ja'far ibn Muhammad dari Muhammad ibn Ya'qub, dari beberapa sahabat kami, dari Muhammad ibn Muhammad ibn isa dari Ali ibn Ahmad ibn Asyim dari Ahmad

<sup>20</sup> Ibid

<sup>21</sup> Abi Ja'far Muhammad ibn Hasan al-Thusi. *Al-Istibshar*. (maktabah Ahlul Bait)

*ibn Muhammad ibn Abi Nashr, beliau berkata paling sedikitnya Haidh ialah 3 hari, dan paling lamanya 10 hari. (Hasan al-Thusy)*

c) *Man La Yahdhuru al-Faqih*

1365 وقال الصادق عليه السلام: " يقوم الناس من فرشهم على ثلاثة أصناف: صنف له ولا عليه، وصنف عليه ولا له، وصنف لا عليه ولا له، فأما الصنف الذي له ولا عليه فيقوم من منامه فتوضأ ويصلي ويذكر الله عزوجل فذلك الذي له ولا عليه، وأما الصنف الثاني فلم يزل في معصية الله عزوجل فذلك الذي عليه ولا له، وأما الصنف الثالث فلم يزل نائماً حتى أصبح فذلك الذي لا عليه ولا له <sup>22</sup>

*Asshadiq alaihi assalam “ terdapat tiga model, seseorang yang bangun dari tidurnya. Pertama baginya bukan untuknya. Kedua, untuknya tapi bukan baginya. Ketiga, bukan untuknya dan bukan baginya. Model yang pertama ialah seseorang yang bangun tidur lalu bersegera wudlu’ kemudian Shalat dan berdzikir kepada Allah. Model kedua adalah seseorang yang bangun dari tidurnya lalu dia bermaksiat kepada Allah terus menerus. Ketiga, orang yang selalu tidur dari subuh sampai subuh lagi*

## VII. Simpulan

Dari beberapa ulasan diatas, tema yang mengangkat tradisi rijal al-hadis dalam konsep syi’ah, tetaplah tidak bisa terlepas dengan tradisi rijal al-Hadis dalam konsep Ahlussunnah. Alasannya, pertama kalangan pada dasarnya tidak menganggap penting terhadap adanya rijal al-hadis, khususnya pada periode Imam dalam kondisi aktif, dengan anggapan bahwa keishmahan para imam sudah cukup atas kesahihan hadis yang dibawanya, baru pada abad keempat, tepatnya ada sentilan yang cukup pedas dari kalangan Ahlussunnah yang pada saat itu diwakili oleh Ibn Taimiyyah. Selain itu, tradisi yang terdapat dalam kitab induk syi’ah khususnya yang empat yang didalamnya lebih banyak mencukupkan riwayat hanya pada imamah dan tidak sampai pada Rasulullah SAW, lebih disebabkan adanya doktrin Ishmahnya para Imam yang dua belas.

<sup>22</sup> Abu Ja’far Muhammad ibn Ali al-Husain, *Man la Yahdhuru al-Faqih*. () Juz 1, 381

### Daftar Pustaka

- Al-Hur al-Amily, *Wasail as-Syi'ah Juz (Maktabah al-Syamilah)*
- Abu al-Hasan as-Sya'rani. *At-Ta'liqat al-ilmiiyyah ala Syarhi al-Kafi.*(Maktabah al-Syamilah)
- Al-Hairy, *Manhaj Amaly li at-Taqrif al-Majallah al-Wahdah al-Islamiyyah,* (Maktabah as-Syamilah)
- Abd al-Hasan al-Gifari, *al-Kulaini wa al-Kafi* (t.tp. Muassasah 'an Nasyr al-Islami, t.th), hlm
- As'ad al-Qasim. *Azimmatu al-Khilfah wa-alImamah. (Maktabah al-Syamilah)*
- al-Mazandarany/ Syarah Jami' ala al-Kafi, *(Maktabah al-Syamilah)*
- Abdullah Fayyadh/ Tarikhu al-Imamiyyah. *(Maktabah al-Syamilah)*
- As'ad wahid al-Qasim Haqiqah al-Syi'ah al-Itsna asyariah. *(Maktabah al-Syamilah)*
- Alu Kasyif al-Ghatha dalam kitabnya Ashlu al-Syi'ah *(Maktabah al-Syamilah)*
- Abi Ja'far Muhammad ibn Hasan al-Thusi. *Al-Istibshar.* (maktabah Ahlul Bait)
- Abu Ja'far Muhammad ibn Ali al-Husain, *Man la Yahdhuruhu al-Faqih.* (Maktabah Ahl al-Bait)
- Muh. Zuhri, *Hadis Nabi,* ( Yogyakarta : Tiara Wacana Yogya, 1997 ),
- Munzier Suparta, *Ilmu Hadis,* ( Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2002 ),
- Muhammad Ajaj Al Khatib, *Ushul Al Hadis,* ( Jakarta : Gaya Media Pratama, 1998)
- Muhammad Taqiyu al-Hakim, *al-Ushul al-Ammah li al-Fiqh al-Muqoron,* hlm,
- Muhammad Taqiyyu al-Hakim/ *Sunnah Ahl al-Bait*

## KRITIK MATAN HADIS MENURUT JAMES ROBSON

Oleh: Hamam Faizin<sup>1</sup>

### Abstract

*This article explores James Robson's thought on textual hadith criticism (naqd al-Matn). He has some ways to criticize the hadiths: comparing hadith to the Qur'an, comparing hadith to hadith, comparing hadith to reason, comparing hadith to the history, comparing hadith to the Bible, rejecting all political and theological-nuanced hadith and rejecting exarcebate prise to Muhammad and his futuristic prediction. His thought is quite similar to his precedent and contemporary western hadith scholars. Thus, the author considers him as uncritical / follower orientalist.*

Keyword: Kritik Matan, hadis, orientalis,

### A. Pendahuluan

Kajian hadis yang dilakukan oleh para orientalis tidak bisa dipandang sebelah mata atau diabaikan begitu saja. Sebab, apa yang telah mereka lakukan sedikit banyak memberikan kontribusi dan pengaruh yang kuat bagi perkembangan kajian hadis di kalangan muslim sendiri pada tahap berikutnya, lebih khusus lagi tentang metodologi yang mereka gunakan.<sup>2</sup>

Di antara tokoh orientalis itu adalah James Robson (1890-1970-an), orientalis berkebangsaan Inggris.<sup>3</sup> Keikutsertaan James Robson (disingkat Robson) dalam perdebatan hadis bisa dilihat melalui beberapa buku dan tulisannya di sejumlah jurnal internasional dan ensiklopedi, di antaranya jurnal *The Moslem World* (yang kemudian

---

<sup>1</sup> Dosen Fakultas Ekonomi dan Bisnis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

<sup>2</sup> Lihat pengakuan Kamaruddin Amin, "Diskursus Hadis di Jerman" dalam <http://islamlib.Com/id/index.php?page=article&id=777>.

<sup>3</sup> 'Adnan Muḥammad Wazan, *Al-Istisyraq wa al-Mustasyriqūn* (Makkah: Rabiṭah al-'Alām al-Islāmi, 1984), hlm. 205.

berubah nama menjadi *The Muslim World*), *Journal of Semitic Studies*, *Bulletine of John Rylands Library*, *Encyclopedia of Islam (New Edition)* dan sebagainya.<sup>4</sup>

Intensitas Robson dalam menulis artikel yang berkaitan dengan hadis menarik untuk dikaji, khususnya pandangan dan kritik Robson terhadap hadis. Artikel ini memfokuskan kajian pada kritik matan menurut Robson berdasarkan atas beberapa karya Robson.

#### B. Kehidupan Intelektual dan Karya-karya James Robson

Salah satu hal yang penting untuk dilakukan dalam mengkaji secara kritis gagasan pemikiran seorang tokoh adalah penelusuran *setting* historis tokoh tersebut. Sebab suatu ide atau gagasan hasil pemikiran tidak bisa dilepaskan dari konteks historisitas yang melingkupi tokoh tersebut.

Sejauh penelusuran peneliti, biografi James Robson belum ditemukan secara lengkap sebagaimana tokoh-tokoh orientalis lainnya. Meskipun begitu, ada salah satu literatur tentang orientalis yang menyebutkan biografi James Robson secara terbatas, yakni *al-Mustasyriqūn*.<sup>5</sup> Dalam buku ini disebutkan bahwa James Robson lahir di Inggris<sup>6</sup> (atau lebih tepatnya di Skotlandia)<sup>7</sup> pada tahun 1890. Robson pernah belajar bahasa Arab di Universitas Glasgow dan meraih gelar magister dan doktor di bidang sastra. Kemudian Robson juga mendapat gelar doktor lagi dari Universitas al-Qadis Andaruz dengan nilai *al-Syarif*. Robson juga meraih gelar Magister lagi dari Universitas Manchester dengan nilai yang sama. Pada tahun 1915-1916, Robson ditunjuk sebagai staf pengajar bahasa Arab di Universitas Glasgow. Kemudian pada tahun 1916-1918, Robson berpindah-pindah antara Irak dan India dan pada tahun 1918-

---

<sup>4</sup> <http://www-personal.umich.edu/beh/hb/rs.html> atau [http://www.islamic-paths.org/Home/English/Hadith/Bibliography/Secondary\\_R.htm](http://www.islamic-paths.org/Home/English/Hadith/Bibliography/Secondary_R.htm) dan Najib al-Ḥaqiqi, *Mustasyriqūn* (Kairo: Dār al-Mu'aşir, 1964), Jilid II, hlm. 124-123.

<sup>5</sup> Najib al-Ḥaqiqi, *al-Mustasyriqūn* (Kairo: Dār al-Mu'aşir, 1964), jilid 2, 124-125.

<sup>6</sup> 'Adnan Muḥammad Wazan, *Al-Istisyraq wa al-Mustasyriqūn* (Makkah: Rabiḥah al-'Alām al-Islāmi, 1984), hlm 205. Dalam buku ini 'Adnan Muḥammad Wazan mendaftar sejumlah orientalis berdasarkan tempat kelahiran. James Robson dimasukkan dalam daftar para orientalis berkebangsaan Inggris.

<sup>7</sup> M. Muşafa al-'Azamī menyebutkan dalam salah satu tulisannya bahwa James Robson adalah *Scottish Scholar*, yang bermakna sarjana kelahiran Skotlandia. Lihat P.K Koya (ed), *Hadith and Sunnah, Ideals and Reality* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 63.

1919, Robson terpilih sebagai staf pengajar atau dosen (*ma'idan*)<sup>8</sup> untuk bahasa Inggris di Lahore. Setelah itu, kemudian Robson pindah ke Eden pada tahun 1919 hingga 1926. Kemudian pada tahun 1926-1928, Robson dipilih sebagai pengurus perbendaharaan persatuan gereja di Sandon. Pada tahun berikutnya 1928 hingga 1948, Robson menjadi dosen untuk bahasa Arab di Universitas Glasgow dan terakhir menjadi guru tamu di Manchester pada tahun 1949 dan kemudian menetap menjadi guru di sana.<sup>9</sup>

Dilihat dari debut intelektualnya seperti dijelaskan di atas, tampaknya sosok Robson pantas dipertimbangkan dalam kajian hadis orientalis. Hal ini terbukti dengan adanya sejumlah sarjana yang kemudian mengutip namanya dan sekaligus membahas pemikirannya, seperti Fazlur Rahman, M. Muṣṭafa al-A'ẓami, G.H.A. Juynboll, Herbert Berg, Wael B. Hallaq, William A. Graham dan sebagainya.

Tidak ada informasi yang menyebutkan kapan meninggalnya James Robson. Tetapi, jika dilihat dari karya-karyanya yang muncul terakhir, kemungkinan besar dapat disimpulkan bahwa Robson meninggal sekitar tahun 1970-an.

Semasa hidupnya, James Robson sempat membuat beberapa karya baik dalam bentuk buku maupun artikel yang diterbitkan di jurnal maupun ensiklopedi. Karya-karya Robson tersebut adalah<sup>10</sup>: '*Uyun Syibh al-Jazirah al-'Arabiyyah* (1923), *Al-Masih fi al-Islām* atau Christ in Islam (London: J Murray, 1929)<sup>11</sup>, *Al-Ālat al-Ṭarb al-'Arabiyyah al-Qadimah* (1938), *Ẓam al-Malāhi li Ibn Abī al-Dunyā* (Makalah pada Seminar Apresiasi Musik di London 1938, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris), dan lain-lain.

Karya-karya yang lainnya diterbitkan di *Mubāḥṣah fi Ṣaḥfah Jam'iyyah Glasgow al-Syarqiyyah* (Transactions of the Glasgow University Oriental Society)

---

<sup>8</sup> Kata tersebut memiliki arti dosen atau staf pengajar. Ali Mutahar, *Qamus Mutahar: Arabiyya-Indonesia* (Jakarta: Hikmah, 2005), 1077.

<sup>9</sup> Dalam buku ini, tampaknya terjadi kesalahan penulisan tahun. Dalam buku tersebut tahun kelahiran Robson ditulis 1980. Padahal yang benar adalah 1890 dengan asumsi bahwa tokoh orientalis berikutnya yang tercatat dalam buku tersebut yakni Robinlevy lahir pada tahun 1891. Lihat, Najīb al-Ḥaqīqī, *loc. cit.*

<sup>10</sup> Najīb al-Ḥaqīqī, *loc. cit.* Lihat juga <http://www-personal.umich.edu/beh/hb/rs.html> dan [http://www.Islamic-paths.org/Home/English/Hadith/Bibliography/Secondary\\_R.htm](http://www.Islamic-paths.org/Home/English/Hadith/Bibliography/Secondary_R.htm)

<sup>11</sup> Karya ini bisa diakses lewat <http://www.sacred-texts.com/isl/cii/>

seperti *'Adn wa Sya'buha* (1923-1928), *Auliyā' al-'Arab* (1923-1928), *Al-I'jaz al-Qur'ān* (1929-1933), *Al-Taslim fī al-Islām* (1938-1939) dan lain-lain.

Karya-karya yang diterbitkan di jurnal *The Muslim World*<sup>12</sup> atau *Majalah al-'Ālam al-Islamī* antara lain adalah *al-Sihr al-Ṭarif 'inda 'Āmmah al-Muslimīn* (1943), *Hal Takallam al-Kitāb al-Muqaddas 'an al-Nabi Muḥammad* atau *Does The Bible Speak of Mohammed ?* 25, (1935), *Muḥammad fī al-Islām* atau *Muhammad in Islam*, 25, (1935), *Wa ṣalla al-Allah 'alaih wa salam* atau *Blessing on The Prophet*, 26, (1936), *Ḥikayāt al-Masīh wa Maryam* atau *The Story of Yesus and Maria*, 40 (1950). *Mawād al-Ḥadis* atau *The Material of Tradition*, 41, (1951). *Al-Ḥadis Tartīb wa Fihriṣah* 1951) atau *Tradition: Investigation and Classification*, 41, (1951), *al-Asās al-Sānī li al-Islām: al-Ḥadis* (1951) atau *Tradition: The Second Foundation of Islam*, 41, (1951) dan lain-lain.

Karya-karya yang diterbitkan di *Majalah al-Jam'iyyah al-Malakiyyah al-Āsiwiyyah* (Journal Royal Asiatic Studies) antara lain *Ma'na Lafẓ al-Mu'allaqāt* (1932), *Isti'mal 'Arabī* (1937), *Ṣaḥīḥ Muslim* atau *The Transmission of Muslim's Sahih* (1949).

Sedangkan karya-karya yang diterbitkan di *Bulletin of the John Ryland Library* antara lain adalah *Maqamāt al-Syaṭranji fī Maktabah John Ryland* (1953), *Ibn Ishāq wa Isnād* (1955-1956) atau *Ibn Ishaq's use of Isnad*, Vol.38, no. 2, March 1956, *Standards Applied by Muslim Traditionists*, Vol. 43, no. 2

Karya-karya yang diterbitkan di dalam *Nasyr Madrasah al-Dirasāt al-Syarqiyyah wa al-Afriqiyyah* (Bulletin of School of Oriental and African Studies) antara lain: *Sunan Abī Dāwud*, 14, (1952) atau *The Transmission of Abu Dawud's Sunan*, *Jāmi' al-Turmuẓi*, 16, (1954) atau *The Transmission of Tirmidhi's Jamī*. Karya-karya yang diterbitkan dalam *Jurnal Semitic Studies* antara lain adalah *Tradition from Individuals*, 9, 1964, *Varieties of the Hassan Tradition*, 6(1), (1961), *The Transmission of Nasa'i's Sunan*, 1, (1956), *The Transmission of Ibn Maga's Sunan*, 3, (1958). Robson juga merupakan salah satu kontributor artikel yang ada di dalam *Dāīrah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah* (The Encyclopedia of Islam), New ed. Leiden, E. J. Brill, 1971.

---

<sup>12</sup> Pada awalnya nama jurnal ini adalah *The Moslem World*, kemudian diganti dengan *The Muslim World*.

### C. Tolok Ukur Kritik Matan Menurut James Robson

Menurut Robson, kalau memang hadis diyakini berupa perkataan, perbuatan dan reaksi terhadap sesuatu yang secara langsung berasal dari Nabi, sudah barang tentu hadis akan banyak menginformasikan tentang Nabi. Kebanyakan informasi tersebut diragukan keotentikannya, begitu juga dengan hadis-hadis yang lainnya. Seseorang tidak bisa menempatkan kepercayaannya terhadap kesahihan materi hadis tersebut. Tetapi seseorang bisa mengatakan bahwa kita disuguhi sebuah gambaran tentang Nabi guna memuaskan umat Islam. Bahkan di dalam *al-Kutub al-Sittah* ada tingkatan-tingkatan kredibilitas yang berbeda-beda berkaitan dengan beberapa informasi. Dari sini Robson mencoba mengkritisi hadis-hadis<sup>13</sup> yang ada di dalam kitab-kitab hadis, terutama *al-Kutub al-Sittah*.<sup>14</sup>

#### 1. Membandingkan hadis dengan al-Qur'an

Membandingkan hadis dengan al-Qur'an merupakan tolok ukur utama yang lazim digunakan oleh ulama hadis dan juga orientalis sebelum Robson, seperti Ignaz Goldziher dan Alfred Guillaume. Dalam tolok ukur ini, Robson mencoba membenturkan suatu ayat di dalam al-Qur'an dengan beberapa hadis yang jumlahnya banyak, sehingga ada kesan generalisasi.

Misalnya, Robson menyatakan bahwa al-Qur'an tidak menyatakan bahwa Nabi pernah melakukan mukjizat,<sup>15</sup> hanya saja Muhammad menyatakan bahwa al-Qur'an adalah mukjizat tertinggi.<sup>16</sup> Pernyataan tersebut tidak mencegah hadis untuk meriwayatkan hadis tentang mukjizat Nabi. Al-Bukhāri mencantumkan cerita-cerita tersebut di dalam kitab sahihnya. Kalau di dalam Q.S. *al-Qamar* (54):1 dikisahkan bulan terbelah dan ayat berikutnya mengatakan bahwa ketika orang-

---

<sup>13</sup> Dalam setiap perujukan hadis, untuk lebih memudahkan peneliti menggunakan software CD Rom *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif*, 1991-1997, VCR II, Global Islamic Software Company/ Syirkah al-Baramij al-Islamiyyah al-Dauliyyah. Dan peneliti hanya mencantumkan matan hadis, sedangkan sanad hadis dicantumkan di catatan kaki. Contoh-contoh hadis yang dikemukakan oleh Robson tidak, peneliti tulis semuanya, hanya sebagian saja yang mewakili.

<sup>14</sup> James Robson, "The Material of Tradition," 172.

<sup>15</sup> *Ibid.* contoh ini diambilkan dari Ignaz Goldziher dalam *Muhammedan Studien*, Alfred Guillaume dalam *The Tradition of Islam* dan juga J. W. Sweetman dalam *Islam and Christian Theology*.

<sup>16</sup> James Robson, "Does the Bible Speak of Mohammed?", *The Moslem World*, 25 (1935), 25.

orang melihat sebuah tanda tersebut, mereka berpaling dan menganggapnya sebagai *magic*. Mungkin pada saat itu Muhammad sedang mengambil keuntungan dari fenomena alam yang muncul. Akan tetapi al-Qur'an tidak menyatakan bahwa hal tersebut adalah sebuah mukjizat yang dilakukan oleh Muhammad. Akan tetapi di dalam hadis, kejadian-kejadian mukjizat diceritakan.<sup>17</sup> Sehingga, tampaknya Robson tidak segan-segan untuk menghabisi hadis-hadis yang meriwayatkan tentang mukjizat Nabi Muhammad saw., sebab secara otomatis hadis-hadis tersebut bertentangan dengan al-Qur'an, dan oleh karena itu salah<sup>18</sup> dan tidak pantas dimasukkan di dalam kitab-kitab yang dianggap otoritatif (*al-Kutub al-Sittah*). Di antara hadis-hadis tersebut adalah hadis bahwa Nabi mampu menunjukkan tanda kenabiannya dengan membelah bulan,<sup>19</sup> hadis yang menyatakan nabi bisa melipatgandakan makanan, Nabi mampu mengucurkan air dari jarinya untuk digunakan berwudhu dan minum,<sup>20</sup> Nabi bisa melihat orang yang berada di belakangnya,<sup>21</sup> dan sebagainya.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> James Robson, "The Material of Tradition," *op. cit.*, 174. Ayat tersebut berbunyi:

إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ

Artinya: "Telah dekat (terjadinya) kiamat dan bulan telah terbelah."

<sup>18</sup> James Robson, "Does the Bible...", 26.

<sup>19</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitāb al-Manāqib. Hadis nomor 3579. Hadis ini diriwayatkan melalui sanad 'Abdullah ibn 'Abd al-Wahhāb, dari Bisyr ibn Mufaḍḍal, dari Sa'id ibn Abī 'Urbah, dari Qatādah, dari Anas ibn Mālik.

أَنَّ أَهْلَ مَكَّةَ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرِيَهُمْ آيَةً فَأَرَاهُمُ الْقَمَرَ شِعْتَيْنِ حَتَّى رَأَوْا حِرَاءَ بَيْنَهُمَا

Artinya: "Orang-orang Makkah meminta kepada Muhammad satu tanda, dan Muhammad menunjukkan mereka bulan yang terbelah separuh sehingga gunung Hira di antara kedua belahan bulan itu."

<sup>20</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Asyribah hadis nomor 5208, dengan sanad dari Quṭaibah ibn Sa'd dari Jarir dari al'Amas dari Salim Ibn al-Ja'di dari Jabir Ibnu Abdillah. Dalam CD Mausu'ah dinyatakan bahwa hadis ini marfu' sampai Nabi Muhammad.

رَأَيْتُنِي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ حَضَرَتْ الْعَصْرُ وَلَيْسَ مَعَنَا مَاءٌ غَيْرَ فَضَلَّةٍ فَجُعِلَ فِي إِنْاءٍ فَأُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ وَفَوَّجَ أَصَابِعَهُ ثُمَّ قَالَ حَيَّ عَلَى أَهْلِ الْوُضُوءِ الْبَرَكَةُ مِنَ اللَّهِ فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْمَاءَ يَتَفَجَّرُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ فَتَوَضَّأَ النَّاسُ وَشَرِبُوا

Artinya: Saya bersama Rasulullah berada pada waktu shalat Ashar dan pada saat itu tidak ada air kecuali hanya air sisa yang sedikit. Kemudian air itu diambil dimasukkan dalam bejana dan diberikan

Semua hadis-hadis di atas menurut Robson tidak menyarankan adanya kekuatan supranatural. Tidaklah mengejutkan jika hadis-hadis tentang kekuatan-kekuatan mukjizat Nabi ini akan terus berkembang, sebab Nabi telah melakukan sesuatu yang agung demi tegaknya agama Islam, dan para pengikutnya tidak meragukan lagi kalau Nabi memiliki inspirasi ketuhanan (*divine inspiration*) atau wahyu. Oleh karena itu, ini merupakan langkah singkat untuk memulai menyandarkan kemukjizatan kepadanya. Akan tetapi seseorang akan berharap menemukan hal-hal ini di dalam lingkup agama populer ketimbang dalam sebuah karya (kitab hadis) yang dianggap otoritatif.<sup>23</sup>

Dari sini pula bisa dilihat bahwa Robson memang menolak hadis yang tidak masuk akal sama sekali. Karena saking tidak masuk akal, Robson bahkan menyarankan agar hadis-hadis tersebut lebih baik jika dipisahkan dari *al-Kutub al-Sittah* dan dikompilasikan ke sebuah kitab tertentu yang masuk sebagai kategori kitab populer.

Contoh di atas mengundang pertanyaan penting, di antaranya apakah benar memang al-Qur'an tidak pernah menyatakan secara eksplisit bahwa Muhammad melakukan mukjizat? Kalau memang tidak ada, apakah ada kemungkinan al-Qur'an menyatakannya secara implisit. Sebagaimana dikatakan oleh Robson sendiri, bukankah al-Qur'an itu juga termasuk mukjizat Nabi? Bagaimana mungkin seorang Nabi tidak memiliki mukjizat?

---

kepada Nabi. Maka kemudian Nabi memasukkan tangannya ke dalam bejana dan memancarkan air dari jari-jarinya, kemudian Nabi berkata: Marilah wahai ahli wudhu, ambil barakah dari Allah. Saya benar-benar melihat bahwa di antara jari-jari Nabi itu memancarkan air, kemudian orang-orang berwudhu dan minum.

<sup>21</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb Azān hadis nomor 699, dengan sanad dari Ismail dari Malik dari Abi Zinād dari al-'Araj dari Abī Hurairah. Lihat juga di Kitab Ṣalāt hadis nomor 401 dan juga Kitab Azān hadis nomor 673, 678. Hadis ini dinyatakan marfu' sampai Nabi Muhammad. *وَأِنِّي لَأَرَاكُمْ وَرَاءَ ظَهْرِي*

Artinya: Dan sesungguhnya aku melihat kalian semua yang ada di belakang punggungku.

<sup>22</sup> Lihat , James Robson, "Muhammad in Islam," *The Moslem World*, 25, 1935, hlm. 231-235. Di dalam artikel ini, Robson mencoba melemahkan atau menganggap palsu 40 hadis. 40 hadis tersebut berisi tentang pujian-pujian yang diberikan kepada Muhammad.

<sup>23</sup> James Robson, "The Material of Tradition,". 175.

Mukjizat berfungsi untuk menguji kebenaran klaim kenabian, pengklaim harus menawarkan sebuah ayat dari Tuhan. Ayat yang diwahyukan kepada setiap utusan Tuhan yang terpercaya sebagai sebuah *dalil* (bukti) atas kenabiannya ini selalu *pas* atau sesuai dengan zaman di mana dia hidup. Bukankah sudah terkenal dalam sejarah bahwa misalnya tongkat Musa yang berubah menjadi ular itu cocok dengan zamannya, yakni zaman sihir (*zaman al-Sihr*) guna melemahkan lawan-lawannya. Begitu juga dengan mukjizat Nabi Yusuf yang bisa menyembuhkan penyakit lepra. Mukjizat ini muncul selama periode pengobatan (*zaman al-tibb*) dan yang terakhir, Muhammad yang dikirim dalam zaman keindahan budi bahasa (*zaman al-bayān*) diberikan mukjizat al-Qur'an, di mana *jin* dan manusia tidak bisa menandinginya.

Kiranya penilaian Robson ini tidak bisa dilepaskan dari wacana *outsider* dan *insider*. Sudah barang tentu pengalaman antara *insider* (muslim) dan *outsider* (pengkaji non-muslim) dalam mengkaji Islam sangatlah berbeda. Ketika sampai pada realitas agama, yang terdiri dari fenomena nilai-nilai, keyakinan dan perasaan yang melibatkan pikiran atau psikis manusia, sangatlah sulit bagi orang luar (*outsider*) memahami makna fenomena tersebut secara sempurna. Kiranya sangat sulit, apalagi jika yang dipahami itu berkaitan dengan hal-hal yang esoteris seperti mukjizat. Sehingga, sebagaimana pandangan Muhammad Abd. Rauf bahwa berdasarkan data sejarah agaknya susah, bahkan tidak mungkin bagi seseorang untuk mempelajari agama orang lain (*outsider*), oleh karena itu kajian *outsider* perlu diuji. Begitu juga dengan Fazlur Rahman yang menegaskan bahwa *outsider* tidak mungkin memasuki kajian Islam pada wilayah normatif, lebih-lebih yang bernuansa esoterik.<sup>24</sup> Apalagi orang Barat sama sekali tidak peduli dengan asal-usul *ilahiah* dalam Islam dan *psiche* penganutnya.<sup>25</sup>

## 2. Membandingkan hadis dengan hadis

---

<sup>24</sup> Muhammad Abd. Rauf, "Outsider's Interpretation of Islam: A Muslim Point of View," dan Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies Review Essay," *Approaches to Islam in Religious Studies*, Richard C. Martin (ed). (Tucson: The University of Arizona, 1985), 185 dan 189

<sup>25</sup> Ihsan Ali Fauzi, "Studi Islam: Agenda Timur-Barat," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, Nomor 3. Vol. V. Th. 1994.

Tolok ukur perbandingan hadis dengan hadis ini juga sudah lazim digunakan baik oleh ulama hadis maupun orientalis. Pola pengoperasian metode ini hampir sama dengan yang pertama. Secara umum Robson mencoba membenturkan hadis dalam jumlah yang cukup banyak dengan hadis lainnya yang tampak bertentangan. Sehingga hadis yang bertentangan tersebut dalam jumlah yang banyak ditolak oleh Robson.

Sayangnya, dalam membandingkan hadis dengan hadis, alih-alih mencoba menjelaskan hadis beserta konteksnya (*asbāb al-wurūd*), meskipun Robson mengakui adanya perangkat yang bernama *al-nasikh wa al-mansūkh* dan *iktilāf al-ḥadīṣ*, Robson sama sekali tidak mempunyai usaha untuk mencoba melihat dengan perangkat tersebut. Jangan-jangan hadis yang bertentangan itu sudah di-*naskh* atau memang harus dilakukan kompromi.

Dalam tolok ukur ini, Robson mencoba membenturkan sejumlah hadis yang sama temanya terhadap sejumlah hadis lainnya yang memiliki tema lain. Misalnya, Robson mengumpulkan beberapa hadis yang bertemakan tentang sifat-sifat baik Nabi dan kemudian dihadapkan dengan sejumlah hadis yang meriwayatkan tentang sifat jelek Nabi. Sehingga Robson menolak salah satu dari sejumlah hadis tersebut, yakni hadis tentang sifat jelek Nabi.

Untuk lebih jelas lagi, Robson memberikan beberapa contoh hadis yang menginformasikan sifat-sifat baik Nabi seperti hadis-hadis bahwa Nabi suka bermain bersama anak-anak seperti Usāmah bin Zaid dan al-Ḥasan (cucunya) dan mendoakan mereka,<sup>26</sup> Nabi tidak pernah menjadi *trouble maker*, berperilaku jelek, suka mencela,<sup>27</sup> dan sebagainya<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb Azāb hadis nomor 5544., dengan sanad dari ‘Abdullah bin Muḥammad, dari ‘Arim, dari al-Mu’tamir ibn Sulaimān, dari ayahnya, dari Aba Tamīmah, dari Abī ‘Usman al-Nahdī, dari Abū ‘Usmān, dari Usāmah bin Zaid. Hadis ini marfu’ sampai Nabi Muhammad.

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْخُذُنِي عَلَى فَيْعِدُنِي عَلَى فَيْعِدُنِي وَبِئْسَ مَا فِيهِمْ أَرْحَمُهُمَا ثُمَّ يَضُمُّهُمَا ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ ارْحَمُهُمَا فَإِنِّي أَرْحَمُهُمَا

Artinya: Rasulullah mengajakku dan mendudukkanku (Usāmah) di atas pahanya dan al-Ḥasan di paha satunya. Kemudian Nabi merangkul kedua anak itu dan berkata: Ya Allah kasihanilah mereka berdua, sebab sesungguhnya aku mengasihi mereka berdua.

<sup>27</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb Azāb hadis nomor 5571, dengan sanad dari Aṣḥab, dari Ibn Wahb, dari Abū Yahya, dari Hilāl bin ‘Usāmah dari Anas bin Malik. Hadis ini marfu’ sampai Nabi Muhammad.

Hadis-hadis yang meriwayatkan tentang kebaikan Nabi tersebut oleh Robson dihadapkan dengan hadis yang meriwayatkan bahwa sebetulnya Nabi juga pernah melakukan hal-hal yang buruk dan kejam, seperti hadis:

أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجْرَيْنِ قِيلَ مَنْ فَعَلَ هَذَا بِكَ أَفْلَانُ أَفْلَانُ حَتَّى  
 سَمِيَ الْيَهُودِيُّ فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا فَأَخَذَ الْيَهُودِيُّ فَأَعْتَرَفَ فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
 وَسَلَّمَ فَرَضَّ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجْرَيْنِ

Artinya: “Seseorang Yahudi membenturkan kepala gadis (budak) dengan dua batu. Kemudian ditanyakan siapakah yang melakukan hal ini padanya, apakah si fulan ini atau si fulan itu. Sehingga disebutlah orang Yahudi tersebut. Dan budak gadis tersebut mengiyakan. Kemudian ditangkaphlah orang Yahudi tersebut dan Nabi memerintahkan agar orang Yahudi tersebut dibalas dengan hal yang sama: dibenturkan kepalanya dengan dua batu”<sup>29</sup>

Dari hadis ini, menurut Robson tampak sekali bahwa pada satu sisi al-Bukhāri memunculkan sosok Nabi sebagai sosok yang baik. Namun menurut Robson, di sisi lain al-Bukhāri juga tidak ragu-ragu untuk menggambarkan Nabi sebagai sosok yang keras atau bahkan kejam.<sup>30</sup> Pernyataan Robson di atas merupakan salah satu bentuk ketidakpuasan Robson dan juga keraguan dia terhadap apa-apa yang ditulis atau dikumpulkan di dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhāri. Kedua tema hadis yang dibenturkan ini, tentunya salah satu di antaranya menurut Robson

---

لَمْ يَكُنْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَابًا وَلَا فَحَاشًا وَلَا لَعْنًا كَانَ يَقُولُ لِأَحَدِنَا عِنْدَ الْمَعْتَبَةِ مَا لَهُ تَرِبَ  
 جِينُهُ

Artinya: Nabi tidak pernah menjadi pengumpat, tidak jelek akhlaknya, tidak pernah melaknat, ketika menyindir seseorang di antara kami Nabi berkata: *mā lahu tariba jabinuhu* (orang itu mukanya belum pernah dilumuri dengan debu).

<sup>28</sup> Tidak hanya hadis yang ada di bawah ini saja yang dicontohkan oleh Robson tetapi hadis seperti, bahwa Nabi sering membantu istrinya dalam urusan rumah tangga, bahwa Nabi adalah sosok pemberani, *low profile*, bahwa ketika Nabi diberi makanan oleh seseorang dan beliau tidak suka, maka beliau tidak mengekspresikan ketidaksukaannya, tetapi hanya dengan meninggalkannya, bahwa dalam berbicara, Nabi tidak pernah mengeluarkan kata-kata yang kotor, ataupun mengutuk orang lain dan sebagainya.

<sup>29</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Khuṣūmāt hadis nomor 2236, dengan sanad dari Musa, dari Hammām, dari Qatadah, dari Anas ra. Dalam CD Mausū’ah, hadis ini dinilai *marfu’* sampai Nabi Muhammad.

<sup>30</sup> James Robson, “The Material of Tradition,” 176

ada yang palsu, yakni hadis yang menyatakan Nabi melakukan kekejaman. Model pembenturan dua tema hadis ini, lagi-lagi juga akan berujung pada proses generalisasi. Sehingga kesimpulannya adalah apapun hadis yang memberitakan tentang kekejaman yang dilakukan Nabi akan dianggap palsu.

Akan tetapi, sayang sekali kenapa contoh hadis di atas harus dianggap sebagai kekejaman? Bukankah itu merupakan sebuah tindakan yang adil yang diputuskan oleh Nabi, yakni memberikan balasan yang setimpal? Tampaknya, kerangka berpikir yang digunakan memang berbeda.

Perbandingan antara hadis dengan hadis adalah sebuah tolok ukur yang sudah jamak dilakukan. Tetapi dalam contoh yang dikemukakan oleh Robson, ada semacam simplifikasi atau penyederhanaan masalah. Alih-alih mencoba mendamaikan ataupun mencari latar belakang hadis sehingga diketemukan maksud asli hadis tersebut, Robson malah menghantam habis atau menggeneralisir semua hadis bahwa hadis yang bertentangan dengan hadis satunya dianggap palsu semua.

### 3. Membandingkan hadis dengan akal

Tolok ukur ini juga sudah lazim digunakan di kalangan muslim maupun orientalis. Akan tetapi, akal yang dimaksud di sini adalah akal orang Barat yang positivis, yakni anggapan bahwa yang berarti atau bernilai itu hanyalah proposisi analitik yang dapat dibuktikan kebenarannya secara empiris, sedangkan metafisik itu hal yang mustahil.<sup>31</sup> Memang pada abad ke-19, perkembangan keilmuan di Barat semakin fenomenologis (pengetahuan yang kita miliki hanya pengetahuan yang dapat dicapai oleh kesadaran manusia) dan positivis.<sup>32</sup> Sehingga apapun yang tidak masuk akal, seperti hadis-hadis tentang mukjizat Rasul yang itu bertentangan dengan akal manusia (terutama akal Barat), ditolak. Di antara hadis-hadis yang tidak masuk akal seperti yang disebutkan sebelumnya adalah hadis bahwa Nabi mampu mengucurkan air dari jarinya untuk digunakan berwudhu dan minum,<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Harald H. Titus, Marilyn S. Smith dan Richard T. Nolan, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 516.

<sup>32</sup> Azyumardi Azra, "Studi Islam di Timur dan Barat: pengalaman Selintas," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. V Th. 1994, 5.

<sup>33</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Asyribah hadis nomor 5208, dengan sanad dari Qūṭaibah ibn Sa'd dari Jarir dari al'Amas dari Salim Ibn al-Ja'di dari Jabir Ibnu Abdillah.

Nabi bisa melihat orang yang berada di belakangnya.<sup>34</sup> Contoh lain adalah hadis bahwa malaikat berkata kepada Nabi bahwa Tuhan telah mendengarkan apa yang umat Muhammad katakan kepadanya (Muhammad) dan Tuhan mengutus malaikat untuk melakukan apa saja yang diperintahkan oleh Muhammad. Menurut Robson ucapan-ucapan tersebut bersifat sarkastik.<sup>35</sup>

Memang dalam setiap tahapan kritik, akal selalu berperan penting, akan tetapi menurut A'zami, ada batas-batas dalam menggunakan akal. Akal hanya membantu sedikit saja dalam menerima dan menolak hadis Nabi, sebab dalam beberapa kasus hadis, akal tidak memiliki tempat sama sekali. Misalnya ada hadis yang menyatakan bahwa Nabi terbiasa tidur dengan miring ke kanan dan terbiasa membaca doa sebelum tidur. Setelah tidur Nabi membaca doa lagi. Nabi terbiasa minum dengan tangan kanan. Sekarang ukurlah hadis tersebut dengan ukuran akal: setiap orang boleh tidur dengan berbagai posisi, boleh minum dengan tangan kanan atau kiri. Dengan menggunakan akal, kita tidak bisa menyatakan bahwa posisi yang satu sangat mungkin dan posisi yang lainnya tidak mungkin. Dalam semua kasus, akal tidak bisa membuktikan dan menyangkal. Apa yang benar dan tidak benar tergantung pada reliabilitas para periwayat hadis.<sup>36</sup>

Kebanyakan ahli hadis klasik mengabaikan hadis yang tampak bertentangan dengan penalaran. Meskipun begitu mereka juga jarang menggunakan pilihan ini,

رَأَيْتُنِي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ حَضَرْتُ الْعَصْرَ وَلَيْسَ مَعَنَا مَاءٌ غَيْرَ فَضَلَّةٍ فَجُعِلَ فِي إِيَّائِي مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ وَفَوَّحَ أَصَابِعَهُ ثُمَّ قَالَ حَيَّ عَلَى أَهْلِ الْوُضُوءِ الْبَرَكَةُ مِنَ اللَّهِ فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْمَاءَ يَنْفَجِرُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ فَتَوَضَّأَ النَّاسُ وَشَرِبُوا

Artinya: Saya bersama Rasulullah berada pada waktu shalat Ashar dan pada saat itu tidak ada air kecuali hanya air sisa yang sedikit. Kemudian air itu diambil dimasukkan dalam bejana dan diberikan kepada Nabi. Maka kemudian Nabi memasukkannya ke dalam bejana dan memancarkannya air dari jari-jarinya, kemudian Nabi berkata: Marilah wahai ahli wudhu, ambil barakah dari Allah. Saya benar-benar melihat bahwa di antara jari-jari Nabi itu memancarkan air, kemudian orang-orang berwudhu dan minum.

<sup>34</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Azān hadis nomor 699, dengan sanad dari Ismail dari Malik dari Abi Zinād dari al-'Araj dari Abī Hurairah. Lihat juga di Kitāb Ṣalāt hadis nomor 401 dan juga Kitāb Azān hadis nomor 673, 678. وَإِنِّي لَأَرَاكُمْ وَرَاءَ ظَهْرِي

Artinya: Dan sesungguhnya aku melihat kalian semua yang ada di belakang punggungku.

<sup>35</sup> James Robson, "The Material of Tradition," 178.

<sup>36</sup> Muḥammad Muṣṭafa Al-A'zami. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. (Indianapolis: American Trust Publications, 1977), 56-57.

kecuali ada alasan lain untuk menolak hadis. Akan tetapi, kaum salafi mengecam akan penggunaan akal yang tidak terkendali dalam ktitik hadis. Dalam hal ini, Syibli Nu'man mencoba mencari jalan tengah bahwa yang dimaksud dengan akal adalah bukan semacam spekulasi bebas yang yang dikenal dengan akal atau ilmu pada zaman modern. Sebuah hadis hanya dapat ditolak atas dasar kritik matan apabila hadis tersebut tidak dapat diinterpretasikan secara kiasan, *ta'wil*.<sup>37</sup> Di sini tampak sekali, dominasi penggunaan akal oleh Robson dan tidak ada usaha-usaha untuk memberikan *ta'wil* lainnya.

#### 4. Membandingkan hadis dengan kenyataan sejarah

Dalam tolok ukur ini, kendatipun Robson tidak menyatakannya secara eksplisit, perangkat kesadaran sejarah Robson sangat tampak sekali dalam mengkritik hadis. Robson mengemukakan contoh hadis berikut ini:

مَا شَبِعَ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ طَعَامٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ حَتَّى قُبِضَ

Artinya: Keluarga Muhammad tidak pernah memiliki makanan di rumahnya hingga tiga hari berturut-turut dan kondisi ini berlangsung hingga Nabi wafat.<sup>38</sup>

Ada lagi hadis yang menyatakan:

لَقَدْ سَمِعْتُ صَوْتَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَعِيفًا أَعْرَفُ فِيهِ الْجُوعَ

Artinya: Sungguh aku pernah mendengar Nabi berbicara dengan suara sangat lemah sekali, suara lemah itu disebabkan karena lapar.<sup>39</sup>

Ada juga hadis yang menyatakan:

مَا تَرَكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا سِلَاحَهُ وَبَعْلَتَهُ الْبَيْضَاءَ وَأَرْضًا تَرَكَهَا صَدَقَةٌ

Artinya: Nabi Muhammad (ketika meninggal) tidak meninggalkan apa-apa kecuali senjata (tameng), anak kuda yang putih dan sejengkal tanah yang kemudian disedekahkan.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti & Entin Sriani Muslim (Bandung: Mizan, 2000), 162-163.

<sup>38</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb Al-Aṭ'imah hadis nomor 4955 dengan sanad Yūsuf ibn 'Isa, dari Muḥammad ibn Fuḍail dari ayahnya, dari Abī Ḥāzim, dari Abī Hurairah.

<sup>39</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb al-Aimān wa al-nuzūr, hadis nomor 3313 dengan sanad 'Abdullah bin Yūsuf, dari Mālik dari Ishāq ibn 'Abdillāh ibn Abī Ṭalḥah, dari Anas bin Mālik.

<sup>40</sup> Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Kitāb Farḍ al-Khumus, hadis nomor 2867 dengan sanad Musaddad, dari Yaḥya, dari Sufyān, dari Abū Ishāq, dari Amru ibn Ḥārīs.

Menurut Robson, ketiga hadis tersebut menggambarkan bahwa Nabi berada pada kondisi kelaparan dan kemiskinan yang sangat. Tidak diragukan kalau memang kondisi di Madinah sangat berbeda dari kondisi-kondisi pada daerah-daerah yang kemudian ditaklukkan oleh umat Islam. Akan tetapi menurut Robson, sangatlah sulit untuk mempercayai bahwa Nabi hidup—hingga akhir hayatnya—dalam kondisi kelaparan yang hina semacam itu. Pada awal-awal kehidupan Nabi di Madinah memang terasa berat bagi imigran, akan tetapi selang beberapa tahun kemudian keadaan-keadaannya semakin mudah. Kemudian berdasarkan kesadaran sejarah, Robson beranggapan bahwa seseorang merasakan bahwa hadis-hadis semacam itu, di samping merepresentasikan kondisi-kondisi apa adanya, agaknya lebih memperlihatkan pandangan-pandangan orang-orang yang di kemudian hari tidak menyetujui kemewahan yang lazim dan mencoba untuk melawannya dengan hadis-hadis yang menunjukkan betapa Nabi itu hidup dalam keadaan serba kekurangan. Memang tidak ada perintah untuk menjadi asketis dalam hadis-hadis tersebut. Semua tujuan tersebut jelas yakni berusaha merepresentasikan Nabi yang hidup dalam keadaan yang berat dan ini bukan karena Nabi memilihnya. Sesungguhnya, asketisme sebagai praktik keagamaan merupakan hal asing bagi sifat alamiah Nabi, meskipun praktik ini kemudian tumbuh dalam kalangan sufi.<sup>41</sup>

Dari sini Robson tampaknya ingin mengatakan bahwa hadis-hadis yang mengisahkan tentang keadaan kelaparan Nabi sebetulnya bertentangan dengan kenyataan sejarah, karena tidak mungkin Nabi hidup selalu dalam keadaan seperti itu. Di samping itu, munculnya kalangan sufi dalam sejarah Islam menjadi alasan pendukung bagi Robson untuk menyatakan bahwa hadis-hadis yang meriwayatkan tentang keadaan Nabi yang seperti itu sebetulnya hanya digunakan sebagai pendukung praktik di kalangan sufi yang asketis, yakni menjauhi kemewahan kehidupan duniawi.

Dari sini, rupa-rupanya analisis kritik sejarah mulai bermain, yang diserang adalah hadis yang berkaitan dengan *sirah* Nabi. Analisis sejarah memang menjadi

---

<sup>41</sup> James Robson, "The Material of Tradition", 173. Di samping ketiga hadis tersebut disebutkan juga hadis-hadis yang lain seperti hadis dari Aisyah bahwa selama dua bulan tidak ada perapian menyala di dalam rumah Nabi. Hadis bahwa Nabi dan sahabatnya hidup bergantung pada kurma dan air, akan tetapi tetangga-tetangganya memberikan susu dari biri-biri betina mereka.

trend besar dalam studi orientalis bahkan hingga sekarang dan hal ini menegaskan bahwa kritik sejarah memang sangat perlu dalam kritik matan, mengingat bahwa hadis merupakan produk sejarah yang cukup panjang.

Akan tetapi, kritik sejarah sangatlah bersifat sekuler, sebagaimana yang disebutkan oleh Coulson,<sup>42</sup> dan oleh karenanya kritik sejarah tidak bisa menyingkirkan problem teologis.<sup>43</sup> Sehingga kiranya akan lebih tepat jika, kritik sejarah hanya diterapkan terhadap hadis-hadis yang memiliki nuansa sejarah dan memiliki kemungkinan adanya muatan-muatan politis-ideologis yang ada dalam sejarah Islam (sebagaimana yang akan dijelaskan pada tolok ukur berikutnya), bukan terhadap hadis-hadis yang bernuansa keimanan. Contoh kritik sejarah yang baik telah dilakukan oleh misalnya Fazlur Rahman,<sup>44</sup> dan untuk Indonesia telah dilakukan oleh Jalaluddin Rahmat.<sup>45</sup>

#### 5. Membandingkan hadis dengan Bible

Tolok ukur ini lazim digunakan oleh hampir semua orientalis yang mengkaji hadis. Dalam hal ini, Robson mencoba mencari contoh hadis yang bertentangan dengan dan yang meminjam dari *Old Testament* maupun *New Testament*. Robson mencoba merujuk kepada Ignaz Goldziher dan Alfred Guillaume yang berpendapat bahwa hadis juga berhutang kepada *Old Testament*. Bahkan Goldziher juga telah menunjukkan bahwa tidak hanya *Old Testament*, tetapi segala sesuatu yang tampak bermanfaat untuk diubah menjadi hadis.<sup>46</sup>

Peminjaman sesuatu dari *Old Testament* maupun *New Testament* disebabkan karena orang-orang Islam pada saat itu memiliki kesempatan yang luas untuk berhubungan dengan orang-orang Kristen yang dari mereka orang-orang

---

<sup>42</sup> N.J. Coulson, "European Criticism of Hadith Literature" *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, (ed.) A.F.L. Beeston, *et.al* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 321.

<sup>43</sup> Fazlur Rahman, *op. cit.*, 194.

<sup>44</sup> Lihat , Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1995).

<sup>45</sup> Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1992), 169: "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis," *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, ed. Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah, Yogyakarta, 1996), 141-152.

<sup>46</sup> James Robson, "The Material of Tradition," *loc. cit.*.

muslim bisa jadi belajar tentang tradisi-tradisi orang Kristen. Sebab pada masa Muhammad, Arab dikelilingi oleh sejumlah komunitas Kristen.<sup>47</sup>

Robson memberikan contoh hadis yang bertentangan dengan *New Testament*. Contoh ini diberikan Robson dalam konteks ketika dia mengkritik tentang bagaimana kitab-kitab hadis, terutama *al-Kutub al-Sittah* ketika membicarakan sosok Yesus (Isa). Robson mengklaim bahwa *al-Kutub al-Sittah* yang terkenal otoritatif ini secara praktis tidak menunjukkan perhatian kepada kehidupan dan misi Yesus. Mungkin alasan yang ditemukan adalah bahwa Muhammad dipandang sebagai pembawa wahyu terakhir Tuhan dan oleh karena itu, sementara Nabi-nabi sebelumnya dengan yakin telah membawa pesan dari Tuhan, orang-orang Muslim akan merasa kecukupan dengan petunjuk berupa rekaman perkataan, perbuatan Nabi Muhammad. Akan tetapi *al-Kutub al-Sittah* ini sendiri banyak berbicara tentang apa yang akan dilakukan Yesus sebelum akhir dunia ini ketika dia kembali untuk menata segalanya.<sup>48</sup>

Bahkan menurut Robson, setelah melakukan penelitian dari beberapa kitab hadis yang membicarakan tentang sosok Yesus, dia berkesimpulan bahwa Muhammad ternyata tidak berkenan menerima pemikiran orang-orang Kristen tentang Yesus. Bagi Muhammad, Yesus tidak lebih dari seorang Nabi, meskipun Yesus diberi sebuah martabat yang tidak diberikan kepada yang lainnya. Al-Qur'an berbicara tentang Kelahiran Perawan (*Virgin Birth*), al-Qur'an menyebut Yesus sebagai firman Tuhan dan ruh dari-Nya, al-Qur'an menyatakan bahwa Yesus 'nyata di dunia ini dan akhirat kelak, dan menyatakan bahwa Yesus adalah salah satu dari mereka yang mendekat untuk bertemu dengan Tuhan. Al-Qur'an juga menyatakan bahwa Yesus dibekali dengan mukjizat yang menakjubkan.<sup>49</sup>

Gagasan membandingkan hadis dengan Bible berawal dari anggapan orang-orang Eropa Barat dan Amerika bahwa akar-akar Islam dipandang berasal dari tanah-tanah subur Yahudi-Kristen. Padahal tidak ada bukti yang substansial mengenai orang-orang Yahudi dan Kristen yang hidup di Makkah di

---

<sup>47</sup> James Robson, *Christ in Islam* (London: John Murray, 1929), 16.

<sup>48</sup> James Robson, "The Material of Tradition," 258

<sup>49</sup> James Robson, *Christ in Islam, op. cit.*, 8.

mana Muhammad lahir dan menghabiskan tahun-tahun hidupnya untuk pembentukan Islam.<sup>50</sup> Anggapan ini berlanjut hingga menimbulkan klaim dari orientalis bahwa teologi Islam adalah lanjutan dan dipengaruhi oleh perkembangan teologi Kristen. Klaim tersebut diaplikasikan dalam melakukan pendekatan kajian terhadap Islam, yaitu memahami teologi Islam dengan perspektif teologi Kristen.<sup>51</sup> Sehingga dalam mengkaji hadis pun para orientalis mencoba menarik ke dalam tradisi Kristen, yakni Bibel.

Sebagai seorang yang non-muslim, yakni Kristiani, sudah barang tentu ideologi-ideologi teologis Robson turut mempengaruhi cara berpikirnya. Tentu perbandingan antara hadis dengan Injil tidak terelakkan lagi. Metode ini sebetulnya juga digunakan oleh para orientalis sebelum Robson seperti Goldziher dan Alfred Guillaume.

Penolakan terhadap hadis hanya karena bertentangan dengan informasi yang ada di dalam Injil merupakan hal yang tidak adil, sebab bagaimana mungkin membandingkan sebuah informasi yang lebih kuat, yakni dengan sanad dengan informasi yang tidak menggunakan sanad. Hal ini mungkin muncul karena memang fanatisme agama Robson.

Pernyataan bahwa hadis banyak meminjam baik secara literal maupun ide terhadap Injil merupakan usaha Robson untuk meragukan keaslian hadis Nabi. Setiap kali ada kemiripan dengan apa yang ada di dalam Injil, Robson mengklaim hadis ini berasal dari atau setidaknya berbasis pada Bible. Ini tidak adil dan hanya berdasarkan prasangka saja. Siapa yang bisa menjamin bahwa hadis yang memiliki kesamaan atau kemiripan dengan Injil itu benar-benar berasal dari Bible dan kemudian umat Islam menirunya? Dan apakah salah jika memang hadis memiliki kemiripan atau kesamaan dengan Injil? Bukankah hampir semua agama memiliki ajaran yang universal? Bukankah Robson sendiri juga mengungkapkan bahwa semua Nabi membawa pesan yang sama?<sup>52</sup> Di

---

<sup>50</sup> Muhammad Abd. Rauf, "Outsider's Interpretation...", 185.

<sup>51</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, 'Mengkritisi Kajian Islam Orientalis,' *Islamia*, Vol. II. No. 3/Desember, 2005, 8.

<sup>52</sup> James Robson, *Christ in Islam*, 8.

samping itu, perbandingan antara hadis dan Bible sebetulnya tidaklah seimbang jika ditinjau dari otentisitasnya. Sebab hadis nyata-nyata memiliki rangkaian perawi yang menjamin keasliannya, sedangkan Bible tidak memiliki.

6. Menolak hadis yang bernuansa politis, baik dalam kekuasaan (kekhalfahan) maupun aliran teologi.

Kesadaran kritik sejarah di kalangan orientalis tampaknya menjadi semacam perangkat metode utama. Sebagaimana disebutkan dalam Bab II bahwa kajian orientalis terhadap hadis yang terjadi antara tahun 1850-1950 atau bahkan sampai sekarang memfokuskan pada kritik historis (*historical-critical*).<sup>53</sup>

Meskipun Robson tidak menyatakan bahwa hadis-hadis berikut bertentangan dengan sejarah. Kenyataan sejarah Islam juga membuka kesadaran Robson untuk menyatakan bahwa dia yakin kalau muncul hadis-hadis yang dipalsukan untuk mendukung pandangan-pandangan tertentu, yakni berkaitan dengan kekhalfahan dan juga aliran teologi (kalam). Kemudian Robson mencoba mengutip sebuah data sejarah dari Alfred Guillaume bahwa al-Zuhri (124 H/ 742 M) pernah menuduh bahwa khalifah-khalifah dinasti Umayyah memaksa orang-orang untuk memalsukan hadis-hadis. Menurut Robson, pernyataan al-Zuhri sebuah pernyataan yang mungkin cukup benar.<sup>54</sup>

Sedangkan apakah dinasti Abbasiyah juga menggunakan paksaan atau tidak, ada beberapa khalifah yang dirasa menyebarkan hadis demi kepentingan mereka dalam rangka mendukung maksud-maksud Abbasiyah. Akan tetapi, pengumpul *al-Kutub al-Sittah* dengan nyata menggunakan beberapa tingkatan

---

<sup>53</sup> William A. Graham, "The Study of The Hadith in Modern Academics: Past, Present and Future," *The Place of Hadith in Islam*, (Proceeding Seminar on Hadith, The Muslim Students Association of the United State & Canada, 1980), 28-29. dan N.J. Coulson, N.J. Coulson, *loc. cit.*

<sup>54</sup> James Robson, "The Material of Tradition", *op. cit.*, hlm 287. Robson mengutip Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam - An Introduction to the Study of Hadith Literature*. Khayats, Beirut, 1966 ([www.answering-islam.org/Books/Guillaume/Traditions/](http://www.answering-islam.org/Books/Guillaume/Traditions/)). hlm 50, yang menyatakan bahwa *If any external proof were needed of the forgery of tradition in the Umayyad period, it may be found in the express statement of Al-Zuhri: 'These princes have compelled us to write hadith.* Tuduhan ini oleh Alfred Guillaume diambilkan dari hadis yang ada di dalam *Sunan al-Turmuzi* dan *Musnad al-Tayalisi*.

prosedur berkaitan dengan penerimaan hadis-hadis jenis ini, sebab jumlah hadis-hadis ini tidak begitu banyak.<sup>55</sup>

Di antara beberapa hadis, yang Robson kutip berkaitan dengan hal ini adalah hadis yang menyatakan bahwa nabi bersabda: “Wajib bagi kalian mengikuti *sunnahku* dan *sunnah Khulafā’ al-Rasyidīn*”;<sup>56</sup>

Ada lagi hadis yang menyatakan:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخِلَافَةُ فِي أُمَّتِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ لِي سَفِينَةُ أَمْسِكَ خِلَافَةَ أَبِي بَكْرٍ ثُمَّ قَالَ وَخِلَافَةَ عُمَرَ وَخِلَافَةَ عُثْمَانَ ثُمَّ قَالَ لِي أَمْسِكَ خِلَافَةَ عَلِيٍّ قَالَ فَوَجَدْنَاهَا ثَلَاثِينَ سَنَةً قَالَ سَعِيدٌ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ بَنِي أُمَيَّةَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْخِلَافَةَ فِيهِمْ قَالَ كَذَبُوا بَنُو الزَّرْقَاءِ بَلْ هُمْ مُلُوكٌ مِنْ شَرِّ الْمُلُوكِ قَالَ أَبُو عِيْسَى وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ وَعَلِيٍّ قَالَا لَمْ يَعْهَدْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخِلَافَةِ شَيْئًا

Artinya: Kekhalifahan dalam umatku tiga puluh tahun, setelah itu berupa kerajaan. Safinah berkata kepadaku: Hitunglah dengan jari-jarimu masa khalifah Abu Bakar. Kemudian dia berkata: hitunglah masa khalifah Umar ke Usman. Kemudian berkata: hitunglah masa khalifah Ali. Maka kami menjumpainya tiga puluh tahun. Said berkata: Aku berkata kepadanya: Sesungguhnya keturunan Umayyah menyangka bahwa khalifah berada pada mereka, dia berkata: Berdusta keturunan al-Zarqa (Umayyah) bahkan mereka adalah raja-raja termasuk sejelek-jelek raja Dalam bab ini Umar dan ‘Ali berkata: bahwa Rasulullah berpesan sedikit pun tentang khilafah ini.<sup>57</sup>

Ada lagi hadis yang menyatakan:

<sup>55</sup> James Robson, “The Material of Tradition,” 268.

<sup>56</sup> Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-Sunnah, hadis nomor 3991 dengan sanad Aḥmad ibn Hanbal, dari al-Walid ibn Muslim, dari Khalid ibn Ma’dān, dari Abd al-Rahman ibn ‘Amr dan al-Sulami dan Ḥujru ibn Ḥajrin dari Irbād ibn Sāriyah, dari al-Irbaḍ

فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَإِيَّاكُمْ وَمُخَدَّاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُخَدَّعَةٍ بِدْعَةٍ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ

Artinya: Wajib bagi kalian mengikuti sunnahku dan sunnah Khulafa al-Rasyidin, berpegang teguhlah kalian dengannya dan berhati-hatilah kalian dalam membuat hal-hal yang baru, sesungguhnya setiap kali sesuatu yang baru itu bid’ah dan setiap bid’ah adalah kesesatan.

<sup>57</sup> Al-Turmuḍi, *Sunan al-Turmuḍi*, Kitāb al-Fitan ‘an Rasullillah, hadis nomor 2152 dengan sanad Aḥmad Ibn Manī’, dari Surajj Ibn al-Nu’mān, dari Ḥasyraj Ibn Nubānah, dari Sa’id Ibn Jumhān, dari Safinah.

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَدْخُلُ قَلْبَ رَجُلٍ الْإِيمَانَ حَتَّى يُحِبَّكُمْ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ آذَى عَمِّي فَقَدْ آذَانِي فَأَيُّمَا عَمُّ الرَّجُلِ صِنُوْهُ أَبِيهِ ۖ

○Artinya: Demi hidupku di tangannya bahwa iman tidak akan masuk dalam hati seorang manusia sehingga dia cinta kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian Nabi bersabda: wahai manusia barang siapa yang menyakiti pamanku, maka dia menyakitiku, sebab pamanku adalah ayah dari saudara laki-lakiku.<sup>58</sup>

Menurut Robson, hadis ini bukan hanya persoalan seseorang yang berbicara demi mempertahankan pamannya; akan tetapi ini lebih dari sebuah hadis yang tujuannya untuk mendukung kepentingan Abbasiyah.<sup>59</sup>

Di samping mengkritik hadis-hadis tentang Abbasiyah dan Umayyah, kesadaran sejarah Robson juga menjalar hingga pada kenyataan sejarah Islam tentang munculnya aliran-aliran teologi yang tumbuh pada masa awal Islam, seperti Khawarij. Dan Robson pun memberikan kritik kepada hadis-hadis tersebut. Di antara hadis-hadis tersebut adalah:

سَيَخْرُجُ قَوْمٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَحْدَاثُ الْأَسْنَانِ سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ لَا يُجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ يَمُرُّونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمُرُّ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ فَأَيُّنَمَا لَقِيْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ فَإِنَّ فِي قَتْلِهِمْ أَجْرًا لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Artinya: Rasulullah bersabda: besok pada akhir zaman akan muncul suatu kaum yang umurnya muda dan matang dalam pemikiran, dan mereka akan berkata seolah-olah kata-kata mereka itu adalah yang terbaik di antara para makhluk lainnya. Mereka juga membaca al-Qur'an akan tetapi bacaannya tidak melampaui kerongkongannya dan mereka akan keluar dari agama (Islam) seperti anak panah yang melaju keluar dari busurnya. Maka jika kalian bertemu dengan mereka, bunuhlah.

<sup>58</sup> Al-Turmużi, *Sunan al-Turmużi*, Kitāb al-Manāqib ‘an Rasulillah, hadis nomor 3691 dengan sanad Qūṭaibah, dari Abu ‘Awanah, dari Yazid Ibn Abī Ziyād, dari ‘Abdullah ibn al-Haris, dari ‘Abd al-Muṭallib ibn Rabi’ ibn al-Ḥaris ibn ‘Abd al-Muṭallib dari, al-‘Abbas ibn ‘Abd al-Muṭallib.

<sup>59</sup> James Robson, “The Material of Tradition,” 267.

Sebab membunuh mereka akan mendapatkan pahala dari Allah besok di hari kiamat”<sup>60</sup>

Ada juga hadis yang menyatakan bahwa Khawarij itu anjingnya neraka.<sup>61</sup> Selain Khawarij, ada juga kelompok Murjiah dan Qadariyah yang dinyatakan bukan merupakan bagian dari Islam.<sup>62</sup> Pengambilan contoh hadis-hadis tentang kelompok teologi ini bagi Robson juga diperlakukan sama dengan hadis-hadis tentang kekhalifah Umayyah dan Abbasiyah, yakni bahwa hadis-hadis tersebut sangatlah bermuatan politis dan hadis tersebut tidak mungkin dikeluarkan oleh Nabi dan oleh karena itu tidak sahih, meskipun Robson sendiri tidak mengatakannya.

Kiranya, mungkin model kritik yang seperti ini yang cukup memberikan manfaat bagi umat Islam dalam rangka mengkritisi hadis Nabi, sebab sudah sangat jelas, bahkan dari redaksinya, bahwa hadis tersebut memang ditujukan untuk mendukung pandangan-pandangan kelompok tertentu dan untuk mencapai tujuan tertentu pula. Oleh karena itu, mustahil jika hadis tersebut memang berasal dari Nabi.

---

<sup>60</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Istitābat al-Murtaddīn wa mu’ānidīn wa qita;uhum, hadis nomor 6418 dengan sanad ‘Umar ibn Ḥafṣ ibn Giyaṣ, dari ayahnya, dari al-‘Amasy dari Khaisam dari Suwaid ibn Gafalah, dari Ali ra. Dan juga lihat hadis nomor 6419. hadis yang sama juga bisa ditemukan di Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*. Kitāb al-Muqaddimah, hadis nomor 164. Hadis ini masuk dalam bab nasihat untuk membunuh Khawarij (Bab al-Taḥrīd ‘ala Qatīl al-Khawārij).

<sup>61</sup> Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*. Kitāb al-Muqaddimah, hadis nomor 169. dengan sanad dari Abu Bakr ibn Abī Sayibah, dari Ishaq al-Azraqi, dari al-‘Amasy dari Ibn Abī Aufa, Rasulullah bersabda.

الْخَوَارِجُ كِلَابُ النَّارِ

Artinya: Golongan Khawarij adalah anjing-anjing neraka.

<sup>62</sup> Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*. Kitāb al-Muqaddimah, hadis nomor 61. dengan sanad dari ‘Ali ibn Muḥammad, dari Muḥammad ibn Fuḍail, dari ‘Ali ibn Nizār, dari Ayahnya dari ‘Ikrimah, dari ibn ‘Abbās, Rasulullah bersabda.

صِنْفَانِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ الْمُرْجِيَّةُ وَالْقَدَرِيَّةُ

Artinya: Ada dua golongan di dalam umatku yang keduanya tidak termasuk bagian dalam Islam yaitu Murji’ah dan Qadariyyah.

Hadis ini oleh Nāṣiruddin al-Albānī diḍaifkan. Lihat Nāṣiruddin al-Albānī, *Da’fu Sunan al-Turmuzī*, (Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1991), 235.

Memang harus diakui bahwa dalam bentangan sejarah Islam, acap kali campur tangan politik cukup mengotori ajaran-ajaran Islam. Sehingga harus dilakukan studi kritis terhadap hadis.<sup>63</sup>

7. Menolak hadis tentang ramalan sesuatu dan yang memberikan pujian berlebihan.

Dalam tolok ukur ini, Robson memberikan contoh hadis yang bersifat ramalan (prediktif) terhadap bangsa tertentu di mana bangsa-bangsa tersebut tidak terdapat di lingkungan Islam semasa Nabi hidup dan pujian terhadap suatu bangsa tertentu.<sup>64</sup>

Mungkin seseorang tidak akan kesulitan untuk mengenali bahwa hadis-hadis seperti ini bukanlah merupakan pernyataan Nabi yang asli (genuin). Nabi dengan yakin dapat berbicara secara baik mengenai Yerusalem,<sup>65</sup> dan ini adalah satu-satunya kota yang disebut dan seseorang tidak keberatan atas itu. Akan tetapi, ini sangatlah tidak mungkin Nabi bisa meramal penaklukan Konstantinopel<sup>66</sup> dan Qazwain.<sup>67</sup> Berkaitan dengan hadis penaklukan

<sup>63</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1992), 169.

<sup>64</sup> James Robson, "The Material of Tradition," 269.

<sup>65</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Masājid wa mawad al-ṣalat, hadis nomor 808, melalui sanad Abū Kāmil al-Jahḍarī, dari 'Abd Wāḥid, dari al-'Amasy, dari Abū Bakr ibn Abī Syuhaib dan Abū Kuraib, dari Abū Mu'awiyah, dari al-'Amasy, dari Ibrāhīm al-Taimiyy, dari ayahnya dari dari Abū Zarr.

قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوَّلُ قَالَ الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ قُلْتُ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى قُلْتُ كَمْ بَيْنَهُمَا قَالَ أَرْبَعُونَ سَنَةً وَأَيْنَمَا أَدْرَكَتْكَ الصَّلَاةُ فَصَلِّ فَهُوَ مَسْجِدٌ وَفِي حَدِيثِ أَبِي كَامِلٍ ثُمَّ حَيْثَمَا أَدْرَكَتْكَ الصَّلَاةُ فَصَلِّ فَإِنَّهُ مَسْجِدٌ

Artinya: Saya bertanya: Wahai Rasulullah, masjid mana yang dibangun lebih awal? Nabi menjawab: "al-Masjid al-Ḥarām." Kemudian saya bertanya lagi: "Kemudian masjid mana?" Nabi menjawab: "al-Masjid al-Aqṣā." Kemudian saya bertanya balik: "Berapa lama selang masjid kedua itu dibangun?" Nabi berkata: "40 tahun. Dan di mana saja kamu mendapati shalat maka shalatlah di situ karena itulah masjid. Dan di dalam hadis Abī Kāmil berkata: dimana saja kamu mendapati shalat, maka shalatlah di situ, karena itulah masjid.

<sup>66</sup> Ibn Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Kitāb al-Malāḥim, hadis nomor 3741, melalui sanad al-Nufail, dari 'Isa ibn Yunus, dari al-'Auza'i, dari Ḥassān ibn Atiyyah, dari Khalid ibn Ma'dān dari Jubair ibn Nufair, dari Jubair bin Nufair dari Dzu Mukhrab.

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ سَتُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا فَتَعَزُّونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوٌّ مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ فَتَنْصُرُونَ وَيَعْنَمُونَ وَتَسْلَمُونَ ثُمَّ تَرْجِعُونَ حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجِ ذِي تَلُولٍ فَيَرْفَعُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ النَّصْرَانِيَّةِ الصَّلِيبَ فَيَقُولُ غَلَبَ الصَّلِيبُ فَيَعْضِبُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيُدْفَعُ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَعْدِرُ الرُّومُ وَتَجْمَعُ لِلْمَلْحَمَةِ

Konstantinopel, Naşiruddin al-Albānī memberikan penilaian terhadap hadis ini sebagai hadis palsu, meskipun hadis yang dinilai itu berbeda secara lafad, namun maknanya sama.<sup>68</sup>

Sedangkan nama-nama bangsa atau kota yang diberikan pujian adalah seperti Mesir, dikatakan dalam hadis bahwa sesungguhnya kalian akan memenangkan Mesir, suatu daerah yang menggunakan mata uang *Qirad*, jika kalian menenangkannya maka berbuat baiklah kepada penduduknya, sebab mereka memiliki hak perlindungan, kasih sayang atau hak pernikahan. Dan jika kalian melihat dua orang sedang bersetru, maka hal itu tidaklah layak.<sup>69</sup>

---

Artinya: Kalian akan berdamai dengan orang Romawi dan hidup aman, kemudian kalian akan saling memerangi mereka karena mereka memusuhi kalian dari belakang. Kalian menang, memperoleh jarahan dan sejahtera kemudian kalian pulang sampai terjadilah perang besar yang dahsyat. Kemudian seorang laki-laki Nasrani mengangkat salib dan berkata: Salib telah menang, maka seorang dari kaum muslimin marah, dan memukul orang tersebut. Ketika itu orang-orang Romawi merusak perjanjian dan terjadilah perang besar.

<sup>67</sup> Ibn Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Kitāb al-Jihād, hadis nomor 2770, melalui sanad Ismail ibn Asad, dari Dāwud ibn al-Muḥabbar, dari al-Rabī' ibn Šābiḥ dari Yazid ibn Abāna, dari Anas ibn Mālik. Rasulullah bersabda:

سُتْفَتَحُ عَلَيْكُمُ الْإِفَاقُ وَسُتْفَتَحُ عَلَيْكُمُ مَدِينَةُ يُقَالُ لَهَا قَزْوِينٌ مَنْ رَابَطَ فِيهَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً كَانَ لَهُ فِي الْجَنَّةِ عَمُودٌ مِنْ ذَهَبٍ عَلَيْهِ زَبْرَجَادٌ خَضْرَاءٌ عَلَيْهَا قَبَّةٌ مِنْ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءٍ لَهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مِصْرَاعٍ مِنْ ذَهَبٍ عَلَى كُلِّ مِصْرَاعٍ زَوْجَةٌ مِنَ الْخُورِ الْعَيْنِ

Artinya: Kalian akan menguasai dunia dan menguasai sebuah kota yang disebut Qazwain. Barangsiapa yang tinggal di sana selama 40 hari atau 40 malam maka dia akan masuk surga yang tiangnya terbuat dari emas, dilapisi *zarbazat* ijo, di atasnya terdapat kubah dari Yakut merah, surga itu memiliki 7000 daun pintu dari emas dan di setiap daun pintu terdapat seorang bidadari.

Menurut Muḥammad Nāşiruddin al-Albānī, *Silsilat al-Aḥādīs al-Ḍaif wa al-Mauḍu'* dinyatakan bahwa hadis ini mauḍu' atau palsu. Lihat Muḥammad Nāşiruddin al-Albānī, *Silsilah...op. cit.*, juz I, 381.

<sup>68</sup> Naşiruddin al-Albānī, *Silsilat al-Aḥādīs...op. cit.*, juz II.hlm. 165. Hadis tersebut berbunyi: “*Lataftaḥunna al-Qaştantaniyyat wa lini'mal amīr amīruhā wa lini'ma al-Jaisu żalik al-jais* (Kalian bakal menaklukkan Konstantinopel, dan sebaik-sbaik penguasa adalah penguasa Konstantinopel dan sebaik-sbaik pasukan adalah pasukan Konstantinopel). Hadis ini menurut Albānī *mauḍu'*.”

<sup>69</sup> Imam Muslim, *Şaḥiḥ Muslim*, Kitāb Faḍāil al-Şaḥābah, hadis nomor 4614 dan 4615, melalui sanad Zuhair ibn Ḥarb dan ‘Ubaidullah ibn Sa’īd, dari Wahb ibn Jarīr, dari Ayahnya, dari Harmalah al-Misr, dari ‘Abdillah ibn Syamāmah, dari Abi Basrah.

إِنَّكُمْ سَتَفْتَحُونَ مِصْرَ وَهِيَ أَرْضٌ يُسَمَّى فِيهَا الْقَبْرَاطُ فَإِذَا فَتَحْتُمُوهَا فَأَحْسِنُوا إِلَى أَهْلِهَا فَإِنَّ لَهُمْ دِمَّةً وَرَجْمًا

Artinya: Kalian akan menguasai sebuah kota yang di dalamnya terdapat daerah yang bernama Qirad. Ketika kalian menguasainya maka berbaiklah kepada penduduknya karena mereka mempunyai hak perlindungan dan kasih sayang.

Tentang Persia diriwayatkan bahwa seandainya agama itu hanya milik orang kaya maka orang-orang dari Persia akan bergegas mencarinya.<sup>70</sup> Tentang Syiria diriwayatkan bahwa suatu ketika kekuatan itu akan terbagi menjadi tiga divisi, satu divisi ada di Syam (Syiria), satu divisi di Yaman dan satu divisi lagi di Iraq. Ibn Hawalah berkata: Wahai Rasulullah tempatkanlah aku, jika aku menemui masa itu. Nabi kemudian berkata: Hendaklah kamu di Syam. Karena Syam itu bumi pilihan Allah. Sesungguhnya Allah telah menyerahkanku Syam dan penduduknya.<sup>71</sup> Dan tentang al-Dailam, diriwayatkan bahwa seandainya yang tersisa di dunia ini hanyalah satu hari, maka sesungguhnya Allah akan memperpanjang satu hari itu sehingga para keluargaku akan memiliki gunung *Dailam* dan *Qustantiniyyah* (Konstantinopel),<sup>72</sup> begitu juga tentang Basrah.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> *Ibid.*, hadis nomor 4618 melalui sanad Muḥammad ibn Rāfi' dan 'Abd ibn Ḥumaid, dari 'Abd Razzāq, dari Ma'mar, dari Ja'far al-Jazarī, dari Yazid ibn al-Aṣam, dari Abī Hurairah, Nabi bersabda:

لَوْ كَانَ الدِّينُ عِنْدَ الثَّرِيَّةِ لَذَهَبَ بِهِ رَجُلٌ مِّنْ فَارِسٍ أَوْ قَالَ مِنْ أُمَّةٍ فَارِسٍ حَتَّى يَتَنَاوَلَهُ

Artinya: Seandainya agama itu hanya milik orang-orang kaya, niscaya seseorang dari Persia akan pergi membawa kekayaan itu atau seorang anak keturunan orang Persia hingga dia memperolehnya.

Dalam *Silsilat Aḥādīṣ al-Ḍa'if wa al-Mau'du'* karya Albāni disebutkan hadis yang hampir semakna dengan hadis di atas, yang berbunyi: *innallaha 'aṭinī fāris wa nisā'ahum wa abnā'ahum, wa silahahum wa amwālahum, wa 'aṭinī al-Rūm wa nisā'ahum wa abnā'ahum wa silahahum wa amwālahum wa amaddanī bi Ḥimyar* (Allah telah memberiku bangsa Persi, istri-istri mereka, anak-anak mereka, persenjataan mereka dan harta benda mereka. Dan memberiku bangsa Rum, istri-istri mereka, anak-anak mereka, persenjataan mereka dan harta benda mereka, dan Dia mendukungku dengan suku Himyar). Hadis ini ḍa'if. Lihat Naṣiruddin al-Albānī, *Silsilat Aḥādīṣ...*, juz 4, 22.

<sup>71</sup> Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Kitāb al-Jihād, hadis nomor 2124, melalui sanad Ḥaiwah ibn Syuraih al-Ḥaḍrami, dari Baqiyyah, dari Baḥir, dari Ibn Ma'dān, dari Ibn Abī Quṭaibah, dari Hawalah.

سَيَصِيرُ الْأَمْرُ إِلَيَّ أَنْ تَكُونُوا جُنُودًا مُّجَنَّدَةً جُنْدَ الشَّامِ وَجُنْدَ الْيَمَنِ وَجُنْدَ الْعِرَاقِ قَالَ ابْنُ حَوَالَةَ حَزْرَ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ فَقَالَ عَلَيْكَ بِالشَّامِ فَإِنَّهَا خَيْرٌ مِنَ اللَّهِ مِنْ أَرْضِهِ يُجْتَبَى إِلَيْهَا خَيْرَةٌ مِنْ عِبَادِهِ قَامًا إِنْ أَبَيْتُمْ فَعَلَيْكُمْ بِيَمِينِكُمْ وَاسْتَفُوا مِنْ عُدْرِكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَوَكَّلْ لِي بِالشَّامِ وَأَهْلِهِ

Artinya: Kekuatan itu akan menjadi beberapa divisi. Satu divisi di Syam. Satu divisi lagi di Yaman dan satu divisi lagi di Iraq. Ibnu Hawalah berkata: tempatkanlah untukku wahai Nabi, jika saya menemui kondisi itu. Nabi bersabda: Hendaklah kau di Syam. Karena Syam itu salah satu bumi Allah yang terbaik di mana dikumpulkannya hamba-hambanya yang terbaik. Jika kalian tidak mau maka tinggallah di Yaman dan minumlah dari telaga-telaga kalian. Sesungguhnya Allah telah memasrahkan Syam dan penduduknya kepadaku.

<sup>72</sup> Ibn Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Kitāb al-Jihād, hadis nomor 2769, melalui sanad Muḥammad ibn Yaḥya, dari Abu Dāwud, dari Muḥammad ibn 'Abd al-Mālik al-Wāsiṭī, dari Yazid bn Harun, dari 'Alī ibn Mundār, dari Ishāq ibn Maṣṣur, dari Qais, dari Abi Ḥussain, dari Abī Sāliḥ, dari Abī Hurairah, dari Rasulullah.

Menurut Robson pada masa Nabi, kota Basrah itu belum ada. Sehingga hadis ini cukup berlawanan dengan sejarah.<sup>74</sup>

Dari hadis-hadis tersebut, Robson berkomentar bahwa tidaklah mengejutkan kalau hadis-hadis semacam itu pasti dipalsukan, akan tetapi hadis-hadis tersebut akan lebih tepat jika dikumpulkan bukan di dalam kitab-kitab hadis kanonik.<sup>75</sup>

Dalam *Kitab al-Mauḍū'āt* karya Ibnu al-Jauzi dicantumkan beberapa hadis yang berkaitan dengan keutamaan daerah Qazwain, Mesir dan Basrah dengan versi hadis yang berbeda. Hadis-hadis tersebut dinyatakan *maudū'* (palsu), tidak berasal dari Nabi karena ada perawi yang lemah di dalamnya.<sup>76</sup>

### Kesimpulan

---

لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ لَطَوَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمْلِكَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَمْلِكُ جَبَلَ الدَّيْلَمِ وَالْقُسْطَنْطِينِيَّةِ

Artinya: Seandainya yang tersisa di dunia ini hanya satu hari, niscaya Allah akan memanjangkannya sehingga salah seorang dari ahli baitku menguasai gunung Dailam dan Konstantinopel.

<sup>73</sup> Ibn Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Kitāb al-Malāḥim, hadis nomor 3752, melalui sanad Muḥammad ibn Yaḥya ibn Fāris, dari 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Wariis, dari ayahnya, dari Sa'id ibn Jumhān, dari Muslim ibn Abi Bakrah, dari Rasulullah.

يَنْزِلُ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي بِعَاطِطٍ يُسَمُّونَهُ الْبَصْرَةَ عِنْدَ نَهْرٍ يُقَالُ لَهُ دَجْلَةٌ يَكُونُ عَلَيْهِ جِسْرٌ يَكْثُرُ أَهْلُهَا وَتَكُونُ مِنْ أَمْصَارِ الْمُهَاجِرِينَ قَالَ ابْنُ أَبِي يَحْيَى قَالَ أَبُو مَعْمَرٍ وَتَكُونُ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ فَإِذَا كَانَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ جَاءَ بَنُو قَنْطَوْرَاءَ عَرَّاضُ الْوُجُوهِ صِغَارُ الْأَعْيُنِ حَتَّى يَنْزِلُوا عَلَى شَطِئِ النَّهْرِ فَيَنْفَرِقَ أَهْلُهَا ثَلَاثَ فِرْقٍ وَفِرْقَةٌ يَأْخُذُونَ أَذْيَابَ الْبَقَرِ وَالْبَرِيَّةَ وَهَلَكُوا وَفِرْقَةٌ يَأْخُذُونَ لِأَنْفُسِهِمْ وَكَفَرُوا وَفِرْقَةٌ يَجْعَلُونَ ذُرَارِيَهُمْ حَلْفَ ظُهُورِهِمْ وَيَقَاتِلُونَهُمْ وَهُمْ الشُّهَدَاءُ

Artinya: orang-orang dari umatku akan menguasai di sebuah tempat sepi yang disebut dengan Basrah di tepi sungai yang di sebut Dijlah (Eufrat), yang di atasnya ada jembatan yang penduduknya cepat berkembang yang akan menjadi salah satu dari kota yang dituju orang-orang Muhajirin. Ibnu Yahya berkata bahwa Abu Ma'mar berkata: kota itu juga menjadi tujuan orang-orang muslim. Ketika akhir zaman kelak akan datang Banu Qanthura yang wajahnya lebar, matanya sipit hingga menduduki tepi sungai Dijlah, maka penduduknya terpecah belah menjadi tiga kelompok. Satu kelompok merampas hewan ternak dan kerajinan dan mereka merusakkannya. Satu kelompok lagi menyelamatkan diri dan mereka kafir. Dan satu kelompok lagi seolah-olah mengikuti mereka dan kemudian memerangi mereka dan mereka itulah orang-orang syahid.

<sup>74</sup> James Robson, "The Material of Tradition," *loc. cit.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Ibnu al-Jauzi, *Kitab al-Mauḍū'āt* (ttp: Dār al-Fikr, 1966), 55-60.

Kritik Matan Robson sepertinya berangkat dari skeptisismenya terhadap hadis. Sikap ambivalen (*double standart*) dan paradoks seringkali muncul dari diri Robson. Kritik Robson terlalu umum, general dan kurang mendalam. Hal ini bisa dilihat dari perangkat yang digunakannya: Robson tidak menggunakan *al-nāsikh wa al-mansūkh* dan *mukhtalīf al-ḥadīṣ* meskipun Robson sendiri memberikan penegasan bahwa kedua aspek tersebut penting dalam mengkritik matan hadis. Di samping itu, tidak adanya analisis tentang *asbāb al-wurūd* menambah semakin tidak mendalamnya kritik Robson. Dengan tiadanya *asbāb al-wurūd*, Robson semakin leluasa untuk mengkritik hadis yang tampak bertentangan, sebab dia tidak perlu lagi memahami konteks hadis tersebut, meskipun memang mencari *asbāb al-wurūd* hadis tidaklah mudah.

Robson juga tidak begitu perhatian terhadap kitab-kitab yang ada tentang kritik matan, seperti *Kitab al-Maudu'āt* karya Ibnu al-Jauzi dan juga *al-Fawā'id al-Majmu'ah fī al-Aḥādīṣ al-Maudu'ah* karya al-Syaukānī. Sebab di dalam kitab tersebut ada sebagian (meskipun sedikit jumlahnya) yang sudah dinyatakan daif dan dinyatakan palsu oleh kedua penulis kitab tersebut. Dengan tidak memberikan perhatian terhadap kitab-kitab tersebut, tampaknya seolah-olah Robson semakin menegaskan bahwa ulama Islam benar-benar tidak peduli terhadap kritik matan. Padahal kritik matan sudah dilakukan para ulama muslim jauh sebelumnya. Ada kesan umum bahwa hadis-hadis yang dijadikan contoh oleh Robson memang hadis yang bermasalah, bukan hanya dalam pandangan orientalis tetapi juga pandangan ulama Islam. Hadis-hadis bermasalah ini selalu menjadi sasaran orientalis bukan hanya Robson saja tetapi juga orientalis lainnya, untuk diekspose berkali-kali sehingga memunculkan kesan bahwa memang banyak hadis bermasalah atau palsu di dalam kitab-kitab hadis. Kesimpulan yang paling umum yang bisa ditangkap dari pemikiran Robson adalah adanya usaha-usaha untuk mencoba meragukan hadis-hadis yang ada di dalam *al-Kutub al-Sittah* yang oleh umat Islam dianggap kitab yang paling otoritatif.

### DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Muhammad Shafiq dan Muhammad Abdul Malek. "Scientific Methodology for The Authentication of Hadith," dalam *Islam and the Modern Age*, 30, 1999.
- Al-A'zami, Muḥammad. Muṣṭafa. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1977.
- Al-Kitab*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1983.
- Amin, Kamaruddin. "The Reliability of the Traditional Science of Hadith", dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2, 2005/1426 H.
- Anwar, Syamsul. "Manhaj Tausīq Mutun al-Ḥadīs 'inda Uṣuliyyi al-Aḥnāf," dalam *Al-Jamiah, Journal of Islamic Studies*, No. 65/VI/2000.
- Arif, Syamsuddin. "Gugatan Orientalis terhadap Hadist dan Gaungnya di Dunia Islam," dalam *Al-Insan*, No.2. Vol. 1. 2005.
- \_\_\_\_\_, "Orientalis dan Teologi Islam: Sketsa Awal," *Islamia*, Vol. II No. 3/Desember, 2005.
- Al-Aṭṭār, Abd al-Nāṣir Taufiq. *Ulum al-Sunnah wa Dustūr al-Ammah*. t.tp. Maktabah al-Wāḥidah, 1987.
- Azra, Azyumardi. "Studi Islam di Timur dan Barat: pengalaman Selintas," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. V Th. 1994.
- Beeston, A.F.L. *et.al* (ed). *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Brown, Daniel W. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*. terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim. Bandung: Mizan, 2000.
- Bustamin dan M. Isa. H. A. Salam. *Metodologi Kritik Hadis*. Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- CD Rom *Mausu'ah al-Ḥadis as-Syarif*, 1991-1997, VCR II, Global Islamic Software Company/ Syirkah al-Baramij al-Islamiyyah al-Dauliyyah.
- Al-Damini, Muzfir Azmullah. *Maqāyis Naqd Mutūn al-Sunnah*, Riyad, Jāmi'ah Ibn Sa'ud, 1984.

- Darmalaksana, Wahyudin. *Hadis di mata Orientalis Telaah atas Pandangan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht*. Bandung: Benang Merah Press, 2004.
- Fahad, Obaidillah. "A Critique of Orientalisme, Its History and Approach," dalam *Hamdard Islamicus*, vol. XV No. 4, 1992.
- Fahmi Zarkasyi, Hamid. "Mengkritisi Kajian Islam Orientalis," dalam *Islamia*, Vol. II, No. 3/Desember, 2005.
- Gaarder, Jostein. *Dunia Sophie*, terj. Rahmani Astuti, cet. ke-15, Bandung: Mizan, 2004.
- Gairdner, W.H.T. "Mohammedan Tradition and Gospel Record," dalam *The Moslem World*, 5, 1915.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, (ed.) S. M. Stern, terj. C.R. Barber dan S.M. Stern, Vol. II. London: Goerge Allen & Unwin, 1967.
- Graham, William A. "The Study of The Hadith in Modern Academics: Past, Present and Future," dalam *The Place of Hadith in Islam*. Proceeding Seminar on Hadith, The Muslim Students Association of the United State & Canada, 1980.
- Guillaume, Alfred. *The Tradition of Islam: An Introduction to Study of Hadith Literature*. Beirut: Khayats, 1966.
- Al-Ḥaqqīqī, Najīb. *Mustasyriqūn*, Kairo: Dār al-Mu'aṣir, 1964.
- Hallaq, Wael B. "The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo-problem", dalam *Studia Islamica*, 1999.
- Hamzah al-Ḥusaini, al-Ḥanafī al-Dimasqī, Ibnu. *al-Bayān wa al-Ta'rif fī asbāb wurūd al-ḥadīṣ al-Syarīf*. Mesir: Maktabah Miṣr, tth.
- Hasan Rifai, Zainul. "Kisah Irailiyat dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam Jurnal *Al-Hikmah*, No. 13, Dzulqā'dah 1414-Muharram 1415
- Al-Idlibī, Ṣalaḥuddīn ibn Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda al-'Ulamā' al-Ḥadīṣ al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Afaq, 1983.
- Ilyas, Yunahar dan M. Mas'udi.(ed). *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI Univeritas Muhammadiyah, Yogyakarta, 1996.
- Ismail, Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Al-Jauzi, Ibnu. *Kitab al-Mauḍu'āt*. ttp: Dār al-Fikr, 1966.

- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Al-Khatīb, Muḥammad ‘Ajjāj. *Hadis Nabi Sebelum Dibukukan*, terj. Ah. Akrom Fahmi. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Uṣūl al-Ḥadīs, ‘Ulūmuhu wa muṣṭalaḥuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Koya, P.K (ed), *Hadith and Sunnah, Ideals and Reality*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Al-Madanī, Muḥammad. *al-Itḥafāt al-Saniyyah fī al-Aḥādīs al-Qudsiyyah*. Kairo: Maktabah al-Azhariyyah lilturais, t.t.
- Al-Malyabari, Hamzah ‘Abdullah. *Naḍarāt al-Jadidah fī ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995.
- Martin, Richard C. (ed). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona, 1985.
- Minhaji, Akhmad. “Studi Kritis dalam Hukum Islam (Menimbang Karya David S. Powers), *Al-Jāmi’ah Journal of Islamic Studies*, Vol. 39 No. 2 July-December 2001.
- Muhammad, Afif. “Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual atas Hadis Nabi Muhammad saw.,” dalam *Al-Hikmah*, No. 5. Maret-Juni 1992.
- Mustaqim, Abdul. “Teori Sistem Isnad dan Otentisitas dalam Perspektif M.M. Azami”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 1, No. 2 Januari 2001.
- Mutahar, Ali. *Qamus Mutahar: Arabiyya-Indonesia*. Jakarta: Hikmah, 2005.
- Nāṣiruddin al-Albānī, Muḥammad. *Silsilah Aḥādīs al-Da’if wa al-Mauḍu’ wa Aṣaruhā al-Sa’i fī al-Ammah*. Riyad: Maktabah al-Ma’ārif, 1987
- \_\_\_\_\_, *Ḍa’fu Sunan al-Turmuḏi*, Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1991
- Nevfedt, Victoria (ed.), *Webster’s New World College Dictionary*, USA: Macmillan, 1995.
- Power, David S.. *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan, Kritik Historis Hukum Waris*, terj. Arif Maftuhin. Yogyakarta, LKiS, 2001.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Jakarta: Pustaka, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1995.

- Rahman, Hasballah Haji Abdul. "Causes for the Fabrication of Hadith", dalam *Islam and the Modern Age*. Vol. 29 tahun 1998.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan, 1999.
- Robson, James. "Does the Bible Speak of Mohammed?", dalam *The Moslem World*, 25, 1935.
- \_\_\_\_\_, "Hadith Kudsi" dalam *The Encyclopaedia of Islam : New Edition*, (ed). B. Lewis, U.L. Menage, Ch. Pellat, dan J. Schacht.. Leiden: E.J. Brill, London: Lucaz & C.O, 1971, vol. III.
- \_\_\_\_\_, "Hadith" dalam *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, (ed). B. Lewis, U.L. Menage, Ch. Pellat, dan J. Schacht. Leiden: E.J. Brill, London: Lucaz & C.O, 1971, vol. III.
- \_\_\_\_\_, "Islam as Term" dalam *The Muslim World*, 44, 1954.
- \_\_\_\_\_, "Muhammad in Islam" dalam *The Moslem World*, 25, 1935.
- \_\_\_\_\_, "The Material of Tradition" dalam *The Muslim World*, 41, 1951.
- \_\_\_\_\_, "Tradition, The Second Foundation of Islam" dalam *The Muslim World*, 41, 1951.
- \_\_\_\_\_, "Tradition: Investigation and Classification," dalam *The Muslim World*, 41, 1951.
- \_\_\_\_\_, *Christ in Islam*, London: John Murray, 1929.
- al-Siba'ī, Muṣṭafa. *Sunnah dan Peranannya dalam penetapan Hukum Islam*, terj. Nurcholis Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Siddiqi, Muhammad Zubair. "Origins and Development of the Hadith Literature," dalam *Encyclopadic Survey of Islamic Culture*, (ed.) Muhammad Taher. New Delhi: Anmol Publications, 1997, Vol. XI.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*, Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003.
- Syahin, Ibnu *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1992.
- Syuhbah, Muḥammad Abu. *Kutubus Sittah*, terj. Ahmad Usman. Surabaya: Pustaka Progressif, 1999.
- Tim Penyusun KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Titus, Harold H., Marilyn S. Smith dan Richard T. Nolan, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

- Vajda, G. “Isrā’iliyyāt”, dalam *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, (ed). B. Lewis, U.L. Menage, Ch. Pellat, dan J. Schacht. Leiden: E.J. Brill, London: Lucaz & C.O, 1971.
- Wazan, ‘Adnan Muḥammad. *Al-Istisyrāq wa al-Mustasyriqūn*. Makkah: Rabiḥah al-‘Alām al-Islāmi, 1984.
- Wensinck, A.J. “The Importance of Tradition for the Study of Islam”, dalam *The Moslem World*, XI, 1921.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Islam Masa Kini*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Zuhri, Muhammad. *Telaah Matan Hadis, Sebuah Tawaran Metodologis*. Yogyakarta: LESFI, 2003.
- Kelompok Internet
- <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=777>.
- <http://people.uncw.edu/bergh/par246/L21RHadithCriticism.htm>
- <http://www.islamonline.net/English/HadithAndItsSciences/HadithStudies/2005/05/01.shtml3b>
- <http://www.hadithonline.fsnet.co.uk/General%20Hadith/artgeovervoew.htm>.
- <http://www.islamic-paths.org/Home/English/Hadith/Bibliography/SecondaryR.htm>
- <http://www-personal.umich.edu/bch/hb/rs.html>
- <http://darulkautsar.com/penghadis/lanjutan/nasikh.htm>

# AJARAN NABI SAW. TENTANG MENJAGA KESEIMBANGAN EKOLOGIS

Ahmad Suhendra\*

## *Abstract*

Environmental issues facing today are complex and global. Communities faced with the problem of environmental pollution (water, soil and air) that can cause various diseases, disasters, and impacts that are not good for human survival. In fact should be underlined, that the Indonesian people are predominantly Muslim. Plus personal-ritual was increased and the spirit of religious leaders to preach. Thus, prevention of ecological approach to religion, in this case with the meaning of the hadith.

**Kata Kunci:** Hadis, Keseimbangan Ekologis, kesadaran, menanam, tanah mati, Mekkah, Madinah, pohon bidara

## **I. Pendahuluan**

Persoalan lingkungan yang dihadapi sekarang bersifat kompleks dan global. Masyarakat dihadapkan pada persoalan pencemaran lingkungan (air, tanah, dan udara) yang dapat menimbulkan pelbagai penyakit, bencana dan dampak yang tidak bagus bagi kelangsungan hidup manusia. Kerusakan alam dan pencemaran lingkungan mengakibatkan terjadinya banyak bencana yang melanda beberapa Negara, tanpa terkecuali Indonesia. Pada jarak antara tahun 1997 – 2010 saja, sudah terjadi 6.632 bencana yang menimpa Indonesia.<sup>1</sup>

Banyaknya bencana alam yang terjadi tidak hanya menjadi sebuah takdir Ilahi semata, tetapi hal itu lebih banyak disebabkan hukum keseimbangan alam yang tidak terjaga. Jika alam tidak dijaga keharmonisan dan keseimbangannya, maka secara hukum alam (*sunnatullah*) keteraturan yang ada pada alam akan terganggu dan dapat berakibat munculnya bencana alam.<sup>2</sup> Dengan demikian, ketika manusia merusak keseimbangan alam

---

\* Mahasiswa Tafsir dan Hadis Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, angkatan 2006.

<sup>1</sup> Reporter Kompas, “Pemulihan sampai di Komunitas: Kasus Lingkungan Marak di Sejumlah Provinsi” dalam *Kompas*, 6 April 2010, 13.

<sup>2</sup> Fitria Sari Yuniarti “Wawasan al-Qur`an Tentang Ekologi; Arti Penting Kajian, Asumsi Pengelolaan, dan Prinsip-prinsip dalam Pengelolaan Lingkungan”, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur`an dan Hadis*, X, Januari 2009, 94 – 95.

yang sudah lama terbentuk, maka alam akan menyesuaikan diri. Penyesuaian alam atas perubahan tatanan keseimbangan ekologis inilah yang disebut bencana.

## II. Pengertian Keseimbangan Ekologis

Kata keseimbangan berasal dari kata imbang yang berarti setimbang, sebanding, sama (aspek berat, derajat, ukuran dsb). Kata keseimbangan berarti (kata benda) keadaan seimbang atau (fisika) keadaan yang terjadi apabila semua gaya dan kecenderungan yang sama, tetapi berlawanan.<sup>3</sup> Keseimbangan ekologis<sup>4</sup> dimulai dari adanya keseimbangan dalam ekosistem. Ekosistem memiliki suatu keseimbangan diri yang dinamakan *homeostatis*.<sup>5</sup> Namun dalam pembahasan ini, dibatasi hanya dalam hal tumbuhan atau pepohonan yang menjadi salah satu faktor penentu keseimbangan ekologis.

Keseimbangan ekosistem bersifat teratur dan dinamis karena lingkungan, iklim, permukaan laut, dan semua proses alam selalu berubah. Jadi, yang dimaksud menjaga keseimbangan adalah menjaga keseimbangan yang dilihat dari aspek tingkat kualitas lingkungan yang lebih baik dan layak bagi semua makhluk. Keseimbangan yang meminimalisasi terjadinya kerugian dan ancaman kelangsungan hidup bagi komponen-komponen makhluk hidup yang ada.

## III. Beberapa Bentuk Hadis dalam Menjaga Keseimbangan Ekologis

Begitu banyak hadis, secara moral-ekologis, yang menerangkan perihal lingkungan, menyinggung konservasi alam, menjaga kelestarian hewani dan nabati. Kendati demikian, hadis-hadis yang dianalisis dalam karya tulis ini merupakan hadis-hadis yang menyangkut masalah tumbuhan. Kemudian untuk memperoleh hadis-hadis tersebut,

---

<sup>3</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 425-426.

<sup>4</sup> Ekologis berarti bersifat ekologi, sedangkan kata ekologi berasal dari bahasa Yunani *oikos*, berarti rumah tangga atau tempat tinggal dan *logos*, berarti ilmu. Lihat, Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia...*, 268.

Dari kedua kata tersebut dapat diidentifikasi bahwa pengertian ekologi secara etimologi adalah ilmu tentang kerumahtanggaan atau tempat tinggal dan yang hidup di dalamnya. Otto Soemarwoto mendefinisikan ekologi dengan bahasa yang sederhana, yakni ilmu tentang hubungan timbal-balik makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya. Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Djambatan, 1994), 19.

Dengan definisi itu, Otto Soemarwoto menjelaskan bahwa permasalahan lingkungan hidup pada hakikatnya adalah permasalahan ekologi. Di samping itu, Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan ekologi sebagai ilmu tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup dan (kondisi) alam sekitarnya. Lihat, Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia...*, 286.

<sup>5</sup> *Homeostatis* yaitu kemampuan ekosistem untuk menahan berbagai perubahan dalam sistem secara keseluruhan. Lihat, Soedjiran Resosoedarmo, dkk., *Pengantar Ekologi* (Bandung: Rosda. 1993), 15.

yang dilakukan adalah proses *takhrīj al-ḥadīṣ*.<sup>6</sup> Hasil dari upaya *takhrīj al-ḥadīṣ* tersebut, kemudian dikelompokkan dalam beberapa tema, seperti dalam tabel berikut.<sup>7</sup>

Tabel I. Hadis-Hadis Upaya Pelestarian Lingkungan

| No. | TEMA   | HADIS      |   |
|-----|--|------------|---|
|     |  | MUKHARRIJ  | NO. HADIS   |
| 1   | Keutamaan menanam & Pahala bagi yang menanam | al-Bukhārī | 2152 & 5553   |
|     |  | Muslim     | 2900, 2901, 2902, 2903, 2904                            |
|     |  | Aḥmad      | 12038, 12529, 12910, 13064, 13065, 14668, 25798 & 26095 |
|     |  | al-Tirmiḏī | 1303  |
|     |  | al-Dārimī  | 2496  |
|     |  |            |   |
| 2   | Keutamaan Mengolah tanah kurang produktif    | al-Bukhārī | 2167  |
|     |  | Aḥmad      | 13753, 13842, 14109, 14310, 14383, 14550 & 13976        |
|     |  | Al-Tirmiḏī | 1300 & 1299   |
|     |  | Al-Dārimī  | 2493  |
|     |  | Mālik      | 1229 & 1230   |
|     |  | Abū Dāwud  | 2671 & 2672   |

<sup>6</sup> Ilmu *takhrīj al-ḥadīṣ* berasal dari dua kata, yakni *takhrīj* dan *al-ḥadīṣ*. Kata pertama secara bahasa berarti mengeluarkan, melatih, meneliti atau menghadapkan. Lihat, Muh. Zuhri, *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 149.

Lebih lanjut, Mahmud al-Tahhan mendefinisikan *takhrīj* sebagai kumpulan dua perkara yang saling berlawanan dalam satu masalah. Adapun secara istilah para ahli hadis mempunyai pengertian yang beragam. Setidaknya ada tiga pengertian yang diuraikan al-Tahhan, yaitu: *pertama*, mengeluarkan dan meriwayatkan hadis dari beberapa kitab, *kedua*, menunjukkan sumber-sumber kitab hadis, dan menisbatkannya dengan cara menyebutkan para periwayatnya, yakni para pengarang kitab-kitab sumber hadis tersebut. Dan, *ketiga*, menjelaskan hadis pada orang lain dengan menyebutkan *mukharrij-nya*, yakni para periwayat dalam sanad hadis. Lihat dalam Mahmud al-Tahhan, *Metode Tahrij dan Penelitian Sanad Hadis*, terj. Ridwan Nasir (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), 1 – 4.

Perkembangan teknologi yang begitu pesat, menyebabkan terlahirnya beragam aplikasi yang dapat digunakan untuk menganalisis hadis. Salah satunya adalah CD-ROM *Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-kutub al-Tis'ah*. Dan aplikasi itulah yang digunakan penulis dalam melakukan kegiatan ini. Untuk dapat mengetahui cara kerjanya, lihat Suryadi, dkk, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: POKJA AKADEMIK UIN Sunan Kalijaga, 2006), 47 – 59.

<sup>7</sup> Redaksi hadis-hadis yang berkaitan dengan keseimbangan ekologis tidak dicantumkan secara keseluruhan oleh penulis. Hal ini dilakukan dengan pertimbangan bahwa begitu banyaknya jumlah hadis yang ada. Namun demikian, penulis mencantumkan beberapa hadis untuk dijadikan sebagai bahan analisis.

|   |  |         |            |   |
|---|--|---------|------------|---|
| 3 | Anjuran Menanam<br>Walaupun Hendak Kiamat            |         | Aḥmad      | 12512 & 12435   |
| 4 | Larangan Menebang Pohon<br>Bidara                    |         | Abū Dāwud  | 4561  |
| 5 | Larangan<br>Merusak<br>tumbuhan di<br>Tanah<br>Haram | Mekkah  | al-Bukhārī | 1703, 1262, 1484, 1702,<br>1948, 2575, 2613, 2848,<br>2951 & 3971 |
|   |  |         | Muslim     | 2412 & 3467   |
|   |  |         | al-Tirmiḏī | 1516  |
|   |  |         | al-Nasā'ī  | 2826, 2843 & 4100   |
|   |  |         | Abū Dāwud  | 1725 & 2121   |
|   |  |         | Ibn Mājah  | 2763  |
|   |  |         | Aḥmad      | 1887, 2166, 2235, 2269,<br>2746, 2771, 3083 & 3164                |
|   |  |         | al-Dārimī  | 2400  |
|   |  | Madinah | al-Bukhārī | 1734,6762   |
|   |  |         | Muslim     | 2429, 2425, 2426 dan 2430   |
|   |  |         | Aḥmad      | 12590, 13012, 13051,<br>1489, 1520, 14089 dan<br>14697            |
|   |  |         | Abū Dāwud  | 1743  |

### 1. Keutamaan Menanam dan Pahala Bagi yang Menanamnya

Salah satu redaksi hadis yang diriwayatkan melalui jalur Anas, sebagaimana terdapat pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang berbunyi:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ ح وَحَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ  
 بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ  
 مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ وَقَالَ لَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا أَبَانُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ  
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Artinya:

Qutaibah ibn Sa'īd telah menceritakan kepada kami, Abū 'Awānah telah menceritakan kepada kami, 'Abd al-Raḥman ibn al-Mubārak juga telah menceritakan kepada saya, Abū 'Awānah telah menceritakan kepada kami, dari Qatādah, dari Anas ibn Mālik berkata, Rasulullah saw. bersabda: Tidak ada seorang muslim yang menanam pohon atau tanaman, kemudian ada burung, manusia atau binatang ternak memakannya, kecuali baginya itu sedekah. Dan Muslim berkata kepada kami, Abān telah menceritakan kepada kami, Qatādah telah menceritakan kepada kami, Anas telah menceritakan kepada kami, dari Rasulullah saw.<sup>8</sup>

Di dalam riwayat lain dijelaskan, bahwa Rasulullah mengunjungi kebun kurma seorang perempuan *anṣār*. Kemudian Rasulullah bertanya, siapa yang menanam tanaman ini? Apakah seorang muslim atau kafir? Maka perempuan itu menjawab, muslim.<sup>9</sup> Setelah itu Rasulullah saw. bersabda seperti hadis di atas. Percakapan Rasulullah dengan perempuan *anṣār* itu menjadi *asbāb al-wurūd* hadis tentang anjuran menanam pohon atau tanaman. Hadis Nabi saw. ini memberikan motivasi dan 'penghargaan' bagi yang menanam, dan menciptakan keseimbangan ekologis yang berkualitas.

Hadis tentang anjuran menanam ini menggambarkan bahwa Rasulullah saw. saat itu tidak hanya menganjurkan, jika tidak dikatakan memerintahkan,

---

<sup>8</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 2152, Kitab: *al-Muzāra'ah*, Bab: *Faḍl az-Zar' wa al-Gars izā Akala minhu* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis'ah*, *Global Islamic Software*, 1997.

Pada akhir matan disebutkan, *wa qāla lanā muslim*, Muslim yang dimaksud adalah Ibn Ibrāhīm, sedangkan Abān adalah Ibnu Yazīd al-Aṭār. Imam al-Bukhārī hanya menukil hadis tersebut sebagai pendukung. Menurut Ibn Ḥajar, bahwa tidak ditemukan dalam kitab *shahih*-nya riwayat Abān ibn Yazid yang dinukil dengan sanad yang *mauṣul* selain ditempat ini. Lihat, Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 7, dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, *Global Islamic Software*, 1997, 167.

Huruf *ha* (ح) yang terletak antar nama Abū 'Awānah dan kata *wa haddaṣanī* adalah singkatan dari kata *al-tahwil min isnad ila isnad*, artinya perpindahan dari sanad yang satu ke sanad yang lain. Mengenai penjelasan ini lihat, M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang. 1992), 57.

<sup>9</sup> Hasil penelusuran *takhrīj al-ḥadīṣ* terdapat beberapa hadis yang menceritakan kejadian itu, yaitu: hadis riwayat Muslim, yakni hadis no. 2901, 2903 dan 2904 (melalui jalur 'Abd ibn Ḥumaid); Hadis riwayat Ahmad ibn Ḥanbal, yakni hadis no. 26095 dan Hadis riwayat al-Dārimī, yakni hadis no. 2496.

Hadis dalam kategori ini dapat diklasifikasikan sebagai hadis madaniyah. Alasan yang pertama adalah terdapat indikasi dalam hadis itu, bahwa adanya interaksi antara Rasulullah dengan perempuan Anṣar; yang menunjukkan perempuan itu kaum Anṣar (orang Madinah). Dan dengan itu dapat dibaca bahwa kejadian ini terjadi saat atau setelah Rasulullah hijrah. Alasan kedua adalah konteks sosiologis masyarakat Makkah yang kurang 'tertarik' terhadap pekerjaan tangan, dan kondisi geografis Makkah yang tidak memungkinkan pertanian.

menanam tanaman (*zara'a*), tetapi juga pepohonan (*garasa*). Di samping itu, hadis ini menyinggung aspek kehidupan manusia, hewan dan tumbuhan. Dengan tidak berlebihan, dapat dikatakan hadis ini menunjukkan hakikat keseimbangan ekologis. Nabi saw. mengajarkan supaya umat Islam hidup harmonis dengan semua makhluk hidup.<sup>10</sup> Artinya, bahwa Rasulullah tidak hanya menginginkan kesejahteraan masyarakat, tetapi juga kelestarian lingkungan hidup atau keseimbangan ekologis berkualitas di wilayah tempat tinggal Nabi saw. Mengingat kondisi geografis Semenanjung Arab<sup>11</sup> yang jarang dilewati hujan, menjadikan sebagian wilayahnya gersang dan tanah yang kurang subur.

## 2. Keutamaan Mengelola Tanah Mati

Ajaran Islam mengajarkan kepada umatnya untuk melestarikan dan memanfaatkan sesuatu dengan sebaik mungkin. Salah satu ajaran tersebut adalah menghidupkan tanah mati. Dengan mengelola lahan kurang produktif, maka tanah itu menjadi miliknya. Pernyataan itu merupakan sebuah ultimatum yang menarik perhatian, yakni ‘imbalan’ atas pengelolaan tanah mati. Kendati demikian, perlu dicatat bahwa tanah tersebut tidak ada yang memiliki.

Anjuran atas mengelola lahan yang tidak produktif terekam, salah satunya, dalam hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 2167, *kitāb: al-muzāra'ah, bāb: man aḥyā arḍā mawātā*, yaitu:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ قَالَ عُرْوَةُ قَضَى بِهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي خِلَافَتِهِ

Artinya:

<sup>10</sup> Hal serupa dinyatakan al-Qarad{awi, dengan perhatian Nabi saw. terhadap penghijauan dengan cara menanam dan bertani, telah mengajarkan salah satu konsep pemeliharaan lingkungan dalam Islam dengan upaya keseimbangan ekologis. Lihat, Yusuf al-Qaradhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Shah (Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2002), 81.

<sup>11</sup> Pembahasan lebih lanjut mengenai kondisi geografis dan sosiologis Makkah dan Madinah akan diuraikan dalam sub tema selanjutnya. Namun, berdasarkan dua karakteristik daratannya, penduduk Semenanjung Arab terbagi ke dalam dua kelompok utama, yaitu: orang-orang desa yang nomad (tidak menetap), biasa disebut badui, dan masyarakat perkotaan. Namun demikian, tidak selamanya ada garis tegas yang memisahkan antara kelompok nomad dan kelompok urban. Selalu ada tahapan seminomaden dan tahapan semi-urban. Masyarakat perkotaan tertentu yang sebelumnya merupakan orang-orang badui menyangkal asal-usul nomaden mereka, sementara beberapa kelompok badui lainnya sedang berusaha menuju tahap masyarakat perkotaan. Ketika tidak lagi terikat pada lingkungan sekitarnya, mereka tidak lagi disebut sebagai orang nomad. Lebih jelasnya lihat, Philip K. Hitti, *History of The Arab*, terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi. 2005), 28 – 29.

Yaḥya ibn Bukair telah menceritakan kepada kami, al-Lais telah menceritakan kepada kami, dari ‘Ubaidillah ibn Abī Ja’far, dari Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥman, dari ‘Urwah, Dari ‘A’isyah ra., dari Nabi saw., beliau bersabda: siapa orang mengelola lahan yang tidak dimiliki oleh seseorang, maka ia lebih berhak atas lahan tersebut. ‘Urwah berkata, ‘Umar RA. memberi keputusan demikian pada masa khilafahnya.<sup>12</sup>

Adapun riwayat lain berbeda dengan redaksi di atas, seperti Hadis yang diriwayatkan oleh Aḥmad ibn Ḥanbal yang berbunyi,

حَدَّثَنَا عَبَادُ بْنُ عَبَّادٍ الْمُهَلَّبِيُّ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ وَهْبِ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَلَهُ مِنْهَا يَعْنِي أَجْرًا وَمَا أَكَلَتِ الْعَوَافِي مِنْهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ

Artinya:

‘Abbād ibn ‘Abbād al-Muhallabī telah menceritakan kepada kami, dari Hisyām ibn ‘Urwah, dari Wahb ibn Kaisān, dari Jābir ibn ‘Abdillah, Jābir ibn ‘Abdillah berkata, bahwa Rasulullah saw. Bersabda: Barangsiapa menghidupkan tanah yang mati, maka tanah itu menjadi miliknya. Maka baginya pahala dan sesuatu yang dimakan oleh binatang kecil merupakan sedekah baginya.<sup>13</sup>

Al-Qazzāz menjelaskan, sebagaimana dikutip Ibn Ḥajar, maksud menghidupkan tanah yang mati adalah mendatangi tanah yang tidak diketahui pernah dimiliki oleh seseorang, kemudian mengelolanya dan menanaminya serta mendirikan bangunan di atasnya.<sup>14</sup> Dengan demikian, menghidupkan yang

<sup>12</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 2167, Kitab: *al-Muzāra’ah*, Bab: *Man Aḥyā Arḍā Mawātan* dalam CD-ROM *Mausū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis’ah*, Global Islamic Software, 1997.

<sup>13</sup> Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, No.13753, kitāb: *Bāqī Musnad al-Mukaṣṣirīn*, bab: *Musnad Jābir ibn ‘Abdillāh* dalam CD-ROM *Mausū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis’ah*, Global Islamic Software, 1997.

<sup>14</sup> Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 7..., 192.

Setidaknya terdapat tiga kata kunci yang perlu ‘digali’ lebih mendalam dalam hadi di atas, yakni kata *aḥyā*, *a’mara* dan *arḍ maitah* (tanah mati). Kata *aḥyā* mempunyai struktur *ḥayīya-yaḥyā-ḥayāh wa ḥayā’a*, yang berarti hidup, jelas atau merasa malu. Kata *aḥyā* dalam al-Munawwir diartikan *ja’alah ḥayā*, menghidupkan. Jika kata itu bergandengan dengan kata *arḍ* maka artinya menyuburkan. Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 315.

dimaksud adalah menciptakan dan memelihara keseimbangan pada suatu ekosistem, agar tercipta keseimbangan yang produktif, menguntungkan bagi tumbuhan, hewan, tanah dan kehidupan manusia.

Tanah mati yang dimaksud adalah tanah yang kosong, tandus, tidak dikelola atau tidak dimiliki seseorang. Menghidupkan bukan berarti dijadikan lahan pertanian atau perkebunan saja, tetapi juga menjadikan wilayah hutan lindung atau pusat peradaban. Membangun lahan-lahan yang sudah mati atau tidak produktif merupakan salah satu ajaran yang disampaikan Islam dalam usaha menciptakan keseimbangan ekologis yang berkualitas.<sup>15</sup>

Kondisi geografis Arab yang tandus dan dikelilingi gurun-gurun pasir, sehingga sebagian masyarakat Arab saat itu selalu berkelana, berpindah-pindah tempat untuk mempertahankan hidup mereka. Dengan demikian dengan menghidupkan suatu kelestarian alam, dapat menciptakan keseimbangan ekologis yang berkualitas.

### 3. Anjuran Menanam Walaupun Hendak Kiamat

حَدَّثَنَا بِهِزْ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيدَ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ

Artinya:

Bahz telah menceritakan kepada kami, Ḥammād telah menceritakan kepada kami, Hisyām ibn Zaid telah menceritakan kepada kami, ia (Hisyām ibn Zaid) berkata, saya mendengar Anas ibn Mālik berkata, Rasulullah saw. Bersabda, seandainya kiamat itu datang, sedangkan di tangan seseorang dari kalian memegang sebuah

---

Kata 'Amara mempunyai struktur morfologi 'amara-ya'muru-'amran wa 'amaran yang memiliki arti dihuni, mendirikan atau memperbaiki. Lihat, Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir: Kamus Arab Indonesia...*, 970.

<sup>15</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan...*, 99.

benih tanaman, jika dia mampu menanamnya sebelum hari kiamat terjadi, hendaklah dia menanamkannya terlebih dahulu.<sup>16</sup>

Begitu penting dan maslahatnya menciptakan keseimbangan ekologis sampai dalam kondisi seperti apapun, ketika orang itu mampu untuk melakukannya dianjurkan untuk melakukan walaupun hanya menanam benih pohon atau tanaman. Pesan moral itu selaras dengan amanah manusia di bumi sebagai khalifah, yang semestinya senantiasa menciptakan keharmonisan dengan semua makhluk Tuhan. Karena bumi dengan segala isinya bukan hanya diperuntukkan bagi manusia yang hidup saat ini, tetapi untuk generasi

#### 4. Larangan Menebang Pohon (*Sidr*)

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُبَشِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ سُئِلَ أَبُو دَاوُدَ عَنْ مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ هَذَا الْحَدِيثُ مُخْتَصَرٌ يَعْنِي مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً فِي فَالَةٍ يَسْتَظِلُّ بِهَا ابْنُ السَّبِيلِ وَالْبَهَائِمُ عَبْنًا وَظُلْمًا بَغَيْرِ حَقٍّ يَكُونُ لَهُ فِيهَا صَوْبَ اللَّهِ رَأْسَهُ فِي النَّارِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ وَسَلَمَةُ يَعْنِي ابْنَ شَيْبٍ قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ عَنْ رَجُلٍ مِنْ ثَقِيفٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ يَرْفَعُ الْحَدِيثَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ

Artinya:

Naṣr ibn ‘Alī telah menceritakan kepada kami, Abū Usāmah telah mengabarkan kepada kami, dari Ibn Juraij, dari ‘Usmān ibn Abī Sulaimān, dari Sa’īd ibn Muḥammad ibn Jubair ibn Muṭ’im, dari ‘Abdillāh ibn Ḥubsyī berkata, Rasulullah saw. bersabda, Barangsiapa yang menebang sebatang *sidr* (sejenis pohon), Allah akan menundukkan kepalanya di dalam neraka.

<sup>16</sup> Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, No.12512, *kitāb: Bāqī Musnad al-Mukaṣṣirīn*, bab: *Bāqī al-Musnad al-Sābiq* dalam CD-ROM *Mausū’ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis’ah*, Global Islamic Software, 1997.

Imam Abū Dāwud ditanya tentang makna hadits ini. Abū Dāwud berkata, hadits ini singkat, yakni, barangsiapa yang menebang pohon *sidr* yang biasa dipakai berteduh musafir atau binatang di padang pasir, tanpa alasan yang jelas atau secara aniaya, Allah akan menundukkan kepalanya di dalam neraka. Makhlad ibn khālid dan Salamah atau Ibn Syabīb telah menceritakan kepada kami, mereka berkata, ‘Abd al-Razzak telah menceritakan kepada kami, Ma’mar telah mengabarkan kepada kami, dari ‘Usmān ibn Abī Sulaimān, dari seorang laki-laki, dari Ṣaqīf, dari ‘Urwah ibn Zubair, me-*marfu*’-kan kepada Nabi saw. seperti hadits di atas.<sup>17</sup>

Kata *sidrah* yang dimaksud adalah pohon bidara yang terkenal, yaitu pepohonan yang tumbuh di padang pasir. Pohon itu mampu hidup dengan sedikit air serta bertahan terhadap panas. Manusia dapat memanfaatkannya sebagai tempat berteduh dan memakan buahnya, ketika mereka melewatinya saat berada dalam perjalanan.<sup>18</sup> Selain itu, daunnya dapat digunakan untuk memandikan jenazah,

---

<sup>17</sup> Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No. 4561, *kitāb: al-Adab, bab: fī Qaṭ’i al-Sidr* dalam CD-ROM *Mausū’ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis’ah, Global Islamic Software*, 1997.

<sup>18</sup> Yūsuf al-Qarāḍawī, *Sunnah Rasul: Sumber Ilmu Pengetahuan dan Peradaban*, terj. Abdul Hayyie al-Kattanie dan Abduh Zulfidar (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 254.

Ketika penulis browsing di internet untuk melihat bentuk pohon bidara, ternyata pohon bidara masuk dalam tumbuhan monokotil, pohonnya berduri dan buahnya dapat dinikmati.. Pohon bidara dikenal di Indonesia dengan sebutan pohon ‘goal’ (*ziziphus mauritiana*) yang berada di Sumbawa. Menurut keterangan yang terdapat dalam Web Site, bidara (*ziziphus mauritiana*) ialah tumbuhan hutan yang hampir tumbuh di seluruh wilayah Sumbawa. Dengan ukuran tinggi antara 2 – 6 Meter, pohon bidara akan berbuah lebat saat musim tiba. Khusus di pulau Sumbawa tanaman bidara biasanya berbuah menjelang bulan Suci Ramadhan.

Hampir setiap bukit dan hamparan savana yang kering pohon bidara tumbuh bahkan menjadi satu-satunya tanaman yang bisa bertahan dilahan yang tandus. Ciri khas pohon bidara berdaun bulat kecil, ukurannya lebih lebar dari daun kelor, pohonnya sangat keras namun rantingnya dipenuhi dengan duri. Di tanah Arab, buah bidara dapat dijumpai di pasar-pasar setempat bahkan keberadaan tanaman bidara di sana menjadi pendukung perbedaan khasiat madu. Madu Arab terkenal di mana-mana, salah satu faktor kunci makanan lebah penghasil madu di Arab yakni keberadaan pohon kurma dan pohon bidara.

Rasa buah bidara umumnya pahit asam manis, di saat buah berwarna hijau maka umumnya rasa buah bidara pahit keasaman. Warna ranum kuning kemerahan dan kecoklatan bisa di pastikan buah goal tersebut akan terasa manis, namun sentuhan asam masih tetap ada. Bentuknya menyerupai anggur namun kulitnya tidak sekeras anggur. Di tengah daging yang empuk dan lembek terdapat biji yang cukup kasar. Konon biji bidara ini bisa dijadikan bahan dasar kosmetik untuk menghaluskan kulit.

Selama ini masyarakat bahkan pemerintah daerah di pulau Sumbawa belum menyadari bahwa keberadaan pohon bidara merupakan faktor pembeda khasiat madu Sumbawa. Pulau Sumbawa terkenal sebagai salah satu penghasil madu terbaik di Indonesia bahkan boleh dibilang kualitas madu Sumbawa menyamai kualitas madu Arab. Faktor kunci tingginya kualitas madu sumbawa tak lain adalah makanan lebah sumbawa yakni bunga pohon bidara. Pohon Bidara dengan jumlah arel luas hanya tumbuh di Sumbawa. Pohon Bidara tidak memerlukan perawatan khusus, dimana ada lahan kosong dan ada biji bidara yang tidak sengaja dijatuhkan, di pastikan pohon bidara akan tumbuh. Lihat, <http://www.flickr.com/photos/arifhidayat/2597383598/>. Diakses pada tanggal, 28 Februari 2011, pukul 20.07 wita.

mandi besar, dan memiliki manfaat untuk menyembuhkan berbagai macam penyakit, di antaranya diare, kecing manis dan malaria.<sup>19</sup>

Abū dāwud ketika ditanya tentang hadis ini, ia menjawab, hadis ini berbentuk singkat. Pengertiannya adalah barangsiapa memotong pohon *sidrah* di padang pasir yang digunakan oleh musafir untuk berteduh serta hewan-hewan secara aniaya dan tanpa alasan yang jelas, maka tindakannya itu akan mendapatkan balasan dengan ditenggelamkan kepalanya di api neraka oleh Allah swt.<sup>20</sup> Siksaan yang digambarkan begitu berat, dengan ini bahwa perbuatan kerusakan sekecil apapun akan dibalas dengan ancaman yang setimpal. Rasulullah saw. sangat tegas dalam menindak pelaku yang merusak keseimbangan ekologis.

## 5. Larangan Merusak Tanaman di Tanah Haram

Mekkah dan Madinah merupakan dua kota yang begitu penting bagi agama Islam dan penganutnya. Dua kota itu menjadi wilayah Tanah haram, sering disebut *al-haramain*, atau ‘kota suci’ bagi umat Islam seluruh dunia. Di dalam riteratur Islam terdapat beberapa larangan di wilayah tanah haram tersebut, diantaranya adalah larangan menebang pepohonan di Mekkah.<sup>21</sup> Keterangan ini terekam dalam ‘pegangan’ umat Islam kedua, yaitu hadis. Salah satu hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 1703, kitāb: *al-ḥajj*, bāb: *lā yahill al-qitāl bi makkah*, yang berbunyi:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ  
 اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ افْتَتَحَ مَكَّةَ لَا هِجْرَةَ وَلَا كِنَ جِهَادٌ وَبَيْتَةٌ وَإِذَا  
 اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا فَإِنَّ هَذَا بَلَدٌ حَرَّمَ اللَّهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللَّهِ إِلَيَّ  
 يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ فِيهِ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَمْ يَحِلَّ لِي إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ فَهُوَ حَرَامٌ

<sup>19</sup> Dapat dilihat dalam <http://ruqyah-online.blogspot.com/2008/03/khasiat-dan-ciri-ciri-pohon-bidara.html>. Diakses pada tanggal 28 Februari 2011, pukul 19.55 wita.

<sup>20</sup> Yūsuf al-Qaraḍawī, *Sunnah Rasul...*, 255.

<sup>21</sup> Ptolemy, seorang ahli geografi asal Mesir-Yunani di Alexandria pada pertengahan abad ke-2 menyebut kota Mekkah dengan *Macoraba*. Namun jauh sebelum itu, kira-kira pada abad ke-5 SM, Herodotus seorang sejarawan geografi asal Yunani juga menyebutkan kota ini dengan *makaraba*.

Menurut Sulaiman Bashir (1984), nama tersebut berasal dari bahasa Saba selatan, *Miqreb* yang artinya tempat suci, yang mana digunakan untuk menyampaikan sesajian. Juga dekat dengan bahasa Eutopia Lama, *Mekwerah*, yang juga berarti tempat suci. Istilah tersebut mempunyai dua arti, yaitu tempat suci dan pusat perdagangan. Dikutip oleh Zuhairi Misrawi, *Mekkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Teladan Ibrahim* (Jakarta: Buku Kompas, 2009), 90. Bandingkan dengan Philip K. Hitti, *History of The Arabs...*, 130.

بِحُرْمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يُعْضَدُ شَوْكُهُ وَلَا يُنْفَرُ صَيْدُهُ وَلَا يَلْتَقِطُ لُقَطَتَهُ إِلَّا مَنْ عَرَفَهَا وَلَا يُخْتَلَى خَالَهَا قَالَ الْعَبَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْإِذْحَرَ فَإِنَّهُ لَعِيْهِمْ وَلِيُوتِيَهُمْ قَالَ قَالَ إِلَّا الْإِذْحَرَ

Artinya:

‘Usmān ibn Abī Syaibah telah menceritakan kepada kami, Jarīr telah menceritakan kepada kami, dari Mansūr, dari Mujāhid, dari Ṭāwus, dari Ibn ‘Abbās r.a berkata, Nabi saw., bersabda ketika penaklukan Makkah: tidak ada hijrah lagi (sesudah penaklukan Makkah), tetapi tetap ada jihad dan niat. Apabila kalian dipanggil untuk berperang, maka berangkatlah. Sesungguhnya kota ini telah diharamkan oleh Allah sejak menjadikan langit dan bumi, maka ia tetap haram menurut ketetapan Allah hingga hari kiamat. Dan tidak pernah dihalalkan perang di dalamnya kepada siapa pun sebelumku, juga tidak dihalalkan bagiku, kecuali sesaat pada siang hari. Maka, ia haram menurut ketetapan Allah hingga hari kiamat, tidak boleh dipotong durinya (pohonnya), tidak boleh dibunuh (diburu) binatangnya, dan tidak boleh diambil apa yang ditemukan dijalan kecuali bagi orang yang akan mengumumkannya, juga tidak boleh dipotong tumbuh-tumbuhannya. Ketika itu al-‘Abbās berkata, ya Rasulallah, kecuali *al-iẓkhir*, sebab itu digunakan untuk wanita dan rumah-rumah. Maka Nabi saw. bersabda, kecuali *al-iẓkhir*.<sup>22</sup>

Pada hadis al-Bukhārī di atas redaksi larangan tersebut berbunyi, *la yu’dad syaukah* dan *lā yukhtala khalāhā*. Redaksi pertama mengenai pelarangan memotong duri pohon, dan yang kedua mengenai larangan merusak tanaman (rumpun). Al-‘Arabi menyatakan, sebagaimana dikutip Ibn Ḥajar, bahwa para ulama berbeda pendapat tentang haramnya memotong atau menebang pohon di dalam wilayah Haram. Kebanyakan ulama menyatakan tidak membolehkan

<sup>22</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 1703, Kitāb: *al-Ḥajj*, Bāb: *lā Yahill al-Qitāl bi Makkah* dalam CD-ROM *Mausū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis’ah*, Global Islamic Software, 1997.

Hadis yang masuk dalam tema larangan Makkah ini terkait dengan penaklukan kota Makkah yang dilakukan kaum muslimin dan dipimpin langsung oleh Nabi saw. Tepatnya, pada akhir Januari 630 M/ 8 H atau 9 H, umat Islam berhasil menaklukkan kota yang di dalamnya terdapat Ka’bah. Ketika memasuki wilayah sekitar Ka’bah Nabi saw. menghancurkan seluruh berhala, yang berjumlah 360 buah. Dua tahun sebelumnya, yakni pada tahun 628 M, Nabi Muhammad memimpin delegasi umat Islam dalam Perjanjian Hudaibiyah, yang berjarak 15,3 km dari Makkah. Perjanjian politik ini memutuskan bahwa orang-orang Makkah dan orang-orang Islam harus mendapat perlakuan yang sama. Perjanjian ini praktis mengakhiri peperangan dengan orang-orang Quraisy. Lebih lanjut, lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs...*, 148.

tindakan merusak pohon, bahkan durinya,<sup>23</sup> seperti disebutkan dalam hadis al-Bukhārī di atas, dengan redaksi *lā yu'dad syaukah*. Terdapat pendapat yang membolehkan dan melarang memotong dan merusak tanaman di Mekkah.

Larangan merusak tanaman di Mekkah tidak hanya terkait dengan statusnya sebagai kota suci, tetapi lebih kepada aspek geografisnya. Bahkan pelarangan itu berlaku dalam kondisi apapun, walaupun bernilai ritual ibadah. Misalnya, orang yang sedang melaksanakan (ibadah) haji dan umrah juga tidak diperkenankan untuk merusak tanaman atau memotongnya.

Secara geografis, kota Mekkah terletak di Tihamah, sebelah selatan Hijaz, sekitar 48 mil dari Laut Merah, di sebuah lembah gersang dan berbukit digambarkan dalam al-Qur'an sebagai tanah yang tidak bisa ditanami. Panasnya suhu udara di Mekkah hampir tak tertahankan,<sup>24</sup> pada musim tertentu sangat panas dan pada musim tertentu sangat dingin.

Berdasarkan dua karakteristik daratannya, penduduk Semenanjung Arab terbagi ke dalam dua kelompok utama, yaitu orang-orang desa (badui) yang nomad dan masyarakat perkotaan.<sup>25</sup> Orang-orang Arab utara kebanyakan merupakan orang-orang nomad yang tinggal di 'rumah-rumah bulu' di Hijaz dan Nejed.

<sup>23</sup> Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 6.... 219.

<sup>24</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs...*, hlm. 130. Redaksi ayat tersebut sebagai berikut:

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ مَبِيتِكَ الْمَحْرَمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْعَدَةً مِّنَ  
النَّاسِ يَهْوَى إِلَيْهِمْ وَارْتُزِقُهِمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ شَاكِرُونَ ﴿٢٧﴾

Artinya:

Ya Tuhan kami, Sesungguhnya Aku Telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, Ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, Maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezkilah mereka dari buah-buahan, Mudah-mudahan mereka bersyukur.

Q.S. Ibrahim: 37 dalam Mohamad Taufiq, *Qur'anic Word*, ver 1.0.0, Taufiq Product, 2000.

Menurut Quraish Shihab, pemahaman yang harus dimunculkan bukanlah seperti yang tertera dalam teks tersebut, tetapi doa Nabi Ibrahim itu tidak semua kecukupan berasal dari Mekkah. Banyak tumbuh-tumbuhan yang ada di wilayah itu merupakan hasil impor dari wilayah lain. Kecukupan yang dimaksud dalam do Nabi Ibrahim adalah dengan adanya air Zamzam, pusat perdagangan, pusat persinggahan dan (sekarang) salah satu pengeksport minyak dunia. Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 7 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 71 – 72.

Dengan demikian, kecukupan di sini tidak berarti tanah gersang menjadi subur, tetapi doa itu dapat juga bermakna waktu yang akan datang. Artinya kecukupan tidak lantas jadi cukup dan subur begitu saja, tetapi melalui proses yang panjang dan masyarakat Mekkah menentukan hal tersebut. Dengan kata lain, kondisi geografis Mekkah (dan Madinah) yang diungkapkan dalam pembahasan ini tidak bertentangan dengan al-Qur'an, tetapi justru memperjelas dan menambahkan.

<sup>25</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs...*, 28.

Orang-orang Arab Selatan kebanyakan adalah orang-orang perkotaan, yang tinggal di Yaman, Hadramaut dan di sepanjang pesisirnya.<sup>26</sup>

Dari segi keyakinan, mereka dikenal sebagai penyembah berhala. Ada tiga berhala yang sangat populer pada saat itu, al-Uzza, al-Lat, Manat.<sup>27</sup> Al-lat (tuhan perempuan) berada di dekat Thaif. Di sana orang-orang Mekkah berkumpul untuk melaksanakan haji dan menyembelih binatang kurban. Ada aturan yang harus dipatuhi oleh para penyembah berhala al-Lat, yaitu larangan untuk menebang pohon, memburu binatang dan menumpahkan darah.<sup>28</sup>

Larangan penebangan di area Tanah Haram (kota suci) selanjutnya, adalah Kota Madinah. Salah satu redaksi hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī, dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, no.1734, berbunyi sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو التُّعْمَانِ حَدَّثَنَا ثَابِتُ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَحْوَلُ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ  
اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مِنْ كَذَا إِلَى كَذَا لَا يُقْتَعُ شَجَرُهَا  
وَلَا يُحَدَّثُ فِيهَا حَدَثٌ مَنْ أَحَدَثَ حَدَّثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Artinya:

Abū al-Nu'mān telah menceritakan kepada kami, Ṣābit ibn Yazīd telah menceritakan kepada kami, 'Āṣim Abū Abd al-Raḥman al-Aḥwal telah menceritakan kepada kami, dari Anas ra., dari Nabi saw., beliau bersabda, Madinah adalah haram dari tempat ini hingga tempat ini, tidak boleh dipotong pepohonannya, tidak boleh dilakukan kejahatan di dalamnya. Barangsiapa melakukan kejahatan di dalamnya maka baginya laknat Allah, paara malaikat dan seluruh manusia.<sup>29</sup>

Pada hadis di atas tidak diterangkan secara jelas mengenai batas wilayah haram. Namun, ketika menengok hadis lain, misalnya hadis riwayat imam Muslim

<sup>26</sup> Orang-orang Arab utara berbicara dengan bahasa al-Qur'an, bahasa arab paling unggul; sementara orang-orang selatan menggunakan bahasa Semit kuno, Sabaea atau Himyar, yang dekat dengan bahasa Etiopia di Afrika. Lihat, Philip K. Hitti, *History of The...*, 37.

<sup>27</sup> Zuhairi Misrawi, *Mekkah: Kota Suci...*, 103.

<sup>28</sup> Zuhairi Misrawi, *Mekkah: Kota Suci...*, 103.

<sup>29</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No.1734, *kitāb: al-hajj, bāb: haram al-madīnah* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Ḥadīṡ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis'ah, Global Islamic Software, 1997.*

yang menerangkan Nabi saw. menjadikan dua belas mil di sekitar madinah sebagai daerah yang terlarang.<sup>30</sup> Di dalam riwayat yang lain dijelaskan dari gunung 'air' (*'a'ir*) sampai *šaur*.<sup>31</sup> Pada hadis riwayat Abū Dāwud juga dinyatakan, bahwa Rasulullah saw. menjaga pada setiap bagian dari pinggiran Madinah masing-masing sejauh satu mil. Dan tidak boleh ditebang pepohonannya, kecuali untuk makanan unta, dengan secukupnya.<sup>32</sup>

Praktik kawasan lindung atau *himā*<sup>33</sup> sudah dipraktikkan pada masa pra-Islam, sebagaimana menurut al-Syafi'i. Untuk menentukan suatu kawasan lindung pada masa pra-Islam, diketahui dengan suara anjing mereka, maka seluruh tanah yang berada dalam jarak suara itu dapat didengar menjadi kekuasaan eksklusifnya, yakni sebagai kawasan lindungnya.<sup>34</sup>

Secara geografis, Madinah merupakan kota yang berbeda dengan Makkah, karena di dalamnya terdapat lahan pertanian yang menjadi sumber dari mata

<sup>30</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 6..., hlm. 97. Untuk mengetahui lebih lanjut Hadis tersebut, lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 2430, *Kitāb: al-Ḥajj, Bāb: fadl al-madīnah wa du'ā' al-nabī bi al-barakah wa bayān tahrīmihā* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

<sup>31</sup> Keterangan itu terdapat dalam beberapa hadis, diantaranya, yaitu hadis riwayat al-Bukhārī hadis no. 1737, Muslim hadis no. 2433 & 2774, al-Tirmizī hadis no. 2053, dan lain-lain. Lihat dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

<sup>32</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 6..., hlm. 97. Redaksi hadis lebih jelasnya, lihat Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No. 1740, *kitāb: al-manāsik, bāb: fī tahrīm al-madīnah* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

<sup>33</sup> Di Dalam konteks sekarang, lahan tersebut sepadan dengan istilah taman kota, kawasan hijau, suaka marga satwa, dan sejenisnya. Kawasan-kawasan itu tidak diperkenankan untuk penduduk, terutama untuk kepentingan yang sifatnya eksploitatif. Marwan Ja'far, "Berjihad Lewat Fikih Lingkungan" dalam <http://www.korantempo.com/korantempo/koran/2010/08/27/Opini/index.html>. diakses pada tanggal 28 Februari 2011, pukul 16.56 wita.

Menurut catatan Ziauddin Sardar, di kawasan Semenanjung Arab terdapat enam model konservasi, yang tetap dilestarikan hingga sekarang, yaitu: (1). Kawasan lindung di mana aktivitas menggembaladilarang. (2). Kawasan lindung di mana pohon dan hutan serta penebangan kayu adalah dilarang atau dibatasi. (3) kawasan lindung di mana aktivitas penggembalaan ternak dibatasi untuk musim-musim tertentu. (4). Kawasan lindung terbatas untuk spesies tertentu dan jumlah hewan ternak yang dibatasi. (5). Kawasan lindung untuk memelihara lebah, di mana penggembalaan tidak diperkenankan pada musim berbunga. (6). Kawasan yang dikelola untuk kemaslahatan masyarakat desa atau suku tertentu. Lihat, Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005, 57 – 58).

<sup>34</sup> Seorang pemimpin adat yang baik akan menggunakan kawasan lindung itu untuk tujuan-tujuan yang berkaitan dengan kesejahteraan rakyatnya; namun menurut al-Syafi'i, kawasan lindung pra-Islam itu secara luas dianggap sebagai alat penindasan. Sebagaimana dikutip oleh Othman Abd al-Rahman Llewellyn, "Disiplin Dasar Hukum Lingkungan Islami" dalam Fachruddin M. Mangunjaya (ed.), *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), hlm. 142.

pencaharian penduduknya.<sup>35</sup> Kota yang berjarak sekitar 500 m sebelah utara Mekkah ini juga memiliki lembah yang subur yaitu, selain lembah Aqiq, lembah Naqi',<sup>36</sup> lembah Bathan, lembah Ranun, lembah Mahzur dan lembah Qanat.<sup>37</sup> Madinah juga memiliki pegunungan menjulang tinggi, yang paling dekat dengan Madinah adalah Gunung Uhud dan Gunung 'Ir, selain itu ada juga Gunung Syawran, Gunung Nar dan Gunung Laila.<sup>38</sup> Di Madinah juga terdapat gunung berapi, yaitu Gunung Waqim,<sup>39</sup> Gunung Wabira (Bani Bayadhah)<sup>40</sup> dan Gunung berapi Qubba.<sup>41</sup> Kondisi alam yang demikian tersebut telah menyebabkan Madinah sebagai salah satu 'kota hijau'.<sup>42</sup>

Dapat disepakati bahwa larangan melakukan kerusakan di Mekkah dan Madinah tidak hanya disebabkan kedua kota itu sebagai kota suci. Lebih dari itu aspek geografis kedua kota itu juga menjadi salah satu sebab larangan merusak tumbuhan di Mekkah dan Madinah.

#### **IV. Hadis Keseimbangan Ekologis sebagai Upaya Pemupuk Kesadaran Ekologis**

Krisis ekologis yang terjadi di Indonesia memang sudah sangat kompleks. Padahal, Kerusakan atas alam sangatlah kontras dengan ajaran Islam, sebagai agama mayoritas, yang tertuang secara gamblang dalam al-Qur'an dan Hadis. Sebagai agama mayoritas yang dianut masyarakat Indonesia, tentunya Islam berperan atau punya peran besar dalam rangka mencegah dan menanggulangi krisis tersebut. Namun di satu sisi patut disayangkan yang terjadi justru krisis

---

<sup>35</sup> Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah dan Teladan Muhammad saw* (Jakarta: Buku Kompas, 2009), 20.

<sup>36</sup> Lembah itu memiliki hutan-hutan yang lebat yang sangat luas hingga zul Halifah di sumur Ali. Nabi Muhammad saw pernah menempatkan Bilal ibn Harits dan 'Umar ibn Khattab di kawasan tersebut. Lihat, Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci...*, 150.

<sup>37</sup> Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci...*, 150.

<sup>38</sup> Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci...*, 128 – 129.

<sup>39</sup> Gunung ini terletak dibagin timur kota Madinah. Suku yang tinggal di gunung berapi ini yaitu Aws, Bani Abdal Asyhal, Bani Dhafir, Bani Muawiyah, Bani Quraydhah, dan Bani Nadhir. Pada masa pemerintahan Yazid, gunung ini di antara gunung berapi yang paling populer, yang kemudian dikenal dengan Gunung Quriaydhah. Lihat, Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci...*, 129 – 131.

<sup>40</sup> Gunung yang ini berada di sebelah barat. jaraknya sekitara 3 mil dari Madinah bedekatan dengan lembah Aqiq. Lihat, Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci...*, 131.

<sup>41</sup> Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci...*, 131.

<sup>42</sup> Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci...*, 150.

ekologis semakin memperhatikan, padahal di sisi lain pelaksanaan ritualitas agama Islam semakin kental.

Kendati demikian, penanggulangan masalah krisis ekologis tidak sekedar persoalan pencemaran dan menanam pohon, tetapi merupakan rangkaian kesadaran manusia dalam memelihara kelestarian hidup manusia di bumi.<sup>43</sup> Terjadinya krisis ekologis lebih disebabkan oleh krisis kesadaran ekologis yang mengendap dalam masyarakat Indonesia. Selain itu, para pemuka agama, yang memiliki pengaruh besar bagi masyarakat luas, tidak banyak yang dapat menyampaikan sisi ekologis dari ajaran Islam. Apalagi untuk mengkritisi kebijakan pemerintah yang dapat merusak lingkungan hidup atau keseimbangan ekologis.

Hadis-hadis tersebut sebagai peringatan moral bagi pelaku perusak ekologis, bagi pemerintah, pengusaha, pemuka agama, akademisi dan semua pihak, dan motivasi moral bagi pelaku melestarikannya. Sekalipun, memang diakui, hal itu hanya bersifat teologis atau, istilah Seikhuddin imbauan moral, tetapi setidaknya hal itu dapat memupuk dan memberikan dorongan untuk melakukan kesadaran kritis atas upaya penghijauan (reboisasi), melestarikan lingkungan, menjaga kelestarian hutan dan sebagainya, agar terciptanya keseimbangan ekologis yang berkualitas.

Konsep yang terkandung dalam hadis keutamaan menanam dan pahala bagi yang menanamnya adalah menyelaraskan antara bercocok tanam, atau semua aktifitas manusia, dan penghijauan. Dengan demikian, hadis-hadis ini dapat menjadi acuan dan konsep bagi semua pihak, terutama pemerintah, agar tidak menjadikan hutan sebagai ladang pertanian, perkebunan, perindustrian, pertambangan atau peralihan lainnya. Pembangunan atau pemulihan hutan secara berkala dan menyeluruh serta dengan, mengutip istilah San Afri Awang, pendekatan adaptif dan berpihak kepada kesejahteraan rakyat merupakan suatu hal yang niscaya untuk memulihkan keseimbangan ekologis. Harus ada pemerataan atau keseimbangan antara wilayah hutan, wilayah kependudukan, wilayah industri dan wilayah pertanian serta perkebunan.

Hadis tema keutamaan mengelola lahan kurang produktif merupakan konsep menghidupkan tanah tidak produktif. Di Indonesia, dalam konteks ini, juga terdapat lahan-lahan krisis (tidak produktif dan terlantar). Pada tahun 2000 tercatat

---

<sup>43</sup> Fachruddin M . Mangunjaya, *Hidup Harmonis dengan Alam: Esai-Esai Pembangunan Lingkungan, Koservasi dan Keanekaragaman Hayati Indonesia* (Jakarta: YOI, 2006), hlm. 277.

lahan tidak produktif seluas 8,1 juta ha. Jumlah lahan itu terdapat dalam kawasan hutan, sedangkan di luar kawasan hutan luasnya mencapai 15,1 juta ha. Tanah-tanah yang tidak produktif dianjurkan untuk dikelola dan direhabilitasi.<sup>44</sup> Mengelola lahan, tanah atau lingkungan tidak produktif merupakan salah satu konsep ajaran Islam, atau dalam hal ini hadis, menanggulangi krisis ekologis dan menyelamatkan lingkungan. Sebuah konsep yang tidak menghendaki adanya krisis ekologis, dan seolah menjadi larangan atas perbuatan-perbuatan yang menyebabkan tidak produktifnya ekologis, tanah dan bumi. Dengan demikian, pemerintah dan semua pihak harus mengelola lahan-lahan di Indonesia yang tidak produktif dengan mempertimbangkan konsep pertama.

Konsep yang tergambar dalam hadis anjuran menanam walaupun hendak kiamat adalah seolah hadis ini menyatakan tanamlah, lakukanlah sesuatu yang kamu bisa untuk melestarikan alam sebelum terjadinya kehancuran. Konsep antisipatif yang menyentuh dan ditujukan bagi semua pihak, terutama pemerintah. Hadis di atas mengajarkan dan menunjukkan pola pengembangan terhadap alam, yang telah menghasilkan produk yang sangat banyak. Artinya, dalam pelaksanaan menjaga keseimbangan ekologis diperlukan prioritas kemaslahatan bersama, kepentingan umum dan tidak memikirkan kenikmatan sesaat. Konsep ini menjadi kritik sosial bagi kebijakan pemerintah pusat dan pemerintah daerah dalam upaya pembangunan.

Hadis larangan menebang pohon bidara, konsep yang terkandung dalam hadis ini adalah suatu populasi, terutama pepohonan, yang bermanfaat dan maslahat bagi masyarakat umum maka larangan dan hukuman berat bagi yang merusaknya. Apabila ditarik dalam konteks saat ini, dapat berupa tindakan pembalakan liar (*illegal logging*) dan pengalihan suatu hutan. Seharusnya para pemuka agama menjadikan hadis ini sebagai kritik kepada pemerintah yang *plin-plan* dalam menangani krisis ekologis di Indonesia. Bahkan, terkadang hukuman yang tidak setimpal diberikan oleh pemerintah kepada para pelaku pembalakan liar. Sehingga bagi pemerintah hadis ini dapat dijadikan acuan hukum untuk mengadili para penjahat ekologis.

Bentuk larangan merusak pohon dan tumbuhan di Mekkah dan Madinah merupakan konsep bagi semua pihak, terutama kepala Negara dan daerah, untuk

---

<sup>44</sup> Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam...*, 58.

menerapkan aturan seperti ini. Kendati demikian, setidaknya setiap daerah di Indonesia seharusnya ada aturan pemerintah daerah yang melarang merusak pohon dan tumbuhan dengan seenaknya sendiri dan secara sia-sia. Hal ini merupakan untuk pencegahan dini terhadap terjadinya ketidakseimbangan ekologis di wilayah permukiman. Selain hutan yang harus dilestarikan, tumbuhan yang berada di wilayah permukiman juga perlu dilestarikan. Dengan mengacu pada hadis ini, perlu adanya keseimbangan ekologis antara kependudukan, kelestarian lingkungan dan aktifitas manusia yang pro-ekologis di daerah-daerah, terutama di kota-kota besar yang lingkungannya sudah kurang asri dan tercemar.

## **V. Simpulan**

Hadis keutamaan menanam dan pahala bagi yang menanamnya. Di dalamnya terkandung konsep pemerataan atau keseimbangan antara wilayah hutan, wilayah kependudukan, wilayah industri dan wilayah pertanian serta perkebunan. Hadis keutamaan mengelola lahan kurang produktif. Konsep usaha menciptakan keseimbangan ekologis yang lebih berkualitas. Dengan demikian, lahan-lahan di Indonesia yang tidak produktif harus dikelola dengan mempertimbangkan konsep hadis pertama. Hadis anjuran menanam walaupun hendak kiamat. Terdapat dua pesan dalam hadis ini, yaitu manajemen atau antisipatif bencana dan menjaga keseimbangan ekologis selama dalam keadaan hidup dan sehat. Hadis larangan menebang pohon bidara. Konsep yang terkandung dalam hadis ini adalah suatu populasi, terutama pepohonan, yang bermanfaat dan maslahat bagi masyarakat umum maka larangan dan hukuman berat bagi yang merusaknya. Hadis larangan menebang pohon di Mekkah dan di Madinah. Hadis larangan menebang pohon di Mekkah dan Madinah, menandakan setiap wilayah harus mempunyai wilayah konservasi. Hadis-hadis keseimbangan ekologis tersebut menjadi peringatan sosio-moral-religius bagi pelaku perusak ekologis, dan kritik sosio-ekologis. dan dapat menjadi motivasi sosio-moral-religius bagi pelaku melestarikannya. Sekalipun, memang diakui, hal itu hanya bersifat normatif-doktrinal atau, istilah Seikhuddin imbauan moral, tetapi setidaknya hal itu dapat memupuk dan memberikan dorongan untuk melakukan kesadaran kritis atas upaya penghijauan (reboisasi), melestarikan lingkungan, menjaga kelestarian hutan dan sebagainya, agar terciptanya keseimbangan ekologis yang berkualitas.

## DAFTAR PUSTAKA

- CD-ROM *Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis'ah*. Global Islamic Software. 1997.
- CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*. Global Islamic Software. 1997.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi. 2005.
- [Http://ruqyah-online.blogspot.com/2008/03/khasiat-dan-ciri-ciri-pohon-bidara.html](http://ruqyah-online.blogspot.com/2008/03/khasiat-dan-ciri-ciri-pohon-bidara.html).
- [Http://www.flickr.com/photos/arifhidayat/2597383598/](http://www.flickr.com/photos/arifhidayat/2597383598/).
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang. 1992.
- Ja'far, Marwan. "Berjihad Lewat Fikih Lingkungan" dalam <http://www.korantempo.com/korantempo/koran/2010/08/27/Opini/index.html>
- Mangunjaya, Fachruddin M. *Konservasi Alam Dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2005.
- Mangunjaya, Fachruddin M. *Hidup Harmonis dengan Alam: Esai-Esai Pembangunan Lingkungan, Koservasi dan Keanekaragaman Hayati Indonesia*. Jakarta: YOI. 2006.
- Mangunjaya, Fachruddin M. (ed.). *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2007.
- Misrawi, Zuhairi. *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah dan Teladan Muhammad saw*. Jakarta: Buku Kompas. 2009.
- Misrawi, Zuhairi. *Mekkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Teladan Ibrahim*. Jakarta: Buku Kompas. 2009.
- Munawir, Ahmad Warson. *al-Munawir: Kamus Arab Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif. 1997.
- Qaraḍawi, Yūsuf al-. *Islam Agama Ramah Lingkungan*. terj. Abdullah Hakam Shah. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2002.
- Qaraḍawi, Yūsuf al, *Sunnah Rasul: Sumber Ilmu Pengetahuan dan Peradaban*. terj. Abdul Hayyie al-Kattanie dan Abduh Zulfidar. Jakarta: Gema Insani Press. 1998.
- Reporter Kompas. "Pemulihan sampai di Komunitas: Kasus Lingkungan Marak di Sejumlah Provinsi" dalam *Kompas*. 6 April 2010.
- Resosoedarmo, Soedjiran, dkk. *Pengantar Ekologi*. Bandung: Rosda. 1993.
- Soemarwoto, Otto. *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan. 1994.

- Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati. 2002.
- Suryadi. dkk. *Metodologi Penelitian Hadis*. Yogyakarta: POKJA AKADEMIK UIN Sunan Kalijaga. 2006.
- Tahhan, Mahmud at-. *Metode Tahrij dan Penelitian Sanad Hadis*, terj. Ridlwan Nasir. Surabaya: Bina Ilmu. 1995.
- Taufiq, Mohamad. *Qur'anic Word*. ver 1.0.0, Taufiq Product. 2000.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 2007.
- Yunianti, Fitria Sari. "Wawasan al-Qur'an Tentang Ekologi; Arti Penting Kajian, Asumsi Pengelolaan, dan Prinsip-prinsip dalam Pengelolaan Lingkungan" dalam *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*. Vol. X. No. 1. 2009.
- Zuhri, Muh. *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2003.

### ***Book Review:***

Re-Evaluasi Metode Kritik Hadis Ulama Klasik dan Sarjana Non-Muslim

Abdul Kholiq

Judul : Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis  
Penulis : Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M. A.  
Penerbit : Penerbit Hikmah (PT Mizan Publika), Jakarta Selatan  
Cetakan : I, April 2009  
Tebal : xviii + 508 (Termasuk Indeks)

Dalam Islam, jamak diyakini bahwa hadis (*prophetic report*) sebagai bentuk dari verbalisasi Sunnah merupakan sumber ajaran otoritatif yang kedua (*the second normative text*) setelah al-Qur'an.<sup>1</sup> Tanpa menggunakan hadis, syari'at Islam belum dapat dimengerti secara utuh dan tidak dapat dilaksanakan secara sempurna. Hal ini dikarenakan untuk memahami sebagian ayat al-Qur'an, seringkali kita dituntut untuk meninjau bagaimana kondisi masyarakat ketika ayat tersebut turun, bagaimana relevansi antara rentetan peristiwa dengan turunnya ayat tertentu. Persoalan yang muncul selanjutnya, sejarah panjang yang pahit yang dialami hadis karena adanya berbagai kepentingan, ternyata berimplikasi pada banyaknya hadis-hadis “gadungan” buatan orang-orang tidak bertanggung jawab yang diklaim berasal dari Nabi yang pada akhirnya menyebar dan memiliki dampak yang cukup serius baik dalam bentuk distorsi pemahaman maupun penyalahgunaan hadis sebagai alat legitimasi.<sup>2</sup> Persoalan ini bisa dimungkinkan karena sebuah hadis secara normatif-teologis tidak memiliki garansi dari Allah

---

\* Mahasiswa Tafsir dan Hadis Semester VII Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan juga anggota Jaringan Islam Kampus (JARIK) cabang Yogyakarta.

<sup>1</sup> Lihat misalnya Muhammad 'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulumuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 34-50.

<sup>2</sup> Lihat dampak penyebaran berbagai hadis-hadis “gadungan” tersebut misalnya dalam M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 47-70.

layaknya al-Qur'an, sehingga sangat rentan terhadap pemalsuan karena ia merupakan sunnah yang senantiasa hidup.

Hal inilah kiranya yang kemudian menjadikan hadis dengan berbagai dimensinya selalu menjadi fokus kajian yang problematik dan menarik baik bagi pendukung maupun penentangannya.<sup>3</sup> Dalam diskursus kajian hadis, term *Naqd* (kritik)<sup>4</sup> hadis sebagai salah satu cabang dari *'ulu@m al-h}adi@s}* bukanlah sesuatu yang asing.<sup>5</sup> *Naqd al-H}adi@s}*□ di sini biasa dimaknai sebagai pemisahan dan penyeleksian terhadap hadis antara yang *s}ah}i@h}* dan yang tidak *s}ah}i@h}*. Pengertian ini didapat dari arti kata *naqd* yang diperkirakan mulai dipergunakan pada awal abad II Hijriyah dengan arti membahas atau mengkritik untuk memisahkan yang baik dari yang buruk.<sup>6</sup> Semula kritik hadis dilakukan sebagai upaya untuk mengkaji atau meneliti dan menemukan sanad dan matan hadis yang sah (*valid*), namun dalam perkembangannya mengerucut pada penelitian sanad saja, sedangkan kajian matan seolah menjadi terpinggirkan. Padahal jika meruntut pada sejarah, yang menjadi cikal-bakal kritik hadis pada masa Rasulullah dan sahabat adalah kritik matan, meskipun ketika itu belum tersistematisasi. Jadi, kritik di sini tidak berarti kajian yang menjelaskan cacat atau kekurangan (destruktif) perkataan Rasulullah saw. yang telah mendapat jaminan kebenaran dari al-Qur'an dan dalil-dalil akal yang aksiomatik, akan tetapi lebih kepada menjelaskan kebenaran atau ketidakbenaran penisbatan sebuah riwayat.<sup>7</sup> Karenanya, ketika kita berbicara tentang *naqd al-h}adi@s}*□, secara otomatis kita akan membahas tentang dua aspek sekaligus, yaitu *naqd al-kha@riji* (kritik sanad) dan *naqd al-dakhili@* (kritik matan). Dalam sejarah perkembangannya, kritik matan hadis ada lebih dahulu (sejak zaman Nabi) daripada kritik sanad

<sup>3</sup> Abdul Mustaqim, "Teori Sistem Isnad dan Otentisitas Hadis Menurut Perspektif Muhammad Mustafā Azami", dalam Fazlurrahman dkk, *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 55-56.

<sup>4</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1452.

<sup>5</sup> Menurut Mustafā Azami, istilah ini telah digunakan oleh beberapa ulama hadis abad kedua Hijriyah. Lihat Muhammad Mustafā Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin. (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992), 82.

<sup>6</sup> Ibrahim Anis dkk, *Al-Mu'jam al-Wasīf* (t.tp., Angkasa, t.th), 944.

<sup>7</sup> Lihat Salahuddin ibn Ahmad al-Adlābi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2004), 16.

(yang baru muncul pasca terjadinya *fitnah* di kalangan umat Islam, yaitu perpecahan di kalangan mereka menyusul terbunuhnya khalifah Utsman bin Affan ra, pada tahun 35 H).

Dalam perjalanan selanjutnya, meningkatnya jumlah periwayat hadis di satu sisi dan tetapnya redaksi matan hadis yang diriwayatkan pada sisi yang lain, berdampak kepada semakin bertambah banyaknya porsi yang dicurahkan pada kritik sanad, sementara terhadap kritik matan sendiri terkesan *adem ayem* saja. Hal inilah yang membuat seolah-olah para ulama kritikus hadis hanya mencurahkan perhatiannya pada kritik sanad saja tanpa diimbangi dengan melakukan kritik matan.

Di sisi lain, tidak ada dari kita yang bisa menjamin bahwa jika sanad suatu hadis telah dinilai "waras", maka akan berlaku sama dengan redaksi matannya. Masih banyak persoalan yang mesti kita kaji secara *intens* terkait dengan keabsahan redaksi matan sebuah hadis. Di antaranya adalah dengan menghadapkannya dengan dalil-dalil syara' yang lain, dan yang tidak kalah penting juga adalah aplikasi dan kontekstualisasi atas muatan hadis terkait pada era sekarang. Sebab jika hal ini dilewatkan begitu saja, bukan tidak mungkin suatu hadis hanya akan menjadi doktrin kering yang *un-familiar* terhadap problem masyarakat kontemporer. Dan yang lebih naif lagi, adalah apabila hadis yang pada awalnya diharapkan menjadi *problem solver*, malah justru terkesan menjadi *part of the problem* atau bahkan *trouble maker* bagi umat Muslim.

Sejak awal dimulainya tradisi kritik hadis hingga sekarang, telah muncul puluhan bahkan ratusan tokoh baik dari "kubu" sarjana Muslim klasik dan modern seperti Ibn al-Qayyim (w. 751 H/1350 M) dengan karyanya *al-Manna'at al-Muni'at*, Ibn al-Madini, al-Zarkasyi lewat karyanya *al-Ija'at fi Ma'ad al-Istadrakathu al-Sayyidah 'Aisyah 'Ala' al-Sahab*, Nuruddin 'Itr dengan *Manhaj al-Naqd Ind 'Ulama' al-Hajati*-nya, Salahudin Ibn Ahmad al-Adlabi dengan karyanya *Manhaj Naqd al-Matn Ind 'Ulama' al-Hajati* al-Naba'iyah, Syaikh Muhammad al-Ghazali dengan *al-Sunnah an-Nabawiyah*

*Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-H}adi@s}-nya*,<sup>8</sup> dan seterusnya maupun dari “kubu” sarjana Barat mulai dari Alois Sprenger (d. 1893), Leone Caetani, Edward E. Salisbury, Alfred Guillaume, James Horowitz, Lammens, Arent Jan Wensinck, Th. W. Juynboll, OV. Hondass, James Robson, L. Krehl, W. Montgomery Watt, Joseph Schacht (1902-1969) dengan *The Origin of Muhammadan Jurespudence*,<sup>9</sup> G.H.A. Juynboll, Nabia Abbot, Daniel W, Michael Cook dengan monografinya *Early Muslim Dogma*,<sup>10</sup> Ignatius Goldziher dengan *magnum opus*-nya *Muslim Studies*<sup>11</sup> dan *Muhammedanische Studien* yang menjadi buku kritik hadis terpenting abad ke-19, dengan berbagai metode yang mereka tawarkan beserta segala kelebihan dan kekurangannya masing-masing.

Namun dalam perjalanannya, tidak jarang (untuk tidak mengatakan selalu) antara kedua kubu tersebut saling berhadapan untuk mempertahankan metodenya di hadapan publik sebagai sebuah metode yang paling valid dan kebal dari kritik dengan menunjukkan argumennya masing-masing dan fakta yang tampak

---

<sup>8</sup> Kitab ini telah tiga kali diterjemah dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh tiga penerbit yang berbeda. Terjemah pertama adalah *Studi Kritis Hadis Nabi: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual* yang diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1993), Terjemah kedua adalah *Analisis Polemik Hadis: Transformasi Modernisasi* yang diterjemahkan oleh Muh. Munawir az Zahidi (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), Dan terjemah ketiga adalah *Sunnah Nabi SAW menurut Ahli Fiqh dan Ahli Hadis* yang diterjemahkan oleh Halid Al Kaf dan Faisol dan diterbitkan oleh penerbit Lentera, Jakarta. Dari ketiga terjemah di atas, penulis belum menemukan hasil terjemah yang ketiga.

<sup>9</sup> Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurespudence* (Oxford: Clarendon Press, 1959). Dalam buku tersebut, Schacht berasumsi bahwa hadis tidak ikut (bersama al-Qur'an) dalam membentuk dasar-dasar hukum Islam; hadis justeru muncul setelah hukum Islam terbangun. Para mujtahid sepakat, lanjut Schacht, bahwa di antara salah satu hal yang dijadikan sumber hukum Islam adalah 'living tradition' (sunnah yang hidup di masyarakat), namun hal ini tidak harus secara eksklusif berada dalam hadis. .. Hadis, menurut Schacht, tidak berasal dari Nabi Muhammad, melainkan dibuat oleh orang-orang yang disebut sebagai rawi hadis sekitar pertengahan abad kedua hijriyah. Para rawi inilah yang kemudian menisbahkan hadis yang mereka buat kepada Nabi Muhammad dengan cara 'membuat sanad ke belakang' (*back projection*) sampai kepada nabi. Pemalsuan ini bertujuan untuk menjustifikasi ketetapan hukum yang dikemukakan seorang mujtahid. Lihat Herbert Berg, *The Development of Exegesis in early Islam: The Autenticity of Muslim Literature from The Formative Period* (Richmond: Curzon Press, 2000), 10-16

<sup>10</sup> Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

<sup>11</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. C. R. Barber dan S. M. Stern (London: George Allen dan Unwin, 1971). Dari hasil penelitiannya pada hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab koleksi hadis, Goldziher sampai pada kesimpulan bahwa hadis-hadis Nabi tidak dapat dipandang sebagai dokumentasi bagi sejarah kelahiran islam, melainkan hanya sebagai refleksi tendensi-tendensi yang muncul di masyarakat pada tahap awal perkembangannya. Lihat Herbert Berg, *The Development...* 9-10.

meyakinkan. Kubu pertama menganggap bahwa metode kritik hadis yang mereka tawarkan lebih baik karena telah teruji dan terbukti keakuratannya hingga puluhan tahun dan telah mendapat tempat di sebagian besar hati umat Muslim sehingga tidak perlu membuat metode kritik hadis baru belum tentu lebih baik dan diterima oleh publik. Sementara kubu kedua berasumsi bahwa metode-metode yang telah ditawarkan oleh kubu pertama, meskipun sudah teruji lama, namun masih terdapat beberapa kelemahan di dalamnya. Metode yang ditawarkan oleh kubu pertama terkadang terlalu sanad *oriented* dan terkesan melupakan kajian matan sehingga perlu dikritisi.

Berangkat dari hal tersebut, Kamaruddin Amin (selanjutnya disebut Amin) mencoba memberikan nafas baru dengan melakukan serangkaian penelitian yang kemudian diwujudkan dalam sebuah buku berjudul *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*.<sup>12</sup> Lewat buku dengan 8 bab ini, Amin bukan hendak menjustifikasi metode-metode yang digunakan para sarjana Muslim terdahulu dan mempertahankannya dari kritik para sarjana Barat, juga tidak untuk membelot pada metode-metode para sarjana Barat dengan menolak metode-metode kritik hadis para sarjana Muslim tanpa telaah yang mendalam.

Setelah dibuka dengan pengantar berupa *flashback* terkait tawaran-tawaran metode dari kedua kubu di atas dan di tutup dengan pertanyaan: *Apakah matan hadis mencerminkan kata-kata Nabi atau sahabat yang sesungguhnya, atau hanya merupakan verbalisasi dari masa sesudahnya yang kemudian dianggap sebagai Sunnah Nabi? Apakah isnād yang dinisbatkan dalam literatur hadis untuk menjamin autentisitas matan itu merepresentasikan jalur periwayatan yang asli, atau hanya merupakan pemalsuan untuk melegitimasi pemalsuan-pemalsuan yang baru beredar di kemudian hari? Dan Apakah munculnya sebuah hadis dalam koleksi kitab kanonik telah cukup membuktikan historisitas penyandarannya kepada Nabi, sehingga penelitian lebih lanjut dianggap sebagai perbuatan yang berlebihan?*, pada bab selanjutnya, Amin mengkaji dengan lebih kritis metodologi klasik yang ditawarkan para ahli hadis tentang kriteria hadis

---

<sup>12</sup> Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009).

*s}ah}i@h}*, hadis *Ah}a@d*, hadis *Mutawa@tir*, keadilan (*'ada@lah*) para sahabat dan kritik matan.

Pada bab ketiga, Amin mencoba mengelaborasi metode yang digunakan sarjana Muslim (Nashiruddin Al-Albani dan Hasan bin 'Ali al-Saqqaf) tentang otentisitas hadis dan mengkaji sejauhmana metode yang mereka tawarkan telah melenceng dari metode kesarjanaan Muslim klasik. Pembahasan selanjutnya diisi dengan mendiskusikan pendapat Fuat Sezgin dan M. M. Azami sebagai sarjana Muslim yang akrab dengan kesarjanaan hadis di Barat tentang historisitas penyandaran hadis kepada Nabi dan sejauhmana mereka bersandar pada *isna@d*. Dalam bab ini juga dibahas pendapat para sarjana Barat yang mendukung pendapat mereka.

Selanjutnya pada bab kelima, Amin masuk pada pembahasan tentang pendekatan yang dipakai oleh para sarjana Barat non-Muslim terhadap literatur hadis. Dalam bab ini, didiskusikan juga penggunaan *argument e silentio*<sup>13</sup> oleh sarjana barat, termasuk konsep *common link*<sup>14</sup> dan *single strand* (jalur tunggal dari Nabi hingga ke *common link*). Pada bab selanjutnya, Amin masuk pada studi kasus dengan meneliti historisitas hadis *s}aum* dengan perspektif metodologi sarjana Muslim klasik. Di dalamnya dibahas empat jalur periwayatan yang terdapat dalam *S}ah}i@h} al-Bukha@ri*<sup>15</sup> untuk melihat sejauhmana kitab tersebut memiliki tingkat akurasi yang tinggi dibanding kitab-kitab hadis yang lain. Masih berkuat pada hadis *s}aum*, pada bab ketujuh, selanjutnya Amin meneliti hadis tersebut dengan perspektif metodologi sarjana Barat non-Muslim. Dengan memakai pisau analisis sanad modern yang dikembangkan oleh Juynboll,

---

<sup>13</sup> Teori ini dikemukakan oleh Joseph Schacht, yang menyatakan bahwa cara terbaik untuk membuktikan bahwa sebuah hadis tidak ada pada masa tertentu adalah dengan menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak dipergunakan sebagai argument hukum dalam diskusi yang mengharuskan merujuk kepadanya jika hadis itu ada. Lihat Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A. Juynboll: Melacak akar Kesejarahan hadis Nabi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. xxiii.

<sup>14</sup> Teori ini juga dikemukakan pertama kali oleh Joseph Schacht yang kemudian diwarisi dan dimodifikasi oleh Juynboll. Teori ini menyatakan bahwa semakin banyak jalur *isnad* yang bertemu pada seorang periwayat, baik yang menuju kepadanya atau yang justeru meninggalkannya, semakin besar seorang periwayat dan jalur periwayatannya memiliki klaim kesejarahan. Ali Masrur, *Ibid...* hal xxii. Teori ini juga telah menyebabkan lahirnya konsep-konsep lain seperti *partial common link*, *inverted common link*, *inverted partial common link*, *seeming (artificial common link)*, *spider*, *single strand*, *diving strand*, dan lain-lain. Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali...* 155.

<sup>15</sup> Hadis No. 1761, 5472, 6938 dan 1771 (bertemu pada satu tabi'in, Abū Ṣalīh), dan 6984.

penulisnya mencoba untuk mengidentifikasi siapa yang patut dianggap sebagai *the real common link* menurut metodologi terbaru Juynboll.

Pada bab terakhir yang menjadi inti dari penelitian ini, Amin mencoba menerapkan metode *isna@d cum matn* hasil elaborasi Harald Motzki dari metode Schacht yang dikembangkan oleh Juynboll pada hadis *s/auum* untuk merekonstruksi sejarah periwayatan hadis dengan metode tersebut. Jawaban yang ingin dicari sang penulis dari bab ini adalah sejauhmana metode ini dapat membawa kita ke belakang dalam pemberian penanggalan terhadap keragaman versi hadis tertentu.

Membaca buku ini, akan tampak bagaimana sang penulis nampak begitu “fanatik” terhadap pemikiran Harald Motzki. Namun, terlepas dari segala kelebihan dan kekurangan yang terdapat dalam buku ini, karya ini patut mendapat apresiasi sebagai bagian dari ‘suplemen’ kita untuk semakin menyegarkan wacana dalam diskursus kritik hadis. Mengutip perkataan Motzki, “...*studi Amin ini merupakan sumbangan penting bagi sebuah diskusi kontroversial yang berabad-abad umurnya yang memfokuskan pada pertanyaan tentang apakah nilai historis hadis dan dengan metode-metode apa nilai-nilai itu bisa ditentukan.*”<sup>16</sup>

Akhirnya, selamat membaca dan selamat bergelut dalam kubangan diskursus kritik hadis yang demikian luas tak bertepi! Semoga bermanfaat.

---

<sup>16</sup> Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali...pengantar*, ix.