



Hedhri Nadhiraan, M.Ag.

Epistemologi

KRITIK HADIS

MENGGAGAS PARADIGMA INTEGRASI-
INTERKONEKSI DALAM UJI OTENTISITAS HADIS



EPISTEMOLOGI KRITIK HADIS

Menggagas Paradigma Integrasi- Interkoneksi dalam Uji Otentisitas Hadis

Oleh:
HEDHRI NADHIRAN, M.Ag.

Penerbit dan Percetakan



**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

Ketentuan Pidana

Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia

Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

EPISTEMOLOGI KRITIK HADIS

Menggagas Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Uji Otentisitas Hadis

Penulis : Hedhri Nadhiran, M.Ag.

Layout : Nyimas Amrina Rosyada

Desain Cover : Ismoko

Hak Penerbit pada **NoerFikri Offset**, Palembang

Perpustakaan Nasional Katalog dalam Terbitan (KDT)

Anggota IKAPI (No. 012/SMS/13)

Dicetak oleh:

CV.Amanah

Jl. KH. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: September 2018

Cetakan II: Januari 2021

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN :978-602-447-286-3

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, puji syukur kepada Allah swt atas semua nikmat yang dikaruniakan-Nya. Salawat dan salam juga disampaikan ke haribaan Rasulullah saw. yang telah membimbing umat tanpa kenal lelah sehingga agama ini dapat tegak dan umatnya menjadi umat pilihan. Buku ini merupakan edisi cetak dari penelitian penulis yang mengangkat tema **Epistemologi Kritik Hadis: Menggagas Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Uji Otentisitas Hadis**. Disadari bahwa Pembahasan ini hanyalah setetes air di tengah lautan kajian rekonstruksi metode kritik hadis (*naqd al-hadis*), yang beserta kajian tentang *fiqh al-hadis*, merupakan dua fokus utama *intellectual discourse* pada masa sekarang. Mudah-mudahan karya kecil ini dapat bermanfaat bagi para pembaca.

Sebagaimana dimaklumi bahwa seiring perkembangan sains dan teknologi, serta kesadaran yang muncul mengiringi akibat dari kemajuan tersebut, muncul gugatan di kalangan ilmuan muslim yang menyuarakan agar keilmuan Islam direkonstruksi bahkan didekonstruksi, baik dari aspek filosofis ataupun materinya. Gugatan ini juga yang terjadi dalam keilmuan hadis, dimana para pemikir muslim mulai mempertanyakan bangunan epistemologi ilmu ini, khususnya pada metode kritik hadis.

Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana merumuskan epistemologi tersebut, kemudian dikembangkan dengan melakukan rekonstruksi paradigma keilmuannya menjadi bersifat integratif-interkoneksi dengan sains modern. Inilah yang hingga sekarang belum tuntas dan menjadi polemik berkepanjangan di antara umat Islam.

Penyelesaian penelitian ini tidak terlepas dari adanya kemudahan dan bantuan yang diterima dari banyak pihak di berbagai tempat. Untuk semua itu, diucapkan puji syukur ke hadirat Allah, dan kepada semua individu yang terkait disampaikan terima kasih, sambil berharap semoga Allah membalasnya dengan kebaikan yang setimpal.

Dengan tanpa mengurangi penghormatan kepada yang lain, rasa terima kasih dihaturkan kepada beberapa nama berikut ini:

Pertama, penulis mengucapkan terima kasih kepada Rektor UIN Raden Fatahyang telah berkenan mengagendakan penelitian bagi dosen prosi dalam pengembangan keilmuannya. Terima kasih juga dissampaikan kepada Ketua LP2M, Dr. Hj. Syefriyeni, M.Ag., yang telah bersedia membuka kran penelitian, dan sekaligus - tanpa bosan - mengingatkan kepada para peneliti untuk mempersiapkan laporan sesuai jadwal. Selanjutnya, terima kasih juga disampaikan kepada Kepala Penelitian, Dr. Muhammad Noupal, MA, yang terus mensupport setiap prodi di lingkungan UIN Raden Fatah – khususnya Prodi Ilmu Hadis, untuk tetap menghasilkan karya bagi pengembangan keilmuan dan kepentingan akreditasi.

Akhirnya, sebagai karya biasa dari manusia biasa penelitian ini masih terbuka untuk dikoreksi dan disempurnakan. Untuk itu, sembari berharap kiranya karya ini bermanfaat, saran dan masukan yang konstruktif sangat diharapkan dari para pembaca. Mudah-mudahan penelitian ini dapat bermanfaat bagi semua. Amin`

Penulis

Hedhri Nadhiran

ABSTRAK

Hadis disepakati sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Namun, untuk dapat menjadikannya sebagai dasar ajaran, hadis harus melewati uji *naqd al-hadis* dan *fiqh al-hadis*. Terkait dengan *naqd al-hadis*, persoalan yang muncul adalah *bagaimana menjadikan sebuah hadis dapat diyakini atau diduga kuat berasal dari Nabi saw., mengingat hadis merupakan data sejarah tentang peristiwa masa lalu, dalam hal ini kehidupan Rasulullah. Apa alat ukur (metode) yang dapat dipakai untuk menguji sebuah hadis hingga diyakini keotentikannya berasal dari Rasulullah saw.* Berangkat dari rumusan permasalahan ini, pertanyaan yang muncul adalah bagaimana epistemologi kritik hadis dalam keilmuan hadis selama ini; bagaimana implementasi dari epistemologi tersebut dalam uji keotentikan hadis; dan bagaimana peluang pengembangan paradigma integratif-interkonektif dalam uji keshahihan hadis?

Untuk menjawab rumusan masalah di atas, penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dan bersifat tela'ah kepustakaan. Dalam hal ini, yang menjadi sumber utama (*primer*) adalah buku-buku yang membahas tentang kritik hadis dan gagasan paradigma integratif-interkonektif. Sementara itu, untuk data sekunder berupa karya yang tidak terkait langsung dengan objek penelitian, seperti buku-buku yang menyinggung tentang problem epistemologi dalam tradisi keilmuan Islam, ataupun buku yang menggambarkan upaya penggunaan paradigma ini dalam keilmuan Islam. Sementara untuk pengumpulan data menggunakan teknik dokumenter, yakni dengan melakukan upaya pencarian data atas berbagai sumber dari berbagai sumber, baik berupa catatan, transkrip, buku dan sebagainya. Untuk mendukung proses analisis data, kajian ini menggunakan pendekatan filsafat, khususnya hermeneutik yang akan dipakai untuk memahami pengembangan paradigma integratif-interkonektif dalam uji otentisitas hadis.

Hasil telaah menunjukkan bahwa kaedah keshahihan hadis memiliki kelemahan dari sisi epistemologi. Kelemahan tersebut berupa penerimaan kebenaran otoritas sebagai uji validitas sanad dan adanya inkonsistensi dalam uji validitas matan. Otoritas atau kesaksian memiliki tingkat kebenaran yang rendah karena itu berpengaruh terhadap kebenaran informasi yang diterima. Sementara inkonsistensi

dalam kritik matan karena lebih mengutamakan uji kritik terhadap format susunan matan, seperti *maqlub*, *idrak* dan *ziyadah*. Untuk menutupi kelemahan epistemologi ini, para pemikir muslim modern mulai mengembangkan metode uji kritik hadis baik berupa rekonstruksi uji kritik matan dan atau kepada penggabungan kritik sanad dan matan secara proporsional dan berimbang dengan menjadikan kedua kritik ini pada posisi yang independen, sejajar dan saling melengkapi. Sementara pada aspek matan, persoalan kesesuaian kandungan matan menjadi perdebatan di kalangan pemikir muslim modern, terutama jika dikaitkan dengan perkembangan sains.

Dalam tataran filosofis, upaya pengembangan metode kritik hadis harus diawali dari pengembangan paradigma keilmuan hadis dari sebelumnya bersifat teologis-etik-normatif kepada teologis-logik-empiris, sebagai bentuk adaptasi dan penerimaan terhadap sains modern.

Daftar Isi

	Halaman
Halaman Judul	i
Kata Pengantar	iii
Abstrak	v
Daftar Isi	vii
BAB I Pendahuluan	1
A. Dasar Pemikiran	1
B. Kajian Literatur	12
C. Kerangka Teoretis	16
D. Metode Penelitian.....	19
BAB II Formulasi Epistemologi Hadis	23
A. Epistemologi dalam Wacana Filsafat	23
1. Hakikat Pengetahuan	26
2. Sumber Pengetahuan	28
3. Validitas Kebenaran	33
B. Diskursus Epistemologi Keilmuan Islam	40
C. Problematika Epistemologi Hadis	52
BAB III Kritik Hadis: Sejarah dan Paradigma Keilmuan ...	61
A. Pengertian Kritik Hadis	61
B. Urgensi Kritik Hadis.....	63
C. Sejarah Perkembangan Kritik Hadis	73
D. Metode dan Tahapan Pelaksanaan Kritik Hadis.....	79
1. Melacak Informasi Letak Hadis	79
2. I'tibar Sanad	81
3. Kritik Sanad.....	82
4. Kritik Matan	93
5. Kesimpulan Kegiatan Kritik Hadis	98
E. Paradigma Keilmuan Kritik Hadis	98
1. Pengembangan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Studi Hadis.....	100

2. Penerapan Paradigma Integrasi-Interkoneksi	
Dalam Uji Otentisitas Hadis	103
a. Hadis tentang Shalat Gerhana	103
b. Hadis tentang Fase Perkembangan Embrio ...	111
c. Hadis tentang Lalat	119
d. Hadis tentang Demam sebagai Serpihan Neraka.....	123
e. Hadis tentang Hari Raya bertepatan dengan Hari Jumat	126
BAB IV Penutup	133
A. Kesimpulan.....	133
B. Saran	134
Daftar Pustaka	136

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perdebatan tentang paradigma integrasi (dan atau interkoneksi) antara sains dan ilmu agama telah bergulir di akhir abad ke-20 sebagai respon terhadap dilema yang dihadapi oleh umat Islam di seluruh dunia. Walaupun tidak selalu memakai kata ‘integrasi’ secara eksplisit, namun gagasan tentang perlunya pemaduan sains dan ilmu agama telah lama populer dan diperbincangkan di kalangan intelektual muslim.¹ Di Indonesia, beberapa ilmuwan yang gencar mengemukakan bentuk-bentuk integrasi/ interkoneksi ini adalah Muh. Natsir dengan ilmu agama dan ilmu umum, Harun Nasution melalui tradisionalis dan rasionalis, Mukti Ali dengan *doctriner cum scientific*, Kuntowijoyo melalui pemaduan strukturalisme dan transendental, Mulyadhi Kartanegara berupa metafisik dan fisik, dan Amin Abdullah dengan gagasan normativitas dan historisitas menuju integratif-interkonektif.² Sementara dalam lingkup global, ilmuwan yang konsisten menyuarakan gagasan ini antara lain Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Abid al-Jabiri, Ali Harb, Nasr Hamid Abu Zayd dan Hassan Hanafi.³

Secara historis, gagasan pemaduan antara sains dan ilmu agama ini lahir dari adanya dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum sebagai akibat dari kelemahan umat Islam dan pengaruh pemikiran dikotomi antara sains dan agama yang berkembang di Dunia Barat. Pemikiran ini merupakan reaksi atas dominasi gereja yang

¹Maimun Fuadi, “Paradigma Integrasi Sains dan Ilmu Agama pada UIN di Indonesia”, dalam *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2015, (LSAMA, Banda Aceh, 2015), hal. 145-146

²Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam: Pendekatan Integratif-Interkonektif Multidisipliner*, (RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2016), Hal. 45-46

³Amril M., *Epistemologi Integratif-Interkonektif Agama dan Sains*, (RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2016), Hal. 1

melembagakan ajaran Kristen dan menjadikannya sebagai penentu kebenaran ilmiah. Bahkan semua hasil temuan ilmiah dianggap sah dan benar jika sejalan dengan doktrin-doktrin gereja. Pemikiran ini kemudian berkembang menjadi gerakan yang secara masif membentuk paradigma sekuler yang menetapkan bahwa ideologi agama tidak boleh dicampur-adukkan dengan ideologi ilmiah. Dalam artian ilmu alam, ilmu sosial dan humaniora harus berpisah dari Agama. Pada gilirannya, seperti dijelaskan oleh Budi Handrianto, gerakan tersebut melahirkan *renaissance* (kelahiran kembali) dan *aufklarung* (pencerahan), dan menandakan bangkitnya ilmu pengetahuan dengan prinsip dasar rasionalisme, empirisisme dan positivisme.⁴

Kondisi di atas berbanding terbalik dengan apa yang terjadi di dunia Islam yang sedang mengalami kelemahan berupa kemunduran intelektual dan berujung pada kolonialisasi wilayah Islam oleh pihak Barat. Dalam masa penjajahan yang panjang dan hampir merata di seluruh dunia Islam, terjadi akulturasi budaya, akulturasi pemikiran dan intelektualisme Barat dengan negeri-negeri Islam sebagai daerah jajahannya. Menurut Azyumardi Azra, di antara akibat dari akulturasi pemikiran dan intelektual ini adalah pengenalan terhadap dikotomi pendidikan agama dan umum sehingga memunculkan intelektual baru yang disebut intelektual sekuler.⁵ Hal ini diperparah oleh cara pandang dan perilaku umat Islam sendiri, yang diilustrasikan oleh Azra, mudah merasa curiga terhadap sains. Seperti dijelaskannya, di banyak dunia Islam, tampaknya sains masih dianggap sebagai aktivitas intelektual empiris yang asing dan tidak sesuai dengan Islam. Terdapat banyak contoh kecurigaan di antara banyak ulama terhadap sains rasional-empiris. Ulama fiqh dan ahli ilmu kalam merupakan representasi dari kebanyakan ulama ortodoks yang bersikap seperti ini. Oleh karena itu, penolakan mereka terhadap ilmu pengetahuan rasional dan empiris pada akhirnya telah menciptakan semacam jarak pemisah antara yang

⁴Budi Handrianto, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan" dalam Adian Husaini, et.al. *Filsafat Ilmu: Perspektif Barat dan Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), hal. 234

⁵Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hal. 159-160.

disebut ‘ilmu-ilmu agama’ yang berasal dari ayat-ayat al-Qur’an di satu sisi, dan ‘non ilmu-ilmu agama’ yang berasal dari ayat-ayat *kauniyah* di sisi lainnya. Pemisahan semacam ini pada gilirannya telah menyebabkan kemunduran sains dan teknologi di dunia Islam.⁶

Kian jauhnya ilmu agama dan sains menjadikan banyak intelektual Muslim merasa terpanggil untuk bertanggung jawab membuat semacam “jembatan penyeberangan”, sehingga keduanya dapat dipertemukan kembali. Kendati pun menyisakan banyak perdebatan, beberapa ilmuwan Muslim, baik intelektual Muslim Indonesia maupun intelektual Muslim dari belahan bumi lainnya, seperti telah disebutkan sebelumnya, mencoba merumuskan semacam “jembatan epistemologis” untuk merujuk kembali sains dan agama. Amin Abdullah, misalnya, yang menawarkan paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan. Selain berupaya menghilangkan dikotomi sains dan agama (terutama dikotomi Islam-sains), proyek keilmuan yang digagasnya tersebut juga berupaya “mendekatkan kembali” berbagai disiplin ilmu, sehingga di antara mereka terjadi dialog, tegur sapa, saling berhubungan, dan saling membutuhkan.⁷ Dengan Integrasi-Interkoneksi, Amin Abdullah menggagas kemajuan paradigma kajian keislaman dari *normal science (level Islamic doctrines)* menuju *revolutionary science (level Islamic Studies)*. Perpindahan paradigma (*shifting paradigm*) ini, meniscayakan pengakuan keberadaan dan sekaligus menggarisbawahi perlunya memanfaatkan metodologi ilmu-ilmu sosial yang berkembang pada abad ke-18 dan 19. Bagi Amin Abdullah, jika metodologi ilmu sosial tidak dilibatkan dalam bangunan keilmuan Islam yang baru,

⁶Azyumardi Azra, ‘Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam’, dalam Zainal Abidin Baqir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 205-206

⁷Waston, ‘Pemikiran Epistemologi Amin Abdullah Dan Relevansinya Bagi Pendidikan Tinggi Di Indonesia’, dalam *PROFETIKA, Jurnal Studi Islam*, Vol. 17, No. 1, Juni 2016, hal. 81

pergeseran keilmuan Islam dari pola tradisional menuju Islamic Studies tidak akan tercapai.⁸

Di antara ilmu keIslaman yang mendapat ‘tuntutan’ untuk dilakukan pergeseran paradigma seperti disarankan oleh banyak pemikir muslim modern adalah ilmu hadis. Dalam pandangan klasik, ilmu hadis termasuk dalam klasifikasi ilmu yang telah matang dan terbakar. Hal ini seperti dijelaskan oleh Badruddin az-Zarkasyi yang mengklasifikasikan ilmu keIslaman dari segi pemikirannya menjadi tiga: (1) Ilmu yang belum matang dan belum terbakar, seperti ilmu sastra dan ilmu tafsir. (2) Ilmu yang telah matang tetapi belum terbakar, seperti ilmu nahwa dan ilmu ushul fiqh. (3) Ilmu yang telah matang dan telah terbakar, yakni ilmu fiqh dan ilmu hadis.⁹

Sebagai konsekuensi dari pandangan ini maka ilmu hadis dianggap telah sempurna dan tidak membutuhkan pengembangan - yang merupakan ciri utama dari sebuah ilmu. Pada gilirannya, hadis dan pemahaman yang diintrodusir dari teks-teksnya, yang notabene merupakan objek dari ilmu hadis, juga tidak perlu ditela’ah ulang dan direkonstruksi pemahamannya agar relevan dengan konteks kekinian. Bagi sebahagian ulama, kebutuhan terhadap hadis telah tercukupi dengan terkodifikasinya hadis dalam kitab-kitab hadis mu’tabar, sementara pemahamannya dapat ditelusuri melalui kitab-kitab syarah yang umumnya merupakan hasil karya ulama abad ke-7 atau ke-8 Hijriah.

Memasuki zaman modern, hadis sebagai sumber ajaran Islam mendapat tantangan, baik dari ilmuan (orientalis) Barat ataupun dari umat Islam sendiri (yang umumnya diwakili oleh para pembaharu/modernis).¹⁰ Tantangan ini berupa ‘gugatan’ terhadap bagaimana mendapatkan hadis yang tidak diragukan berasal dari

⁸Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hal. 103, 111

⁹ Asjmuni Abdurrahman, ‘Kata Pengantar’, dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas’udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI Univ. Muhammadiyah, 1996), hal. xiv

¹⁰Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. (Bandung: Mizan, 2000), hal. 111-112. Dua nama pembaharu yang disebut Daniel W. Brown sangat mempengaruhi sikap para pembaharu lainnya terhadap hadis adalah Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) dan Muhammad Abduh (w. 1905).

Rasulullah (otentisitas) dan bagaimana mendapatkan pemahaman yang relevan dengan konteks kekinian (otoritas).¹¹ Terkait dengan problem otentisitas hadis, pertanyaan yang muncul adalah sejauh mana hadis-hadis yang selama ini diyakini berasal dari Nabi, benar-benar dapat dapat dipertanggungjawabkan berasal darinya dan sejauh mana keakuratan metode keilmuan hadis klasik untuk menjamin kebenaran penisbahan tersebut.

Hal ini seperti dijelaskan oleh Kamaruddin Amin,¹² memang telah ada sejumlah sumber menyangkut penelitian tentang karakter dan kualitas perawi, seperti *al-Thabaqat al-Kubra* karya Ibn Sa`ad (w. 230 H), *Tarikh al-Kabir* karya al-Bukhari (w. 256 H), dan *al-Jarh wa al-Ta`dil* karya Ibn Abi Hatim (w. 327 H), akan tetapi sumber-sumber ini ditulis jauh setelah orang yang mereka paparkan meninggal. Disini persoalan epistemologis muncul, sejauh mana kita dapat menaruh kepercayaan pada informasi yang terdapat dalam sumber-sumber tersebut (kamus biografi, *kutub al-thabaqat* dan *kutub al-rijal*)? Jawabannya berbeda-beda. Mayoritas sarjana Islam menganggap kitab-kitab tersebut sebagai sumber sejarah yang otentik, sementara sebagian besar sarjana Barat menolaknya atau paling tidak meragukannya. Menurut mereka, sumber biografis ini lemah dan rusak. Bahkan mereka berargumen meskipun para ahli hadis melakukan yang terbaik untuk mendapatkan informasi yang relevan, tetap saja mereka tidak bisa yakin akan apa yang mereka lakukan, karena tidak mudah memberi penilaian kepada orang yang sudah lama meninggal. Oleh karena itu, *ilmu rijal hadis* - menurut kelompok ini, tidak lebih dari sekedar ilmu praduga semata.

Sementara itu di bidang otoritas, persoalan yang muncul adalah keinginan untuk melakukan re-interpretasi terhadap hadis yang selama ini menjadi doktrin ajaran Islam, walaupun hadis-hadis tersebut

¹¹Terdapat perbedaan mendasar antara gugatan orientalis dan pembaharu terhadap hadis. Jika pihak Barat hanya mempersoalkan kebenaran sebuah hadis dan keilmuan yang mengitarinya, maka para pembaharu muslim melangkah lebih jauh dengan mempermasalahkan otentisitas, otoritas dan hubungan hadis dengan al-Qur'an. Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah...*, hal. 139

¹²Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, (Bandung: Hikmah, 2009), hal. 28-29.

terdapat dalam kitab-kitab hadis mu'tabar. Sebagai konsekuensi dari upaya ini sendiri, seperti ditegaskan oleh Abou El Fadl, boleh jadi berupa keharusan melakukan evaluasi substantif terhadap matan hadis (uji ulang kritik matan hadis).¹³ Di tangan para pemikir muslim inilah persoalan otentisitas dan otoritas hadis mendominasi diskursus di seputar kajian hadis hingga sekarang.

Munculnya polemik di seputar otentisitas dan otoritas hadis ini sendiri, ditengarai karena adanya kesadaran bahwa umat Islam sekarang berada di zaman yang berbeda dengan masa turunnya wahyu. Seperti ditulis oleh Azyumardi Azra bahwa di era kemajuan teknologi dan sains saat ini, perbedaan jarak, ruang dan waktu antara hadis Nabi (yang saat ini dalam bentuk teks-teks keagamaan pada kitab hadis karya ulama klasik) dan peradaban umat manusia saat ini menuntut para sarjana untuk secara akademis menggali ulang khazanah keislaman yang tertimbun dalam teks-teks hadis demi menjaga otentisitas dan otoritasnya di masa kini. Sayangnya, berbagai literatur dan karya sarjana di bidang hadis dan keilmuannya, sering kali berkuat hanya pada tataran deskriptif dan kompilatif sehingga berujung pada kejumudan berpikir kritis serta stagnasi karya kajian hadis. Menurut analisisnya, kondisi yang melingkupi kajian hadis seperti di atas merupakan akibat dari dua hal. Pertama, paradigma para sarjana hadis yang menganggap berbagai hal terkait tentang kajian hadis telah dikaji tuntas oleh ulama-ulama terdahulu. Kedua, pandangan dan keyakinan, teks-teks hadis yang sudah disepakati keshahihannya tidak perlu lagi diperiksa ulang. Hal ini karena ada anggapan, selain hanya dapat berujung pada *tahshil al-hashil* juga dapat merusak otoritas hadis itu sendiri.¹⁴

Lebih lanjut Azra menegaskan, hadis sebagai sumber doktrin keagamaan memang sepatutnya menjadi standar bagi umat Islam untuk menjalani kehidupan sesuai dengan tuntutan yang digariskan Nabi.

¹³Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 82.

¹⁴Azyumardi Azra, "Pengantar: Memeriksa Ulang Hadis Bermasalah", dalam Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah dalam Shahih Al-Bukhari*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015), hal. x-xi.

Dalam hal ini, otoritas hadis sebagai sumber utama ajaran Islam tentunya tidak boleh diragukan. Hanya saja, mengutip pendapat Khaled Abou El-Fadl, Azra menyatakan bahwa otoritas bukanlah sesuatu yang berdimensi tunggal. Otoritas lahir dalam sebuah konteks yang mengitarinya. Hal ini juga berlaku untuk otoritas hadis. Suatu hadis tentunya tidak muncul dari ruang kosong. Artinya, otoritas hadis melekat pada konteks yang ada di sekitarnya. Perubahan dan perbedaan konteks yang ada setelah munculnya hadis tersebut, secara tidaklangsung mempengaruhi kadar otoritasnya. Peremajaan metode serta reaktualisasi pemahaman hadis - dalam hal ini - menjadi hal mutlak yang harus dilakukan para sarjana dari berbagai bidang.¹⁵

Dari penegasan di atas, harus diakui bahwa tantangan yang dihadapi Umat Islam sekarang adalah bagaimana memahami teks-teks hadis yang terdapat di dalam khazanah Islam sebagai warisan keagamaan agar tetap relevan. Untuk dapat melakukan pemahaman, langkah awal adalah memastikan keotentikan hadis sebagai sesuatu yang diyakini atau diduga kuat berasal dari Nabi (baca: *shahih*).

Persoalannya adalah perkembangan diskursus studi terhadap hadis yang terjadi pada masa sekarang menunjukkan terpecahnya sikap umat Islam dalam menyikapi tuntutan tersebut. Ketika beberapa pemikir muslim modern, seperti Ahmad Amin, Abu Rayyah dan Fazlur Rahman, menyatakan secara tegas teori ilmu hadis klasik belum cukup memadai untuk menilai otentisitas hadis dan memahami kandungan maknanya, serta menganjurkan penggunaan sains modern untuk mempertajam analisis terhadap dua persoalan ini, maka gagasan inintentu saja mendapat tantangan dari ulama lainnya yang memposisikan diri sebagai pembela hadis, seperti Mushtafa al-Siba'iy.

Mencermati pro kontra pemikir muslim terhadap relasi sains dan agama, agaknya analisis Ian Barbour dapat menjelaskan hal tersebut. Menurutnya, sikap umat beragama terhadap persoalan ini dapat dipetakan dalam 4 (empat) tipe, yaitu independensi, konflik, dialog, dan integrasi. Tipe pertama adalah independensi yaitu ketika ilmu dan agama dilihat sebagai bidang yang berbeda dan ditempatkan

¹⁵Azyumardi Azra, "Pengantar...", hal. xi-xii

dalam kotak sendiri-sendiri. Masing-masing memiliki otoritas di bidangnya masing-masing. Tipe kedua adalah konflik yaitu hubungan antara ilmu dan agama di mana keduanya saling melakukan ekspansi keluar dari bidangnya. Namun saat keduanya ini disatukan dalam satu kotak bersama terbukalah peluang untuk konflik. Tipe ketiga adalah dialog yaitu ketika antara ilmu dan agama membuka peluang untuk berkomunikasi, saling mendengar, saling menyapa satu sama lain. Tipe keempat adalah integrasi yang dimaknai Barbour dengan sangat spesifik yang bertujuan menghasilkan suatu reformasi teologi dalam bentuk *theology of nature*, yang berbeda dengan *natural theology*, yang tujuan utamanya untuk membuktikan kebenaran-kebenaran agama berdasar temuan-temuan ilmiah.¹⁶

Hadis tentang penciptaan Hawa, agaknya dapat memberi gambaran bagaimana gugatan para pemikir muslim modern terhadap otoritas sebuah hadis dan sikap pro - kontra yang melingkupinya. Sebagaimana dimaklumi, di kalangan umat Islam beredar pandangan yang menegaskan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam as. Pemahaman seperti ini menurut kalangan feminis muslim merupakan asal usul bentuk subordinasi kaum perempuan. Maksudnya, penciptaan perempuan tidak hanya dari laki-laki, tetapi juga untuk laki-laki. Dimana kehadirannya hanyalah sebagai pelengkap dan bukan fundamental.¹⁷ Sampai kini, ideologi tersebut masih menghunjam dalam benak masyarakat Islam. Al-Qur'an sendiri tidak pernah secara jelas menyatakan hal di atas. Hadis Nabi-lah yang mengutarakan proses penciptaan Hawa, dan hadis-hadis ini terdapat dalam kitab-kitab hadis yang selama ini diyakini otentisitasnya. Seperti pernyataan Abu Hurairah ra. yang berkata bahwa Rasulullah saw bersabda:

¹⁶Ian Barbour, *Religion in An Age of Science*, (New York: Harper Collins Publisher, 1990), hal. 4

¹⁷Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan: 2001), hal. 48, 70

وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا ، فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ
أَعْلَاهُ ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسَرْتَهُ ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ
خَيْرًا.

Artinya: “Berwasiatlah kamu untuk berbuat baik kepada perempuan karena mereka diciptakan dari tulang rusuk dan bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian paling atas. Jika kamu berusaha untuk meluruskannya, kamu akan mematahkannya, dan jika kamu membiarkannya maka ia akan tetap dalam keadaan bengkok. Maka saling berwasiatlah kalian untuk berbuat baik kepada kaum perempuan.”(HR. Bukhari).¹⁸

Sementara dalam *Shahih Muslim*, hadis ini diriwayatkan dengan redaksi sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ فَإِذَا شَهِدَ أَمْرًا فَلْيَتَكَلَّمْ بِخَيْرٍ أَوْ لَيْسُكَتْ وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ
خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ إِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسَرْتَهُ وَإِنْ
تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا.¹⁹

Dalam pandangan ulama, hadis di atas berkualitas shahih karena berasal dari para perawi yang *tsiqah* dan termuat dalam kitab hadis mu'tabar; *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Bahkan keshahihan hadis ini berada pada urutan tertinggi karena disepakati oleh kedua Imam Hadis ini dan diriwayatkan dalam kitab hadis

¹⁸Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002), Cet. I., Hal. 1321, Hadis No. 5186

¹⁹Muslim ibn Hajjaj al-Qusyayriy al-Naysaburiy, *Shahih Muslim*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1988), Cet. I, Hal. 585-586, Hadis No. 1468

mereka.²⁰ Karena itu, hadis ini dapat diterima sebagai *hujjah* dan menjadi bagian dari sebuah ortodoksi ajaran Islam yang dominan. Tidak heran, ketika menjelaskan ayat al-Qur'an yang terindikasi menyinggung penciptaan Adam dan Hawa, yaitu QS. Al-Nisa: 1, para mufassir menggunakannya untuk memperjelas penafsiran ayat tersebut.

Namun di kalangan pemikir muslim modern - terutama kalangan feminis, keotentikan hadis ini mendapat gugatan; baik terhadap kualitas sanad ataupun matannya sehingga keshahihannya harus ditinjau ulang, bahkan ditolak. Mereka mengkritik Abu Hurairah selaku shahabat yang meriwayatkan hadis tersebut dari Nabi. Menurut Fatima Mernissi - yang mewakili kelompok ini, Aisyah sering membantah berbagai hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah kepada semua orang. Aisyah mengatakan bahwa Abu Hurairah bukan tipe pendengar yang baik sehingga ketika ditanya tentang sesuatu sering keliru menjawab. Mereka juga menyatakan bahwa hadis ini dan yang semakna dengannya, mendapat pengaruh dari tradisi agama sebelumnya, Yahudi dan Kristen, yang memang memiliki konsep bias gender. Bias-bias ini kemudian bercampur lagi dengan tradisi Arab pra-Islam dan warisan dualisme Yunani kuno yang menyesatkan tentang laki-laki yang selalu bertindak rasional dan perempuan yang selalu bertindak emosional.²¹

Disini terlihat bahwa para feminis muslim menggunakan pengetahuan sejarah tentang sosial budaya masyarakat arab pra Islam sebagai pisau analisis untuk mengkritisi informasi yang dikandung oleh matan hadis. Apa yang dilakukan oleh para feminis muslim ini merupakan pengembangan dari teori *sabab wurud hadis*. Menurut para

²⁰Menurut ulama hadis (*muhaddisun*), hadis shahih mempunyai derajat yang berbeda; dari yang shahih sampai ke paling shahih (*min al-shahih ila al-ashah*). Pada peringkat tertinggi adalah hadis yang diriwayatkan atau disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Selanjutnya hadis yang hanya diriwayatkan oleh al-Bukhari saja dan seterusnya. Muhammad 'Ajajj al-Khathib, *'Ulum al-Hadis wa Mushtalahuhu*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988), Cet. XVII, hal. 153. Agaknya, penilaian peringkat ini diterima secara luas oleh ulama-ulama dari disiplin keilmuan lain, seperti *fuqaha* dan *ushuliyun*.

²¹Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak terpikirkan...*, hal. 72-73, 78.

pemikir muslim modern, pengetahuan tentang sabab wurud hadis tidak harus dibatasi oleh sebuah peristiwa yang secara langsung menjadi pencetus lahirnya hadis. Tetapi juga harus dipertimbangkan setting sosial ketika Islam turun di masa itu. Pandangan ini muncul karena kajian terhadap realitas, situasi atau problem historis lahirnya sebuah hadis merupakan bahagian dari proses pemahaman hadis, dimana hasil akhirnya - boleh jadi - berupa penolakan terhadap keotentikan sebuah matan hadis. Tentu saja langkah ini mensyaratkan adanya suatu kajian mengenai situasi makro dan mikro yang mengitari lahirnya hadis. Situasi makro berupa situasi kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Nabi, sementara situasi mikro berwujud *asbab wurud al-hadis*. Istilah makro dan mikro dalam *sabab wurud hadis* mengacu kepada studi al-Qur'an yang menggunakan istilah tersebut dalam kajian *sabab al-nuzul ayat*. Mengingat hadis merupakan informasi tentang masa lalu dan lahir tidak dalam ruang hampa (*anakronistik*) maka penggunaan istilah tersebut juga dipakai dalam pengembangan kajian hadis.²²

Inilah salah satu bentuk pengembangan paradigma dalam menguji keotentikan hadis, tidak lagi bersifat monodisipliner tetapi mulai melangkah kepada paradigma integratif-interkonektif dengan melibatkan keilmuan lain, terutama sains modern, seperti sejarah dan lainnya.

²²Studi al-Qur'an memiliki trend baru dalam pembahasan *sabab al-nuzul*, yaitu dengan masuknya varian *sabab al-nuzul makro* sebagai pelengkap dari *sabab al-nuzul mikro*. Tidak diketahui dengan pasti siapa pencetus istilah makro-mikro. Istilah ini diduga merupakan terjemahan bahasa Indonesia dari apa yang disebut dengan *al-'amm* (yang umum) dan *al-khass* (yang khusus). Dalam hal ini, al-Dahlawi ditengarai sebagai tokoh yang pertama kali menggunakan istilah *sabab al-nuzul al-khass* yang disandingkannya dengan *sabab al-nuzul al-haqiqi*. Dua istilah inilah yang kemudian oleh pemerhati Qur'an modern disebut dengan yang 'mikro' dan 'makro'. Di antaranya Fazlurrahman yang menyebut istilah 'makro' ketika menjelaskan teori *double movement* dan memperkenalkan istilah *macrosituation* (situasi makro), yaitu situasi sejarah yang tidak hanya meliputi orang-orang di sekitar turunnya ayat al-Qur'an, tetapi seluruh situasi yang punya kemungkinan keterkaitan dengan munculnya ayat tersebut. Mu'ammarr Zayn Qadafy, *Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), hal. 88

Berdasarkan uraian di atas, pengembangan paradigma keilmuan Islam menjadi sebuah keniscayaan pada masa sekarang. Persoalannya studi Islam dengan pendekatan integratif-interkoneksi belum menemukan bentuknya yang baku, meskipun tawaran ini telah lama mengorbit dengan berbagai varian dan bentuknya. Tetapi usaha ke arah pengembangan teori ini perlu dilakukan secara serius, berkelanjutan dan saling mendukung. Sebab dengan bantuan berbagai ilmu dalam studi Islam terbukti dapat memberikan pemahaman dan formulasi baru, bahkan lebih komprehensif apabila dibandingkan dengan konsep keilmuan dan model pemahaman yang ada selama ini, yakni pendekatan normatif murni. Disinilah urgensi penelitian tentang epistemologi kritik hadis sebagai upaya pengembangan paradigma keilmuannya layak untuk dilanjutkan.

B. Kajian Literatur

Harus diakui bahwa penelitian ini bukan penelitian pionir di bidang epistemologi hadis. Namun dari telaah yang dilakukan, kajian yang menyoroti tema ini masih relatif sedikit sehingga membuka peluang untuk melanjutkan dan atau menyempurnakan beberapa penelitian terdahulu yang sudah ada.

Terkait dengan persoalan epistemologi hadis, beberapa buku dan tulisan yang menyinggung persoalan ini adalah buku *Ijtihad Hermeneutis: Eksplorasi Pemikiran Asy-Syafi'i dan Kritik Hingga Pengembangan Metodologis* (Damanhuri, 2016), *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam* (Idri, 2015), *Epistemologi Ilmu Hadis* (Abd. Wahid, 2012), *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Kamaruddin Amin, 2009), *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis: Rekonstruksi Fiqh Al-Hadis* (Daniel Djuned, 2002), dan *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (LPPI, 1996).

Dalam bukunya, Damanhuri menjelaskan tentang pemikiran Imam asy-Syafi'i, terutama tentang metode ijtihad yang ditempuhnya.²³ Analisis yang dilakukan menunjukkan bahwa sang

²³Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis: Eksplorasi Pemikiran Asy-Syafi'i dan Kritik Hingga Pengembangan Metodologis*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016)

Imam melandaskan ijtihadnya pada epistemologi bayani dan mengklaim bahwa teks itulah yang memberi otoritas pada pemahamannya. Model ijtihad *bayani* ala al-Syafi'i ini menjadi sebuah paradigma pemikiran hukum Islam yang diamalkan dan dipraktikkan oleh sebagian besar umat Islam hingga kini. Kewenangan besar yang diberikan Imam asy-Syafi'i terhadap otoritas teks telah melahirkan ketegangan antara teks dan pemahaman selama proses dialektik yang berujung pada klaim akan adanya dua kutub yang otoriter (sewenang-wenang) dan otoritatif (berwenang). Padahal, teks sebagai pihak yang otoritatif sudah selayaknya selalu terbuka dan membuka diri untuk selalu ditafsirkan oleh siapapun. Sebab, ketika sebuah teks menutup diri dari wacana intertekstualitas maka eksistensi tekstualnya akan berakhir. Tentu saja, suatu paradigma pemikiran atau gerakan pada akhirnya akan mendapat lawan tanding. Perlawanan terhadap epistemologi *ijtihad bayani* asy-Syafi'i ini muncul dari pihak-pihak lain yang menganggap bahwa kebenaran teks tidak selamanya harus menghilangkan kebenaran realitas atau konteks. Antara teks dan realitas – dalam pemikiran Islam – merupakan jalinan yang berkelindan dan harmonis.

Selanjutnya, Idri yang melakukan telaah epistemologi ilmu hadis sebagai satu topik dari kajian epistemologi keilmuan islam yang ditulisnya.²⁴ Epistemologi keilmuan hadis yang dibahas terfokus pada epistemologi kritik hadis karena adanya gugatan orientalis terhadap otentisitas hadis. Berbagai pendapat orientalis di seputar sejarah pembukuan hadis, keilmuan hadis dan keraguan terhadap informasi di seputar biografi perawi hadis - diakui atau tidak – telah merobohkan sebagian atau bahkan seluruh fondasi epistemologi ilmu hadis yang telah dibangun oleh sarjana dan ulama Islam selama berabad-abad. Berbagai kaidah dan teori dalam ulumul hadis diruntuhkan begitu saja tanpa ada pengakuan. Menyikapi gugatan ini, Idri menekankan bahwa ada beberapa sikap yang harus dibangun: *Pertama*, bersikap kritis-ilmiah. *Kedua*, berpikir konstruktif dan positif. *Ketiga*, *Berpijak kepada konsep dasar al-Qur'an*; dan *Keempat*, menggunakan metode

²⁴Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2015)

berpikir secara seimbang dan proporsional. Ia juga menegaskan bahwa epistemologi kritik hadis yang terdapat dalam keilmuan hadis sudah sangat kuat, terbukti dari dirumuskannya sejumlah metode untuk menguji keshahihan hadis, yaitu metode bahasa, metode historis, metode komparasi, metode induksi dan metode deduksi.

Demikian halnya dengan Abd. Wahid yang menelaah tentang epistemologi ilmu hadis.²⁵ Dengan memfokuskan analisis pada aspek ontologi dan epistemologi ilmu rijal al-hadis dan ilmu jarh wa ta'dil, ia menunjukkan bahwa kedua ilmu tentang sanad ini memenuhi syarat ilmiah suatu ilmu. Ia juga menyatakan bahwa tidak dikesampingkannya aspek epistemologi dalam bangunan keilmuan hadis telah menunjukkan bagaimana demonstrasi kejujuran intelektual dipraktekkan dalam memegang pengetahuan. Bahkan, tingginya standar kebenaran yang diterapkan oleh ulama hadis, belakangan menjadi inspirasi bagi penetapan standar kebenaran ahli hukum. Karena itu, walaupun ada beberapa 'persoalan mendasar' yang terkait dengan ulama kritikus hadis dan metode kritik mereka, namun jumbuh ulama sepakat untuk tetap mengikuti informasi para ulama kritikus hadis.

Kamaruddin Amin mendekati isu di seputar epistemologi kritik hadis dengan bersikap skeptis terhadap metodologi kritik hadis tradisional dan modern dari ulama hadis karena dianggap tidak menyelesaikan problem tersebut secara tuntas. Untuk itu, ia menawarkan sebuah metode baru yang menurutnya dapat membuktikan penanggalan (kelahiran) sebuah hadis, bahkan hingga ke masa shahabat, yaitu metode *isnad cum-matan*. Ia meneliti sebuah hadis tentang keutamaan puasa ramadhan dengan mengkaji secara sistemik 163 versi hadis tersebut dari 39 sumber, termasuk periwayatan al-Bukhari yang memiliki lima versi hadis. Dengan menerapkan metode ini, ia menemukan bahwa klaim para ulama bahwa telah terjadi periwayatan bil makna pada hadis ini tidak tepat. Ia juga membantah penilaian *mutawatir* terhadap hadis ini mengingat teks-teks itu sebagian berbeda secara substansial dan periwayatannya

²⁵Abd. Wahid, *Epistemologi Ilmu Hadis*, (Banda Aceh: Arraniry Press dan NASA, 2012)

kembali kepada satu perawi yang sama, shahabat Abu Hurairah. Namun, hasil penelitiannya juga berhasil membuktikan bahwa hadis tersebut sudah ada sejak masa shahabat (awal abad pertama Hijrah), bukan hasil kreasi ulama abad kedua dan ketiga seperti yang dituduhkan para sarjana Barat selama ini.²⁶

Karya lain yang membahas tentang epistemologi hadis adalah buku *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis: Rekonstruksi Fiqh Al-Hadis* karya Daniel Djuned. Dalam buku ini, penulis meneguhkan posisi hadis sebagai sumber pengetahuan dengan memberikan argumentasi ontologis dan epistemologis terhadap keilmuan yang membentuknya. Analisis epistemologi buku ini sendiri lebih diarahkan kepada persoalan fiqhul hadis; bagaimana hadis harus dipahami, baik secara terpisah atau mandiri, maupun secara tematis-komparatif atau proporsional. Penulis menegaskan bahwa konstruksi epistemologi fiqhul hadis adalah *epistemologi plus* mengingat kondisi hadis yang berbeda dengan teks-teks lainnya. Karena itu pendekatan keilmuan modern, seperti hermeneutik dan metode *content analysis* tidak dapat diterapkan secara utuh dalam memahami hadis, terutama ketika berhadapan dengan hadis-hadis yang bersifat supra rasional (berhubungan dengan hal-hal ghaib). Penulis juga memberikan beberapa teori mengenai pemahaman teks, yaitu (1) Teks-teks hadis secara filosofis adalah teks agama yang nilai kebenarannya didasari pada iman. Namun pada tataran pemahaman tetap terbuka terjadinya perbedaan dan peluang ketidakbenarannya. (2) Pemahaman hadis sangat erat hubungannya dengan konteks tertentu, misalnya kapan, dimana, bagaimana dan kepada siapa Rasulullah menyampaikan berita, bersikap, bertindak dan berperilaku. (3) Secara ontologis, hadis dapat didekati dengan pendekatan rasional, misalnya teks hadis yang berhubungan dengan dunia nyata. Tetapi, untuk yang berkaitan dengan informasi gaib diperlukan pendekatan supra rasional.²⁷

Terakhir, tulisan Muardi Khatib dan Latief Muchtar yang menyinggung persoalan ontologis dan epistemologis hadis. Tulisan

²⁶Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, (Jakarta: Hikmah, 2009)

²⁷Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis: Rekonstruksi Fiqh Al-Hadis* (Banda Aceh: Rineka Cipta, 2002)

dari dua tokoh ini lebih kepada memberikan argumentasi ilmiah terhadap hadis untuk dapat dijadikan sebagai sumber ajaran. Hanya saja, argumentasi-argumentasi ini tetap mengacu kepada sejarah periwayatan dan kodifikasi hadis menurut ulama klasik. Sementara ketika membantah pandangan kelompok *inkar sunnah*, argumentasi yang dipakai lebih bersifat teologis bukan berdasarkan analisis sejarah.²⁸

Paparan di atas menunjukkan bahwa topik epistemologi hadis, khususnya epistemologi kritik hadis merupakan tema yang menarik sehingga penelitiannya mulai marak dilakukan. Hanya saja terlihat bahwa kajian yang ada selama ini belum terfokus kepada upaya pengembangan paradigma integrasi-interkonektif dalam uji otentisitas hadis. Disinilah relevansi penelitian ini dilakukan dalam upaya pengembangan studi hadis khususnya, dan studi Islam secara general.

C. Kerangka Teoretik

Tujuan umum dari penelitian ini adalah untuk melakukan pengembangan paradigma keilmuan hadis menjadi bersifat integratif-interkonektif. Dalam melakukan analisis terhadap permasalahan ini, teori yang akan digunakan adalah teori hermeneutik Hassan Hanafi. Pemilihan teori ini dikarenakan metodenya yang komprehensif dan sistematis, sesuai dengan kedudukan hadis sebagai dasar ajaran sehingga pengetahuan terhadap keotentikan dan otoritasnya menjadi sesuatu yang mutlak diperlukan.

Dalam analisis hermeneutika, hadis - sebagai sebuah teks –akan menghadapi problem yang sama sebagaimana yang dihadapi teks-teks lainnya, yakni teks pasti tidak bisa mempresentasikan keseluruhan gagasan dan setting situasional sang empunya. Begitu teladan Nabi sebagai wacana yang dinamis dan kompleks dituliskan, maka penyempitan dan pengeringan makna dan nuansa tidak dapat dihindari.

²⁸Muardi Khatib, 'Hadis sebagai Sumber Ajaran Islam: Tinjauan Ontologis dan Epistemologis', dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI Univ. Muhammadiyah, 1996); A. Latief Muchtar, 'Hadis sebagai Sumber Ajaran Islam: Tinjauan Ontologis dan Epistemologis', dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI Univ. Muhammadiyah, 1996)

Berdasarkan struktur berfikir seperti ini, maka perumusan metodologi pemahaman dan penafsiran hadis menjadi sangat urgen dalam rangka ‘pencairan’ kembali teks-teks hadis sehingga menjadi wacana yang hidup dan mampu berdialog dengan situasi zaman yang selalu berubah. Disinilah hadis bersinggungan dengan problem hermeneutik.²⁹

Secara umum, hermeneutik dipergunakan untuk mendeskripsikan usaha menjembatani antara masa lalu dan masa kini. Berangkat dari dasar filosofis ini, Carl Braaten – seperti dikutip oleh Musahadi,³⁰ mengartikan hermeneutik sebagai ilmu yang merefleksikan tentang bagaimana suatu kata atau peristiwa yang terjadi pada masa lalu mungkin dapat dipahami dan secara eksistensial dapat bermakna di dalam situasi kekinian manusia. Sejalan dengan argumentasi ini, maka hadis - yang merupakan produk masa lalu dan sekarang terekam dalam teks-teks tertulis, dalam pandangan hermeneutik harus selalu berdialog dengan penafsir dan audiensnya yang baru di sepanjang sejarah.

Bagi Hassan Hanafi, hermeneutik bukan hanya sekedar ilmu interpretasi (teori pemahaman), tetapi juga ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari *logos* sampai *praxis*, dan juga transformasi wahyu dari pikiran

²⁹Kata hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti menafsirkan, dari kata *hermeneuein* ini dapat ditarik kata benda *hermeneia* yang berarti penafsiran atau interpretasi, serta kata *hermeneutes* yang berarti penafsir (*interpreter*). Metode ini pada awal perkembangannya dikenal sebagai gerakan *eksegesis* di kalangan gereja dan kemudian berkembang menjadi ‘filsafat penafsiran’. Adalah F.D.E Schleiermacher yang selanjutnya dianggap sebagai ‘Bapak Hermeneutik Modern’ karena dianggap membangkitkan kembali hermeneutik dan membakukannya sebagai satu metode umum interpretasi yang tidak hanya terbatas pada kitab suci dan sastra. Dalam perkembangannya kemudian, Wilhelm Dilthey menggagas hermeneutika sebagai landasan bagi ilmu-ilmu kemanusiaan (*humaniora*), lalu Gadamer mengembangkannya menjadi metode filsafat yang selanjutnya dikembangkan lebih jauh oleh banyak filosof, seperti Paul Ricoeur, Jurgen Habermas, dan Jacques Derrida. Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, (Jogjakarta: Qalam, 2002), hal. 10, 20.

³⁰Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), hal. 151

Tuhan kepada kehidupan manusia.³¹ Berangkat dari pemikiran ini, ia menjelaskan bahwa pemahaman terhadap teks-teks keagamaan harus diawali dari adanya kritik sejarah terhadap keaslian teks karena pemahaman terhadap sebuah teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan, bahkan walaupun pemahamannya benar.

Sejalan dengan pemikiran ini, Syuhudi Ismail juga menegaskan bahwa proses pemahaman hadis baru dapat dilakukan setelah diketahui kualitas hadis tersebut. Menurutnya, untuk pemahaman yang tepat terhadap hadis, perlu dicari indikasi-indikasi yang relevan dengan teks hadis dan untuk menemukan indikasi (*qarinah*) ini diperlukan kegiatan ijtihad; dan kegiatan pencarian *qarinah* barulah dilakukan setelah diketahui secara jelas bahwa sanad hadis yang bersangkutan berkualitas *shahih* atau minimal *hasan*.³²

Lebih lanjut Hassan Hanafi menjelaskan, setelah memastikan keaslian historis teks tersebut, baru dilakukan proses pemahaman; meliputi bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkannya. Setelah mengetahui arti yang tepat dari teks, langkah berikutnya adalah proses menyadari arti ini dalam kehidupan manusia yang merupakan tujuan akhir wahyu Allah. Hassan Hanafi menyebut tiga proses hermeneutik ini dengan (1) Kesadaran 'historis', yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya; (2) Kesadaran 'eidetik', yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional, dan (3) Kesadaran 'praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoretis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan manusia.³³

³¹Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi I*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 1

³²M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hal. 89

³³Hassan Hanafi, *Dialog Agama...*, hal. 1-2

teknik pengumpulan data yang lazim dipakai adalah teknik dokumenter, terutama yang berhubungan dengan buku-buku teks yang terkait dengan topik penelitian.

3. Teknik Analisa Data

Untuk mendukung proses analisis data, kajian ini menggunakan pendekatan filsafat, khususnya hermeneutik.³⁵ Pendekatan filsafat adalah pendekatan kajian yang didasarkan atas prosedur berpikir yang konsepsional, mendasar hingga menyentuh esensi yang dipikirkan. Prosedur berfikir ini mempunyai ciri tersendiri, yaitu metodik, sistematis, koheren, rasional, komprehensif, radikal dan universal.³⁶ Pendekatan ini dipakai untuk menjelaskan dasar epistemologi kritik hadis. Sementara pendekatan hermeneutik dipakai untuk memahami pengembangan paradigma integratif-interkonektif dalam uji otentisitas hadis. Dalam hermeneutik, teks hadis ditempatkan sebagai data yang diminta ‘berbicara sendiri’, bukan sebagai teori, disaksikan oleh riwayat yang mengandung informasi tentang teks tersebut. Kemudian, hasil pemahaman terhadap teks tersebut dituangkan dengan ungkapan yang berhorizon ke arah masa depan.³⁷ Menurut Amina Wadud, seperti dikutip oleh Damanhuri, ada tiga aspek yang dipertimbangkan dalam pendekatan hermeneutik yaitu: *Pertama*, dalam konteks apa suatu teks ditulis; *Kedua*, bagaimana komposisi tata bahasanya; dan *Ketiga*, dalam bentuk apa

³⁵Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hal. 41

³⁶Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), hal. 29-30

³⁷Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, (Yogyakarta: LESFI, 2003), hal. 84-86. Terkait dengan penggunaan hermeneutika, Zuhri menjelaskan bahwa pendekatan ini memerlukan pendekatan lain, seperti kaedah kebahasaan, pendekatan fungsional antara hadis dengan al-Qur’an terutama yang mempunyai kesamaan topik, pendekatan sejarah yang meliputi setting sosial ketika sebuah hadis muncul, dan pendekatan keilmuan lain; sosial dan alam, yang relevan dengan teks hadis.

pengungkapannya dan bagaimana pandangan hidup yang terkandung dalam keseluruhan teks.³⁸

Dalam pelaksanaannya, setelah semua data dihimpun, lalu diklasifikasikan dan dikelompokkan berdasarkan kategori masalah, kemudian dianalisa dengan menggunakan metode holistik dan analitis-kritis. Metode holistik dipakai karena bersifat totalisasi (menyeluruh), dimana subjek yang menjadi objek studi tidak dilihat secara atomistik (terisolasi dari lingkungannya), melainkan ditinjau dalam interaksi dengan seluruh kenyataannya. Dalam hal ini, manusia hanya dapat dipahami dengan memahami seluruh kenyataan dalam hubungan dengan dia, dan dia sendiri dalam hubungan dengan segalanya. Disinilah terjadi suatu lingkaran hermeneutis, yaitu antara objek penelitian dan cakrawalanya.³⁹ Sementara metode analitis-kritis (disebut juga *metode deskriptif-analitis*) digunakan karena pengembangan metode berangkat dari sebuah asumsi dasar bahwa semua gagasan manusia tidak sempurna, dan dalam ketidaksempurnaan itu terkandung kelebihan dan kekurangan. Perkembangan pengetahuan, baik itu pengetahuan ilmiah, filsafat atau pemikiran keagamaan, didasarkan manusia untuk memanfaatkan kelebihan dan kekurangan tersebut. Hal ini berangkat dari kesadaran akan adanya benang merah yang menghubungkan perkembangan manusia, yang disebut dengan *kesinambungan historis*. Itulah alasan mengapa meneliti kembali produk pemikiran masa lalu dianggap penting. Namun, sebuah penelitian kepustakaan kurang bermanfaat jika hanya berupa deskripsi pemikiran lama tanpa dianalisis secara kritis. Ini dikarenakan suatu penelitian yang baik selalu mengandung suatu kesimpulan yang merupakan refleksi pribadi peneliti yang bersifat *orisinal*. Dan agar bermanfaat, ia harus merupakan kesinambungan historis dengan pendekatan secara logis, analisis,

³⁸Agusni Yahya, 'Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis: Kajian Kitab Fath al-Bari karya Ibn Hajar al-'Asqalani', dalam *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No.2, Desember 2014, hal. 367

³⁹Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hal. 6

kritis, reflektis dan konsepsional, untuk memformulasikan sistesis baru.⁴⁰

Secara konkret, *tahapan pertama* dari analisis data penelitian adalah mendeskripsikan gagasan primer yang menjadi objek penelitian, dalam hal ini adalah paradigma kritik hadis klasik dan dasar epistemologi yang menaunginya. *Kedua*, membahas gagasan primer dalam bentuk memberikan penafsiran terhadap dasar epistemologi kritik hadis. Disini, informasi tambahan yang dapat melengkapi gagasan primer, mengkaitkannya dengan serangkaian “gagasan yang mempersatukan” upaya pengembangan paradigma integratif-interkonektif dalam uji otentisitas hadis. *Ketiga*, melakukan pemetaan terhadap gagasan primer dengan tujuan mengetahui kelebihan dan kekurangan dari gagasan tersebut. *Keempat*, melakukan studi analitik, yaitu studi terhadap gagasan primer (paradigma integratif-interkonektif dalam uji otentisitas hadis) dalam kacamata epistemologi keilmuan Islam dan pengembangannya. *Kelima*, menyimpulkan hasil penelitian.

⁴⁰Jujun S. Suriasumantri, “Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan”, dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa Cendikia, 2001), hal. 66-68

BAB II FORMULASI EPISTEMOLOGI HADIS

A. Epistemologi dalam Wacana Filsafat

Dalam sejarah keilmuan, filsafat dipandang sebagai ilmu yang pertama kali muncul sehingga disebut sebagai “induk” atau “ibu” ilmu pengetahuan atau *mater scientiarum*. Karena kedudukannya sebagai induk ilmu pengetahuan, ada tiga persoalan besar yang menjadi fokus perhatian filsafat, yaitu (1) Persoalan tentang keberadaan (*being*) atau eksistensi (*existence*), yang berhubungan dengan cabang filsafat metafisika; (2) Persoalan tentang pengetahuan (*knowledge*) atau kebenaran (*truth*), dimana pengetahuan ditinjau dari segi isinya bersangkutan dengan cabang filsafat epistemologi. Sedangkan kebenaran ditinjau dari segi bentuknya berkenaan dengan cabang filsafat logika. (3) Persoalan nilai (*values*) yang dapat dibedakan menjadi dua; nilai kebaikan tingkah laku dan nilai keindahan. Cabang filsafat yang lahir dari persoalan ini adalah filsafat etika dan filsafat estetika.⁴¹

Epistemologi merupakan cabang filsafat yang mempelajari pengetahuan, dengan masalah utama bagaimana cara memperoleh pengetahuan tersebut.⁴² Maksudnya, sebagai cabang filsafat, epistemologi bermaksud mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri umum dan hakiki dari pengetahuan manusia yang terkait dengan bagaimana pengetahuan itu diperoleh dan diuji kebenarannya, dan sejauh mana ruang lingkup dan batas-batas kemampuan manusia untuk mengetahui.⁴³

⁴¹Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2007), hal. 31

⁴²Idzam Fautanu, *Filsafat Ilmu: Teori dan Aplikasi*, (Jakarta: Referensi, 2012), hal. 165

⁴³Dalam hal ini harus dibedakan antara epistemologi sebagai cabang filsafat dengan epistemologi sebagai cara untuk mengetahui dan mendapatkan kebenaran suatu ilmu (pengetahuan ilmiah). Pada yang pertama dikenal dengan *theory of knowledge*, sementara yang kedua *theory of science*. Filsafat ilmu lahir sebagai penerusan pengembangan filsafat pengetahuan mengingat sifatnya sebagai *a higher*

Kajian terhadap epistemologi menjadi sesuatu yang penting karena epistemologi diyakini sangat mempengaruhi cara seseorang atau sekelompok orang (masyarakat ataupun bangsa) dalam memandang dunia (*world view*). Ini dikarenakan prasyarat terbentuknya sebuah *worldview* adalah kondisi berpikir (*mental environment*), meskipun hal ini belum menjamin timbulnya tradisi intelektual dan penyebaran ilmu di masyarakat. Karena itu, jika kondisi berpikir sebuah masyarakat sangat dipengaruhi atau didasarkan pada cara berfikir ilmiah, maka yang akan terwujud kemudian adalah suatu mekanisme canggih (baca: metode ilmu pengetahuan) yang mampu melahirkan pengetahuan ilmiah dan pandangan hidup ilmiah (*scientific worldview*). Sebaliknya, jika kondisi berpikir tersebut didasarkan atas sesuatu yang tidak ilmiah (*irrational*), maka masyarakat yang akan lahir pun adalah masyarakat yang senantiasa berfikir irasional dan pengetahuan yang lahir berupa pengetahuan mistik.

Pada dasarnya, pertanyaan yang timbul dalam persoalan epistemologi bukan mengenai prosedur penyelidikan ilmiah, tetapi dengan mempertanyakan: “mengapa prosedur ini dan bukan yang lain?”, Apa jaminannya, bila ada, dan apakah metode ini membuktikan yang lain”. Terkait dengan pertanyaan ini, Jujun S. Suriasumantri menjelaskan bahwa pada hakekatnya, setiap manusia membutuhkan jawaban yang benar dari apa yang ingin diketahui, bukan sekedar jawaban yang bersifat sembarangan. Karena itu masalah yang muncul kemudian adalah bagaimana cara menyusun pengetahuan yang benar? Masalah inilah yang dalam kajian filsafat disebut epistemologi, dan

level of knowledge. Oleh karena itu, perbedaan keduanya terletak pada objeknya, dimana objek material filsafat pengetahuan berupa gejala pengetahuan, sedang objek material filsafat ilmu adalah gejala-gejala ilmu (pengetahuan ilmiah). Berangkat dari perbedaan ini, filsafat ilmu dipahami sebagai penyelidikan filosofis tentang ciri-ciri pengetahuan ilmiah dan cara-cara (metode) untuk memperolehnya. Namun dalam lingkup kerjanya, filsafat ilmu tetap menggunakan tiga komponen penyangga yang menjadi pertanyaan utama induknya, Filsafat Pengetahuan, yaitu ontologi ilmu yang meliputi hakikat ilmu itu, apa hakikat kebenaran dan kenyataan yang inheren dengan pengetahuan ilmiah; epistemologi ilmu, meliputi sumber, sarana dan tatacara menggunakan sarana tersebut untuk mencapai pengetahuan ilmiah; dan aksiologi ilmu, berkenaan dengan nilai-nilai (*values*) yang bersifat normatif dalam pemberian makna terhadap kebenaran atau kenyataan. Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu ...*, hal.11-12, 44-46.

landasan epistemologi ilmu adalah metode ilmiah atau cara yang dilakukan ilmu dalam menyusun pengetahuan yang benar.⁴⁴

Sejalan dengan pandangan di atas, epistemologi dalam penelitian ini dibatasi pada aspek epistemologi ilmu yang sering disebut dengan metode ilmiah. Metode merupakan prosedur atau cara mengetahui sesuatu yang mempunyai langkah-langkah sistematis. Adapun metode ilmiah merupakan prosedur dalam mendapatkan pengetahuan yang disebut ilmu. Jadi, ilmu merupakan pengetahuan yang didapatkan lewat metode ilmiah. Tidak semua pengetahuan dapat disebut ilmu sebab ilmu merupakan pengetahuan yang cara mendapatkannya harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Syarat-syarat yang harus dipenuhi agar suatu pengetahuan dapat disebut ilmu, tercantum dalam apa yang dinamakan dengan metode ilmiah yang pada hakekatnya merupakan ekspresi cara bekerja pikiran. Dengan cara bekerja ini, maka pengetahuan yang dihasilkan diharapkan mempunyai karakteristik-karakteristik tertentu yang diminta oleh pengetahuan ilmiah, yaitu sifat rasional dan teruji yang memungkinkan tubuh pengetahuan yang disusun merupakan pengetahuan yang dapat diandalkan.⁴⁵ Dalam hal ini maka metode ilmiah mencoba membangun tubuh pengetahuannya.

Lebih lanjut, Harold H. Titus mengemukakan bahwa apabila dipetakan secara sistematis, sebenarnya ada tiga pertanyaan utama yang ingin dijawab para epistemolog. *Pertama*, persoalan ‘asal’ pengetahuan: apakah sumber pengetahuan itu? dari mana pengetahuan yang benar itu datang? dan bagaimana cara memperolehnya? *Kedua*, persoalan hakikat (realitas) pengetahuan: apakah watak (karakteristik) pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita? Jika ada, apakah kita dapat mengetahuinya? Ini merupakan persoalan tentang apa yang kelihatan (*phenomena*) versus hakikat (*noumena*). *Ketiga*, persoalan kajian terhadap kebenaran: apakah pengetahuan kita itu benar? dan bagaimana cara membedakan

⁴⁴Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2007), hal. 105.

⁴⁵Aceng Rahmat, (et.al), *Filsafat Ilmu Lanjutan*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), hal. 148-149

pengetahuan yang benar dari yang salah? Ini berkenaan dengan kajian tentang kebenaran atau verifikasi.⁴⁶ Dalam bahasa yang lebih tegas, problematika umum epistemologi terletak pada persoalan hakikat pengetahuan, validitas kebenaran serta sumber dan metode untuk memperoleh pengetahuan.

Ketiga pertanyaan mendasar inilah yang akan diangkat untuk menjelaskan hakekat epistemologi dan selanjutnya akan menjadi fondasi dalam menganalisis epistemologi kritik hadis.

1. Hakikat Pengetahuan

Hakikat pengetahuan adalah persoalan pertama yang menjadi bahasan epistemologi. Berkaitan dengan hal ini, ada dua teori yang menjelaskan persoalan tersebut. *Pertama*, teori realisme. Teori ini dibangun di atas landasan ontologis bahwa eksistensi suatu benda terletak dalam dirinya sendiri (*being is being*). Landasan epistemologi ini kemudian melahirkan konsep epistemologi yang memandang hakikat pengetahuan sebagai gambaran atau copy dari apa yang ada dalam alam nyata.⁴⁷ Oleh karena itu, validitas kebenaran suatu gagasan mengenai sesuatu terlepas pada apakah gagasan tersebut benar-benar memberi pengetahuan mengenai sesuatu atau tidak.⁴⁸ Realisme selanjutnya melahirkan *objektivisme* yang percaya bahwa ada hal-hal yang hanya terdapat didalam dan tentang dirinya sendiri serta yang hakikatnya tidak terpengaruh orang lain. Contohnya sebuah meja tetap menunjukkan meja sebagaimana adanya sekalipun tidak ada orang lain dalam ruangan itu menangkapnya.

Kedua, teori idealisme. Teori ini dibangun di atas landasan ontologis yang menyatakan bahwa hakikat segala hal terletak pada jiwa atau ide, sehingga jiwa dianggap memiliki kedudukan yang utama

⁴⁶Harold H. Titus et al., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 187-188; Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKis, 2010), hal. 102

⁴⁷Harold H. Titus et al., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, ...hal. 214

⁴⁸Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, terj. Soerjono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hal. 111

dalam alam semesta.⁴⁹ Oleh karena itu, akal manusia dalam aliran idealisme memperoleh posisi yang utama. Landasan ontologis ini kemudian melahirkan *subjektivisme* yang berpendirian bahwa pengetahuan merupakan proses mental atau psikologis yang bersifat subjektif dan karenanya pengetahuan merupakan gambaran subjektif tentang realitas.⁵⁰

Masing-masing teori yang menjelaskan asal usul pengetahuan ini pada gilirannya melahirkan cara kerja atau metode pendekatan yang berbeda dalam melakukan tela'ah terhadap gejala pengetahuan. Berdasarkan metode pendekatan tersebut, epistemologi yang muncul dan berkembang, dapat dikelompokkan ke dalam tiga aliran besar. *Pertama*, Epistemologi metafisis. Sebuah epistemologi yang mendekati gejala pengetahuan dengan bertitik tolak dari pengandaian metafisika tertentu. Maksudnya, epistemologi ini berangkat dari suatu paham tertentu tentang kenyataan, lalu membahas tentang bagaimana manusia mengetahui kenyataan tersebut. Misalnya Plato meyakini bahwa kenyataan yang sejati adalah kenyataan dalam dunia ide, sedangkan kenyataan di dunia ini adalah kenyataan yang fana dan gambaran kabur dari kenyataan dalam dunia ide. *Kedua*, epistemologi skeptisdimana menurut penganut epistemologi ini perlu dibuktikan terlebih dahulu apa yang hendak diketahui sebagai sebuah kenyataan, atau benar-benar tidak diragukan lagi dengan menganggap sebagai tidak nyata segala sesuatu yang kebenarannya masih diragukan. Seperti skeptisisme metodik Descartes yang di awalnya meragukan segala sesuatu, dengan maksud agar dapat sampai ke kebenaran yang tidak diragukan lagi. Ia menolak argumen untuk membuktikan kebenaran pengetahuan berdasarkan otoritas (keagamaan) dan mendasarkan diri pada daya akal budi manusia. *Ketiga*, epistemologi kritis. Epistemologi ini tidak memprioritaskan tentang metafisika atau epistemologi tertentu, melainkan berangkat dari asumsi, prosedur dan kesimpulan pemikiran akal sehat ataupun asumsi, prosedur dan kesimpulan

⁴⁹ Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat...*, hal. 225

⁵⁰ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hal. 159-160

pemikiran ilmiah. Selanjutnya ditanggapi secara kritis untuk diuji kebenarannya secara rasional sehingga ditemukan alasan yang logis untuk menerima atau menolaknya.⁵¹

2. Sumber Pengetahuan

Persoalan epistemologi yang berkaitan dengan sumber dan metode untuk memperoleh pengetahuan melahirkan empat pandangan yang menjadi arus utama (*mainstream*) pemikiran epistemologi yaitu rasionalisme, empirisme, intuisionalisme dan dialog antara rasionalisme dan empirisme.

Pertama, rasionalisme yaitu aliran epistemologi yang berpendirian bahwa sumber pengetahuan terletak pada rasio.⁵² Tokoh aliran ini adalah Rene Descartes (1596-1650), yang dianggap sebagai ‘bapak filsafat modern dan yang memperkenalkan sikap skeptis (keraguan) sebagai ‘warna dasar’ bagi epistemologi Barat. Sesudah Descartes, rasionalisme dikembangkan oleh Leibniz (1646-1716) dan Christan Wolff (1679-1754).

Dalam pandangan aliran ini, tidak ada kebenaran ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan tanpa mendapatkan pembenaran dari rasio. Rasio mempunyai kemampuan untuk menyingkap kebenaran dengan diri sendiri. Ini bukan berarti rasio mengingkari sepenuhnya peran pengalaman dalam mendapatkan pengetahuan. Pengalaman tetap diakui eksistensinya, hanya saja ia ditempatkan sebatas sebagai sejenis perangsang bagi rasio atau akal, tidak sebagai prosedur dominan dalam menentukan pengetahuan. Dengan kata lain, para ilmuwan boleh mengemukakan konsep tentang cara-cara mendapatkan ilmu pengetahuan, tetapi konsep tersebut harus bisa diterima akal manusia. Disini, rasio memberikan pertimbangan dan sekaligus pengujian awal terhadap segala konsep untuk menentukan apakah dapat diterima sebagai suatu kebenaran ataukah harus ditolak.

⁵¹J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hal. 21-22

⁵²Jujun S. Suriasmantri, *Filsafat Ilmu...*, hal. 51; Harold H. Titus et.al., *Persoalan-Persoalan Filsafat...*, hal. 201

Terkait dengan penggunaan rasio sebagai sumber pengetahuan, Rene Descartes – seperti diuraikan Mujamil Qomar, mengajukan 4 (empat) struktur langkah berpikir yang rasionalistis, yaitu: *Pertama*, tidak boleh menerima begitu saja hal-hal yang belum diyakini kebenarannya, akan tetapi harus secara hati-hati mengkaji hal-hal tersebut sehingga pikiran menjadi jelas dan terang, dan pada akhirnya membawa kepada sikap yang pasti tanpa keraguan. *Kedua*, menganalisis dan mengklasifikasikan setiap permasalahan melalui pengujian yang teliti ke dalam sebanyak mungkin bagian yang diperlukan bagi pemecahan yang memadai (*adequate*). *Ketiga*, sebelum kedua langkah ini dilakukan, harus diawali dengan kegiatan menganalisis seluruh saran dimulai dari yang paling mudah dan sederhana untuk diungkapkan hingga meningkat pada saran yang lebih kompleks. *Keempat*, dalam setiap permasalahan dibuat uraian yang sempurna serta dilakukan peninjauan kembali secara umum sehingga diyakini tidak ada satu pun permasalahan yang tertinggal.⁵³

Kaum rasionalis menggunakan metode deduktif dalam menyusun pengetahuannya. Premis yang dipakai dalam penalarannya didapatkan dari ide yang menurut anggapannya jelas dan dapat diterima. Ide ini menurut mereka bukanlah ciptaan pikiran manusia karena ia sudah ada jauh sebelum manusia berusaha memikirkannya. Disini, fungsi pikiran manusia hanyalah mengenali prinsip tersebut yang lalu menjadi pengetahuannya. Paham ini dikenal dengan nama *idealism*.⁵⁴

Kedua, empirisme.⁵⁵ Aliran pemikiran empirisme dirintis oleh Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) dan David Hume (1711-1776). Aliran empirisme berpendapat bahwa pengetahuan manusia bukan didapatkan lewat penalaran rasional yang abstrak namun lewat pengalaman yang konkret yang ditangkap oleh indera manusia. Ini

⁵³Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hal. 70

⁵⁴Jujun S. Suriasmantri, *Filsafat Ilmu...*, Hal. 51-52

⁵⁵Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gaya Media, 2001), hal. 61

dikarenakan segala sesuatu yang ada dalam pikiran (rasio) - sebenarnya- berasal dari pengalaman indrawi, karena otak (rasio) itu pada asalnya kosong, baru melalui pengalaman indrawi rasio itu terisi.

Pandangan di atas dikemukakan oleh John Locke – seperti dijelaskan oleh Amsal Bachtiar - bahwa segala pengetahuan datang dari pengalaman dan tidak lebih dari itu. Akal atau rasio dalam hal ini hanya bersifat pasif pada saat pengetahuan didapatkan. Semula akal mirip dengan secarik kertas yang tanpa tulisan, bersih tiada noda (*tabula rasa*). Kemudian ia menerima guratan-guratan yang mula-mula kecil dan sedikit, seterusnya makin lama makin besar dan banyak yang datang dari pengalaman. Dengan demikian, objek pengetahuan adalah gagasan atau ide-ide yang timbul karena pengalaman, baik pengalaman lahiriah (*sensation*) atau karena pengalaman batiniah (*reflection*).⁵⁶ Pengalaman lahiriah mengajarkan tentang hal-hal yang berada di luar, sedangkan pengalaman batiniah mengajarkan tentang keadaan psikis. Kedua pengalaman ini saling jalin menjalin.

Kaum empiris memegang teguh pendapat bahwa pengetahuan manusia dapat diperoleh melalui pengalaman. Disini, ada dua aspek dari yang mengemuka dari teori empiris di atas. Pertama, perbedaan antara yang mengetahui dan yang diketahui. Yang mengetahui adalah subjek dan benda yang diketahui adalah objek. Kedua, kebenaran atau pengujian kebenaran dari fakta atau objek didasarkan kepada pengalaman manusia. Agar berarti bagi kaum empiris, maka persyaratan tentang ada atau tidak adanya sesuatu haruslah memenuhi persyaratan pengujian publik.⁵⁷ Hanya patut digarisbawahi bahwa pengalaman yang menjadi sumber pengetahuan di kalangan empirisme adalah pengalaman yang bersifat materialistik atau indrawi, bukan pengalaman batin seperti yang diusung oleh aliran intuisionalis.

⁵⁶Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hal. 99-100

⁵⁷Stanley M. Honer dan Thomas C. Hunt, "Metode Dalam Mencari Pengetahuan: Rasionalisme, Empirisme dan Metode Keilmuan", dalam Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu Dalam Perspektif*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), hal. 102-103

Ketiga, intuisionalisme. Aliran ini berpendapat bahwa pengetahuan diperoleh melalui pengalaman spiritual yang kemudian terejawantahkan dalam bentuk simbol-simbol subjektif yang bersifat diskursif. Namun demikian, intuisi bukan suatu *flash of insight*, melainkan suatu usaha mental dan konsentrasi pikiran dan pengalaman batiniah yang diuraikan akal budi seakan-akan mengerti dari luar, bersifat relatif dan tergantung dari sudut pandang yang dipakai.⁵⁸ Karakteristik pengetahuan yang didasarkan kepada pendekatan intuitif adalah seluruh anatomi pengetahuan berada dalam kerangka dirinya tanpa implikasi apapun terhadap acuan objektif eksternal yang membutuhkan hubungan eksterior. Artinya, hubungan mengetahui dalam bentuk pengetahuan ini adalah hubungan objektif tanpa campuran koneksi dengan objek eksternal. Pengetahuan intuitif semacam ini sering dijumpai pada orang-orang yang mendalami sufistik atau tasauf, dan disebut dengan *ma'rifat*. Di Barat, tokoh aliran ini adalah Henri Bergson, Maslow dan Nietzsche.

Kalangan Barat sendiri tidak sepakat menerima intuisi sebagai sumber pengetahuan. Ini dikarenakan, menurut Jujun,⁵⁹ intuisi bersifat personal dan tidak bisa diramalkan. Sebagai dasar untuk menyusun pengetahuan secara teratur maka intuisi tidak dapat diandalkan. Pengetahuan intuitif dapat digunakan sebagai hipotesis bagi analisis selanjutnya dalam menentukan benar tidaknya pernyataan yang dikemukakannya. Kegiatan intuitif dan analitik bisa bekerja saling membantu dalam menemukan kebenaran. Alasan lainnya, intuisi merupakan pengalaman batin dan bersifat metaempirik sehingga dianggap tidak memiliki peranan sama sekali dalam mencapai kebenaran. John Stuart Mill – seperti dikutip oleh Mujammil Qomar, mengatakan bahwa tidak ada satu hal pun bisa dikerjakan dengan metafisika dan intuisi-intuisinya. Semua kebenaran, bahkan prinsipnya, adalah empiris.⁶⁰

Keempat, dialog rasionalisme dan empirisme. Aliran ini muncul sebagai sintesis dari aliran rasionalisme dan empirisme setelah

⁵⁸Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi...*, hal. 61-62

⁵⁹Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hal. 53

⁶⁰Mujammil Qomar, *Epistemologi...*, hal. 73

sebelumnya melihat kelebihan dan kelemahan yang terkandung dalam kedua aliran epistemologi tersebut. Dengan langkah dialogis ini, kelebihan keduanya dapat dimaksimalkan sementara kelemahannya diminimalkan. Immanuel Kant dan Karl R. Popper adalah filosof yang menggagas upaya dialog tersebut.

Kritik Kant atas rasionalisme dan empirisme dimulai dengan melakukan kualifikasi pengetahuan ke dalam empat macam. *Pertama*, pengetahuan analisis, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui hasil analisa. *Kedua*, pengetahuan sintesis yaitu pengetahuan yang merupakan hasil keadaan yang mempersatukan dua hal yang biasanya terpisah. *Ketiga*, pengetahuan apriori yaitu pengetahuan yang tidak tergantung pada adanya pengalaman. *Keempat*, pengetahuan aposteriori, yaitu pengetahuan yang terjadi karena adanya pengalaman. Di samping itu, Kant juga mengatakan bahwa syarat dasar suatu ilmu adalah ia harus bersifat umum dan mutlak serta memberi pengetahuan baru.⁶¹

Atas dasar pandangan tersebut, Kant mengkritik rasionalisme karena pengetahuan yang dihasilkannya bersifat analisis-apriori, yaitu pengetahuan yang menempatkan objek di dalam subjek. Konsekuensinya, meskipun validitas pengetahuan tersebut bersifat universal, tetapi tidak memberikan informasi baru. Kant juga mengkritik empirisme karena pengetahuan yang dihasilkannya bersifat sintesis-aposteriori, yaitu pengetahuan yang menempatkan objek di luar subjek. Konsekuensinya meskipun memberikan informasi baru, tetapi pengetahuan tersebut tidak memiliki tingkat validitas yang bersifat universal. Akhirnya Kant sampai pada kesimpulan bahwa pengetahuan yang sesungguhnya adalah pengetahuan sistesis-apriori, yaitu pengetahuan yang selain memiliki informasi baru juga memiliki tingkat validitas yang bersifat universal.⁶² Pengetahuan sistesis-apriori ini bersifat kombinatif antara pengetahuan rasional dan empiris.

Di samping empat sumber pengetahuan ini, dalam filsafat ilmu dikenal juga sumber pengetahuan yang berasal atau didapat dari orang

⁶¹Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi...*, hal. 63-64

⁶²Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi...*, hal. 64

lain, yaitu **otoritas atau kesaksian**. Kebenaran otoritas dapat dipercaya jika berasal dari orang yang dapat dipercaya atau dapat diterima kebenarannya. Oleh karena itu otoritas tidak dapat dijadikan sumber pertama dalam pengetahuan dan bahkan dapat berbahaya jika tidak diselidiki secara sempurna.⁶³ *Disinilah persoalan muncul, ketika kebenaran hadis dihadapkan kepada sarjana Barat. Mereka meragukan - bahkan menolak otentisitas hadis mengingat sumber pengetahuan ini berasal dari otoritas (kesaksian) para perawi hadis, terutama yang hidup di abad ketiga Hijrah.*

3. Validitas Kebenaran

Persoalan tentang ada tidaknya kebenaran, tentang apa hakikatnya dan bagaimana mengenali, menilai, menguji dan menjaminnya, merupakan salah satu masalah pokok dalam epistemologi sejak awal sejarahnya. Terkait dengan cara dan tolok ukur penilaian serta penjaminan kebenaran atau menentukan validitas sebuah pernyataan, para filosof bersandar pada teori uji kebenaran.

Pengujian ini dilakukan karena sebuah teori kebenaran bukan hanya memuat pengertian istilah kebenaran, tetapi juga menetapkan syarat-syarat yang perlu dipenuhi agar suatu pernyataan atau kepercayaan dapat disebut benar. Dengan kata lain, di dalamnya juga termuat tolok ukur untuk bagaimana mengenalnya. Berkenaan dengan logis-propositional, secara umum dapat dikatakan bahwa suatu pernyataan itu benar kalau: (1) kita tahu apa arti pernyataan itu, (2) kita tahu bagaimana menguji kebenarannya, (3) kita mempunyai bukti yang cukup memadai untuk mempercayai atau menerimanya. Kalau ketiga syarat itu tidak terpenuhi, maka akan terasa aneh untuk menyatakan bahwa pernyataan itu benar atau salah.⁶⁴

Dalam sejarah filsafat, secara klasikal terdapat tiga teori kebenaran yang sudah sangat populer untuk menguji dan berupaya menjawab pertanyaan tentang kebenaran secara filosofis, yakni (1) teori kebenaran korespondensi atau kesesuaian, (2) teori kebenaran koherensi atau keteguhan, dan (3) teori kebenaran pragmatis. Namun,

⁶³Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hal. 53

⁶⁴J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar...*, hal. 129

di samping ketiga teori kebenaran tersebut, dalam konteks kontemporer dikenal juga dua teori kebenaran lain, yaitu (4) teori kebenaran performatif, dan (5) teori kebenaran konsensus.⁶⁵

a. Teori Kebenaran Korespondensi

Teori kebenaran korespondensi merupakan teori kebenaran yang paling populer dan sekaligus paling tertua.⁶⁶ Teori kebenaran korespondensi adalah teori kebenaran yang menyatakan bahwa suatu pernyataan itu benar kalau isi pengetahuan yang terkandung dalam pernyataan tersebut berkorespondensi (sesuai) dengan objek atau fakta yang dirujuk oleh pernyataan tersebut. Prinsip teori inilah yang dimaksud ketika Paul Churcland - seperti dikutip oleh Zaprul Khan – menyatakan: “The way in which we can judge our beliefs is by testing them in experience”. Suatu cara dimana kepercayaan-kepercayaan kita diuji dengan pengalaman.⁶⁷ Jadi, penyelidikan empiris terhadap fakta-fakta yang dinyatakan dalam suatu proposisi menjadi alat yang objektif untuk menguji kebenaran suatu pernyataan. Dalam konteks inilah, teori korespondensi menempatkan kesetiaan terhadap realitas objektif-faktual (*fidelity to objective reality*).⁶⁸ Dengan kata lain, suatu pernyataan dianggap benar apabila terdapat fakta-fakta empiris yang mendukung pernyataan itu. Kebenaran adalah kesesuaian (korespondensi) antara pernyataan tentang sebuah fakta dengan fakta itu sendiri.

⁶⁵Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hal. 53; Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016), hal. 106-107

⁶⁶Sebenarnya, sampai tingkat tertentu teori ini sudah dimunculkan oleh Aristoteles. Menurut Aristoteles, mengatakan hal yang ada sebagai tidak ada, atau yang tidak ada sebagai ada merupakan sebuah kesalahan. Sebaliknya mengatakan hal yang ada sebagai ada, atau hal yang tidak ada sebagai tidak ada adalah benar. Dengan pernyataan ini sebenarnya Aristoteles sudah meletakkan dasar bagi teori kebenaran persesuaian bahwa kebenaran adalah persesuaian atau keterkaitan (*correspondence*) antara apa yang dikatakan dengan kenyataan. A. Sony Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hal. 66

⁶⁷Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu...*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016), hal. 107

⁶⁸Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan...*, hal. 237

Di era modern, teori kebenaran korespondensi ini dikembangkan oleh Bertrand Russel. Dalam *The Problem of Philosophy*, Russel mengajukan tiga syarat yang harus dipenuhi oleh teori kebenaran korespondensi, yaitu (1) Teori tentang kebenaran harus sudah mengakui kesalahan lawannya. Artinya, ketika sebuah pernyataan diungkap, maknanya tidak sesuai dengan fakta konkret. (2) Menjadikan kebenaran dan kesalahan sebagai sifat dari keyakinan. Dalam artian, jika keyakinan dalam diri seseorang tidak diekspresikan dalam sebuah proposisi tentang sesuatu yang dinilai salah atau benar, maka tidak akan ada kebenaran dan kesalahan. (3) Kebenaran dan kesalahan dari suatu keyakinan selalu bergantung pada sesuatu yang terletak di luar keyakinan itu sendiri juga.⁶⁹ Dari ketiga syarat yang ditetapkan oleh Russel ini terlihat cukup jelas bahwa dalam teori korespondensi, kebenaran terdiri atas bentuk hubungan antara keyakinan dan fakta.

Teori korespondensi ini sendiri banyak diterima oleh penganut empirisme dengan menggunakan logika induktif, yaitu menarik kesimpulan umum dari hal-hal yang bersifat khusus dan empirik. Hanya saja, menurut Sony Keraf, ada beberapa hal yang patut dicatat terkait penggunaan teori kebenaran korespondensi sebagai validitas uji kebenaran. *Pertama*, teori ini sangat ditekankan oleh aliran empirisme yang mengutamakan pengalaman dan pengamatan indrawi sebagai sumber utama pengetahuan manusia. Maka teori ini sangat menghargai pengamatan, percobaan atau pengujian empiris untuk mengungkapkan kenyataan yang sebenarnya. Karena itu, teori ini lebih mengutamakan cara kerja dan pengetahuan *aposteriori*, yaitu pengetahuan yang terungkap hanya melalui dan atau setelah pengalaman serta percobaan empiris. *Kedua*, teori ini juga cenderung menegaskan dualitas antara subjek dan objek. Dengan titik tolak dualitas ini, teori ini sangat menekankan pentingnya objek bagi kebenaran pengetahuan manusia. Bahkan bagi teori ini, yang berperan bagi kebenaran pengetahuan adalah objek. Subjek atau akal budi hanya berperan sebagai pengolah lebih jauh apa yang diberikan objek.

⁶⁹Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu...*, hal. 108-109

Ketiga, teori kebenaran ini juga sangat menekankan adanya bukti (*evidence*) bagi kebenaran suatu pengetahuan. Tetapi bukti ini bukan diberikan secara apriori oleh akal budi ataupun hasil kontruksi dan imajinasi akal budi, melainkan apa yang diberikan oleh objek yang dapat ditangkap paca indra. Jadi, yang dimaksud dengan pembuktian atau justifikasi adalah proses menyodorkan fakta yang mendukung suatu proposisi atau hipotesis, bukan proses validasi. Terkait dengan poin ketiga ini, maka menurut teori korespondensi, semua pernyataan, proposisi ataupun hipotesis yang tidak didukung oleh bukti empiris atau kebenaran faktual, tidak akan dianggap benar. Karena itu, pernyataan tentang adanya Allah atau tentang penciptaan alam semesta oleh Allah, misalnya, tidak akan dianggap sebagai suatu kebenaran kalau tidak didukung oleh bukti empiris tertentu.⁷⁰

b. Teori Kebenaran Koherensi

Teori kebenaran koherensi banyak dianut oleh kaum rasionalis, seperti Leibniz, Spinoza, Descartes, dan Hegel. Menurut teori ini, kebenaran hanya diperoleh dari kesesuaian (koheren) antara suatu proposisi dengan proposisi yang sudah ada. Maksudnya, tolok ukur kebenaran suatu pernyataan adalah bila pernyataan tersebut sesuai dengan pernyataan lain yang memiliki hierarki lebih tinggi dan telah dianggap benar, yang masih berada dalam jaringan komprehensif dari pernyataan-pernyataan yang berhubungan secara logis. Jadi, yang dimaksud dengan koheren disini adalah saling berhubungan secara sistemik (*the truth is systemic coherent*). Atas dasar ini, teori koherensi menolak banyak ide yang tidak masuk akal (*absurd*) dan menganggap beberapa pengalaman sebagai ilusi atau persepsi yang salah, mekipun tidak berarti bahwa ia menolak idea atau kebenaran baru tanpa penyelidikan. Tetapi, bukan berarti bahwa teori kebenaran koherensi tidak memiliki kelemahan. Menurut Sony Keraf, salah satu kesulitan sekaligus keberatan atas teori ini adalah karena kebenaran suatu pernyataan didasarkan pada kaitan atau kesesuaian degan pernyataan lain, maka pertanyaan yang timbul adalah bagaimana dengan kebenaran pernyataan lain tadi? Menurut aliran rasionalis,

⁷⁰ A. Sony Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan ...*, hal. 67

kebenarannya ditentukan berdasarkan fakta apakah pernyataan tersebut sesuai dan sejalan dengan pernyataan lain lagi. Hal ini berlangsung terus sehingga akan terjadi gerak mundur tanpa henti (*infinite regress*) atau akan terjadi gerak putar tanpa henti.⁷¹

c. Teori Kebenaran Pragmatisme

Pragmatisme berasal dari bahasa Yunani, *pragma*, artinya yang dikerjakan, yang dilakukan, perbuatan, dan sebutan bagi aliran filsafat yang dikembangkan oleh William James di Amerika Serikat.⁷² Menurut teori ini, kebenaran suatu pernyataan diukur dengan kriteria apakah pernyataan tersebut bersifat fungsional dalam kehidupan praktis atau tidak. Karena itu, bagi kaum pragmatis, validitas kebenaran terletak pada manfaat (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*) dan akibat yang memuaskan (*satisfactory result*).⁷³

William James mengembangkan teori pragmatismenya tentang kebenaran dengan berangkat dari pemikirannya tentang 'berpikir'. Menurutnya, fungsi dari berpikir bukan untuk menangkap kenyataan tertentu, melainkan untuk membentuk ide tertentu demi memuaskan kebutuhan atau kepentingan manusia. Karena itu, ide yang benar adalah idea atau teori yang berguna dan dapat berfungsi memenuhi tuntutan dan kebutuhan manusia. Sebaiknya, jika tidak dapat memenuhi kebutuhan, maka ide tersebut dianggap sebagai ide yang salah.⁷⁴

Pada dasarnya, teori kebenaran pragmatis dibangun untuk menjembatani kelemahan teori korespondensi dan teori koherensi karena argumentasi yang dikemukakan oleh kedua teori tersebut tidak menghasilkan kebenaran yang bersifat absolut sehingga proses pembuktian dalam ilmu juga tidak bersifat absolut. Pluralitas pemikiran yang diproduksi teori koherensi dan relativisme fakta yang dikumpulkan teori korespondensi menyebabkan kebenaran ilmiah juga

⁷¹A. Sony Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan ...*, hal. 70

⁷² Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu...*, hal. 118

⁷³Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi...*, hal. 68; Amsal Bakhtiar, *Ibid.*, hal.119

⁷⁴A. Sony Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan ...*, hal. 72

bersifat relatif karena ia hanya bisa diterima selama tidak terdapat fakta lain yang menolak kebenaran tersebut dan hal ini membawa dimensi baru kepada hakikat ilmu yakni bersifat *pragmatic*. Artinya, ilmu bukan untuk mencari kebenaran absolut, melainkan kebenaran yang bermanfaat bagi manusia dalam tahap perkembangan tertentu.⁷⁵

Mencermati ketiga pandangan klasik tentang teori kebenaran di atas, tampak jelas bahwa masing-masing mempunyai kekhususannya sendiri. Teori kebenaran korespondensi cocok untuk dipakai menilai kebenaran pernyataan-pernyataan empiris faktual. Teori kebenaran koherensi dapat dipergunakan untuk menilai pernyataan-pernyataan logis dan matematis. Sedangkan teori kebenaran pragmatis cocok untuk dipakai menilai kebenaran pernyataan-pernyataan ilmiah sebagai hipotesis yang masih perlu dibuktikan. Dalam praksis kegiatan pencarian dan pengembangan pengetahuan sendiri, ketiga teori tersebut biasa digunakan semuanya karena dapat saling melengkapi.

d. Teori Kebenaran Performatif

Menurut J. Sudarminta, *teori kebenaran performatif* adalah teori yang menegaskan bahwa suatu pernyataan itu benar apabila apa yang dinyatakan itu sungguh terjadi ketika pernyataan itu dilakukan (*performed*). Misalnya, ketika seorang pejabat resmi Mendagri atas nama Pemerintah menyatakan: “Dengan ini saya melantik anda sebagai Gubernur Jawa Barat”, maka pernyataan itu benar dan memang mengerjakan apa yang dinyatakan. Akan tetapi, pernyataan itu menjadi tidak benar kalau diucapkan oleh orang yang sama sekali tidak punya kewenangan untuk membuat pernyataan tersebut.⁷⁶ Dengan kata lain, dalam teori ini sesuatu dianggap benar apabila dinyatakan atau diputuskan oleh pemegang otoritas tertentu. Berbeda dengan penjelasan di atas, A. Sony Keraf menegaskan bahwa dalam teori ini, suatu pernyataan dianggap benar jika pernyataan itu menciptakan realitas. Jadi, pernyataan yang benar bukanlah pernyataan yang mengungkapkan realitas atau sesuai dengan realitas, tapi justru

⁷⁵Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi ...*, hal. 164: A. Sony Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan ...*, hal. 76

⁷⁶J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar ...*, hal. 129

dengan pernyataan itu tercipta sebuah realitas sesuai dengan pernyataan tersebut.⁷⁷

e. Teori Kebenaran Konsensus

Adapun *teori kebenaran konsensus*, pertama kali dikemukakan oleh Thomas Kuhn dan kemudian secara khusus dikembangkan oleh Jurgen Habermas. Menurut teori ini, sebuah pernyataan atau teori dianggap benar kalau diakui atau didukung oleh komunitas ilmuwan bidang yang bersangkutan sebagai benar. Hal ini seperti ditegaskan oleh Kuhn, *there is no standard higher than the assent of the relevant community*.⁷⁸ Jadi, sesuatu dianggap benar apabila telah diterima oleh kelompok ahli yang relevan dengan keilmuan yang terkait dalam pernyataan tersebut.

Inilah lima teori dasar dalam menguji kebenaran sebuah Berangkat dari tiga pertanyaan mendasar dalam epistemologi ini, dapat ditegaskan bahwa masalah utama dari epistemologi adalah bagaimana cara memperoleh pengetahuan. Pertanyaan tentang ‘bagaimana’ ini terkait dengan metode-metode yang harus ditempuh untuk mendapatkan sebuah pengetahuan. Dengan kata lain, bahasan utama epistemologi adalah tentang metodologi, yang dapat dimaknai dengan ilmu tentang metode atau ilmu yang mempelajari prosedur atau tata cara mengetahui sesuatu. Jika metode merupakan prosedur atau cara mengetahui sesuatu (memahami objek), maka metodologilah yang memberikan kerangka secara konseptual terhadap prosedur tersebut.⁷⁹ Dengan demikian, dapat dijelaskan urutan secara struktural-teoretis antara epistemologi, metodologi dan metode. Dimulai dari filsafat, yang mempunyai sub

⁷⁷Selintas, penjelasan yang diberikan oleh kedua ilmuwan di atas seolah berbeda. Namun jika dicermati, perbedaan tersebut hanya pada penekanan pembuktian kebenaran sebuah pernyataan. J. Sudarminta menitikberatkan pada ‘yang membuat pernyataan’, maka Sony Keraf lebih pada ‘terciptanya’ kenyataan sebagai akibat dari adanya pernyataan tersebut. Sebenarnya, kedua penjelasan ini saling mendukung jika dipahami bahwa realitas tersebut tidak akan terwujud jika tidak dinyatakan oleh si empunya otoritas, dan karena karena ada pernyataan dari dirinya, terciptalah realitas. Karena adanya perwujudan dari isi pernyataannya, maka pernyataan itupun dianggap benar.

⁷⁸J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar...*, hal. 130

⁷⁹Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam...*, hal. 20.

sistem berupa epistemologi. Epistemologi mencakup bahasan tentang metodologi, dan dari metodologi itulah akhirnya diperoleh metode. Jadi metode merupakan perwujudan dari metodologi, sedangkan metodologi merupakan salah satu aspek yang tercakup dalam epistemologi. Adapun epistemologi merupakan bagian dari filsafat.

B. Diskursus Epistemologi Keilmuan Islam

Islam sebagai agama diyakini bersifat tunggal karena ia lahir dari Yang Maha Tunggal. Namun, ketika masuk ke dalam ranah pemahaman manusia, Islam tidak lagi tunggal. Islam mulai beragam. Pada ranah ini, Islam mulai terpilah menjadi Islam ideal dan Islam historis. Islam ideal bersifat abstrak dan hanya berada di haribaan Tuhan dan Nabi Muhammad, sedang Islam historis adalah Islam yang berada di haribaan manusia. Pada Islam historis inilah muncul istilah fiqh, tasawuf, kalam dan tasawuf, serta melahirkan pelbagai mazhab, aliran dan organisasi keagamaan yang semakin meneguhkan keragaman Islam. Tentu saja, ragam Islam historis ini merupakan konsekuensi dari ragam epistemologi yang mendasarinya, karena epistemologi menjadi landasan dasar bagi pijakan ilmu pengetahuan. Keragaman epistemologi ini sendirimerupakan akibat perkembangan revolusioner epistemologi Islam itu sendiri, yang terjadi dalam ranah historis; baik menyangkut disiplin keilmuan fiqh, kalam, tasawuf, maupun filsafat. Dalam disiplin keilmuan fiqh melibatkan empat mazhab utama sunni; Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. Di bidang kalam melibatkan dua aliran besar, Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Dalam keilmuan tasawuf melibatkan tasawuf falsafi al-Hallaj dan tasawuf syar'i al-Ghazali; dan dalam disiplin keilmuan filsafat melibatkan filsafat paripatetik-emanasionis al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina, filsafat paripatetik-teleologis Ibn Rusyd, Filsafat iluminasi Suhrawardi, dan filsafat transendental Mulla Shadra.⁸⁰

Namun seperti ditegaskan oleh Aksin Wijaya, epistemologi Islam klasik masih berkuat pada persoalan teoretis-teosentris

⁸⁰Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Teologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hal. 1-2.

(metafisis) dan bersifat personal yang melibatkan hubungan personal manusia dan Tuhan semata. Pembahasan mereka berkutat pada persoalan bagaimana caranya manusia mengetahui Tuhan sekaligus berhubungan dengan-Nya. Hasilnya, umat Islam maju secara metafisis dan melahirkan banyak karya keilmuan untuk menopang dimensi metafisisnya, seperti seperti fiqh, kalam, filsafat dan tasawuf. Tetapi umat Islam mundur dalam dunia nyata.⁸¹ Hal senada ditegaskan oleh Muhyar Fanani bahwa dalam khazanah Filsafat Islam, kajian tentang aspek epistemologi masih sangat langka. Selama ini, umat Islam lebih tertarik untuk membahas persoalan metafisika daripada epistemologi. Kalaupun ada, kajian epistemologi itu ditarik ke wilayah teologi rasional dan metafisika kontemplatif sehingga terlihat tidak sekritis dan setajam wacana epistemologi di Barat.⁸²

Persoalan yang muncul kemudian adalah jika epistemologi Islam klasik sudah berkembang sedemikian rupa dan menghasilkan banyak ilmu, mengapa pada aspek dunia nyata, dikatakan mengalami kemunduran. Apakah kondisi ini hanya karena epistemologi Islam hanya fokus pada persoalan metafisika semata dan cenderung mengabaikan persoalan fisika (kealaman)? Jika demikian, bagaimana dengan kemajuan ilmu dan peradaban yang pernah dicapai oleh Islam di masa itu. Bukankah fakta ini menunjukkan bahwa pemikir muslim menjadikan kedua persoalan itu (fisika dan metafisika) sebagai objek keilmuannya?

Menurut Mujamil Qomar, selama ini ilmu pengetahuan dalam Islam lebih menitikberatkan persoalan aksiologi yang merupakan *weltanschauung* dan berfungsi sebagai landasan dalam menginstruksi fakta. Islam tidak menghendaki keterpisahan antara ilmu dan sistem nilai, seperti yang terjadi di Barat. Ilmu adalah fungsionalisasi ajaran wahyu. Ilmu merupakan hasil dialog antara ilmuwan dengan realitas yang diarahkan perkembangannya oleh al-Qur'an. Dengan demikian,

⁸¹Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi...* hal. 2-3

⁸²Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu*, (Semarang: Walisongo Press, 2009), hal. 16-17

Islam menolak *science for science* dan menghendaki keterlibatan moralitas dalam pencarian kebenaran ilmu.⁸³

Jika pandangan-pandangan di atas dapat diterima, maka dapat ditarik benang merah bahwa diskursus epistemologi (filsafat pengetahuan) yang berkembang dalam Islam di masa lalu lebih terfokus pada aspek ontologi dan aksiologi, dan kurang membahas aspek epistemologi (metode keilmuan). Pada aspek ontologi pun, perhatian lebih tercurah pada persoalan metafisika. Selanjutnya, bagaimana dengan perkembangan keilmuan klasik yang telah melahirkan banyak ilmu keislaman dan juga melahirkan ilmu pengetahuan (sains) di masa Abbasiyah? Bukankah ini menunjukkan bahwa epistemologi ilmu sudah ada dan berkembang?

Terkait dengan pertanyaan-pertanyaan di atas, dapat dikatakan bahwa epistemologi keilmuan Islam memang sudah berkembang dan menghasilkan berbagai ilmu keislaman, seperti tafsir, hadis, fiqh dan kalam.. Bahkan pada masa Khilafah Abbasiyah, Islam mencapai puncak perkembangan ilmu pengetahuan sehingga berada pada puncak peradabannya. Tetapi, kemajuan ini tidak dapat dipertahankan. Sejak abad ke 8 H/ 14 M secara perlahan pemikiran Islam mengalami kemunduran dan baru di awal abad ke-19 mulai bangkit kembali.⁸⁴

Menyikapi jatuh banggunya pengetahuan dan peradaban Islam ini, al-Jabiri menjelaskan bahwa epistemologi Islam memiliki tiga kecenderungan; *bayani*, *burhani*, dan *i'rfani*. Ketiga episteme ini terbentuk dari nalar (*al-'aql*) yang menjadi landasan pemikirannya, yaitu *bayani*, *burhani* dan *irfani*.⁸⁵ Pembentukan dan pembakuan

⁸³Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam ...*, hal. 32-33

⁸⁴Muhammad Abid Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, (Yogyakarta: IRCISoP, 2003), hal. 81

⁸⁵Dalam penelitiannya terhadap epistemologi Islam, al-Jabiri menggunakan istilah nalar (*al-'aql*) untuk memaknai suatu pemikiran sebagai perangkat dalam menghasilkan produk-produk teoritis yang dibentuk oleh suatu kebudayaan yang memiliki kekhasan sendiri. Nalar sendiri terbagi dua, yaitu nalar pembentuk atau aktif (*al-'aql al-mukawwin*) dan nalar terbentuk atau dominan (*'al-aql al-mukawwan*). Nalar pembentuk adalah aktivitas kognitif yang dilakukan pikiran ketika mengkaji dan menela'ah serta membentuk konsep dan merumuskan prinsip-prinsip dasar. Nalar ini bersifat naluri. Adapun nalar terbentuk - yang pada dasarnya merupakan produk nalar aktif, adalah sejumlah asas dan kaedah yang dijadikan

ketiga nalar ini dimulai dimulai pada periode pembukuan (*'ashr al-tadwin*) ilmu-ilmu keislaman di abad ke-2 H/ 8 M,⁸⁶ yang dipandang al-Jabiri sebagai titik awal sejarah pemikiran Islam. Dalam perkembangannya, nalar *bayani* pada akhirnya menjadi nalar dominan dalam pengembangan keilmuan Islam,⁸⁷ dan hanya pada fase-fase tertentu *nalar bayani* dikalahkan oleh *nalar burhani* yang membawa Islam mencapai kemajuan ilmu pengetahuan, atau oleh nalar *'irfani* yang menyebabkan maraknya kajian tasawuf (mistis) dalam khazanah keilmuan Islam.⁸⁸ Bahkan ketika terjadi kebangkitan Islam (Arab) di abad ke-19, epistemologi *bayani* ini kembali dipakai dalam rangka mempertahankan identitas diri dari ancaman pihak luar (Barat). Dominasi inilah yang ditolak oleh al-Jabiri ketika ia menyatakan bahwa nalar yang kita terima saat ini dan dipakai untuk menafsirkan, menilai dan memproduksi pengetahuan adalah nalar yang tidak pernah berubah sejak dibakukan pada masa *tadwin*. Menurutnya, umat Islam perlu membangun satu babak *tadwin* baru agar bisa melampaui konservatisme nalar tersebut.

pedoman atau pegangan dalam berargumentasi (*ber-istidlal*). Nalar ini eksis dalam periode tertentu dan bersifat temporal. Muhammad Abid Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab...*, hal. 29, 32

⁸⁶Pengantar Redaksi, dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2000), hal. xxxv, xxxvii

⁸⁷Nalar dominan adalah sistem kaedah yang dibakukan dan diterima dalam era sejarah tertentu dan selama era itu, ia memperoleh nilai mutlak atau sejumlah asas dan kaedah pemikiran yang mendominasi dalam suatu periode waktu tertentu. Muhammad Abid Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab...*, hal. 32-33

⁸⁸Dalam uraiannya tentang pembentukan dan pembakuan ketiga nalar ini, Al-Jabiri lebih banyak mempertentangkan nalar *bayani* dengan nalar *'irfani* daripada nalar *burhani*, dengan menarik garis batas antar *al-ma'qul al-dini* (rasionalitas agama) yang dilekatkan pada tradisi *bayani* dan *al-laa ma'qul al-'aqli* (irrasionalitas yang rasional) yang dilekatkan pada tradisi *'irfani*. Yang pertama disebut sebagai "rasionalisme Islam yang murni", karena basis ideologinya memperoleh rujukan dalam al-Qur'an. Sementara ideologi dalam tradisi *'irfani* didasarkan pada argumen-argumen akal, tapi ujung-ujungnya tidak mengakui kemampuan akal manusia mengetahui Tuhan melalui refleksi atas alam ini. Karena sifatnya yang lebih menekankan aspek batin dari setiap yang diungkapkan oleh teks agama, maka nalar *'irfani* lebih sering dipertentangkan dengan nalar *bayani* yang cenderung tekstual dalam memahaminya. Pengantar Redaksi, dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam...*, hal. xlv

Sebenarnya, al-Jabiri bukan merupakan sosok yang anti dengan nalar *bayani*. Karena, walaupun ia menegaskan keberpihakannya pada nalar *burhani*, namun secara ideologis, dalam arti sebagai sebuah pandangan dunia, di satu sisi, ia berpihak pada rasionalisme *bayani* yang bersumber pada pandangan dunia al-Qur'an. Tapi di sisi lain, ia mengkritik aspek epistemologi nalar *bayani* yang menjadikan pemikiran atau kegiatan bernalar terpaku pada teks atau pada dasar-dasar yang dianggap sebagai sesuatu yang baku dan tidak berubah. Konsekuensinya, ideologi dan pola berpikir ini membentuk sebuah 'syarat keabsahan' yang menentukan valid tidaknya sebuah pengetahuan dalam lingkup pemikiran Islam. Hal ini seperti ditegaskannya: "Kekeliruan kalangan *bayani*, menurut saya, terletak pada usaha mereka yang menjadikan metode-metode peringatan (*tanbih, i'tibar*) dalam al-Qur'an sebagai dasar-dasar penalaran dan logika berpikir. Namun itu dilakukan bukan dengan menjadikan teks al-Qur'an sebagai otoritas acuan utama, melainkan membacanya melalui otoritas alam pikiran arab badui. Alam pikiran ini diusung oleh bahasa Arab yang mereka angkat sebagai acuan normatif an menentukan, dengan argumen bahwa al-Qur'an turun dengan bahasa tersebut."⁸⁹

Selain al-Jabiri, pemikir muslim lain yang memetakan aliran epistemologi dalam Islam adalah Sari Nusibeh. Menurutnya aliran epistemologi dalam Islam kepada empat varian.⁹⁰ *Pertama*, pendekatan konservatif. Model pendekatan terhadap epistemologi ini mengasumsikan adanya dua domain kebenaran; (1) kebenaran melalui teks wahyu, dan (2) kebenaran melalui nalar logika terhadap teks tersebut. Kebenaran pertama merupakan kebenaran absolut karena bertolak dari anggapan bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tak mungkin terjangkau (*elevated truths*) yang hanya menjadi wilayah keyakinan. Kebenaran kedua, karenanya, hanya merupakan kebenaran pinggiran. Produk keilmuan dengan menerapkan pendekatan ini oleh

⁸⁹Al-Jabiri, *Bunyat al- 'Aql...*, hak. 248;

⁹⁰Sari Nusibeh, "Epistemology", dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Jilid II, (London dan New York: Routledge, 1996), hal. 826-840

Ibn Khaldun, dikategorikan sebagai kelompok ‘ilmu-ilmu yang ditransmisikan’ (*al-‘ulum al-naqliyah*), seperti tafsir, fiqh, ushul fiqh dan bahasa. Pendekatan model ini menjadi *mainstream* pemikiran epistemologi di dunia Islam dan dalam ketegangan dengan disiplin lain merupakan kekuatan yang mendominasi.

Kedua, pendekatan dialektis yang diterapkan oleh *mutakallimin*. Meski masih terpusat pada teks sebagai kerangka rujukan (*frame of reference*), nalar deduktif kalam mampu mengajukan persoalan-persoalan sekitar teks yang sudah merambah pada diskusi teologis dan filosofis (yang tidak dilakukan oleh pendekatan pertama). Pada dasarnya, pendekatan dialektika merupakan pergeseran secara perlahan dari teks kepada nalar. Namun, teks masih ditempatkan pada posisi fundamental sehingga produk pendekatan ini masih bersifat eksplanatif, bukan eksploratif, dan tetap berada dalam wilayah *naqliyah*, dalam kategorisasi Ibn Khaldun.

Ketiga, pendekatan filsafat. Pendekatan epistemologi ini mendasarkan ‘bangunan pengetahuannya’ (*body of knowledge*) atas sejumlah ide-ide filsafat sebagai kerangka rujukan. Oleh karena itu, ilmu merupakan objek petualangan rasio sehingga aktivitasnya bersifat eksploratif. Di kalangan filosof Islam, terdapat perbedaan konsep epistemologi. Tetapi secara umum, ada dua arus utama pemikiran epistemologi filsafat yang dipresentasikan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina. Epistemologi Al-Farabi lebih dekat dengan sistem neo platonik, sedangkan epistemologi Ibn Sina lebih dekat dengan epistemologi kalam. Akan tetapi dalam konteks umum filsafat *vis a vis* disiplinkeilmuan tradisional, perbedaan-perbedaan epistemologi di antara keduanya tidak tampak pada rincian yang relevan. Oleh karena itu, sintesis ide platonik dan al-Qur’an dielaborasi sebagian filosof Islam untuk meredakan ketegangan pendekatan filsafat *versus* konservatif untuk sampai pada formulasi bahwa kebenaran-kebenaran bergradasi, bukan berdiferensiasi atau konflik.

Keempat, pendekatan mistis. Pendekatan epistemologi ini mendasarkan pada pengalaman intuitif yang individual, yang menghasilkan *ilmu hudhuri* (pengetahuan diri yang presensial) sebagaimana menjadi konsep Suhrawardi dan Mulla Sadra, bukan *al-*

'ilm al-hushuli al-irtisami, atau pengetahuan yang diupayakan melalui pengalaman tentang dunia eksternal yang representasional melalui nalar diskursif. Asumsinya adalah bahwa pengalaman intuitif akan mampu menyerap secara holistik objek pengetahuan yang dengan pendekatan lain hanya bisa ditangkap secara fragmental (terpotong-potong). Bagi banyak kalangan, pendekatan epistemologi ini dinilai menyimpang karena tidak sesuai perspektif keilmuan pada umumnya. Meski demikian, pendekatan mistis ingin menjembatani ketegangan klasik filsafat-ortodoksi karena 'kehadiran' epistemologi tersebut menunjukkan dimensi rasionalitas.⁹¹

Pada dasarnya, apa yang dilakukan oleh al-Jabiri, Sari Nusibeh, dan pemikir muslim lainnya yang mempersoalkan epistemologi keilmuan Islam, merupakan bentuk tanggung jawab terhadap upaya kebangkitan Islam. Ditengarai, diskursus ini sendiri mulai marak ketika Islam (agama dan umatnya) bersentuhan dengan kemajuan sains dan teknologi. Kesadaran akan krisis epistemologi di satu sisi dan adanya imperialisme epistemologi Barat di sisi lain menggugah mereka untuk merumuskan ulang bentuk epistemologi yang sesuai dengan Islam dan tuntutan perubahan zaman.⁹² Perumusan ulang ini dilakukan dengan menela'ah *turats* yang memuat banyak pemikiran epistemologi tokoh-tokoh klasik, dan mengkritik epistemologi Barat yang dianggap tidak sejalan dengan pengetahuan ke-Islaman.

Penolakan terhadap epistemologi Barat sendiri, dalam pandangan Mulyadhi Kartanegara disebabkan adanya perbedaan fundamental antara epistemologi Barat dan Islam. Perbedaan ini dapat dilihat dari dua persoalan utama epistemologi, yaitu 'apa yang dapat diketahui' dan 'bagaimana mengetahuinya'. Atau dengan kata lain

⁹¹Pemetaan tentang epistemologi Islam yang dilakukan oleh Nusibeh seperti tergambar di atas memiliki persamaan dan perbedaan dengan pemetaan epistemologi al-Jabiri. Pendekatan konservatif yang menurut Nusibeh lebih banyak diterapkan pada wilayah ilmu-ilmu *naqliyah* dan pendekatan dialektis pada disiplin kalam adalah apa yang diistilahkan oleh al-Jabiri dengan 'epistemologi bayani', yang titik tolaknya adalah teks-teks keagamaan. Pendekatan filsafat adalah sama dengan 'epistemologi burhani', dan pendekatan mistis semakna dengan 'epistemologi 'irfani'.

⁹²Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam ...*, hal. 43

menyangkut lingkup dan metode ilmiah.⁹³ Pada aspek lingkup atau klasifikasi ilmu (ontologi), Mulyadhi menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan (sain) Barat modern membatasi lingkup dirinya hanya pada hal-hal yang bersifat indrawi (*sensible, mahshush*), yaitu dunia yang dapat diobservasi oleh panca indra, ditambah dengan proses murni logika untuk memilih, memutuskan dan memberikan penalaran. Menurutny, pandangan ini didasarkan pada positivisme, sebuah aliran filsafat yang hanya mengakui keberadaan hal-hal yang dapat diobservasi dan dibuktikan secara positif-empiris. Hal-hal yang tidak dapat diakui secara positif mereka tolak sebagai tidak nyata (*unreal*). Mereka menolak status ontologis objek-objek non empiris, dan meragukan status ilmiah dari ilmu-ilmu yang menjadikan objek-objek tersebut sebagai objek formalnya, dan menyebutnya *pseudo* atau *quasi*-ilmiah.⁹⁴

Berbeda dengan ilmuan muslim yang mengakui status ontologis entitas-entitas metafisik dan menyatakan bahwa lingkup ilmu Islami mencakup sesuatu yang bersifat fisik dan non fisik, mengingat manusia mempunyai kemampuan untuk mengetahui substansi-substansi spiritual berupa entitas-entitas yang berada di dunia indrawi melalui akal secara inferensial atau melalui intuisi (*qalb*) secara langsung atau presensial. Oleh karena itu, lingkup ilmu Islami juga tidak hanya bidang-bidang yang bersifat fisik tetapi juga metafisik, seperti Tuhan, Malaikat, alam kubur, tanpa mengesampingkan bidang-bidang yang menjadi perhatian ilmuwan Barat, yakni ilmu-ilmu alam.⁹⁵

Sementara itu, pada aspek metode - yang merupakan bahasan utama epistemologi, ilmuan Barat pada dasarnya hanya mengakui satu sumber, yaitu indra. Dengan hanya mengakui indra, ilmuan Barat mengembangkan hanya satu metode, yaitu metode observasi, atau eksperimen indrawi. Akal, dalam bentuk proses penalaran, memang

⁹³Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2009), hal. 4;

⁹⁴Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Jakarta: Mizan, 2003), hal. 31

⁹⁵Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar...*, hal. 5-6

digunakan, tetapi hanya untuk memilih, memutuskan dan melakukan penalaran, bukan sebagai sumber lain untuk menangkap realitas. Sementara ilmuwan muslim menyatakan bahwa manusia memiliki tiga macam sumber atau 'alat' untuk menangkap keseluruhan realitas; panca indra, akal, dan intuisi (meliputi wahyu). Tiga sumber pengetahuan ini kemudian melahirkan metode-metode khusus untuk mendapatkan pengetahuan.

Bagi ilmuwan muslim, akal diakui sebagai alat untuk menangkap realitas dan menjadi dasar pengembangan metode rasional-demonstratif (*burhan*) atau diskursif (*bahts*). Seperti indra yang menangkap objek indrawi (*mahshushat*), maka akal dapat menangkap objek-objek spiritual atau metafisik (*ma'qulat*) secara silogistik, yaitu menarik kesimpulan tentang hal-hal yang tidak diketahui dari hal-hal yang telah diketahui. Dengan cara inilah akal manusia, melalui refleksi dan penelitian terhadap fenomena alam, dapat mengetahui keberadaan Tuhan dan keesaan-Nya serta hal-hal gaib lainnya.⁹⁶ Selain indra dan akal, ilmuwan muslim juga mengakui sumber (alat) lain untuk menangkap objek-objek metafisik, yaitu hati dengan metode intuitifnya (*'irfan*). Hanya saja, berbeda dengan akal yang menangkap objek metafisik secara *inferensial*, hati menangkap objek-objek tersebut secara langsung (*presensial*).⁹⁷

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam struktur epistemologi Islam, objek pengetahuan berupa teks keagamaan dan fenomena (alam dan sosial). Untuk mendapatkan

⁹⁶Pernyataan yang serupa juga dikemukakan oleh Musa Asy'arie. Menurutnya filsafat Islam tidaklah semata-mata bersifat rasional, yang hanya bersandar pada analisis logis terhadap suatu peristiwa, tetapi juga jejak spiritual untuk memasuki dimensi kegaiban. Rasionalitas filsafat Islam terletak pada kemampuannya menggunakan potensi berpikir secara bebas, radikal dan berada pada dataran makna, untuk menganalisis fakta-fakta empirik dari suatu kejadian, dalam bangunan sistem pengetahuan ilmiah. Sedangkan transendensinya terletak pada kesanggupan mendayagunakan gaib, intuisi imajinatif, untuk menembus dan menyatu dalam kebenaran gaib secara langsung dan menjadi saksi kehadiran Allah dalam realitas kehidupan. Ia sendiri menyebut metode berfikir ini dengan istilah metode rasional transendental, yaitu metode berfikir yang menganalisis fakta-fakta empirik dan mengangkatnya pada kesadaran spiritual, kemudian membangun visi transenden dalam memecahkan suatu persoalan. Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hal. 7-8, 22

⁹⁷Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar...*, hal. 7-8

pengetahuan dari kedua objek ini, harus digunakan metode atau ‘alat’ yang tepat sesuai dengan objek yang diteliti. Namun harus ditekankan bahwa penggunaan metode ini tidak bersifat ‘tunggal’ karena pengetahuan Islam berbeda dengan pengetahuan Barat sehingga tidak ada dominasi mutlak antara satu metode dengan metode lainnya terkait pada satu objek tertentu. Dengan kata lain, untuk mendapatkan pengetahuan dari objek-objek ini, yang ideal adalah penggabungan antara metode tersebut.

Inilah yang ditegaskan oleh Amin Abdullah, menyikapi pro - kontra di seputar diskursus epistemologi Islam. Ia mengistilahkan cara kerja penggabungan ketiga epistemologi ini dengan *al-ta’wil al-‘ilmi*.⁹⁸ Model kerjanya adalah memanfaatkan gerak putar hermeneutis antar ketiga corak tradisi epistemologi keilmuan Islam yang telah baku tersebut. Corak hubungan yang bersifat berputar-melingkar sirkular ini tidak menunjukkan adanya finalitas, eksklusivitas serta hegemoni satu metode tertentu. Dengan begitu kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, anomali-anomali dan kesalahan yang melekat pada masing-masing epistemologi pemikiran keagamaan Islam dapat dikurangi dan diperbaiki, setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis epistemologi yang datang dari luar dirinya, baik masukan itu dari *bayani*, *burhani*, atau *‘irfani*.

Untuk memperjelas epistemologi ilmu keislaman ini, Amin Abdullah mengadopsi struktur epistemologi al-Jabiri dan melakukan perbandingan secara analitik terhadap ketiganya melalui sepuluh aspek, yaitu sumber, metode, pendekatan, kerangka teori, fungsi dan peran akan, tipe argumen, tolok ukur dan validitas ilmu, prinsip-prinsip dasar, kelompok ilmu pendukung, dan hubungan subjek dan objek.

Berikut rincian dan perbandingan dari karakter ketiga bangunan epistemologi ini:

⁹⁸Amin Abdullah, ‘Al-Ta’wil al-‘Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci, dalam *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, Number 2, (July – December 2001), hal. 359-391

Struktur Epistemologi Bayani

No	Aspek	Penjelasan
1	Sumber	1. Nash/teks/wahyu/al-khabar, al-ijma (otoritas salaf) 2. <i>Al- 'Ilm al-Tawqifiy</i>
2	Metode	1. Ijtihadiyah (<i>Istinbathiyah/Istintajiyah/Istidliyah/Qiyas</i>) 2. Qiyas (<i>qiyas al-ghaib 'ala al-syahid</i>)
3	Pendekatan	<i>Lughawiyah (dalalah luqhawiyah)</i>
4	Kerangka Teori	1. <i>Al-Ashl al-far'</i> (<i>istinbathiyah</i> , pola pikir deduktif, berpangkal pada teks, <i>qiyah al'illah</i> dalam fiqh, <i>qiyas al-dalalah</i> dalam kalam) 2. <i>Al-Lafzh al-ma'na</i> (<i>'amm, khash, musytarak, haqiqah, majaz, muhkam, dst</i>)
5	Fungsi dan Peran Akal	1. Akal sebagai pengekanng hawa nafsu 2. Justifikasi-repetitif- <i>taqlidi</i> (pengukuh kebenar- an/otoritas teks) 3. <i>Al- 'Aql al-dini</i>
6	Tipe Argumen	1. Dialektik (<i>al- 'uqul al-mutanafisah/defensif/apologetik/polemik/dogmatik</i>) 2. Pengaruh logika Stoia
7	Tolok Ukur Validitas Ilmu	Keserupaan/kedekatan antara teks dan realitas
8	Prinsip-prinsip Dasar	<i>Infishal</i> (atomistis), <i>Tajwiz</i> (tidak ada hukum kausalitas), <i>muqarabah</i> (analogi deduktif, <i>qiyas</i>)
9	Kelompok Ilmu Pendukung	Kalam, fiqh, nahw
10	Hubungan Subjek dan Objek	Subjektif, (<i>theistic</i> atau <i>fideistic-subjectivism</i>)

Struktur Epistemologi 'Irfani

No	Aspek	Penjelasan
1	Sumber	<i>Experience (al-ru'yah al-mubasyirah, direct experience, al-'ilm al-hudhuri, preverbal, prelogical knowledge)</i>
2	Metode	1. <i>Al-Dzawqiyah (al-tajribah al-bathiniyah)</i> 2. <i>Al-Riyadhah, al-mujahadah, al-kasyifiyah, al-isyraqiyyah, al-laduniyah</i>
3	Pendekatan	Psiko-gnosis, intuitif, <i>dzawq (qalb)</i>
4	Kerangka Teori	<i>Zahir-batin/ta'wil-tanzil, nubuwwah-wilayah, haqiqi-majazi</i>
5	Fungsi dan Peran Akal	Partisipatif (<i>al-hads wa al-wijdan, bi la wasilah, bi la hijab</i>)
6	Tipe Argumen	1. <i>'Atifiyah-wijdaniyah</i> 2. <i>Spirituality (esoterik)</i>
7	Tolok Ukur Validitas Ilmu	<i>Universal reciprocity, empati, simpati, understanding others</i>
8	Prinsip-prinsip Dasar	<i>Al-Ma'rifah, al-ittihad, al-hulul</i>
9	Kelompok Ilmu Pendukung	<i>Al-mutashawwifah, ashab al-'irfan</i>
10	Hubungan Subjek dan Objek	<i>Intersubjective, wihdat al-wujud (unity in difference, unity in multiplicity)</i>

Struktur Epistemologi Burhani

No	Aspek	Penjelasan
1	Sumber	1. Realitas (alam, sosial, humaniora) 2. <i>Al-'Ilm al-hushuli</i>
2	Metode	1. Abstraksi (<i>al-mawjudah al-bari'ah min al-madah</i>) 2. <i>Bahtsiyah, tahliliyah, tarkibiyah, naqdiyah (al-muhakamah al-'aqliyah)</i>
3	Pendekatan	Filosofis-saintifik

4	Kerangka Teori	<ol style="list-style-type: none"> 1. Al-Tashawwurāt al-Tashdiqāt al-had al-burhan 2. Premis-premis logika (<i>sillogisme</i>) 3. <i>Kulli-juz 'i, jawhar, 'aradh</i>
5	Fungsi dan Peran Akal	<ol style="list-style-type: none"> 1. Heuristik-analitik-kritis 2. <i>Idrak al-sabab wa al-musabbab</i> 3. <i>Al-'Aql al-Kawni</i>
6	Tipe Argumen	<ol style="list-style-type: none"> 1. Demonstratif (eksploratif, verifikatif, eksplanatif) 2. Pengaruh logika Aristoteles dan keilmuan pada umumnya
7	Tolok Ukur Validitas Ilmu	Korespondensi, koherensi, dan pragmatik
8	Prinsip-prinsip Dasar	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Idrak al-sabab</i> (kausalitas) 2. <i>Al-Hatmiyah</i> 3. <i>Al-Muthabaqah bayn al-'aql wa nizham al-thabi 'ah</i>
9	Kelompok Ilmu Pendukung	Filosof dan Ilmuwan
10	Hubungan Subjek dan Objek	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Objective</i> 2. <i>Objective rationalism</i> (terpisah antara subjek dan objek)

C. Problematika Epistemologi Hadis

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kajian pokok epistemologi adalah tentang hakikat pengetahuan, validitas kebenaran serta sumber dan metode untuk memperoleh pengetahuan. Jika persoalan epistemologi ini diarahkan kepada hadis, maka pertanyaan yang muncul adalah apakah hadis itu, apa yang menjadi dasar dan sumber hadis; apakah hadis itu benar atau harus diragukan eksistensinya, bagaimana cara mengetahui kebenaran tersebut; bagaimana mendapatkan pengetahuan dari hadis dan bagaimana menguji kebenaran pemahaman itu.

Epistemologi hadis diawali dari pemikiran bahwa hadis, yang sekarang berwujud teks keagamaan, merupakan sumber pengetahuan

karena memuat informasi tentang segala sesuatu yang berasal atau tentang diri Nabi dan diyakini sebagai sumber ajaran Islam. Informasi ini diperoleh dari orang-orang yang hidup semasa dengan Nabi, dan dikenal dengan istilah *shahabat*. Mereka-lah yang kemudian menyampaikan informasi tersebut kepada generasi di bawahnya, *tabi'in*, yang kemudian menyampaikannya lagi kepada generasi di bawah mereka, *tabi tabi'in*.⁹⁹ Proses ini berlanjut hingga diterima oleh para perawi yang kemudian menghimpunnya dalam karya-karya mereka, seperti *al-Muwaththa'* karya Malik ibn Anas (w. 179 H), *al-Musnad* karya Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) dan *Kutubussittah*. Buah karya para penghimpun hadis (*al-mukharrij al-hadis*) abad II dan III H inilah yang kemudian menjadi sumber pengetahuan dan rujukan hadis pada masa-masa berikutnya hingga sekarang.¹⁰⁰

Persoalan yang timbul kemudian adalah bagaimana menjadikan sebuah hadis diyakini atau diduga yakin berasal dari Nabi saw., mengingat hadis – sebagai sebuah laporan, adalah data sejarah yang menceritakan sebuah peristiwa yang terjadi di masa lalu, dalam hal ini kehidupan Rasulullah. Apa alat ukur (metode) yang dapat dipakai untuk menguji sebuah hadis hingga diyakini keotentikannya berasal dari Rasulullah saw. Pertanyaan ini semakin menguat jika melihatsejarah perjalanan hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi dengan karakter yang beragam, hadis juga ‘rentan’ mengalami pemalsuan dan penyimpangan, serta proses periwayatannya yang cenderung bersifat *ahad*, sehingga menjadikan problem otentisitas hadis menjadi diskursus yang sangat marak - bahkan sejak Rasulullah saw, wafat. Selanjutnya, problem yang muncul setelah sebuah hadis diyakini berasal dari Nabi (otentik), bagaimana ia harus dipahami agar

⁹⁹Dalam ilmu hadis, proses penyampaian hadis disebut dengan *al-riwayah* atau periwayatan. Menurut istilah, istilah ilmu hadis, yang dimaksud dengan periwayatan hadis adalah ‘kegiatan penerimaan dan penyampaian hadis, serta penyandaran hadis itu kepada rangkaian periwayatnya dengan menggunakan istilah atau lambang tertentu’. Berdasarkan definisi ini, maka ada tiga unsur yang harus dipenuhi agar dapat disebut periwayatan hadis. Ketiga unsur itu adalah (1) adanya kegiatan penerimaan hadis (*al-tahammul*); (2) adanya kegiatan penyampaian kembali hadis tersebut, dan (*al-ada'*); (3) menyebutkan rangkaian perawi ketika hadis itu disampaikan (*al-isnad*). M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Keshahihan...*, hal. 21

¹⁰⁰Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad ...*, hal. 32-33.

sesuai dengan konteks ketika hadis tersebut lahir dan dapat bermakna dalam kehidupan (dapat diamalkan).

Terkait dengan pertanyaan epistemologi di atas, para ulama menjelaskan bahwa setiap hadis yang hendak dijadikan sebagai sumber ajaran harus melewati ‘dua tahap pengujian’, yaitu kritik hadis (*naqd al-hadith*) dan pemahaman hadis (*fiqhal-hadith* atau *syarh al-hadis*). Kajian pertama mengarah kepada problem otentisitas hadis dengan sasaran akhir berupa pengetahuan tentang kualitas sebuah hadis; apakah shahih, hasan, atau dha’if, sebagai upaya awal untuk mengetahui apakah hadis tersebut diyakini atau diduga yakin berasal dari Nabi atau tidak. Adapun kajian kedua merupakan lanjutan dari kritik hadis, dimana kegiatan ini dilakukan terhadap kandungan matan hadis yang *maqbul* (berkualitas *shahih* atau *hasan*), dengan sasaran akhir untuk mengetahui apakah hadis tersebut dapat menjadi *hujjah* dan dapat diamalkan; atau tidak. Apakah nilai yang terkandung didalamnya berdimensi syariat atau tidak. Jika berdimensi syariat, apakah bersifat temporal atau universal. Dua ‘kegiatan’ inilah yang kemudian melahirkan satu disiplin keilmuan Islam, yaitu *ulum al-hadis* dengan berbagai cabangnya.

Mengenai dasar penetapan kriteria keshahihan hadis, harus dimaklumi bahwa hadis pada hakekatnya adalah data historis yang berisi informasi tentang segala sesuatu yang berasal dari Nabi. Data historis ini diketahui dari laporan shahabat kepada tabi’in dan tabi’ tabi’in hingga akhirnya dikodifikasi dalam kitab-kitab hadis yang terpelihara hingga sekarang. Dalam peng-kodifikasi-an ini, para *mukharrijul hadis* mencatat tidak hanya informasi tersebut, tetapi juga rangkaian orang yang menyampaikannya. Dalam ilmu hadis, informasi ini disebut teks hadis atau *matan*, sementara rangkaian orang yang menjadi mata rantai dalam periwayatan matan disebut *sanad*. Inilah dua unsur utama pembentuk hadis.¹⁰¹

¹⁰¹M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 25; Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis: ‘Ulumuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hal. 32; Musfir Abdullah al-Damini, *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah*, (Riyadh: Jami’ah Ibn Sa’ud, 1984), hal. 49

Persoalan yang muncul selanjutnya adalah bagaimana mengetahui keaslian atau kebenaran (otentisitas) dari sebuah hadis. Hal ini menjadi sesuatu yang penting mengingat kedudukan hadis sebagai sumber ajaran dan banyaknya persoalan yang mengitari sejarah periwayatannya, seperti banyaknya para pelaku bid'ah dan hawa nafsu yang ikut meriwayatkan hadis dan orang-orang yang membuat riwayat-riwayat palsu, yang kemudian dinisbahkan kepada Rasulullah (hadis *mawdu'*).¹⁰² Atas dasar ini, maka para ulama membuat sejumlah kriteria agar sebuah hadis dapat diakui dan diterima sebagai sumber ajaran. Rumusan kriteria inilah yang kemudian menjadi sebuah kaedah dan disepakati sebagai parameter persyaratan untuk menguji sebuah hadis.¹⁰³ Kaedah inilah yang menjadi dasar pelaksanaan kritik hadis (*naqd al-hadis*).

Kaedah kritik ini berupa syarat keshahihan hadis yang terdiri atas sejumlah kriteria yang harus dipenuhi oleh suatu hadis untuk diyakini berasal dari Nabi dan dapat dipakai sebagai sumber ajaran agama. Para ahli hadis awal sampai abad ketiga Hijrah tidak secara eksplisit mendefinisikan hadis-hadis yang dapat dianggap shahih. Mereka hanya menetapkan kriteria-kriteria informasi yang diperoleh, yang didasarkan atas kualitas dan karakter perawi yang menentukan diterima dan ditolaknya riwayat mereka. Namun, kriteria ini belum mencakup secara keseluruhan syarat keshahihan hadis.¹⁰⁴ Dalam hal

¹⁰²Beberapa persoalan yang muncul di sekitar periwayatan hadis dan mendorong dilakukannya kegiatan kritik hadis secara massive, terutama *jarh wa ta'dil* terhadap para perawi adalah (1) Mulai melemahnya kemampuan umat dalam menghafal hadis, (2) Perkembangan sanad hadis yang semakin panjang dan bercabang, (3) Banyak munculnya *firqah-firqah* yang dinilai menyimpang dari *manhaj* shahabat dan *tabi'in*. Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1988), hal. 58

¹⁰³Hal ini seperti dijelaskan oleh Yusuf al-Qaradhawi, yang dikutip Aunul Ma'bud, bahwa pada dasarnya para ulama telah sepakat dengan kriteria keshahihan hadis. Hanya saja mereka berbeda pendapat dalam mengaplikasikan persyaratan tersebut. Aunur Rofiq Ma'ruf, "Muhammad al-Ghazali dan Gerakan Reformasi Pasca Muhammad Abduh: Dari Pembaruan Fiqh Hingga Feminisme", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 186

¹⁰⁴Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode kritik Hadis*, (Bandung: Hikmah, 2009), hal. 16

ini, Imam al-Syafi'i (w. 204 H) dipandang sebagai tokoh yang berjasa dalam perumusan kaedah tersebut secara tertulis dan kitabnya, *al-Risalah* dan *al-Umm*, merupakan sumber tertua yang masih terpelihara hingga sekarang.¹⁰⁵ Demikian halnya dengan Imam Bukhari, Imam Muslim serta yang lainnya dari periode *mutaqaddimin* telah memperjelas benih-benih itu dan menerapkannya pada hadis-hadis yang mereka teliti dan mereka riwayatkan. Kemudian ulama pada zaman berikutnya menyempurnakan benih-benih kaedah itu ke dalam rumusan kaedah yang selanjutnya berlaku sampai sekarang.¹⁰⁶

Salah seorang ulama hadis *muta'akhirin* yang menyusun secara komprehensif rumusan kaedah ke-*shahih*-an hadis ialah Abu Amr Usman ibn Abdurrahman ibn al-Shalah al-Syahrzurii (w. 643 H), yang dikenal dengan nama Ibn al-Shalah. Menurutny:

الحديث الصحيح فهو الحديث المسند الذي متصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذًا ولا معلاً.¹⁰⁷

Hadis *shahih* ialah hadis yang bersambung *sanad*-nya, diriwayatkan oleh perawi yang '*adl* dan *dhabith*, berasal dari perawi yang juga '*adl* dan *dhabith* hingga kepada akhir sanad, tidak terdapat *syaz* (kejanggalan) dan '*illat* (cacat).

Berangkat dari definisi ini dapat disimpulkan bahwa unsur keshahihan hadis mencakup (1) Sanad hadis harus bersambung mulai dari *mukharrij* hingga kepada Nabi, (2) Seluruh perawi hadis yang membentuk rangkaian sanad harus mempunyai sifat '*adil*, (3) Mereka juga harus memiliki sifat *dhabith*, (4) Hadis tersebut tidak memiliki kejanggalan (*syaz*), dan (5) Terhindar dari kecacatan ('*illat*). Dari unsur-unsur-unsur ini, Syuhudi menjelaskan bahwa kelimanya

¹⁰⁵Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd...*, hal. 60; Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali...*, hal. 15

¹⁰⁶M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian...*, hal. 63-64

¹⁰⁷Abu 'Amr Usman ibn Abdurrahman ibn al-Shalah al-Syahrzurii (selanjutnya disebut Ibn al-Shalah), '*Ulum al-Hadis li Ibn al-Shalah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1984), hal. 11-12

berhubungan dengan sanad, dan hanya dua unsur, yaitu terhindar dari *syaz* dan *'illat*, berlaku untuk matan. Karena itu, dalam tataran praktis, ada tujuh kriteria yang harus diterapkan untuk menguji keshahihan sebuah hadis.¹⁰⁸

Terkait dengan kritik sanad, uji keshahihan dilakukan pada aspek kebersambungan periwayatan dan kualitas perawi yang membentuk periwayatan tersebut. Pada aspek inilah perlu diteliti secara mendalam biografi setiap perawi. Penelitian ini terfokus pada nama, tempat, tahun lahir dan wafat. Bahkan sikap dan kepercayaan keagamaannya pun harus dievaluasi secara hati-hati. Sebab, informasi ini dipercaya dapat membantu ulama yang kritis bukan hanya dalam upaya menetapkan ke-*tsiqah*-an para perawi, tetapi juga untuk menentukan kemungkinan dan ketidakmungkinan bahwa perawi telah menjalin hubungan intelektual dengan para informannya (hubungan guru-murid dengan perawi sebelumnya). Menyangkut hubungan ini, penelitian kata-kata yang menghubungkan seorang perawi dengan perawi lainnya menjadi sangat penting, karena kata-kata yang digunakan oleh perawi ditengarai mengandung implikasi tentang cara periwayatan hadis. Kata-kata yang sering dipakai adalah *sami'tu*, *haddatsna*, *akhbarana*, *anna*, *'an*, dan lainnya, dianggap memiliki implikasi makna yang berbeda karena masing-masing menggambarkan berbagai kemungkinan hubungan dalam proses periwayatan.¹⁰⁹

¹⁰⁸M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian...*, hal. 64-65

¹⁰⁹Para ulama menetapkan beberapa kata atau *harf* tertentu yang lazim dipakai untuk menghubungkan periwayat dengan periwayat lain yang terdekat dalam sanad. Istilah ini menggambarkan cara yang telah ditempuh oleh perawi masing-masing perawi tatkala menerima hadis. Pada umumnya, terdapat 8 (delapan) tata cara penerimaan riwayat hadis, yaitu: *al-sama' min lafz al-syaykh*, *al-qira'ah 'ala al-syaykh (al-'aradh)*, *al-ijazah*, *al-munawwalah*, *al-mukatabah*, *al-i'lam*, *al-washiyah*, dan *al-wijadah*. Uraian lebih lanjut mengenai tata cara periwayatan ini, lihat Bab III hal. 57-58; Bagi Kamaruddin Amin, penggunaan lafal-lafal periwayatan ini secara historis bukan tanpa masalah, karena tampaknya pada masa awal-awal Islam tidak terdapat istilah yang pasti (baku) untuk bentuk-bentuk periwayatan yang berbeda. Dengan kata lain, istilah tersebut terkadang tidak digunakan secara konsisten atau saling tukar. Karena itu, semua istilah ini harus dievaluasi kembali secara kritis dalam setiap penelitian hadis. Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan...*, hal. 23-24

Pada awalnya, informasi tentang para perawi ini diketahui oleh ulama kritikus hadis melalui penyampaian secara verbal (lisan) ketika mereka belajar hadis ataupun melakukan perjalanan (*rihlah*) untuk mencari hadis. Seiring dengan maraknya tradisi penulisan, informasi ini kemudian dicatat oleh para penulis kitab-kitab biografi perawi hadis, seperti *Kitab Al-Thabaqat al-Kabir* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *Al-'Ilal* karya Ali al-Madini (w. 234 H), *Kitab Al-'Ilal wa Ma'rifat al-Rijal* karya Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *Tarikh Al-Kabir* karya al-Bukhari (w. 256 H), dan *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil* karya Ibn Abi Hatim al-Razi (w. 328 H). Inilah kitab-kitab yang dianggap paling awal memuat informasi tentang para perawi hadis.¹¹⁰

Adapun kritik matan dilakukan untuk mengetahui kualitas matan sebuah hadis. Upaya ini harus dilakukan karena sebuah hadis dikatakan berkualitas shahih apabila sanad dan matannya sama-sama berkualitas shahih. Kritik matan sendiri dilakukan setelah sanadnya diketahui kualitasnya. Jika sanad dari matan tersebut berkualitas shahih, atau minimal tidak berat ke-dhaif-annya, maka kritik matan dapat dilanjutkan. Tetapi apabila sanadnya sangat dhaif maka matan hadis tersebut tidak perlu diteliti sebab hasilnya tidak akan memberi manfaat bagi keujahannya.

Dalam kegiatan kritik matan, unsur yang harus dipenuhi oleh suatu matan yang berkualitas shahih adalah terhindar dari *syaz* (kejanggalan) dan *'illah* (cacat). Berangkat dari dua kriteria utama ini, para ulama kemudian merumuskan tolok ukur penelitian matan (*mi'yar naqd al-matn*) sebagai acuan dalam menilai keshahihan hadis. Hanya saja, mengingat kedua kriteria ini masih sangat umum, maka pada tataran praksis rumusan yang dibuat ulama menjadi tidak seragam, bahkan terkadang tumpang tindih dalam perumusannya. Seperti al-Khatib al-Baghdadi (w.463 H) yang menetapkan bahwa suatu matan hadis dinyatakan *maqbul* apabila: (1) tidak bertentangan dengan akal, (2) tidak bertentangan dengan hukum al-Qur'an yang telah *muhkam*, (3) tidak bertentangan dengan hadis mutawatir, (4) tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu,

¹¹⁰Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan...*, hal. 22

(5) tidak bertentangan dengan dalil yang telah pasti, dan (6) tidak bertentangan dengan hadis ahad yang kualitas keshahihannya lebih kuat.¹¹¹ Sementara Ibn al-Jawzi (w. 597 H) mengemukakan penjabaran kriteria *syaz* dan '*illat* pada matan melalui pernyataan yang cukup singkat, yaitu: *فكل حديث رأيت يخالف المعقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع* (Setiap hadis yang menurut pendapatku bertentangan dengan akal atau menyalahi ketentuan pokok agama maka ketahuilah bahwa hadis tersebut adalah palsu).¹¹²

Berangkat dari perbedaan perumusan kriteria keshahihan matan yang terjadi di antara para ulama dan setelah melakukan perbandingan antara kriteria yang mereka rumuskan, Shalahuddin al-Idhibi menyimpulkan bahwa persyaratan tidak mengandung *syaz* dan '*illat*, ketika dirumuskan menjadi kaedah kritik matan menjadi empat kriteria, yaitu (1) tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an, (2) tidak bertentangan dengan sesuatu yang sudah tetap (*tsabit*) dari hadis dan sirah nabawiyah, (3) tidak bertentangan dengan akal, panca indra atau sejarah, dan (4) susunan matan tersebut menunjukkan ciri-ciri perkataan Nabi.¹¹³

Inilah gambaran umum kaedah keshahihan hadis, baik yang terkait dengan kritik sanad ataupun kritik matan. Kaedah inilah yang diyakini oleh mayoritas ulama telah diterapkan oleh ulama abad kedua dan ketiga Hijriah ketika mereka melakukan upaya *tadwin* atau kodifikasi hadis dan selanjutnya disistematisasikan dalam sebuah rumusan teoretik keshahihan hadis. Pada gilirannya, upaya penerapan kaedah ini melahirkan cabang-cabang ilmu hadis, seperti *ilmu rijal al-hadis* dan *ilmu mukhtalif al-hadis*. Ilmu-ilmu inilah yang kemudian membentuk satu disiplin keilmuan Islam yang dikenal dengan '*Ulumul Hadis*.

¹¹¹Menurut Syuhudi Ismail butir-butir tolok ukur yang dikemukakan oleh al-Baghdadi ini terlihat ada yang tumpang tindih. Masalah bahasa, sejarah, dan lain-lain yang oleh sebagian ulama disebutkan sebagai tolok ukur juga, oleh al-Baghdadi tidak disebutkan. M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian...*, hal. 126

¹¹²Shalahuddin ibn Ahmad al-Idhibiy, *Manhaj Naqd Matn 'inda Ulama' al-Hadis al-Nabawi*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), Cet. I, hal. 237

¹¹³Shalahuddin ibn Ahmad al-Idhibiy, *Manhaj Naqd Matn...*, hal. 238

BAB III

KRITIK HADIS: SEJARAH DAN PARADIGMA KEILMUAN

A. Pengertian Kritik Hadis

Terkait dengan penggunaan kata kritik yang disandingkan dengan kata hadis, ada kesan di kalangan masyarakat - bahkan di kalangan intelektual bahwa kritik hadis adalah sebuah upaya untuk melecehkan kedudukan dan fungsi hadis dalam agama Islam. Oleh karenanya mereka menganggap bahwa istilah kritik hadis dimunculkan oleh orientalis Barat, dan pada gilirannya, kritik hadis selalu dikonotasikan negatif.¹¹⁴

Secara bahasa, kritik berarti kecaman atau tanggapan, kadang-kadang disertai uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap suatu hasil karya, pendapat dan sebagainya.¹¹⁵ Atau, bersifat tidak cepat percaya, tajam dalam penganalisaan, ada uraian pertimbangan baik buruk terhadap suatu karya.¹¹⁶ Jika kata ini disandingkan dengan kata hadis, maka yang dimaksud dengan kritik hadis adalah penilaian baik atau buruk terhadap sebuah hadis. Penilaian ini dilakukan untuk mengetahui otentisitas atau keaslian penisbahan sebuah hadis kepada Rasulullah saw. Adapun wujud dari penilaian tersebut berupa pengetahuan tentang kualitas hadis; shahih, hasan, ataukah dha'if.

Pemaknaan kritik hadis seperti di atas didasarkan atas pengertian *naqd al-hadis*. Sebagaimana dimaklumi, dalam literatur ilmu hadis, istilah kritik merupakan padanan kata '*naqd*' (نقد) yang secara bahasa bermakna melakukan seleksi atas sesuatu dengan cara memisahkan antara yang baik dan yang buruk.¹¹⁷Agaknya, adanya

¹¹⁴Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000), hal. xiv

¹¹⁵<http://kbbi.web.id/kritik>, diakses tgl 10 Juni 2017.

¹¹⁶Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hal. 466

¹¹⁷Muhammad Ali Qasim al-'Umariy, *Dirasat fi Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhaddisin*, (Yordan: Dar al-Nafa'is, t.th.), hal. 11

kesamaan makna antara kedua kata ini menyebabkan kata kritik dipakai untuk menerjemahkan kata *al-naqd* (*naqd al-hadis* atau kritik hadis). Adapun menurut istilah, *naqd* dipahami dengan menyeleksi atau memisahkan hadis shahih dari hadis dhaif, serta menetapkan status perawinya dari segi ke-*tsiqah*-an dan kecacatannya.¹¹⁸ Dengan makna ini, maka kritik hadis (*naqd al-hadis* atau uji otentisitas hadis) dapat dipahami sebagai suatu aktivitas penelitian kualitas hadis. Bagi sebahagian muhaddisin, kegiatan kritik hadis ini kemudian berkembang menjadi satu cabang ulumul hadis yang disebut ilmu kritik hadis (atau '*ilm naqd al-hadis*') yang didefinisikan sebagai:

هو علم يبحث في تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة و بيان عللها والحكم على روايتها جرحا وتعديلا بألفاظ مخصوصة ذات دلائل معلومة عند أهل الفن .

Ilmu yang membahas tentang bagaimana membedakan atau memisahkan hadis shahih dariyang dha'if, menjelaskan 'illat-'illat dan hukum para perawinya; baik berupa jarh atau ta'dil, dengan menggunakan istilah khusus yang memiliki makna tertentu menurut oleh para ahli ilmu ini.¹¹⁹

Menurut Ali Mustafa Ya'qub, Ibn Abi Hatim (w. 327 H) adalah orang yang pertama kali menggunakan istilah *al-naqd* untuk menggambarkan aktivitas keilmuan tersebut, seperti dijumpai dalam kitabnya *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Dalam karyanya ini, ia juga menyebut istilah kritik dan kritikus hadis (*al-naqd wa al-nuqqad*).¹²⁰Sebelumnya, istilah yang dipakai adalah *tamyiz* (pembedaan). Ini dapat dilihat pada salah satu kitab karya Imam Muslim ibn Hajjaj (w. 261 H) yang membahas kritik hadis berjudul *al-Tamyiz*.¹²¹

¹¹⁸Pengertian ini didasarkan atas uraian yang diberikan oleh Ibn Abi Hatim yang dirumuskan ulang oleh M.M. Azami. Lihat: Muhammad Mushthafa al-A'zhami, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhaddisin: Nasy'atuhu wa Tarikhuhu*, (Saudi Arabia: Maktabah al-Kautsar, 1990), Cet. III, hal. 5

¹¹⁹Muhammad Ali Qasim al-'Umariy, *Dirasat fi Manhaj al-Naqd...*, hal. 11

¹²⁰Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis...*, hal. xiv

¹²¹Hasjim Abbas, *Kritik Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha*, (Yogyakarta: Teras, 2004), hal. 9

B. Urgensi Kritik Hadis

Seperti telah dijelaskan bahwa kritik hadis atau *naqd al-hadis* dapat dipahami sebagai aktivitas penelitian kualitas hadis. Menarik untuk dicermati adalah mengapa kegiatan ini harus dilakukan, bahkan menjadi sebuah keniscayaan. Dalam buku *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Syuhudi Ismail menjelaskan ada 6 (enam) faktor yang menjadikan kegiatan kritik hadis sangat penting dilakukan. Keenam faktor tersebut adalah (1) Kedudukan hadis sebagai sumber ajaran Islam, (2) Tidak semua hadis ditulis pada masa Nabi, (3) Munculnya pemalsuan hadis, (4) Proses kodifikasi hadis yang lama, (5) Banyaknya jumlah kitab hadis dengan metode penyusunan yang beragam, dan (6) Terjadinya periwayatan bil makna.¹²² Berikut uraian keenam faktor ini.

1. Hadis Nabi sebagai Sumber Ajaran Islam

Bagi umat Islam, kedudukan hadis sebagai sumber ajaran Islam merupakan sesuatu yang telah diterima secara luas dan tidak lagi diperdebatkan (*ijma' ulama*). Sikap ini didasarkan atas pemahaman terhadap dalil naqliyah dan 'aqliyah yang menjadi landasan penetapan kedudukan hadis tersebut. Memang ada pendapat yang menentang pandangan ini dengan menyatakan bahwa hadis tidak menjadi bahagian dari sumber ajaran Islam (dikenal dengan nama *inkar al-sunnah*). Namun, pendapat yang tidak populer ini mendapat sanggahan dari ulama sejak awal kemunculannya. Seperti tercatat dalam sejarah bahwa gugatan terhadap kehujjahan hadis sebagai sumber ajaran pernah terjadi pada akhir abad kedua Hijrah, yaitu ketika al-Syafi'i (150 H – 204 H) menolak paham *inkar al-sunnah* yang telah timbul pada masa itu. Dalam sebuah perdebatan dengan salah seorang tokoh gerakan ini, al-Syafi'i membantah argumentasi *naqliyah* dan 'aqliyah yang mereka kemukakan dan mengukuhkan kembali kedudukan

¹²²M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), Hal. ix. Terkait dengan faktor penting ini, dalam bukunya yang lain, Syuhudi menyebutkan bahwa faktor ini ada 4 (empat), yaitu nomor satu hingga nomor empat saja. Agaknya perbedaan ini merupakan pengembangan lebih lanjut dari analisis Syuhudi mengingat buku *Metodologi Penelitian* ini ditulis jauh setelah karyanya tersebut. Lihat: M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1988), hal. xviii

sunnah sebagai sumber ajaran. Di era modern, pemikiran tersebut kembali mencuat sebagai akibat dari persentuhan antara Islam dan Barat yang dipandang lebih maju secara intelektual dan keilmuan. Hal inilah yang kemudian melahirkan pandangan untuk meninjau ulang hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab hadis mu'tabar, seperti *Shahil al-Bukhari* dan *Shahih Muslim* dan meragukan keotentikannya karena dianggap bertentangan dengan rasio, temuan sains dan sejarah.¹²³

Adapun argumentasi naqliyah yang menjadi dasar penetapan ini berupa pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan kedudukan tersebut, baik secara eksplisit ataupun implisit. Ayat-ayat ini sendiri dapat dikelompokkan ke dalam 3 (tiga) kategori, yaitu 1) Ayat-ayat yang berisi perintah untuk menta'ati atau mencintai Nabi saw,¹²⁴ 2) Ayat yang menjelaskan Rasul saw sebagai sosok 'teladan',¹²⁵ dan 3) Ayat-ayat yang menggunakan kata 'hikmah'

¹²³Mushthafa al-Siba'iy, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri'iy al-Islamiy*, (Kairo: Maktabah Dar al-Salam, 2006), Cet. III, hal. 139-155; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 75-87; Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka 1995), hal. 1-13, 38-56; M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 41-73.

¹²⁴Perintah taat kepada rasul yang ditemukan dalam al-Qur'an dikemukakan dengan dua redaksi yang berbeda: 1) *Athi'u Allah wa al-Rasul*, seperti QS. Al-Anfal: 20, dan 2) *Athi'u Allah wa Athi'u al-Rasul*, seperti QS. Al-Nisa': 59. Perintah pertama adalah kewajiban taat kepada rasul dalam hal-hal yang sejalan dengan perintah Allah, karena itu redaksi ayat mencukupkan sekali saja penggunaan kata *athi'u*. Perintah kedua mencakup kewajiban taat kepada rasul walaupun dalam hal-hal yang tidak disebut secara eksplisit oleh Allah. Karena itu dalam redaksi kedua kata *athi'u* diulang dua kali. M. Quraish Shihab, "Hubungan Hadis dan al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Perkembangan Pemikiran...*, 53-54

¹²⁵QS. Al-Ahzab: 21. Menurut Muhammad Hashim Kamali, ungkapan *uswah hasanah* yang terdapat dalam ayat tersebut yang berarti keteladanan dari Nabi adalah padanan kata al-Qur'an yang paling dekat dengan sunnah nabi. Belakangan, frase ini ditafsirkan sebagai sunnah. Mohammad Hashim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence*, (Malaysia: Ilmiah Publishers, 2000), 44

beriringan dengan kata ‘al-Kitab’ yang ditafsirkan sebagai sunnah nabi.¹²⁶

Jumhur ulama sendiri menetapkan bahwa hadis (sunnah) merupakan sumber syari‘at dan dari satu segi sejajar dengan al-Qur’an.¹²⁷ Tetapi jika dilihat dari segi fungsi dan bentuk *wurūd*-nya, mereka sepakat menempatkan al-Qur’an sebagai sumber pertama dan hadis sebagai sumber kedua. Dengan kata lain, dipandang dari segi *rutbah* (derajat) hadis berkedudukan setelah al-Qur’an. Argumentasi yang diberikan ulama tentang kedudukan hadis setelah al-Qur’an dapat dikelompokkan kepada argumentasi ‘aqliyah dan naqliyah. Argumentasi ‘aqliyah didasarkan karakter hadis yang berbeda dari al-Qur’an, dimana seluruh ayat-ayat al-Qur’an yang *qath‘i al-tsubut* (pasti) karena periwayatannya *mutawatir*, sedang hadis sebahagian besar bersifat *zhanni al-wurud* (dugaan) karena periwayatannya yang *ahad*.¹²⁸ Alasan lainnya didasarkan atas fungsi hadis sebagai *al-bayan* (penjelas) bagi al-Qur’an. Adapun argumentasi naqliyah lebih melihat kepada terdapatnya hadis dan *athar* yang menunjukkan posisi sunnah, seperti hadis tentang Mu‘az ibn Jabal yang diutus Nabi ke Yaman, dan

¹²⁶QS. Al-Jumu‘ah: 2. Penggunaan ayat ini dan yang semakna untuk mengukuhkan validitas sunnah sebagai sumber otoritas hukum Islam, ditengarai dilakukan pertama kali oleh al-Syafi‘i untuk menolak paham *inkar al-sunnah* yang telah lahir pada masanya. Bertolak dari fenomena penggantian kata *al-Hikmah* dengan *al-Kitab* dalam beberapa ayat al-Qur’an, ia berkesimpulan bahwa yang dimaksud dengan *al-kitab* pada ayat-ayat ini adalah al-Qur’an, sedangkan yang dimaksud dengan *al-hikmah* adalah sunnah. Menurutnya, penafsiran ini merupakan pendapat para *ahl al-‘ilm bi al-Qur’an*. al-Siba‘i, *al-Sunnah wa Makanatuha...*, 62-63

¹²⁷Pandangan atas kesejajaran al-Qur’an dan sunnah didasarkan atas pertimbangan bahwa keduanya sama-sama wahyu yang diturunkan Allah kepada Muhammad. Hanya saja yang pertama adalah *wahy al-matlu* dan yang kedua berupa *wahy ghayr al-matlu*. Abu Zahu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun...*, 11-16

¹²⁸*Mutawatir* dari sudut kebahasaan berarti *tatabu‘* atau berturut-turut, sedangkan menurut terminologi adalah berita yang diriwayatkan oleh banyak perawi secara berturut-turut dalam setiap *tabaqah*-nya (tingkatan periwayatannya), yang menurut ukuran situasi pada masa itu mustahil mereka dapat sepakat untuk berdusta. Adapun *ahad* menurut bahasa berarti *al-wahid* atau satu. Menurut istilah, kata ini bermakna berita-berita yang disampaikan oleh satu orang atau lebih dalam setiap *tabaqah*, dimana jumlah yang banyak ini tidak mencapai derajat *mutawatir*. Mahmud Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadith*, (Beirut: Dar al-Qur’an al-Karim, 1979), 18, 21

perintah ‘Umar kepada Syurayh al-Qadhi untuk memperhatikan sunnah setelah tidak dijumpai suatu hukum dalam al-Qur’an.¹²⁹

Berdasarkan latar pemikiran ini, dapat dikatakan bahwa seluruh ayat al-Quran tidak perlu diteliti orisinalitas periwayatannya. Sementara hadis nabi, terutama yang berkategori ahad, perlu dikaji dan diteliti orisinalitasnya sehingga dapat diketahui apakah hadis tersebut dapat dipertanggungjawabkan periwayatannya dari Nabi atau tidak.

2. Tidak Semua Hadis Ditulis pada Masa Nabi

Pada masa Rasulullah yakni tepatnya masa para sahabat, keseriusan dalam hal penulisan hadis kurang begitu terfikirkan disebabkan karena keseriusan mereka terhadap wahyu ilahi. Untuk memelihara kemurnian dan mencapai kemaslahatan al-Quran dan Hadis sebagai dua sumber ajaran islam, Nabi menggunakan jalan yang berbeda. Terhadap al-Quran beliau mengintruksikan kepada para sahabatnya untuk menulis dan menghafalkannya. Sedangkan terhadap Hadis beliau menyuruh mereka menghafal dan melarang menulisnya secara resmi. Dalam hal ini Abu Saïd al-Khudri meriwayatkan bahwa Nabi SAW. bersabda:

لا تكتبوا عني غير القرآن ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه وحدثوا عني فلا حرج ومن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار (رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري)

Artinya: Janganlah kamu menulis dari-ku selain al-Quran. Siapa yang menulis selain al-Qur’an, hendaklah dia hapus. Sampaikanlah (riwayatkanlah) dari-ku. Barang siapa yang sengaja berbohong atas nama-ku dengan sengaja, maka hendaklah ia bersiap menempati tempat duduknya di neraka. (HR. Muslim, dari Abu Sa’id al-Khudriy)

Para sahabat berusaha menghafal hadis yang diterima dari Nabi SAW. dengan sungguh-sungguh. Mereka sangat takut dengan ancaman Nabi sehingga selalu berusaha agar tidak melakukan kekeliruan terhadap apa yang diterimanya. Ada dorongan kuat yang cukup

¹²⁹ Al-Siba’i, *al-Sunnah wa Makanatuha...*, 424-425

memberikan motivasi kepada para sahabat dalam kegiatan menghafal hadis, yaitu:

1. Kegiatan menghafal merupakan budaya bangsa Arab yang telah diwarisi sejak masa pra Islam dan mereka terkenal kuat hafalannya.
2. Nabi SAW. banyak memberikan semangat melalui doa-doanya.
3. Nabi sering menjanjikan kebaikan akhirat bagi mereka yang menghafal hadis dan menyampaikannya kepada yang lain.

Namun, meskipun ada hadis yang melarang penulisan hadis, namun ternyata ditemukan juga hadis lain yang diriwayatkan oleh sahabat mengenai kebolehan dalam penulisan hadis. Seperti Shahabat Abdullah bin Amr bin al-Ash memiliki memiliki catatan hadis yang disebut *as-Shahihah as-Shadiqah*. Ia meriwayatkan:

كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرِيدُ حِفْظَهُ فَنَهَنِي قُرَيْشٌ وَقَالُوا : تَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْعَضْبِ وَالرِّضَا ؟ فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَوْمَأَ بِأُصْبُعِهِ إِلَيَّ فِيهِ وَقَالَ : أَكْتُبُ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا خَرَجَ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ.

Artinya: Aku menulis segala sesuatu yang aku dengar dari Rasulullah saw. dengan maksud ingin menghafalnya, lalu orang Quraisy melarangku, dan mereka mengatakan: apakah kamu menulis segala sesuatu yang kamu dengar dari Rasulullah saw. sedangkan Rasulullah manusia biasa yang bicara disaat marah dan gembira. Maka aku menahan dan berhenti menulis, lalu aku sampaikan kepada Rasulullah saw. kemudian ia menunjuk pada mulut dengan jarinya dan bersabda, “tulishlah, demi jiwaku ditangan-Nya tiada sesuatu apapun yang keluar darinya melainkan yang benar. ” (HR. al-Darimi).¹³⁰

¹³⁰ Abdullah bin ‘Abd al-Rahman bin al-fadl bin Bahram al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, Juz. II (Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th), h. 37

Dari kedua versi hadis di atas didapatkan kesan adanya pertentangan antara larangan dan pembolehan menulis hadis. Menyikapi adanya pertentangan ini, ada beberapa teori yang muncul untuk mengatasi kontradiksi dari kedua hadis di atas, yaitu:

1. Larangan menulis hadis tersebut terjadi pada periode permulaan Islam, dan izin penulisannya diberikan di periode akhir kerasulan.
2. Larangan penulisan hadis itu bagi orang yang kuat hafalan dan tidak dapat menulis dengan baik, serta dikhawatirkan salah dan bercampur dengan al-Quran. Sedangkan perizinan menulis diberikan kepada sahabat yang pandai menulis, tidak dikhawatirkan salah serta bercampur dengan al-Quran.
3. Larangan tersebut ditujukan bagi yang kurang pandai menulis, dikhawatirkan tulisannya keliru. Sementara orang yang pandai menulis tidak dilarang menulis hadis.

Kebanyakan para pemerhati hadis, seperti M.M. Azami berpendapat bahwa pelarangan menulis hadis itu tidak lepas dari kekhawatiran salah dan bercampurnya dengan al-Quran. Sahabat yang pandai menulis seperti Abdullah bin Amr bin al-Ash diizinkan menulis hadis karena tidak ada kekhawatiran salah dalam menulis. Oleh karena itu setelah kekhawatiran seperti itu hilang, penulisan hadis bukan lagi menjadi persoalan di kalangan orang Islam walaupun melanggar larangan pada hadis Nabi yang berbunyi, "jangan menulis dariku selain al-Quran".¹³¹ Hadis ini menunjukkan bahwa pada masa Nabi, beberapa sahabat telah menulis hadis untuk keperluan sendiri. Namun penulisan ini tidak semassive penulisan al-Qur'an yang memang diperintahkan Nabi, bahkan beliau memilih para shahabat tertentu sebagai pencatat wahyu al-Qur'an.

Dengan keterbatasan sahabat yang menulis hadismaka hadis yang dicatatpun sangat terbatas. Boleh jadi hanya didengar oleh shahabat tertentu, atau terkait dengan topik tertentu. Karena itu tidak heran jikapada masa Rasulullah SAW tidak semua hadis di tulis.

¹³¹Muhammad Mustafa Azami, *Dirasat Fi al-Hadis al-Nabawi*, terj. Mustafa Ya'qub, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (Cet.I; Jakarta: PT Pustaka Firdaus, 1994), hal. 116-117

3. *Munculnya Pemalsuan Hadis*

Tidak ada bukti catatan yang menjelaskan bahwa di zaman Nabi saw. sudah terjadi pemalsuan hadis. Kegiatan pemalsuan hadis mulai muncul dan berkembang di masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib (memerintah 35-40 H). Demikian pendapat ulama hadis pada umumnya. Awalnya faktor yang mendorong terjadinya pemalsuan hadis adalah karena kepentingan politik. Pada masa ini terjadi pertentangan politik antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah bin Abi Sufyan. Masing-masing pendukung berusaha untuk memenangkan perjuangannya. Salah satu upaya yang dilakukan oleh sebagian pendukung dari masing-masing kelompok adalah membuat hadis-hadis palsu.¹³²

Menurut sejarah, pertentangan politik tersebut telah pula mengakibatkan timbulnya pertentangan di bidang teologi. Sebagian pendukung aliran teologi yang timbul pada saat itu telah membuat berbagai hadis palsu untuk memperkuat argumentasi aliran yang mereka yakini benar. Selain itu terdapat upaya dari musuh-musuh Islam (kaum zindiq) yang berusaha menghancurkan Islam dari dalam dengan cara membuat hadis-hadis palsu yang isinya ganjil, bahkan bertentangan dengan prinsip ajaran Islam. Demikian pula karena kepentingan ekonomi, keinginan menyenangkan hati pejabat (menjilat kepada pejabat), dan ada juga sebagian muballigh berpendapat bahwa untuk kepentingan dakwah dapat saja membuat hadis palsu.¹³³

Dengan telah terjadinya pemalsuan hadis tersebut, maka kegiatan penelitian hadis menjadi sangat penting. Tanpa dilakukan penelitian hadis, maka hadis Nab saw. akan bercampur aduk dengan yang bukan hadis Nabi saw. dan akhirnya ajaran Islam akan dipenuhi dengan berbagai hal yang akan menyesatkan umat.

¹³²M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis (Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah)*, (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 2005), hal. 92-95; Al-Siba'i, *Al-sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri al-Islami*, (t.tp; al-Dar al-Qaumiyah, 1966 M), hal. 76

¹³³Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis*, (Bairut: Dar al-Fikr t.th.), hal. 420-421; Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, Jilid I, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah), hal. 3-4.

4. Proses Kodifikasi Hadis yang Lama

Dalam sejarah, penghimpunan hadis secara resmi dan masal terjadi atas perintah Khalifah Umar bin Abdul Aziz yang memerintah antara Tahun 99 – 101 H. Dalam surat yang ia tulis kepada Abu Bakar ibn Muhammad ibn ‘Amr ibn Hazm, Khalifah menginstruksikan kepadanya dan juga kepada seluruh pejabat dan ulama yang berada di wilayah kekuasaannya untuk mengumpulkan hadis. Instruksi itu berbunyi:

Lihat dan telitilah hadis-hadis Rasulullah, sunnahnya, hadis Umar dan yang semisalnya. Kemudian tulislah. Sesungguhnya aku khawatir ilmu-ilmu ini akan hilang karena wafatnya para ulama (para penghafalnya).¹³⁴

Dikatakan resmi karena kegiatan penghimpunan itu merupakan kebijakan dari kepala negara; dan dikatakan massal karena perintah kepala negara itu ditujukan kepada para gubernur dan ulama ahli hadis pada zaman itu. Di antara ulama yang menyambut gagasan ini adalah Muhammad ibn Muslim ibn Syihab al-Zuhri (w. 123 H); seorang *tabi'in* dan juga guru Imam Malik ibn Anas.

Sejak keluarnya perintah Khalifah inilah, maka sekitar pertengahan abad ke 2 hijriyah, muncul karya-karya yang menghimpun hadis di berbagai kota besar; misalnya di Makkah, Madinah, dan Bashrah.¹³⁵ Puncak penghimpunan hadis ini sendiri terjadi pada pertengahan abad ke 3 hijriyah yang ditandai dengan lahirnya *Kutubussittah*; enam kitab hadis yang menjadi rujukan umat hingga sekarang.¹³⁶

¹³⁴M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis...*, hal. 98 dan 100; Muhammad Abu Syuhbah, *Kitab Hadis Shahih Yang Enam*, terj., (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1991), hal. 18-19

¹³⁵Al-Tahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid* (Halb: al-Maktabah al-‘Arabiyyah, 1978), hal. 66-79

¹³⁶Muhammad Abu Syuhbah, *Kitab Hadis Shahih...*, hal. 22-23; *al-Kutub al-Sittah* adalah kitab-kitab hadis yang disepakati oleh mayoritas ulama hadis sebagai referensi utama dalam pencarian atau pengutipan hadis Nabi saw, dan dianggap lebih baik dibanding kitab hadis lain yang beredar di kalangan umat Islam. Keenam kitab ini adalah *Shahih al-Bukhari*, *Shahih Muslim*, *Sunan Abu Daud*, *Sunan al-Turmuzi*, *Sunan al-Nasa'i*, dan *Sunan Ibn Majah*.

Uraian di atas menunjukkan bahwa jarak waktu antara masa penghimpunan hadis dan wafatnya Nabi saw. cukup lama; lebih kurang 90 tahun. Tentu saja, hal itu membawa akibat bahwa berbagai hadis yang dihimpun dalam berbagai kitab menuntut penelitian yang seksama untuk menghindarkan dari penggunaan dalil hadis yang tidak dapat dipertanggungjawabkan validitasnya.

5. Banyaknya Kitab Hadis dengan Metode Penyusunan yang Beragam

Sebagai mana diketahui bahwa jumlah kitab hadis yang telah disusun oleh ulama periwayat hadis cukup banyak. Jumlah tersebut sangat sulit dipastikan angkanya sebab *mukharrijul hadis* (ulama yang meriwayatkan hadis dan sekaligus mengadakan penghimpunan hadis) tidak terhitung jumlahnya. Apalagi, sebagian dari penghimpun hadis itu ada yang menghasilkan karya lebih dari satu kitab.

Metode penyusunan kitab-kitab himpunan hadis tersebut ternyata tidak seragam. Hal itu memang logis, sebab yang lebih ditekankan dalam penulisan itu bukanlah metode penyusunannya, melainkan penghimpunan hadisnya. Masing-masing *mukharrij* memiliki metode sendiri-sendiri, baik dalam penyusunan, sistematikanya dan topik yang dikemukakan oleh hadis yang dihimpunnya, maupun kriteria kualitas hadisnya masing-masing. Karenanya tidaklah mengherankan, bila pada masa sesudah kegiatan penghimpunan itu, ulama menilai dan membuat kriteria tentang peringkat kualitas kitab-kitab himpunan hadis tersebut. Dari hasil seleksi inilah Jumhur Ulama kemudian menetapkan bahwa *Kutubussittah* merupakan kitab hadis terbaik dibandingkan dengan kitab-kitab hadis yang ada hingga sekarang.¹³⁷

¹³⁷Dasar penetapan ini adalah 1. Hampir seluruh hadis yang berkualitas shahih terdapat di dalamnya, 2. Hampir seluruh masalah yang terdapat dalam hadis Nabi telah terhimpun di dalamnya, 3. Secara umum, kitab-kitab dimaksud lebih baik dari kitab-kitab hadis lainnya, dilihat dari segi susunan, isi, dan kualitasnya. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad...*, hal. 103-104. Ditengarai, ulama yang pertama kali melakukan seleksi atas kitab-kitab hadis adalah Ibn al-Shalah (w. 634 H), yang menyatakan bahwa *Sahih al-Bukhari* merupakan kitab hadis terbaik

6. Adanya Periwiyatan Hadis Secara Makna

Periwiyatan hadis bil makna adalah penyampaian sebuah hadis dengan redaksi yang beragam, lawannya adalah periwiyatan hadis bil lafz. Terkait dengan adanya periwiyatan secara makna ini, terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang kebolehan. Menurut al-Jawwabiy, setidaknya ada 3 (tiga) pendapat menyangkut masalah ini, yaitu: (1) Mengharuskan periwiyatan hanya secara lafzi, (2) Membolehkan periwiyatan bil makna dengan syarat terpelihara kandungan maknanya, dan (3) Pendapat yang membolehkan periwiyatan bil makna secara bebas atau tidak menetapkan syarat-syarat tertentu.¹³⁸ Al-Jawwabiy sendiri menegaskan bahwa hanya pendapat pertama dan kedua yang dapat didiskusikan untuk mencari titik temu perbedaannya, sementara pendapat ketiga harus ditolak.

Dapat dimaklumi mengapa perbedaan pendapat ini terjadi. Pada masa shahabat, perbedaan tersebut agaknya lebih disebabkan sikap Rasulullah yang seolah ‘mendua’ dalam menghadapi masalah pemeliharaan hafalan (periwiyatan). Ketika berhadapan dengan al-Barra’, beliau melarang penggantian kata ‘nabi’ dengan ‘rasul’. Tetapi pada kasus Sulaiman ibn Akimah yang mengadu kepada beliau tentang kekurangsetiaan hafalannya, tidak mampu meriwiyatkan hadis persis seperti apa yang didengarnya dari Rasulullah, beliau menjawab: إذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا وأصبتكم المعنى فلا بأس. Tentu saja sikap mendua Rasul ini dapat dimengerti karena memaklumi bahwa tidak semua shahabatnya memiliki daya ingat yang tajam sehingga beliau memberi kemudahan dengan membolehkan periwiyatan bil makna. Agaknya, hal ini pula yang disadari oleh sebahagian shahabat yang membolehkan periwiyatan ini, seperti al-Hasan ketika diceritakan kepadanya ihwal pengaduan Sulaiman ibn Akimah kepada Rasulullah, ia berkomentar: “Kalau tidak demikian, kita tidak dapat meriwiyatkan apa-apa”.

dibanding yang lainnya. Ali Mustafa Yaqub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hal. 1

¹³⁸Al-Jawwabiy, Muhammad Thahir, *Juhud al-Muhaddisin fi Naqd Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*, (Tunisia, Muassasah ‘A. al-Karim ibn Abdullah, t.th.), hal. 207

Demikian pula sikap Ummul Mukminin – Aisyah, yang bertanya kepada Urwah ibn al-Zubair mengenai hadis-hadis yang diterimanya dari dirinya dan orang lain, apakah maknanya saling bertentangan? Ketika Urwah menjawab tidak ada pertentangan, maka Aisyah berkata: “لا بأس بذلك”.¹³⁹

Pada masa selanjutnya, perbedaan pendapat mengenai periwayatan bil makna tetap terjadi. Hanya saja, timbulnya penolakan ini mungkin sekali disebabkan adanya kekhawatiran yang kuat bahwa ketidak utuhan teks hadis dapat membawa bahaya yang besar, yakni terbukanya peluang yang lebih besar lagi bagi terjadinya perubahan-perubahan mendasar dalam ajaran yang disampaikan Rasulullah. Kemungkinan ini terjadi karena perbedaan teks dapat menimbulkan perbedaan makna. Lebih jauh, dapat ditafsirkan bahwa ketidak-utuhan teks sama artinya dengan ketidak-utuhan atau ketidak-benaran hadis. Kalau sudah sampai kepada kesimpulan seperti ini maka kedudukan hadis sebagai sumber ajaran agama menjadi merosot atau bahkan hancur sama sekali.

Dapat dikatakan bahwa persoalan ini menjadi perhatian ulama sejak dahulu hingga sekarang karena dianggap sebagai salah satu penyebab sulitnya melakukan penelitian keshahihan matan.¹⁴⁰ Hal ini mengingat periwayatan bil makna telah menjadi fenomena umum dalam periwayatan hadis – paling tidak hingga tiga abad pertama dalam Islam. Ulama hadis menyadari adanya fenomena periwayatan bil makna telah membuka peluang terjadinya perubahan teks hadis dari aslinya. Jika ini terjadi maka sudah sewajarnya perlu dilakukan penelitian intensif dan ekstra keras untuk menguji hadis-hadis yang diindikasikan mengalami periwayatan bil makna sehingga diketahui hadis yang benar-benar merupakan sabda Nabi.

C. Sejarah Perkembangan Kritik Hadis

Menurut Nuruddin ‘Itr, secara historis, ada tujuh periodisasi perkembangan ilmu hadis, yaitu *Tahap pertama*, Tahap kelahiran ilmu

¹³⁹Al-Jawwabiy, *Juhud al-Muhaddisin...*, hal. 217

¹⁴⁰Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 130

hadis, berlangsung pada masa sahabat sampai akhir abad pertama Hijrah; *Tahap kedua*, Tahap penyempurnaan, dari awal abad kedua sampai awal abad ketiga; *Tahap Ketiga*, Tahap pembukuan ilmu hadis secara terpisah, dari awal abad ketiga sampai pertengahan abad keempat hijrah; *Tahap keempat*, Penyusunan kitab-kitab induk ulumul hadis dan penyebarannya, dari pertengahan abad keempat sampai awal abad ketujuh; *Tahap kelima*, Kematangan dan kesempurnaan pembukuan ulumul hadis, dari abad ketujuh sampai abad kesepuluh; *Tahap keenam*, Masa kebekuan dan kejumudan, awal abad kesepuluh sampai awal abad keempat belas; dan *Tahap ketujuh*, Masa kebangkitan kedua, dari awal abad keempat belas hingga sekarang. Dari ketujuh periode ini, periode shahabat merupakan salah satu periode terpenting dalam perumusan kaedah atau teori keilmuan hadis; baik yang terkait dengan kritik hadis ataupun fiqhul hadis. Ini dikarenakan, periode shahabat merupakan awal sejarah perkembangan ilmu hadis mengingat pada masa inilah mulai terjadi diskusi dan perdebatan, dimana para shahabat ‘bebas’ untuk berijtihad.¹⁴¹

Al-Hakim al-Naysaburi (w. 405 H) dan al-Zahabi (w. 748 H) menjelaskan bahwa Khalifah Abu Bakar al-Shiddiq (w.13 H) merupakan tokoh perintis yang melakukan uji kebenaran informasi hadis (kritik hadis).¹⁴² Ini ditunjukkannya dengan kehati-hatian dalam menerima sebuah periwayatan hadis, seperti kasus seorang nenek yang bertanya tentang bahagian warisannya. Khalifah menjawab bahwa ia tidak menemukan informasi itu di dalam al-Qur’an. Kemudian al-Mughirah ibn Syu’bah berdiri dan menyatakan bahwa ia pernah hadir ketika Rasulullah memberikan seperenam bahagian warisan seorang nenek. Mendengar ini, Abu Bakar bertanya apakah ada orang lain yang turut menyaksikan peristiwa tersebut. Maka Muhammad ibn Maslamah

¹⁴¹Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1997), 36-72.

¹⁴²M.M. Azhami, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhaddisin Nasy'atuhu wa Tarikhuhu*, (Saudi Arabia: Maktabah al-Kawsar, 1990), Cet. III, hal. 10; Muhammad 'Ali Qasim al-'Umariy, *Dirasat fi Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhaddisim*, (Yordania: Dar al-Nafa'is, t.th.), hal 12

berkata bahwa ia juga hadir menyaksikannya.¹⁴³ Tindakan Abu Bakar ini kemudian diikuti oleh para Khalifah sesudahnya, seperti sikap Umar ibn al-Khathab yang men-*tawaqquf*-kan hadis Abu Musa al-Asy'ari sebelum ia dapat mendatangkan kesaksian shahabat lainnya.¹⁴⁴ Hanya yang patut dicermati adalah bentuk kritik hadis yang muncul di awal periode ini lebih berupa kritik matan. Ini bisa dimaklumi mengingat tingkat kepercayaan antar sesama shahabat masih tinggi dan kondisi sosial-politik pun masih sangat kondusif. Karena itu, kritik terhadap pemberitaan hadis seorang shahabat yang dilakukan oleh shahabat lain, bukan karena mencurigai telah terjadi kedustaan. Tetapi lebih disebabkan oleh kekhawatiran terhadap daya ingat dan ketepatan persepsi dalam menguasai fakta kehadisan (antara lain *sabab wurud hadis*). Alasan inilah yang dikemukakan oleh Umar ibn Khathab terhadap Abu Musa al-Asy'ari ketika sang Khalifah memintanya untuk mendatangkan saksi lain yang turut mendengar hadis dari Rasulullah: “Sesungguhnya aku tidak mencurigaimu, akan tetapi aku khawatir orang-orang nanti akan mengatakan sesuatu (mengatasnamakan) pada Rasulullah saw”.¹⁴⁵

Esensi kritik matan yang terjadi di era shahabat mengambil dua bentuk, yaitu *muqaranah* dan *mu'aradhah*. Metode *muqaranah* berupa pola perujukan silang berintikan perbandingan antar riwayat dari

¹⁴³Muhammad 'Ali Qasim al-'Umariy, *Dirasat fi Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muhaddisim*, (Yordania: Dar al-Nafa'is, t.th.), hal 12; Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, (Mesir: Majmu'ah al-Furqan al-Tijariyah, 2003), hadis no. 1182, hal. 160

¹⁴⁴Muhammad 'Ali Qasim al-'Umariy, *Dirasat fi Manhaj al-Naqd...*, hal. 12

¹⁴⁵Peristiwa ini terjadi ketika Abu Musa al-Asy'ari bertamu ke rumah Umar ibn Khaththab. Ketika ia sudah mengucapkan salam sebanyak tiga kali, tetapi tidak ada jawaban, maka Abu Musa berbalik untuk pulang. Umar yang baru keluar rumah beberapa saat kemudian, bergegas menyusul Abu Musa dan bertanya mengapa ia tidak jadi bertamu. Abu Musa menjawab bahwa ia mendengar Rasulullah bersabda, siapa yang bertamu ke rumah seseorang dan telah mengucapkan salam sebanyak tiga kali tetapi tidak mendapat jawaban, maka hendaklah ia pulang”. Mendengar jawaban ini, Umar berkata bahwa Abu Musa harus mendatangkan saksi terkait hadis tersebut. Ternyata Abu Sa'id al-Khudri mengaku turut mendengar hadis tersebut dari Rasulullah SAW. Maka Umar pun berkata: *أَمَا إِنِّي لَمْ أَتَهُمَكَ، وَلَكِنْ خَشِيتُ أَنْ يَتَقَوْلَ النَّاسُ عَلَيَّ: مَا سَأَلَكَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ*. Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*..., jilid IV, hadis no. 1936, hal. 440-442

sesama shahabat. Cara yang dilakukan cukup dengan meminta agar shahabat yang meriwayatkan hadis mendatangkan shahabat lain - yang turut mendengar – dan memberi kesaksian bahwa hadis tersebut memang benar berasal dari Rasulullah. Adapun Metode *mu'aradhah* berupa pengujian konsep yang menjadi kandungan suatu hadis dengan dalil syari'at lainnya. Langkah penyelarasan ini dilakukan dengan melihat petunjuk eksplisit al-Qur'an, hadis lainnya, pengetahuan kesejarahan dan dengan penalaran akal sehat.¹⁴⁶ Seperti kasus uji kecocokan hadis dengan al-Qur'an, dimana Khalifah Umar menolak informasi Fathimah binti Qays yang menyatakan bahwa Rasulullah tidak memberikan fasilitas *nafaqah* ataupun tempat tinggal selama menjalani masa *iddah* ketika ditalak *ba'in* oleh suaminya. Khalifah Umar menolak informasi tersebut karena menurutnya apa yang disampaikan Fathimah binti Qays bertentangan dengan al-Qur'an QS. Al-Thalaq: 49 dan 51. Umar sendiri menyatakan sikapnya dengan berkata: “Kami tidak akan meninggalkan Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya hanya karena perkataan seorang wanita yang boleh jadi ia ingat atau lupa. Wanita yang dithalaq mendapat fasilitas tempat tinggal dan nafkah”¹⁴⁷.

Di samping menguji periwayatan seorang shahabat dengan hal-hal di atas, bentuk pengujian atau kritik yang dilakukan oleh shahabat lain yang mendengar periwayatan tersebut adalah dengan mendasarkan pada peristiwa (sejarah) yang dialaminya sendiri. Di samping itu, kesesuaian hadis dengan rasio (akal) juga menjadi sebuah standar yang diterapkan shahabat untuk menguji sebuah periwayatan hadis. Inilah

¹⁴⁶Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha*, (Yogyakarta: Teras, 2004), hal. 29-30

¹⁴⁷Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naysaburi (selanjutnya disebut Imam Muslim), *Shahih Muslim*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998), hadis no. 46/1480, hal. 598-599. Redaksi lengkap hadis ini adalah:

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ جَبَلَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ، حَدَّثَنَا عَمَّارُ بْنُ رُزَيْقٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ الْأَعْظَمِ، وَمَعَنَا الشَّعْبِيُّ، فَحَدَّثَ الشَّعْبِيُّ بِحَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يَجْعَلْ لَهَا سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً»، ثُمَّ أَخَذَ الْأَسْوَدُ كَفًّا مِنْ حَصَى، فَحَصَبَهُ بِهِ، فَقَالَ: وَبِئْسَ نُحْدِثُ بِمِثْلِ هَذَا، قَالَ عُمَرُ: لَا نَنْزُكُ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا تَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ، أَوْ نَسِيَتْ، لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {لَا تُخْرَجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرَجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ} [الطلاق: 1]

yang terjadi ketika Umm al-Mu'minin Aisyah menolak hadis Abu Hurairah bahwa orang yang masih dalam keadaan junub pada waktu subuh ramadhan, maka ia dianggap tidak berpuasa. Ketika hadis ini disampaikan kepada Aisyah, ia menyatakan bahwa Rasulullah pernah masih dalam keadaan janabah - bukan karena mimpi, di subuh ramadhan, dan beliau tetap melanjutkan puasa. Pernyataan Aisyah ini diperkuat oleh kesaksian Ummu Salamah yang pernah mengalami peristiwa serupa.¹⁴⁸

Demikian halnya dengan Ibn Abbas yang menolak hadis Abu Hurairah tentang batalnya wudhu seseorang yang makan sesuatu yang dimasak di atas api. Ibn 'Abbas membantah hadis tersebut dengan menyatakan bahwa batalnya wudhu adalah karena keluarnya sesuatu dari tubuh manusia (melalui qubul dan dubur), bukan karena masuknya sesuatu. Namun Abu Hurairah bersikeras tentang kebenaran hadis yang ia sampaikan karena didengarnya langsung dari Rasulullah dan menyatakan kepada Ibn 'Abbas untuk tidak membuat perumpamaan jika berkenaan dengan hadis.¹⁴⁹ Belakangan ada shahabat yang memberikan konfirmasi terkait masalah ini dengan menyatakan bahwa Rasulullah tidak memperbaharui wudhu'nya ketika hendak melaksanakan shalat, padahal ia sedang menyantap jamuan pada saat azan shalat berkumandang. Ketika informasi ini sampai ke telinga Ibn Abbas, ia merasa bersyukur karena ijtihadnya yang didasarkan atas rasio tidak bertentangan dengan ajaran Islam.¹⁵⁰

Adapun kritik sanad sendiri ditengarai baru muncul seiring dengan kondisi sosial politik di masa itu yang mulai memburuk. Diawali dengan terjadinya *al-fitnah* di kalangan umat Islam, yaitu terbunuhnya Khalifah Usman ibn 'Affan dan berlanjut dengan peperangan di antara shahabat, telah menimbulkan pertentangan yang

¹⁴⁸Musfir 'Azmullah al-Daminiy, *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah*, (Riyadh: t.p., 1984), hal. 80-82; Imam Muslim, *Shahih Muslim...*, hadis no. 75/1109, hal. 429

¹⁴⁹Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Sawrah al-Tirmizi (selanjutnya disebut Imam al-Tirmiziy), *Jami' al-Tirmizi*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, t.th.), hadis no. 79, hal. 32

¹⁵⁰Muhammad Thahir al-Jawwabi, *Juhud al-Muhaddisin fi Naqd Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*, (t.tp.: Mu'assasat al-Karim ibn 'Abd Allah, t.th.), hal. 89

tajam di bidang politik dan keagamaan. Keutuhan umat Islam pun terpecah kepada beberapa aliran, seperti syi'ah, murji'ah, khawarij dan mu'tazilah. Di antara aliran ini ada yang memanfaatkan hadis sebagai propaganda dan berupaya membentuk opini umat dengan membuat hadis palsu. Fenomena pemalsuan ini mendorong shahabat untuk lebih selektif dalam menerima hadis dengan melembagakan sistem *sanad* sebagai alat kontrol periwayatan hadis. Seperti diungkap oleh Ibn Sirin (w. 110 H):

لم يكونوا يسألون عن الإسناد. فلما وقعت الفتنة قالوا سمو لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.

Artinya: Sebelumnya mereka (para shahabat) tidak pernah bertanya tentang sanad. Tetapi ketika telah terjadi *al-fitnah*, (dan sampai kepada mereka sebuah hadis) mereka berkata: "Sebutkan nama-nama perawinya". Jika dipandang sebagai *ahl al-sunnah*, maka hadisnya diterima. Tetapi jika dianggap sebagai *ahl al-bid'ah*, hadisnya ditolak.¹⁵¹

Sikap shahabat yang kritis dalam menerima hadis setelah terjadi *al-fitnah*, dengan meneliti asal usul perawi dari sisi keberagamaannya, selanjutnyaditiru oleh ulama pada masa-masa berikutnya. Walau demikian, pelembagaan sanad ini belum menjadi keharusan karena di kalangan *tabi'in* masih terjadi periwayatan hadis secara *mursal*.¹⁵²

Patut dicatat, metode kritis para shahabat inilah yang kemudian menjadi cikal bakal munculnya kritik hadis; baik sanad dan matan. Dengan mempertimbangkan kualitas perawi hadis berupa aspek ke-*'adalah-an* dan kebersambungan periwayatannya, serta kesesuaian antara teks hadis yang diriwayatkan seorang shahabat dengan al-

¹⁵¹Imam Muslim, *Shahih Muslim...*, hal. 24. Istilah *ahl al-bid'ah* mengacu kepada kelompok-kelompok yang berpendapat menyimpang dari pandangan umum pada masa itu. Menurut 'Ajjaj al-Khatib, pasca wafatnya Khalifah Usman ibn 'Affan (hingga terbunuhnya Khalifah Ali ibn Thalib), ada dua pemikiran *bid'ah* yang muncul dan tersebar, yaitu pemikiran khawarij yang mengkafirkan Ali dan pemikiran Rafidhah yang mendakwahkan keimaman, kema'shunan, kenabian bahkan penuhunan Ali. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), hal.189-190

¹⁵²Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis...* hal. 34-35

Qur'an, hadis, rasio, dan peristiwa sejarah, aspek-aspek inilah yang kemudian dikembangkan dan kemudian dirumuskan secara baku oleh para ulama pada masa sesudahnya sehingga melahirkan banyak cabang ilmu hadis, seperti *'ilm rijal al-hadis*, *'ilm al-jarh wa al-ta'dil*, *ilmu sabab wurud al-hadis*, *ilmu nasikh wa al-mansukh fil hadis*, dan *ilmu mukhtalif al-hadis*. Ilmu-ilmu inilah yang kemudian menjadi satu kesatuan yang terintegrasi dan terkoneksi dan membentuk satu cabang disiplin keilmuan Islam, yaitu *'Ulumul Hadis*.

D. Metode dan Tahapan Pelaksanaan Kritik Hadis

Kata metode berasal dari bahasa Yunani, *methodos*, yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, dan bangsa Arab menerjemahkannya dengan *tariqah* dan *manhaj*.¹⁵³ Sementara dalam bahasa Indonesia, kata tersebut berarti cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.¹⁵⁴ Definisi ini memberikan gambaran bahwa yang dimaksud dengan *metode kritik hadis* adalah *suatu aturan atau cara yang harus ditempuh agar tujuan dilakukannya penelitian hadis dapat tercapai*.

Terkait dengan pelaksanaan kritik hadis, para ulama telah merumuskan sejumlah langkah-langkah kegiatan penelitian sanad dan matan hadis. Sasaran akhir dari penerapan langkah ini - seperti telah dijelaskan - adalah untuk mengetahui nilai atau kualitas dari hadis yang diteliti.

1. Melacak Informasi Letak Hadis

Dalam penelitian hadis, upaya mencari hadis disebut *takhrij al-hadis*, yaitu penelusuran atau pencarian hadis pada berbagai kitab sebagai sumber asli dari hadis yang diteliti, dimana dalam kitab

¹⁵³Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 1

¹⁵⁴Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 652

tersebut dikemukakan secara lengkap sanad dan matan hadis yang diteliti.¹⁵⁵ Kegiatan ini sendiri merupakan sebuah langkah awal yang sangat penting karena banyak manfaat yang dapat diperoleh. Paling tidak, seperti dijelaskan Syuhudi Ismail, ada tiga hal pokok yang melatari kepentingan tersebut, yaitu: 1) untuk mengetahui asal-usul riwayat hadis yang akan diteliti, 2) untuk mengetahui seluruh riwayat bagi hadis yang akan diteliti, dan 3) untuk mengetahui ada tidaknya sanad pendukung (*corroboration*) baik berupa *mutabi'* atau *syahid* pada sanad yang akan diteliti sehingga dapat memperkuat posisi hadis yang akan diteliti jika sanadnya kuat.¹⁵⁶

Pada manfaat yang pertama, *takhrijul hadis* akan memberikan informasi tentang asal usul hadis dan deskripsi lengkap dari hadis tersebut, sanad dan matannya, sebagaimana terdapat dalam kitab hadis yang menjadi sumber penulisan. Tanpa adanya informasi ini penelitian kualitas hadis akan sangat sulit dilakukan. Karena itu, jika informasi susunan sanad dan matannya secara utuh benar sudah diperoleh, maka penelitian hadis baru dapat dilakukan. Manfaat kedua kegiatan *takhrijul hadis* akan memberikan gambaran apakah sebuah hadis memiliki banyak jalur sanad (*mutawatir*, *masyhur* dan *aziz*) ataukah bersifat tunggal (*gharib*). Setelah pengetahuan ini diperoleh penelitian dapat dilanjutkan dengan menilai kualitas sanad hadis yang diteliti; apakah shahih, hasan ataukah dhaif. Adapun manfaat yang ketiga berupa pengetahuan tentang adanya sanad pendukung; baik sebagai *syahid* atau *mutabi'*. Adanya kedua jenis hadis ini akan membantu meningkatkan kekuatan dari hadis yang diteliti, dari *dhaif* kepada *hasan lighayrihi* dan dari *hasan lizatihi* menjadi *shahih lighayrihi*.¹⁵⁷

¹⁵⁵M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2007), hal. 41

¹⁵⁶M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis...*, hal. 41-42.

¹⁵⁷*Hadis Mutawatir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi yang tidak mungkin sepakat untuk berdusta, diterima dari perawi yang seperti itu juga hingga akhir sanad dan periwayatan hadis ini didasarkan atas panca indra. *Hadis Masyhur* adalah hadis yang memiliki sanad terbatas yang jumlah rawinya lebih dari dua. *Hadis Aziz* - menurut pendapat terpilih - adalah hadis yang diriwayatkan oleh dua orang perawi pada salah satu thabaqah atau semua thabaqah sanadnya. *Gharib* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi yang menyendiri dalam periwayatannya; baik ia seorang Imam yang dikumpulkan hadisnya atau tidak.

Adapun penelusuran atau pencarian hadis melalui metode takhrij ini dapat dilakukan melalui dua cara, yaitu berdasarkan lafal dan topik masalah (*takhrij al-hadis bi al-lafz* dan *takhrij al-hadis bil mawdu'*). Metode pertama digunakan ketika dari hadis yang akan diteliti hanya diketahui sebagian matannya, sementara metode kedua dilakukann apabila hadis yang akan diteliti tidak terikat pada bunyi lafal matan hadis, tetapi berdasarkan topik atau tema yang dikandungnya.¹⁵⁸ Setelah kegiatan *takhrij* dilakukan dan informasi tentang hadis tersebut telah diperoleh, maka langkah berikutnya dari kegiatan penelitian hadis adalah melakukan *i'tibar al-sanad*.

2. *I'tibar al-Sanad*

Al-i'tibar dalam ilmu hadis bermakna menyertakan sanad atau jalur periwayatan lain dari sebuah hadis yang diteliti. Tujuannya adalah untuk mengetahui apakah terdapat perawi lain ataukah tidak ada untuk bagian sanad dari sanad hadis dimaksud. Di samping itu, melalui langkah penelitian ini akan terlihat jelas seluruh jalur sanad hadis yang diteliti, nama-nama periwayatnya dan metode periwayatan yang digunakan masing-masing periwayat yang bersangkutan. Dengan kata lain, kegiatan ini berguna untuk mengetahui ada tidaknya pendukung (*corroboration*) bagi sanad hadis yang diteliti; baik periwayat yang berstatus *mutabi'* atau *syahid*.

Untuk mempermudah melakukan *i'tibar* dapat menggunakan bantuan skema sanad yang memperhatikan tiga hal utama; jalur seluruh sanad, nama-nama periwayat seluruh sanad dan metode periwayatan (lambang-lambang periwayatan) yang digunakan masing-

Syahid adalah hadis yang diriwayatkan oleh shahabat lain, tetapi menyerupai hadis yang diduga menyendiri periwayatannya baik secara lafaz dan makna ataupun secara makna saja. *Mutabi'* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi dan memiliki kesamaan dengan hadis lain tetapi berasal dari shahabat yang sama. *Hadis Shahih lighayrihi* adalah hadis *hasan lizatihi* yang memiliki jalur periwayatan lain yang lebih kuat sehingga menjadikan kedudukan hadis hasan tersebut meningkat kualitasnya menjadi shahih karena adanya bantuan dari hadis lain. *Hadis Hasan lighayrihi* adalah hadis dhaif yang meningkat statusnya menjadi hasan karena adanya hadis lain yang memperkuat kualitasnya. Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1988), hal. 267-268, 396, 404-408, 410, 417

¹⁵⁸M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian...*, hal. 44-47

masing periwayat. Dalam membuat skema sanad, ketiga hal tersebut harus diperhatikan secara cermat dan teliti. Penulisan garis jalur sanad harus sejelas mungkin sehingga dapat dipisahkan dan dibedakan antara jalur satu dan yang lainnya. Juga nama-nama semua perawi harus ditulis secara lengkap -mulai dari perawi pertama (*shahabat*) sampai *mukharrij*-nya dengan benar dan teliti- untuk menghindarkan terjadinya kekeliruan penilaian sanad. Demikian halnya dengan lambang periwayatan masing-masing periwayat di dalam sanad. Penulisannya harus sesuai dengan apa yang tercantum di dalam sanad yang bersangkutan.

Setelah dua langkah awal dari pelaksanaan metode kritik hadis dilakukan, seperti diuraikan di atas, maka barulah kritik hadis dapat dilaksanakan. Kritik ini mencakup penelitian terhadap sanad dan matan hadis; dua unsur utama pembentuk hadis.

3. Metode Kritik Sanad Hadis

Untuk mengetahui bagaimana kualitas sebuah sanad hadis, harus dilakukan penelitian terhadap kondisi sanad tersebut. Penelitian terhadap sanad ini difokuskan kepada kepribadian perawi dan persambungan sanadnya.

a. Meneliti Pribadi Periwayat dan Periwayatannya

Berdasarkan kaedah keshahihan hadis, seorang perawi diterima hadisnya jika ia memenuhi syarat keadilan dan kedhabithan (العدالة والضبیط). Keadilan berhubungan dengan kualitas pribadi dan kedhabithan terkait dengan kapasitas intelektualnya. Persyaratan ini merupakan kesepakatan Jumhur Ulama Hadis dan Ulama Fiqh. Jika kedua syarat ini dimiliki oleh perawi, maka ia dinyatakan bersifat *tsiqah* atau sebagai perawi *tsiqah*. Berikut uraian tentang kedua sifat tersebut.

Pertama, keadilan perawi. Syarat ini berhubungan dengan kualitas pribadi periwayat. Secara bahasa, kata adil menurut Kamus Bahasa Indonesia, diartikan sebagai tidak berat sebelah, tidak memihak, tidak sewenang-wenang. Sementara Kamus Bahasa Arab memaknainya dengan keadilan, pertengahan, lurus, dan condong kepada kebenaran. Adapun menurut istilah, seperti dijelaskan oleh Junayd Asyraf, para ulama berbeda pendapat dalam merumuskan

makna 'adalah. Namun rumusan mereka tidak keluar dari pengertian berikut:

العدالة هي استقامة المرء التامة في دينه ومروءته .

Al-'Adalah (adil) adalah keistiqamahan seseorang (perawi) secara sempurna dalam (menjalankan perintah) agama dan (memelihara) *muru'ah*.¹⁵⁹

Hampir senada dengan rumusan ini, Nuruddin 'Itr mendefinisikan 'adalah sebagai:

العدالة هي ملكة تحمل صاحبها على التقوى واجتناب الأذناس وما يخل بالمرءة عند الناس .

Al-'Adalah (adil) adalah sifat yang melekat pada diri seorang perawi, yang mampu mengarahkannya kepada ketaqwaan, menjauhi perbuatan dosa dan segala yang dapat menghilangkan *muru'ah* di mata manusia.¹⁶⁰

Sepintas, seolah terdapat perbedaan pada kedua definisi di atas karena yang pertama memaknai 'adalah dengan ke-istiqamah-an dan yang kedua dengan *malakah* (sifat atau kemampuan). Tetapi, jika kedua rumusan ini dipahami secara lebih mendalam, maka perbedaan tersebut dapat dikompromikan. Keistiqamahan dapat memunculkan sebuah sifat yang secara terus menerus akan mendorong seseorang melakukan sesuatu secara kontinu. Sifat ini bersifat permanen karena melekat sebagai akibat dari kontinuitas tersebut. Dengan kata lain, jika Junayd Asyraf lebih menekankan makna 'adalah pada aspek pengamalan maka Nuruddin 'Itr mendasarkannya pada sifat.

Terkait dengan penerapan persyaratan keadilan ini, Syuhudi Ismail menjelaskan bahwa - secara praktis - ulama berbeda pendapat dalam menguji keadilan seorang perawi dengan menyebutkan butir-butir persyaratan yang berbeda. Dari perbedaan persyaratan tersebut,

¹⁵⁹Junayd Asyraf Iqbal Ahmad, *Al-'Adalah wa al-Dhabth wa Atsaruhuma fi Qabul al-Ahadis aw Radduha*, (Riyadh: Maktabah al-Rusyid, 2006), hal. 34

¹⁶⁰Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd...*, hal. 79

Syuhudi menyebutkan 4 (empat) kriteria perawi *'adil* yang mereka sepakati, yaitu: 1) beragama Islam, 2) mukallaf (baligh dan berakal sehat), 3) melaksanakan ketentuan agama dan 4) memelihara *murū'ah*.¹⁶¹ Jika persyaratan ini terpenuhi pada diri seseorang, maka ia dapat disebut sebagai perawi *'adil*.

Patut dicermati dari rincian persyaratan ini adalah adanya pernyataan melaksanakan ketentuan agama dan memelihara *murū'ah* yang seolah keduanya berbeda secara signifikan. Padahal orang yang melaksanakan ajaran agama dapat dikatakan sebagai telah memelihara *murū'ah*. Disini pengertian melaksanakan ketentuan agama terletak pada pelaksanaan perintah dan penghindaran diri dari larangan agama. Sementara memelihara *murū'ah* terletak pada pemeliharaan diri dari perbuatan halal yang bila dilakukan dapat mengurangi atau menjatuhkan kehormatan pribadi pelakunya di mata masyarakat.¹⁶²

Kedua, kedhabitan perawi. Secara harfiah, kata *dhabt* dapat berarti yang kokoh, yang kuat, yang tepat dan yang hafal dengan sempurna. Pengertian harfiah tersebut diserap ke dalam pengertian istilah menjadi persyaratan perawi yang terkait dengan kapasitas intelektual. Nuruddin 'Itr menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *dhabith* adalah sikap penuh ingat dan tidak lalai berupa kekuatan

¹⁶¹M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad...*, hal.118. Dalam penelitiannya terhadap persyaratan *'adilat al-rawiy*, Syuhudi memberikan gambaran tentang beragamnya pendapat ulama terkait persyaratan *'adil*. Ini ditunjukkannya dengan mengutip pendapat 15 ulama dari berbagai zaman dimana sepuluh di antaranya dikenal sebagai ulama hadis dan lima orang masyhur sebagai ulama ushul fiqh atau fiqh. Kelima belas tokoh tersebut adalah al-Hakim al-Naysaburiy (405 H), Ibn al-Shalah (643 H), al-Nawawiy (676 H), Ibn Hajar al-'Asqalaniy (852 H), al-Harawiy (873 H), al-Syawkaniy (1250 H), Muhammad Mahfuz al-Tirmisiy (1329 H), Ahmad Muhammad Syakir, Nuruddin 'Itr dan Muhammad 'Ajjaj al-Khathib. Semua dari kalangan *Muhaddisin*. Sementara lima tokoh dari kalangan *Ushuliyyun* adalah al-Ghazaliy (505 H), Ibn Qudamah (620 H), al-Amidiy (631 H), al-Jurjaniy (816 H), dan al-Khudhariy Bik (1927 M). Dari ke-15 ulama ini, Syuhudi menghimpun lima belas butir syarat bagi periwayat yang bersifat adil dimana masing masing mereka berbeda dalam menetapkan jumlah persyaratan tersebut. Ada yang menyebutkan tiga, empat, lima, atau tujuh butir. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad...*, hal. 113-118

¹⁶²M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hal. 118; Junayd Asyraf Iqbal Ahmad, *Al-'Adalah wa al-Dhabth wa Atsaruhuma...*, hal. 34

hafalan bila hadis yang diriwayatkan berdasarkan hafalan, dan benar tulisannya bila hadis yang diriwayatkan berdasarkan tulisan. Sementara bila perawi meriwayatkan secara makna, maka ia tahu hal-hal yang dapat mengubah makna.¹⁶³ Menurut Ibn Hajaral-‘Asqalaniy dan al-Syarkawi, seperti dijelaskan oleh Syuhudi Ismail, *dhabith* adalah kuat hafalan terhadap apa yang didengar dan mampu menyampaikannya kapan saja dikehendaki. Ada pula ulama yang mendefinisikan *dhabith* sebagai orang yang mendengarkan pembicaraan sebagaimana seharusnya; dia memahami arti pembicaraan itu secara benar; kemudian dia menghafalnya dengan sungguh-sungguh dan dia berhasil hafal dengan sempurna sehingga mampu menyampaikan hafalannya kepada orang lain dengan baik.¹⁶⁴

Dari beragamnya definisi di atas, dapat dipahami bahwa pada hakekatnya sifat *dhabith* bukan sekedar kekuatan daya ingat, tetapi juga pemahaman terhadap hadis dan penguasaan pengetahuan lainnya terutama yang terkait dengan periwayatan bil makna. Agaknya, karena alasan inilah Syuhudi Ismail menegaskan bahwa sifat *dhabith* mengacu kepada kapasitas intelektual perawi. Dari beragamnya makna *dhabith* seperti penjelasan para ulama di atas, Syuhudi merumuskan karakteristik sifat ini dengan:

1. Perawi yang bersifat *dhabith* adalah perawi yang (a) hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya; dan (b) mampu menyampaikan dengan hadis yang dihafalnya itu kepada orang lain.
2. Perawi yang bersifat *dhabith* adalah perawi yang selain disebutkan dalam butir pertama di atas, juga dia mampu memahami dengan baik hadis yang dihafalnya itu.¹⁶⁵

Ulama hadis membagi sifat *dhabith* ini kepada dua bentuk, yaitu *dhabith kitab* (terpelihara tulisan) dan *dhabith shadr* (terpelihara hafalan). Dimaksudkan dengan *dhabith kitab* adalah perawi memiliki

¹⁶³Nuruddin ‘Itr, *Manhaj al-Naqd...*, hal. 80

¹⁶⁴M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad...*, hal. 119

¹⁶⁵M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian...*, hal. 66; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad...*, hal.119-122

catatan hadis yang senantiasa ia jaga dengan baik; dan ia senantiasa berpegang pada catatannya itu ketika meriwayatkan hadis. Karena itu, jika ada orang membutuhkan hadis atau ia lupa akan hadis yang pernah diketahuinya, ia dapat dengan segera menemukannya dalam catatan tersebut. Adapun yang dimaksud dengan terpelihara hafalan adalah perawi yang memiliki karakter seperti yang telah dijelaskan di atas.

Sehubungan dengan persyaratan ke-*'adil-an* dan ke-*dhabith-an* ini, jika kedua sifat ini terkumpul pada seorang perawi maka ia disebut dengan perawi *tsiqah* dan hadis yang diriwayatkannya dapat menjadi *hujjah*.¹⁶⁶ Adanya persyaratan ini sekaligus mengindikasikan bahwa tidak semua perawi dapat diterima periwayatannya karena hadis sebagai sumber ajaran agama harus diterima dari orang-orang yang memiliki sifat terpuji; agama dan intelektualnya. Dalam konteks inilah, Imam Malik - seperti dikutip oleh Abdurrahman - menegaskan bahwa hadis tidak boleh diterima dari empat kelompok manusia dan boleh diterima dari selainnya. Keempat kelompok tersebut adalah (1) Jangan diterima hadis dari orang yang diketahui kebodohnya, padahal ia meriwayatkan hadis. (2) Jangan diterima dari seorang pendusta sekalipun ia tidak berdusta kepada Rasulullah saw, (3) Tidak diterima hadis yang berasal dari pelaku hawa nafsu yang mengajak kepada hawa nafsunya, dan (4) Tidak diterima periwayatan seorang ahli ibadah, sekalipun ia memiliki keutamaan, jika ia tidak mengetahui dan memahami apa yang diriwayatkannya.¹⁶⁷

Patut ditegaskan bahwa adanya syarat kedhabithan ini tidak berarti menafikan sifat pelupa atau keliru pada diri seorang perawi. Apabila seorang perawi sesekali mengalami kesalahan dalam periwayatan, maka ia masih dapat dinyatakan sebagai perawi yang *dhabith* dan hal ini tidak akan sampai menjatuhkan kredibilitasnya sebagai perawi *tsiqah* (adil dan dhabith). Hanya saja pada kasus dimana kesalahan itu terjadi, hadis yang ia riwayatkan harus ditolak dan dinilai dhaif. Disinilah seorang ulama kritikus hadis harus jeli dan cermat melakukan analisis dengan tidak menggeneralisir seluruh

¹⁶⁶Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd...*, hal. 80-81

¹⁶⁷M. Abdurrahman dan Elan Sumarna, *Metode Kritik Hadis*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2011), hal. 61-62

periwiyatan perawi *tsiqah* sebagai bernilai shahih, ataupun sebaliknya, menolak seluruh periwiyatan hanya karena satu kealpaannya.

b. Meneliti persambungan sanad

Penelitian terhadap persambungan sanad menjadi sebuah keharusan dalam meneliti kualitas sebuah hadis. Hal ini dikarenakan ketsiqahan perawi tidak otomatis menjamin keshahihan sanad mengingat adakalanya perawi *tsiqah* – baik disengaja atau tidak – melakukan hal-hal yang menjadikan sanad hadis tersebut dinilai dhaif, seperti *me-mursal*-kan hadis atau melakukan *tadlis*.

Adapun yang dimaksud dengan sanad bersambung (*ittishal al-sanad*) adalah tiap-tiap perawi dalam sanad tersebut mendengar langsung hadis dari gurunya.¹⁶⁸ Atau, setiap periwayat dalam sanad hadis menerima riwayat hadis dari periwayat terdekat sebelumnya; keadaan ini berlangsung seperti demikian sampai akhir sanad. Dengan kata lain, seluruh rangkaian perawi dalam sanad, mulai dari perawi yang menjadi guru *al-mukharrij* (perawi yang menghimpun hadis dalam kitab hadis) sampai kepada perawi shahabat yang menerima hadis tersebut dari Nabi saw, bersambung dalam periwiyatan.¹⁶⁹

Dalam meneliti persambungan sanad, ada dua hal yang perlu diperhatikan.

Pertama, lambang periwiyatan. Lambang-lambang tersebut menggambarkan proses penerimaan hadis (*tahammul al-hadis*), yang

¹⁶⁸Muhammad Ibn Abdurrahman al-Sakhawi, *Fath al-Mughits bi Syarh al-Alfiyah al-Hadis*, IRiyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426 H), hal. 23

¹⁶⁹Menurut Syuhudi Ismail, ulama hadis berbeda pendapat tentang nama hadis yang sanadnya bersambung. Al-Khatib al-Baghdadiy (w. 463 H) menyebutnya dengan hadis *musnad*. Sedang hadis *musnad* sendiri menurut Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463 H) adalah hadis yang disandarkan kepada Nabi saw (= hadis *marfu*), dan sanad hadis *musnad* ini ada yang bersambung dan ada yang terputus. Menurut penelitian al-Sakhawi (w. 902 H), pendapat yang banyak diikuti oleh ulama adalah pendapat yang dikemukakan oleh al-Baghdadiy di atas. Dengan demikian, ulama hadis umumnya berpendapat hadis *musnad* pasti *marfu*’ dan bersambung sanadnya, sedang hadis *marfu*’ belum tentu hadis *musnad*. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad...*, hal. 111-112

telah dirumuskan para ulama hadis. Ke delapan metode tersebut adalah:¹⁷⁰

- a. *Al-sima'*, yakni cara penyebaran hadis yang dilakukan dengan cara seorang murid mendengarkan bacaan atau kata-kata dari gurunya. Lambang-lambang yang menggambarkan metode ini adalah: *sami'na, haddatsani, haddatsana, akhbarana*. Sedangkan lambang yang tidak disepakati penggunaannya adalah *qala lana* dan *zakara lana*. Metode *al-sima'* ini memiliki validitas yang cukup tinggi di mata ahli hadis.
- b. *Al-qira'ah*, dalam terminologi *tahammul al-hadis*, adalah metode periwayatan hadis yang dilakukan dengan cara seorang murid membacakan tulisan atau hafalan hadis kepada gurunya. Metode tersebut oleh mayoritas ulama hadis sering disebut dengan istilah *al-'ardh*. Lambang periwayatan yang mencerminkan metode *al-qira'ah* yang disepakati adalah lafal *qara'tu 'ala fulan* atau *qara'tu 'ala fulan wa asma' fa aqarra bih*. Sedangkan lafal yang tidak disepakati penggunaannya untuk lambang metode *al-qira'ah* adalah: *sami'tu haddatsana, akhbarana, qala lana* dan *zakara lana*.
- c. *Al-ijazah* didefinisikan sebagai suatu metode penyebaran hadis dengan cara seorang guru mengizinkan muridnya untuk mengajarkan atau meriwayatkan hadis, baik melalui lafal (bacaan) maupun tulisannya, misalnya ungkapan seorang guru kepada seorang muridnya: "Aku izinkan engkau meriwayatkan *Shahih al-Bukhari*."
- d. *Al-munawalah*, metode ini didefinisikan sebagai metode periwayatan hadis yang dilakukan dengan cara seorang guru menyerahkan kitab atau lembaran catatan hadis kepada muridnya, agar diriwayatkannya dengan sanadnya darinya (guru tersebut). Periwayatan dengan metode *al-munawalah* ini ada dua macam: Pertama, *al-munawalah* yang disertai dengan *al-ijazah* yang kemudian untuk kongkretnya adalah seorang guru menyerahkan kitabnya kepada muridnya, namun juga ada pernyataan agar hadis-hadis yang termuat di dalam kitab tersebut diriwayatkan, seperti

¹⁷⁰M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad...*, hal. 52-61

ungkapan seorang guru: “ini adalah (hadis) riwayat dari si fulan, maka riwayatkanlah (hadis-hadis tersebut) dengan sanad dariku.” Kedua, *al-munawalah* yang tidak disertai ijazah, seperti ungkapan seorang guru tatkala menyerahkan tulisannya kepada muridnya sambil berkata: “Ini adalah (hadis) riwayatku.” Para ulama menerima tipologi pertama karena di dalamnya disebutkan dengan jelas izin sang guru jika hadis yang diberikan kepada muridnya itu akan diriwayatkan lagi.

- e. *Al-mukatabah* adalah metode periwayatan hadis dengan cara seorang guru menuliskan hadisnya yang kemudian diberikan kepada muridnya, baik yang hadir maupun yang tidak hadir. Metode periwayatan ini biasanya digambarkan dengan lambang *al-ada`* seperti *kataba alayya fulan, akhabarani bihi mukatabah* dan *akhabarani bihi kitabah*. Terdapat dua model dalam metode ini. Metode menuliskan hadis yang kemudian diikuti dengan ungkapan ijazah agar diriwayatkan oleh murid yang dituliskan tersebut dan metode *al-mukatabah* namun tidak diikuti dengan ungkapan ijazah.
- f. *Al-I'lam*, yaitu penyebaran hadis yang ditempuh dengan cara seorang guru mengumumkan atau memberitahukan kepada muridnya bahwa ia telah mendengar suatu hadis atau kitab hadis, namun informasi tersebut tidak disusul kemudian dengan ungkapan agar hadis/kitab hadis yang telah didengarnya tersebut diriwayatkan oleh muridnya. Menanggapi metode ini, para ulama ada yang tidak membenarkannya dan ada yang cenderung menerimanya. Metode ini menggunakan lambang periwayatan dengan ungkapan *akhbara lana i'laman*.
- g. *Al-Washiyyah*, merupakan salah satu bentuk periwayatan hadis yang dilakukan dengan cara seorang guru berwasiat kepada seseorang ketika ia meninggal atau sedang bepergian, agar hadis dan kitab hadis yang telah ia riwayatkan itu diserahkan kepada muridnya. Metode ini menggunakan lambang *awsha ilayya*.
- h. *Al-Wijadah*, pemahaman yang didapatkan dengan formulasi periwayatan bentuk *al-wijadah* ini adalah seorang murid menemukan tulisan hadis yang diriwayatkan oleh gurunya. Mengenai bobot akurasi metode periwayatan tersebut mayoritas

ulama tidak membolehkan, meskipun terdapat pula sebagian yang memperbolehkan bentuk periwayatan hadis dengan metode tersebut. Metode ini menggunakan lambang *wajadtu bi khathi fulan*, *haddatsana fulan*, *wajadtu fi kitab fulan bikhathihi*, *khathathana fulan*, *wajadtu 'an fulan*, *balaghani 'an fulan* dan lain-lain.

Selain lambang-lambang yang telah disebutkan di atas, ada juga lambang yang menggunakan kata '*an* (عَنْ) dan *anna* (أَنَّ). Sebagian ulama menyatakan bahwa hadis yang mengandung lambang '*an* dan *anna* memiliki keterputusan sanad. Ada pula ulama yang menyatakan bahwa hadis yang demikian dinilai bersambung sanadnya jika memenuhi syarat-syarat tertentu yaitu: di dalam sanad tersebut tidak terdapat *tadlis* (penyembunyian cacat), periwayat yang namanya beriringan dan diantari oleh huruf *anna* (أَنَّ) dan '*an* (عَنْ) pernah bertemu dan periwayat yang menggunakan kedua lambang tersebut adalah periwayat yang *tsiqah*. Dari lambang-lambang tersebut, dapat diteliti tingkat akurasi metode periwayatan yang digunakan periwayat yang termuat namanya di dalam sanad.

Kedua, hubungan periwayat dengan metode periwayatannya. Seorang periwayat, ada kalanya *tsiqah* dan tidak *tsiqah*. Penyampaian riwayat orang yang *tsiqah* tentu memiliki tingkat akurasi yang lebih tinggi dibanding yang tidak. Maka dari itu, riwayatnya dapat diterima. Berbeda dengan yang tidak *tsiqah*. Jika menyampaikan riwayat, perlu diteliti dahulu di manakah letak ketak-*tsiqah*-annya. Apakah berhubungan dengan kualitas pribadi atau kapasitas intelektualnya.

Dalam kaitan dengan persambungan sanad, kualitas periwayat sangat menentukan. Periwayat tidak *tsiqah* yang menyatakan menerima riwayat dengan lambang *sami'na* misalkan, meskipun lambang tersebut memiliki tingkat akurasi yang tinggi, maka informasi yang dikemukakan tetap tidak dapat dipercaya. Berbeda halnya jika yang menyatakannya adalah periwayat yang *tsiqah*. Di samping itu, ada periwayat yang dinilai *tsiqah* oleh ahli kritik hadis akan tetapi dengan syarat menggunakan lambang periwayatan *haddatsani* atau *sami'tu*. Jika menggunakan kedua lambang tersebut, maka sanadnya dinilai bersambung. Tetapi jika menggunakan selain itu, sanadnya dinilai ada unsur *tadlis*-nya. Mengaca dari hal itu, untuk mengetahui

bersambung atau tidaknya suatu sanad, maka perlu juga diteliti hubungan antara periwayat dan metode periwayatan yang digunakan agar kemungkinan adanya *tadlis* dapat dihindari dengan cermat.

Berangkat dari persoalan-persoalan yang muncul di sekitar persambungan sanad dan untuk meminimalisir kesalahan ketika meneliti aspek ini, Syuhudi Ismail menjelaskan tata kerja penelitian kebersambungan sanad yang umum ditempuh ulama hadis adalah sebagai berikut:¹⁷¹

- a. Mencatat nama semua perawi dalam sanad yang diteliti.
- b. Mempelajari biografi setiap periwayat, dengan cara:
 - a. Menela'ah kitab-kitab *rijal hadis* yang memuat sejarah hidup mereka, seperti: *Tahzib al-Tahzib* karya al-'Asqalaniy, *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil* karya al-Raziy *Tahzib al-Kamal* karya al-Mizy, dan *al-Kasyif* karya al-Zahabiy.
 - b. Menganalisis setiap aspek informasi dalam sejarah hidup mereka yang menjadi bagian dari kritik sanad, seperti:
 - a. Bagaimana penilaian ulama kritikus hadis terhadap mereka; baik aspek ke'adalah-an ataupun kedhabithan. Juga apakah mereka dianggap suka melakukan *tadlis*.
 - b. Apakah di antara para perawi yang terdekat dalam sanad tersebut terdapat hubungan: (1) kesezamanan pada masa hidupnya (*mu'asharah*), dan (2) guru-murid dalam periwayatan hadis.
- c. Meneliti lambang periwayatan yang digunakan oleh setiap perawi ketika menyampaikan hadisnya (*al-'ada'*), yakni apakah kata-kata tersebut berupa haddasana, akhbarana, 'an, anna, dan lain sebagainya.

c. Meneliti Syadz dan 'Illat

Penelitian terhadap hadis belum dapat dikatakan selesai, meskipun diriwayatkan oleh orang yang tsiqah dan memiliki ketersambungan sanad, sebelum meneliti adanya kejanggalan (*syadz*) dan kecacatan (*'illat*). Penelitian terhadap kedua hal ini relatif lebih

¹⁷¹M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad...*, hal. 112

sulit dibandingkan dengan penelitian terhadap keadaan periwayat dan persambungan sanad secara umum.

Ulama ahli hadis banyak yang sependapat dan mengikuti kategorisasi *syadz* menurut Imam syafi'i. Menurutnya, *syadz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah* tetapi bertentangan dengan riwayat yang dikemukakan banyak periwayat lain yang juga *tsiqah*. Langkah untuk meneliti ada tidaknya *syadz* adalah dengan membandingkan semua sanad yang ada yang membicarakan matan yang topik pembahasannya sama atau memiliki segi kesamaan.

Sedangkan untuk meneliti ada tidaknya *'illat* dalam sebuah hadis, perlu diperhatikan langkah-langkah berikut: a) menghimpun dan meneliti seluruh sanad untuk matan hadis yang semakna, bila hadis yang bersangkutan memiliki *mutabi'* atau *syahid*. b) meneliti seluruh periwayat dalam berbagai sanad berdasarkan kritik yang telah dikemukakan para ahli kritik hadis. Setelah itu, sanad yang satu diperbandingkan dengan sanad yang lain. Maka berdasarkan ketinggian ilmu hadis peneliti, dapat ditentukan apakah ada *'illat* di dalam sanad hadis yang bersangkutan ataukah tidak.

Para ahli kritik hadis mengemukakan bahwa pada umumnya *'illat* diketemukan pada: a. Sanad yang tampak *muttasil* (bersambung) dan *marfu'* (bersandar kepada Nabi), tetapi kenyataannya *mauquf* (bersandar pada sahabat) walaupun sanadnya dalam keadaan *muttasil*. b. Sanad yang tampak *muttasil* dan *marfu'* tapi kenyataannya *mursal* (bersandar kepada *tabi'in*) walau sanadnya dalam keadaan *muttasil*. c. Telah terjadi kerancuan di dalam hadis itu karena bercampur dengan hadis lain. d. Terjadi kekeliruan penyebutan nama periwayat yang memiliki kesamaan atau kemiripan dengan periwayat lain yang kualitasnya berbeda.

d. Menyimpulkan Hasil Penelitian Sanad

Setelah melakukan *al-i'tibar* dan meneliti pribadi periwayat serta metode periwayatannya, maka langkah selanjutnya dan juga sebagai langkah akhir dalam penelitian sanad adalah menyimpulkan hasil penelitian sanad. Hasil penelitian yang dikemukakan harus berisi konklusi serta harus disertai dengan argumen-argumen yang jelas.

Argumen tersebut dapat dikemukakan sebelum ataupun setelah rumusan natijah dikemukakan.

Dari hasil penelitian tersebut kemudian dikemukakan apakah hadis yang bersangkutan berstatus *mutawatir* atau *ahad*. Jika berstatus *ahad*, maka perlu diungkapkan apakah hadis tersebut *shahih*, *hasan* atau *dha'if*.

4. Metode Kritik Matan Hadis

Di dalam meneliti matan hadis, Syuhudi Ismail mencoba membuat langkah-langkah metodologis yang dia pahami dari karya-karya ulama hadis melalui kitab mereka. Meskipun sebenarnya mereka tidak menuliskan langkah-langkah metodologis tersebut secara tersurat. Dalam meneliti matan hadis, Syuhudi membagi langkah-langkah metodologinya ke dalam beberapa pembahasan berikut:¹⁷²

a. Meneliti matan dengan melihat kualitas sanadnya

Perlu dicatat bahwa kualitas matan tidak selalu sejalan dengan kualitas sanadnya. Suatu hadis baru dinyatakan shahih apabila sanad dan matannya sama-sama shahih. Jadi, hadis yang sanadnya shahih tetapi matannya tidak shahih, maka ia tidak dapat dikatakan sebagai hadis shahih. Demikian pula sebaliknya, ada hadis yang sanadnya dhaif, tetapi matannya shahih. Hal ini bukan berarti kaedah keshahihan hadis yang kurang akurat, melainkan mungkin karena ada faktor-faktor lain yang mempengaruhi hasil penilaian tersebut. Di antaranya, adanya kesalahan dalam melaksanakan penelitian matan, seperti kesalahan dalam melakukan pendekatan terhadap matan yang bersangkutan. Juga, boleh jadi karena terjadi kesalahan dalam menjalankan penelitian sanad. Selain itu, bisa juga disebabkan karena matan hadis yang bersangkutan telah mengalami periwayatan secara makna yang ternyata mengalami kesalahpahaman. Karena kemungkinan-kemungkinan tersebut, maka penelitian ulang terhadap sanad dan matan hadis menjadi sangat perlu dan penting, tidak boleh hanya bersifat konfirmatif semata.

Dalam kegiatan penelitian, matan dan sanad hadis merupakan dua hal tidak dapat dipisahkan. Secara tata urutan, ulama hadis

¹⁷²Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian...*, hal. 110-126

mendahulukan penelitian sanad atas penelitian matan. Ini tidak berarti bahwa sanad lebih penting dari matan. Hanya saja, penelitian matan akan memiliki arti jika sanad yang bersangkutan telah memenuhi syarat. Tanpa sanad, sebuah matan tidak dapat dinyatakan berasal dari Rasulullah. Maka, hadis yang tidak memiliki sanad, menurut para ulama hadis, dinyatakan sebagai hadis palsu. Untuk itu, ulama baru menganggap penelitian matan menjadi penting setelah dilakukan penelitian sanad. Jika sanad sebuah hadis sudah sangat parah kedhaifannya, maka tidak perlu dilakukan penelitian matan. Karena, hasilnya tidak akan memberi manfaat bagi kehujahan hadis yang tersebut.

Dalam melakukan penelitian matan, yang menjadi acuannya adalah kaidah keshahihan matan hadis. Unsur-unsur yang harus terpenuhi oleh suatu matan yang berkualitas shahih adalah terhindar dari dua hal, *syâdz* dan *'illat*. Ulama hadis tidak seragam dalam mengemukakan tolok ukur penelitian matan hadis, tetapi menurut Al-Idhbiy perbedaan tersebut mengarah 4 (empat) tolok ukur penelitian matan, yaitu: 1) tidak bertentangan dengan petunjuk al-Quran, 2) tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat, 3) tidak bertentangan dengan akal sehat, indera dan sejarah, 4) susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.¹⁷³

Dari penjelasan ini dapat dinyatakan bahwa walaupun unsur pokok kaidah keshahihan matan hanya ada dua macam (terhindar dari *syaz* dan *'illat*), tetapi aplikasinya menuntut adanya pendekatan dengan tolok ukur yang cukup banyak sesuai dengan keadaan matan yang diteliti. Ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam kaitannya dengan penelitian matan dengan tolok ukur di atas:

Pertama, sebagian hadis nabi berisi petunjuk yang bersifat *targhîb* (memberi harapan dan motifasi) dan *tarhîb* (ancaman) untuk mendorong umatnya agar gemar melakukan amal kebajikan dan menjauhi larangan agama.

Kedua, dalam bersabda Nabi menggunakan pernyataan dan ungkapan yang sesuai dengan kapasitas intelektual dan keislaman

¹⁷³Shalahuddin ibn Ahmad al-Idhibiy, *Manhaj Naqd Matn 'insa 'Ulama' al-Hadis al-Nabawi*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), hal. 238

lawan bicaranya, walau secara umum ucapan Nabi berlaku untuk semua umat.

Ketiga, timbulnya hadis, ada yang didahului oleh peristiwa yang menjadi sebab lahirnya hadis tersebut (asbâb wurûd al-hadîts).

Keempat, sebagian dari hadis Nabi ada yang telah *mansûkh* (masa berlakunya terhapus).

Kelima, nabi Muhammad selain Rasulullah juga manusia biasa. Dengan demikian, ada hadis yang kaitannya erat dengan kedudukan beliau sebagai utusan Allah, selain ada juga yang erat kaitannya dengan kedudukan beliau sebagai individu, pemimpin masyarakat, dan pemimpin negara.

Keenam, sebagian hadis Nabi ada yang berisi tentang hukum (hadis *ahkam*), ada juga yang berisi himbauan dan dorongan demi kebajikan hidup duniawi (hadis *irsyad*).

b. Meneliti susunan matan yang semakna

Adanya perbedaan redaksional hadis dapat terjadi karena kesalahan perawi (boleh jadi karena lupa atau salah memahami makna hadis) dan adakalanya karena mengalami periwayatan secara makna (الرواية بالمعنى). Kesalahan dalam periwayatan hadis dapat terjadi tidak hanya pada periwayat yang tidak tsiqah, tetapi juga pada perawi *tsiqah* karena mereka juga manusia yang tidak luput dari kesalahan. Dalam masalah ini, perawi tsiqah yang mengalami kekeliruan dalam meriwayatkan hadis biasanya memberi isyarat tertentu terhadap riwayat yang ia ragu dalam penyampaiannya. Isyarat tersebut misalnya dalam bentuk lambang periwayatan berupa kata-kata: *kama qala* (sebagaimana dia menyatakan), *ruwiya* (diriwayatkan), *au qala* (atau dia menyatakan), *wa qila* (dan dinyatakan) dan lain sebagainya.

Adapun mengenai periwayatan hadis secara makna, para ulama menjelaskan bahwa perbedaan lafal yang tidak berimplikasi pada perbedaan kandungan makna, asalkan sanadnya sama-sama shahih, maka hal itu masih dapat ditoleransi. Untuk itu, harus dilakukan analisis dengan cara melakukan komparasi (perbandingan) antara lafal-lafal matan yang ada. Tujuannya adalah untuk mengetahui apakah di dalam matan tersebut terdapat *ziyadah*, *idraj* dan lain-lain.

Dengan menggunakan metode ini, akan dapat diketahui apakah perbedaan lafal pada matan masih dapat ditoleransi atau tidak.

Dalam ilmu hadis, istilah *ziyadah* pada matan adalah tambahan lafal ataupun kalimat yang terdapat pada matan, tambahan itu dikemukakan oleh periwayat tertentu sedangkan periwayat lainnya tidak mengemukakannya. Sedangkan *idraj* secara bahasa berasal dari kata *adraj* yang artinya memasukkan atau menghimpunkan. Menurut istilah ilmu hadis, *idraj* berarti memasukkan pernyataan yang berasal dari periwayat ke dalam suatu matan hadis yang diriwayatkannya sehingga memunculkan dugaan bahwa pernyataan itu berasal dari Nabi karena tidak ada penjelasan dalam matan hadis tersebut.¹⁷⁴ Biasanya, *idraj* pada matan terjadi karena perawi memberikan penafsiran atau penjelasan terhadap makna dan kandungan hukum yang ada di dalam sebuah matan. Lalu keterangan tersebut dianggap sebagai bagian dari hadis oleh perawi lain.

Menurut Ibnu Shalah, *ziyadah* ada tiga macam: 1) berasal dari periwayat tsiqah yang isinya bertentangan dengan yang dikemukakan beberapa periwayat yang juga tsiqah. Ziyadah yang demikian ini ditolak dan termasuk ke dalam golongan hadis syâdz. 2) berasal dari periwayat tsiqah yang isinya tidak bertentangan dengan yang dikemukakan beberapa periwayat yang juga tsiqah. Ziyadah yang demikian ini dapat diterima. 3) berasal dari periwayat yang tsiqah berupa sebuah lafal yang mengandung arti tertentu, sedangkan para periwayat lain yang berstatus tsiqah tidak mengemukakannya.¹⁷⁵

c. Meneliti Kandungan Matan

Setelah susunan lafal diteliti, langkah selanjutnya adalah meneliti kandungan matan. Dalam melakukan kegiatan ini, yang perlu diperhatikan adalah apakah matan hadis sejalan ataukah bertentangan dengan dalil lain yang mempunyai kesamaan tema. Disini, tolok ukur

¹⁷⁴Salamah Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang al-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya Bagi Kualitas Hadis*, (Yogyakarta: Dialektika, 2017), hal 102-105

¹⁷⁵Ibn al-Shalah, *'Ulum al-Hadis li bn al-Shalah*, Naskah di-tahqiq oleh Nuruddin 'Itr, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2004), hal. 86-86

yang dipakai adalah terhindarnya matan dari *syaz dan 'illat* yang dalam tataran aplikatif mengacu kepada kesesuaian kandungan matan hadis dengan empat hal, yaitu (1) dengan petunjuk al-Qur'an, (2) dengan sesuatu yang sudah tetap (*tsabit*) dari hadis dan sirah nabawiyah, (3) dengan akal, panca indra atau sejarah, dan(4) susunan matan tersebut menunjukkan ciri-ciri perkataan Nabi.¹⁷⁶

Langkah penelitian pada tahap ini dilakukan dengan mengumpulkan semua *nashsh* (النص) yang terkait dan selanjutnya melakukan komparasi untuk melihat kesesuaian atau ketidaksesuaian antara kandungan makna hadis yang diteliti dengan keempat hal di atas. Tujuan dari analisis ini adalah untuk melihat apakah ada unsur kesejalaran di antara nash dimaksud ataukah menunjukkan adanya pertentangan. Jika kandungan matan yang diteliti sejalan dengan hadis atau dalil lainnya, maka kegiatan penelitian matan dianggap selesai dan matan hadis dinyatakan shahih.

Tetapi jika yang terjadi sebaliknya, dimana kandungan matan yang bersangkutan tampak bertentangan dengan al-Qur'an, hadis, sejarah, rasio atau dalil lainnya maka penelitian masih harus dilanjutkan untuk menyelesaikan pertentangan tersebut. Disinilah peneliti dituntut untuk menganalisis mengapa pertentangan itu terjadi dan bagaimana pandangan ulama terhadap kandungan matan hadis tersebut. Kehati-hatian dan tidak bersifat tergesa (*tasarru'*) dalam memberikan penilaian merupakan sikap yang harus diutamakan mengingat pada umumnya para ulama sepakat menyatakan tidak ada pertentangan antara hadis dan dan nash lainnya, kecuali atas dasar yang kuat. Bahkan boleh jadi pertentangan tersebut terjadi karena kesalahan dalam memahami kandungan hadis yang diteliti. Agaknya, perlunya kehati-hatian ekstra dalam persoalan ini dapat dilihat dari penegasan Yusuf al-Qaradhawi yang menyatakan bahwa menolak hadis shahih sama (buruknya) dengan menerima hadis palsu.¹⁷⁷

¹⁷⁶Shalahuddin ibn Ahmad al-Idhibiy, *Manhaj Naqd Matn...*, hal. 238

¹⁷⁷Yusuf al-Qaradhawi, *Pengantar Studi Hadis*, terj., (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hal. 137-138. Dalam pernyataannya beliau menegaskan bahwa jika menerima hadis-hadis palsu dan menisbalkannya kepada Rasulullah saw merupakan sebuah kekeliruan, maka demikian pula jika menolak hadis-hadis shahih karena

d. Menyimpulkan Hasil Kritik Matan

Setelah melewati langkah-langkah yang disebutkan di atas, berikutnya adalah mengemukakan konklusi atau hasil penelitian matan. Tentunya, seperti halnya dalam penelitian sanad, disertai dengan argumen-argumen yang jelas agar diketahui alasan penetapan kualitas matan tersebut. Hanya saja, berbeda dengan sanad, penilaian pada matan hanya berkisar pada dua kategori, yaitu *shahih* dan *dhaif*. Pada matan, tidak dijumpai kualitas *hasan* mengingat penilaian ini terkait dengan tingkat ke-*dhabith*-an perawi, dan ini hanya berlaku pada sanad.

5. Kesimpulan Kegiatan Kritik Hadis

Setelah kegiatan kritik hadis dilaksanakan, maka langkah terakhir dalam penelitian hadis adalah memberikan penilaian umum terhadap kualitas hadis. Penilaian ini mengacu kepada hasil penelitian sanad dan matan. Apabila matan dan sanadnya *shahih*, maka disebutkan bahwa hadis tersebut *shahih*. Apabila matan dan sanadnya sama-sama *dha'if*, maka disebutkan bahwa hadis tersebut *dha'if*. Apabila antara matan dan sanad berbeda kualitasnya, maka perlu dijelaskan perbedaan tersebut. Pada kategori yang terakhir ini, boleh jadi hadis tersebut disebut sanadnya *shahih* dan matannya *dhaif*, atau sanadnya *dhaif* dan matannya *shahih*. Jika terjadi perbedaan penilaian seperti ini, maka hadis tersebut dikategorikan sebagai hadis *dha'if*.

E. Paradigma Keilmuan Kritik Hadis

Paradigma adalah istilah yang amat populer di kalangan akademisi untuk menyebut tentang “suatu pangkal(an) atau pola berpikir yang akan mensyaratkan kepamahaman interpretatif seseorang secara individual atau sekelompok orang secara kolektif pada seluruh gugus pengetahuan berikut teori-teori yang dikuasainya”. Istilah ini berasal dari Bahasa Yunani klasik, *paradeigma*, dengan awal

dorongan nafsu, kesombongan dan merasa lebih pintar dari Allah dan Rasul-Nya, serta karena persangkaan buruk kepada ulama dan para imam hadis yang hidup pada generasi terbaik. Menerima hadis-hadis palsu berarti memasukkan sesuatu yang bukan agama ke dalam agama. Adapun menolak hadis-hadis *shahih* berarti mengeluarkan sesuatu yang merupakan bagian dari agama. Jelas keduanya merupakan perbuatan tercela dan harus ditolak.

pemaknaannya yang filosofik, yang berarti ‘pola atau model berpikir’.¹⁷⁸

Thomas Kuhn, seorang ahli sejarah ilmu pengetahuan menggunakan istilah paradigma ini tidak hanya untuk mengisyaratkan adanya pola atau pangkal berpikir yang berbeda, akantetapi juga adanya potensi dan proses konflik antar berbagai pola berpikir yang akan melahirkan apa yang disebut *shift paradigm*.¹⁷⁹ Dijelaskan olehnya bahwa sepanjang sejarah peradabannya yang panjang, komunitas manusia hanya akan dapat mempertahankan eksistensinya atas dasar kemampuannya mengembangkan pola atau model berpikir yang sama untuk mendefinisikan pengetahuan-pengetahuannya, dan menstrukturkannya sebagai ilmu pengetahuan yang diterima dan diyakini bersama sebagai ‘yang normal dan yang paling benar’, untuk kemudian didayakan sebagai penunjang kehidupan yang dipandangnya ‘paling normal dan paling benar’ pula.

Paradigma keilmuan sendiri, dalam kajian filsafat pengetahuan, terdiri atas dua bagian besar, dimana keduanya telah sejak lama berebut dan saling berganti merebur posisi dominan, baik dalam percaturan akademik maupun dalam pemecahan masalah kehidupan sehari-hari. Adapun kedua paradigma itu adalah paradigma teologik yang etik-normatif dan paradigma saintifik yang logik-empirik. Ditengarai paradigma pertama telah eksis dan menjadi dominan sejak dari era falsafati kaum Stoa di masa Yunani Kuno, sebagaimana diwakili antara lain oleh Aristoteles (384 – 322 SM), sedangkan paradigma kedua muncul pada masa yang jauh lebih kemudian, yakni di era kebangkitan rasio manusia yang dikenal dengan era *renaissans*, sebagaimana diwakili antara lain oleh Galileo (1564 – 1642 M).

Terkait dengan paradigma yang membentuk keilmuan kritik hadis, dapat dikatakan bahwa paradigma tersebut terbentuk dari dua hal, yaitu hubungan antara hadis dan al-Qur’an, dan kerangka filosofis yang membentuk ilmu hadis. Pada aspek yang pertama, ulama

¹⁷⁸Soetandyo Wignjosoebroto, *Pergeseran Paradigma dalam Kajian Sosial dan Hukum*, (Malang: SETARA Press, 2013), hal. 8-9

¹⁷⁹Soetandyo Wignjosoebroto, *Pergeseran Paradigma...*, hal. 9-10

menyatakan bahwa hubungan al-Qur'an dengan hadis ibarat pertalian dua kalimat syahadat yang bersifat *talazum* (saling tergantung).¹⁸⁰ Ini menunjukkan bahwa keduanya tidak mungkin dipisahkan. Bahkan, al-Awza'i menyatakan bahwa al-Qur'an lebih butuh kepada hadis daripada sebaliknya.

Dapat dimaklumi mengapa ada pandangan kontroversial seperti diatas. Boleh jadi pandangan tersebut didasari atas konsep kewahyuan hadis yang juga disepakati oleh ulama karena ditegaskan oleh ayat-ayat al-Qur'an. Namun tidak tertutup kemungkinan kesimpulan ini akan menimbulkan kerancuan yang luar biasa. Karena itu, perlu diberi batasan yang tegas sejauh mana kewahyuan hadis dan kewenangannya sebagai sumber ajaran Islam.¹⁸¹

1. Pengembangan Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Studi Hadis

Sejarah ilmu pengetahuan menunjukkan bahwa selalu terjadi pergeseran suatu komunitas dengan segala pengetahuan dan ilmunya, dari satu paradigm ke paradigm lain. Pergeseran inilah yang diistilahkan Kuhn dengan *paradigm shift*. Kondisi ini - agaknya - juga berlaku untuk studi hadis. Sebagaimana dimaklumi bahwa Ilmu Hadis atau Studi Hadis sebagai sebuah ilmu, harus bersifat dinamis dan tidak boleh statis, karena karakteristik sebuah ilmu itu harus terus berkembang. Inilah yang diyakini oleh para pemerhati hadis di era modern.

Seperti dijelaskan oleh Suryadi,¹⁸² Ilmu Hadis dengan dasar filosofinya mengandung dua esensi yang mendasar. Di satu sisi Ilmu Hadis memiliki dasar keberangkatan normatif, dan di sisi lain harus memperhatikan pada dasar paradigma keilmuan empiris dalam rangka

¹⁸⁰ Muhammad Amin Suma, "Hubungan Hadis dan Al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI, 1996), hal. 62

¹⁸¹ Daniel Djuned, *Ilmu Hadis: Paradigma Baru dan rekonstruksi Ilmu Hadis*, (Jakarta: Erlangga, 2010), hal. 63-83

¹⁸² Suryadi, *Reevaluasi Pengembangan Ilmu Hadis*, dalam <http://ushuluddin.uin-suka.ac.id/page/kolom/detail/4/reevaluasi-pengembangan-ilmu-hadis>.

pengembangan dan kaitannya dengan beberapa fenomena dan realitas sosial kemanusiaan, baik secara individual maupun secara komunal. Ini artinya tugas ilmu adalah menjawab persoalan-persoalan sebatas kemampuan manusia. Maksudnya, ilmu hanya akan menjawab pertanyaan fenomena fisik-inderawi, sedang untuk menjangkau apa yang ada di belakang fenomena itu telah berada di luar jangkauannya, karena wilayah ilmu itu berada dalam wilayah fenomena empirik.

Dengan demikian, bangunan Ilmu Hadis atas dasar paradigma keilmuan, juga kefilosofatan, harus dikembalikan pada hakekatnya dengan menggunakan landasan filosofisnya sebagai dasar pijakan dan perkembangannya (ontologi, epistemologi, aksiologi), dengan memperhatikan bahasa dan logika sebagai sarana yang diterapkan dalam pengkajian ilmu, disamping harus memperhatikan dasar teologis-normatif dan metafisis. Hal ini dimaksudkan agar dalam pengkajian terhadap permasalahan itu bersifat integratif dan komprehensif sehingga akan tercipta keterjalinan yang fungsional dan bermakna yaitu dapat menjadikan manusia sebagai subyek dan sekaligus sebagai obyek.

Sebenarnya sejak abad II H, para ulama telah mencurahkan segenap kemampuannya dalam mengembangkan keilmuan hadis, yang hasilnya dapat dilihat di masa sekarang. Namun sayangnya, upaya yang sungguh-sungguh ini tidak merupakan suatu aktivitas kontinu yang berlanjut dan dilanjutkan generasi sesudahnya. Puncak dari kejumudan ini disinyalir oleh Nuruddin 'Itr terjadi para periode keenam dari perkembangan ilmu hadis, yaitu dari abad X sd. Awal abad XI H.¹⁸³ Akibatnya, pengembangan pemikiran terhadap studi hadis mengalami "kemandegan". Di antara indikasinya adalah adanya anggapan bahwa ilmu hadis sebagai suatu ilmu "yang sudah matang". Juga tuduhan sebagai "*inkar al-sunnah*" jika menggugat otoritas dan otentisitas hadis sebagai sebuah sumber ajaran.

Kesalahan persepsi dengan menganggap ilmu hadis sebagai ilmu agama yang dogmatis dan tidak tergoyahkan menjadikannya tidak lagi pada dataran ilmu yang seharusnya; yang harus selalu dan terus

¹⁸³ Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd...*, 68-69.

mempertanyakan. Oleh karena itu, sudah saatnya dalam perubahan kehidupan masyarakat modern era globalisasi ini, para peminat studi hadis mengkaji ulang ilmu ini tanpa melenyapkan otentisitas spiritualnya. Dengan demikian, bersikap kritis dalam studi hadis yang mengarah pada pengembangannya, bukanlah untuk melemahkan sendi-sendi akar ajaran Islam. Justeru sebaliknya memberi ruang gerak yang lentur dan dinamis, memberi gerak yang lebih luas untuk masa sekarang dan masa-masa berikutnya di mana tantangan zaman akan semakin kompleks.

Agar pengembangan studi hadis dapat terjaga keutuhan dan validitasnya, maka perlu dihampiri dengan pendekatan dari berbagai segi. Pendekatan ini berlaku untuk kajian otentisitas dan juga pemahaman hadis. Pada aspek otentisitas, pengembangan paradigma ini dilakukan dengan mengubah paradigma klasik keilmuan hadis, dan mengkombinasikannya dengan paradigma sains modern sehingga membentuk satu paradigma keilmuan baru.

Hal ini seperti disadari bahwa satu hal yang paling nampak dalam perkembangan paradigma keilmuan modern adalah penemuan atau penerapan sains dan teknologi. Namun masyarakat modern kemudian menyadari bahwa penerapan sains dan teknologi juga berdampak negatif membawa kepada *dehumanisasi* - yang menjauhkan manusia dari nilai-nilai kemanusiaan dan keagamaan. Berawal dari kesadaran inilah masyarakat modern menggali kembali hubungan harmonis antara sains dan agama.

Begitu juga di dunia Islam, upaya untuk mempertemukan kedua entitas tersebut (agama dan sains) telah banyak dilakukan. Ini terlihat dari banyaknya istilah yang lahir sebagai upaya mencapai tujuan tersebut, seperti Islamisasi ilmu, epistemologi Islam, hingga ke paradigma integrasi-interkoneksi yang digagas oleh Amin Abdullah. Khusus pada kajian yang terakhir ini, Amin Abdullah menegaskan bahwa integrasi ilmu memang tidak mungkin dilakukan hanya dengan mengumpulkan dua himpunan keilmuan yang mempunyai basis teoretis yang sama sekali berbeda, namun integrasi ini hanya dapat dimungkinkan jika disertai upaya mengintegrasikan dan menginterkoneksikan dimensi ontologis, epistemologis, dan

aksiologisnya.¹⁸⁴ Karena bagaimanapun juga, antara sains (keilmuan sekuler) dan agama (keilmuan Islam) dalam sisi kebenarannya sama-sama diakui sehingga yang diperlukan hanya keterbukaan dan "tegur sapa" antara kedua entitas tersebut. Hal inilah yang disebut Amin Abdullah dengan mengawinkan antara *hadarah an-nass*, *hadarah al-ilm* dan *hadarahal-falsafah*. Ia juga menegaskan bahwa hubungan antara agama dan sains setidaknya dapat dilihat dari empat sisi, yaitu: *Conflict* (Bertentangan); *Independence* (Berdiri sendiri-sendiri; tak berhubungan; tidak bertegur sapa); *Dialog* (Berdialog; Berinteraksi, Bertegur sapa); dan *Integration* (Satu kesatuan yang utuh; saling memerlukan satu sama lain).¹⁸⁵

2. Penerapan Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Uji Otentisitas Hadis

Tidak diragukan bahwa pengembangan paradigma hadis menjadi bersifat integrasi-interkoneksi - terutama dengan sains modern, berimplikasi pada otentisitas hadis. Disini, temuan sains dapat memperkokoh kebenaran suatu hadis, tetapi dapat juga 'menggugat' keotentikan sebuah hadis. Pada yang terakhir ini, gugatan tersebut bisa jadi karena kesalahan dalam menilai perawi, atau boleh jadi karena ada indikasi salah dalam menerapkan uji kritik dan memahami hadis tersebut sehingga harus dilakukan pengujian dan pemahaman ulang.

Berikut contoh uji otentisitas hadis dengan menggunakan paradigma integrasi-interkoneksi:

a. Hadis tentang Shalat Gerhana

Di zaman Nabi saw pernah terjadi gerhana matahari dan peristiwa itu dilaporkan dalam banyak riwayat hadis yang ditakhrij oleh para ulama hadis. Hanya saja riwayat-riwayat ini tidak mencatat tanggal dan hari terjadinya gerhana tersebut. Riwayat-riwayat ini hanya terfokus pada aspek tuntunan ibadah saat terjadinya gerhana, yaitu shalat gerhana. Tidak heran mengapa aspek ini yang

¹⁸⁴Irma Fatima (ed.), *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis, Historis, Prospektif* (Yogyakarta: LESFI, 1992).

¹⁸⁵Amin Abdullah, *Ilmu, Agama, dan Filsafat*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013), hal. 5

mendominasi perdebatan di kalangan ulama. Ini tidak lain, karena sebagaimana ibadah lainnya, pelaksanaan shalat gerhana harus dilakukan sesuai dengan tuntunan yang ada. Persoalannya, dalam masalah ini terdapat beberapa hadis yang berbeda-beda dalam menerangkan tata cara shalat gerhana.

Ada hadis yang menerangkan bahwa Rasulullah saw shalat gerhana dua raka'at, dimana pada setiap masing raka'at dilakukan dua kali ruku'. Seperti hadis Umm al-Mukminin, Aisyah r.a.:

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: حَسَفَتِ الشَّمْسُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّاسِ، فَقَامَ، فَأَطَالَ الْقِيَامَ، ثُمَّ رَكَعَ، فَأَطَالَ الرُّكُوعَ، ثُمَّ قَامَ فَأَطَالَ الْقِيَامَ وَهُوَ دُونَ الْقِيَامِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ رَكَعَ فَأَطَالَ الرُّكُوعَ وَهُوَ دُونَ الرُّكُوعِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ سَجَدَ فَأَطَالَ السُّجُودَ، ثُمَّ فَعَلَ فِي الرُّكُوعِ الثَّانِيَةِ مِثْلَ مَا فَعَلَ فِي الْأَوَّلَى، ثُمَّ انْصَرَفَ وَقَدْ انْجَلَّتِ الشَّمْسُ، فَحَطَبَ النَّاسَ، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ، لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ، فَادْعُوا اللَّهَ، وَكَبِّرُوا وَصَلُّوا وَتَصَدَّقُوا»

Artinya: Dari Aisyah ra., ia berkata: Telah terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah saw. dan beliau shalat bersama para shahabatnya. Beliau berdiri dengan memanjangkan berdirinya. Kemudian ruku' dan juga memanjangkan ruku'nya. Kemudian beliau berdiri lagi dengan memanjangkan berdiri, tetapi tidak selama yang pertama. Kemudian beliau ruku' lagi tetapi tidak selama ruku' pertama. Kemudian beliau sujud dan memanjangkan sujudnya. Beliau kembali melakukan hal seperti ini pada rakaat kedua. Kemudian beliau berpaling sementara matahari telah menjadi terang (normal). Maka beliau berkhotbah di hadapan orang-orang. Beliau memuji Allah dan menyanjungnya kemudian berkata; Sesungguhnya matahari dan bulan adalah dua ayat di antara ayat-ayat Allah. Keduanya tidak mengalami gerhana karena kematian seseorang atau hidupnya. Jika kalian melihat

hal itu, maka berdoalah kepada Allah, Shalatlah dan bershodaqohlah. (HR. al-Bukhari).

Juga terdapat hadis lain yang menjelaskan bahwa Rasulullah saw shalat gerhana seperti shalat sunat lainnya; dua rakaat dengan dua kali ruku' dan empat kali sujud. Seperti hadis Abu Bakrah ra. berikut ini:

عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: حَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَرَجَ يَجُزُّ رِدَاءَهُ، حَتَّى انْتَهَى إِلَى الْمَسْجِدِ وَثَابَ النَّاسُ إِلَيْهِ، فَصَلَّى بِهِمْ رُكْعَتَيْنِ، فَأَنْجَلَتِ الشَّمْسُ، فَقَالَ: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ، وَإِنَّهُمَا لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَصَلُّوا وَادْعُوا حَتَّى يُكْشَفَ مَا بَكُمْ»

Artinya: Dari Abu Bakrah ra., ia berkata: Telah terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah saw., maka beliau bergegas memakai sandalnya dan berjalan ke masjid. Kemudian beliau membariskan manusia di belakangnya dan shalat bersama mereka dua raka'at. Maka tatkala matahari telah terang kembali, ia berkata: “ Sesungguhnya matahari dan bulan adalah dua ayat dari tanda-tanda kekuasaan Allah. Keduanya tidak mengalami gerhana karena kematian seseorang. Jika kalian menemui hal seperti ini, maka shalatlah dan berdoa hingga matahari bersinar lagi”. (HR. al-Bukhari).

Inilah dua hadis berbeda yang menjelaskan tatacara shalat gerhana dan menjadi dasar pelaksanaannya. Imam Malik, Imam al-Syafi'i dan Imam Ahmad berpendapat bahwa shalat sunat gerhana seperti yang dijelaskan oleh Aisyah ra. Dua rakaat dengan 4 x ruku' dan 4 x sujud. Sementara Imam Hanafi cenderung menjadikan hadis Abu Bakrah sebagai dasar pengamalan sehingga menurut mazhab ini, shalat sunat gerhana seperti shalat sunat biasa.¹⁸⁶

Di samping persoalan tatacara pelaksanaan, persoalan lain yang muncul adalah tentang putra Nabi saw, Ibrahim, yang dilaporkan

¹⁸⁶M.A. Al-Bayanuni, *Memahami Hakikat Hukum Islam: Studi Masalah Kontroversial*, terj. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hal. 43-44

meninggal saat berusia masih kecil, yakni pada malam terjadinya gerhana matahari tersebut. Beberapa riwayat menyepakati bahwa ia lahir pada bulan Zulhijjah tahun 8 H tanpa merinci tanggalnya. Namun riwayat-riwayat itu berbeda dalam menyebutkan usia Ibrahim saat meninggal dunia. Ada yang mengatakan usianya 16 bulan, 18 bulan, bahkan 22 bulan. Beberapa riwayat lain memastikan secara jelas tanggal meninggalnya Ibrahim. Ada yang mengatakan ia wafat hari Selasa 10 Rabi'ul Awwal 10 H, ada yang mengatakan di bulan Ramadhan 10 H, dan ada juga yang berpedapat di bulan Zulhijjah 10 H.¹⁸⁷

Timbul pertanyaan, manakah di antara hadis-hadis tersebut yang memuat informasi akurat tentang peristiwa gerhana dan sekaligus kematian anak Nabi saw, Ibrahim? Tidak mungkin semua informasi berbeda tersebut dinyatakan benar mengingat kedua peristiwa yang terjadi secara bersamaan tersebut pasti hanya terjadi satu kali. Jika yang benar hanya satu hadis, maka dapat dipastikan bahwa hadis-hadis lain berkualitas dhaif karena memuat informasi yang salah. Walaupun boleh jadi, hadis-hadis diriwayatkan oleh Imam Hadis yang mu'tabar.

Disinilah pentingnya integrasi-interkoneksi kajian hadis terutama dengan ilmu falak atau astronomi, dimana kemaiuan sains modern ini sudah sangat pesat dan tingkat keakuratannya juga sangat tinggi - terutama ketika dipakai untuk memprediksi peristiwa-peristiwa sejarah yang terjadi di masa lalu, ataupun kapan suatu peristiwa akan terjadi di masa depan.

Terkait dengan laporan adanya gerhana matahari di zaman Nabi saw dan wafatnya Ibrahim ditemukan banyak riwayat, di antaranya:

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: " حَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي يَوْمِ شَدِيدِ الْحَرِّ فَصَلَّى بِأَصْحَابِهِ، فَأَطَالَ الْقِيَامَ حَتَّى جَعَلُوا يَخْرُونَ، ثُمَّ رَكَعَ فَأَطَالَ، ثُمَّ رَفَعَ

¹⁸⁷Syamsul Anwar, *Integrasi Studi Hadis dan Astronomi*, (Suara Muhammadiyah: Yogyakarta, 2011), hal. 157

فَأَطَالَ، ثُمَّ رَكَعَ فَأَطَالَ، ثُمَّ رَفَعَ فَأَطَالَ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَصَنَعَ نَحْوًا مِنْ ذَلِكَ فَكَانَتْ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ "

Artinya: Diriwayatkan dari Jabir ra., ia berkata: Terjadi gerhana matahari pada masa Rasulullah saw di hari yang sangat panas. Maka Rasulullah saw shalat gerhana bersama para shahabatnya. Beliau melamakan berdiri sehingga membuat para shahabat duduk, kemudian beliau rukuk dan melamakan rukuknya. Kemudian bangkit dari rukuk dan melamakan berdiri, kemudian rukuk lagi dan melamakan rukuknya. Kemudian bangkit dari rukuk dan melamakan berdirinya. Kemudian beliau sujud dua kali, dan berdiri lalu melakukan perbuatan seperti sebelumnya. Jadi shalat seluruhnya terdiri atas empat rukuk dan empat sujud. (HR. Ahmad).¹⁸⁸

عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: كَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ النَّاسُ: كَسَفَتْ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَةٌ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ، فَصَلُّوا وَادْعُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ»

Artinya: Dari al-Mughirah ibn Syu'bah ia berkata: Terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah saw pada hari meninggalnya Ibrahim. Beberapa orang berkata: "Gerhana itu terjadi karena kematian Ibrahim". Maka Rasulullah saw bersabda: "Sesungguhnya matahari dan bulan merupakan tanda dari tanda-tanda kekuasaan Allah. Keduanya tidak mengalami gerhana karena kematian ataupun kelahiran seseorang. Maka jika kamu melihat (mengalami) gerhana, kerjakanlah shalat dan berdoalah kepada Allah Azza wa Jalla" (Abu Daud).¹⁸⁹

¹⁸⁸ Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, Jilid 3, (Mesir: Mu'assasat al-Qurthubah, t.th.), hal. 382

¹⁸⁹ Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), hal. 193

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَسَّانَ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ أُمِّهِ سِيرِينَ، قَالَتْ: حَضَرْتُ مَوْتَ إِبْرَاهِيمَ ابْنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكُنْتُ كُلَّمَا صَحْتُ وَأُحْتِي، وَصَاحَ النِّسَاءُ لَا يَنْهَانَا، فَلَمَّا مَاتَ نَهَانَا عَنِ الصِّيَاحِ، وَحَمَلَهُ إِلَى شَفِيرِ الْقَبْرِ، وَالْعَبَّاسُ إِلَى جَنْبِهِ، وَنَزَلَ فِي قَبْرِهِ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ، وَأَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَأَنَا أَبْكِي عِنْدَ قَبْرِهِ، وَكَسَفَتِ الشَّمْسُ فَقَالَ النَّاسُ: هَذَا لِمَوْتِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهَا لَا تُكْسَفُ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ» وَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فُرْجَةً فِي الْقَبْرِ فَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُسَدَّ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ تَنْفَعُهُ؟ فَقَالَ: «أَمَا أَنْتَ تَنْفَعُهُ، وَلَا تَضُرُّهُ، وَلَكِنْ تَصُرُّ بِعَيْنِ الْحَيِّ» وَمَاتَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ لِعَشْرِ حُلُونَ مِنْ رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةَ عَشْرِ "

Artinya: Dari Abdurrahman ibn Hasan ibn Tsabit, dari Ibunya (Sirin), ia berkata: Aku menghadiri kematian Ibrahim ibn Rasulullah saw. Sebelumnya, ketika saya, saudara perempuan saya, dan para wanita menangis meratap, Rasulullah saw tidak melarangnya. Tetapi, ketika Ibrahim meninggal, Rasulullah saw melarang melakukannya. Beliau membawa jasad Ibrahim ke tepi kuburnya didampingi oleh al-Abbas. Dan yang turun ke kuburnya adalah al-Fadhl ibn Abbas dan Usamah ibn Zayd, sementara saya menangis di sisi kubur. Ketika itu, terjadi gerhana dan orang-orang berkata: “Gerhana ini karena kematian Ibrahim”. Maka Rasulullah saw bersabda: “Sesungguhnya gerhana matahari bukan karena kematian seseorang ataupun kelahirannya”. Kemudian Rasulullah saw melihat ada lobang di dalam kubur dan beliau menyuruh menutupnya”. Ada yang bertanya: “Apa itu bermanfaat baginya Ya Rasulullah”, Beliau menjawab: “Itu memang tidak berguna dan tidak merusaknya. Hanya saja, merusak dalam pandangan mata orang hidup”. Ibrahim meninggal pada hari Selasa, sepuluh hari berlalu dari bulan Rabi’ul awal tahun sepuluh Hijrah (HR. al-Thabraniy)¹⁹⁰

¹⁹⁰Al-Thabraniy, *Mu’jam al-Kabir*, Jilid 24, (Suriah: Maktabat al-Zahrah, 1983), hal. 306

Inilah tiga hadis yang berbicara tentang peristiwa gerhana di masa Rasulullah saw dan sekaligus wafatnya anak beliau, Ibrahim. Ketiga hadis ini mewakili hadis-hadis semakna yang diriwayatkan shahabat lainnya terkait dengan peristiwa yang sama. Hadis pertama menggambarkan keadaan gerhana, yakni pada hari yang udaranya sangat panas. Hadis kedua menyebutkan bahwa gerhana pada masa itu terjadi pada hari wafatnya Ibrahim, anak Rasulullah saw dengan Maria al-Qibthiyah. Demikian halnya dengan hadis ketiga yang memperjelas bahwa kedua peristiwa itu terjadi pada hari Selasa 10 Rabi'ul Awal Tahun 10 H.

Persoalan yang muncul dalam menguji kebenaran informasi dari hadis-hadis ini adalah benarkah kedua peristiwa itu terjadi pada tanggal yang disebutkan oleh perawi; dan berapakah perkiraan usia Ibrahim ibn Rasulullah saw ketika wafat? Sebelum menjawab pertanyaan ini dengan pendekatan integrasi-interkoneksi, agaknya perlu dipertegas bahwa hadis-hadis yang dikutip di atas semuanya dinilai shahih karena memenuhi persyaratan keshahihan hadis. Inilah pandangan yang diterima oleh ulama dalam masalah ini. Selanjutnya bagaimana uji otentisitas ini jika melibatkan sains modern, dalam hal ini ilmu falak atau astronomi?

Menurut analisis ilmu astronomi, gerhana matahari dapat terjadi beberapa kali dalam setahun. Namun tidak semuanya berupa gerhana total dan tidak semua tempat di muka bumi dilewatinya. Berdasarkan perhitungan *Solar Eclipse Explorer* (NASA), diketahui bahwa selama periode risalah Nabi saw di Mekah dan Madinah telah terjadi 8 (delapan) kali gerhana matahari yang dapat dilihat dari kota Mekah dan Madinah. Empat kali selama periode Mekkah dan 4 kali selama periode Madinah. Berikut data gerhana matahari selama masa risalah – khususnya periode Madinah (Tahun 1 sd. 4 H):¹⁹¹

1) Tahun 624 M

Tanggal gerhana	: Kamis 21 Juni 624 (29 Zulhijjah 2 H)
Mulai gerhana	: pukul 18:42: 28 waktu Madinah
Gerhana maksimum	: pukul 19.00

¹⁹¹Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis ...*, hal. 171-172

- | | |
|------------------|--|
| Akhir gerhana | : pukul 19.08 |
| Tipe gerhana | : sebagian |
| 2) Tahun 627 M | |
| Tanggal gerhana | : Selasa 21 April 627 H (29 Zulqaidah 5 H) |
| Mulai gerhana | : pukul 10.32.15 |
| Gerhana maksimum | : pukul 10.57.24 |
| Akhir gerhana | : pukul 11.22.57 |
| Tipe gerhana | : sebagian |
| 3) Tahun 628 M | |
| Tanggal gerhana | : Senin 03 Oktober 628 M (29 Jumadil Awal 7 H) |
| Mulai gerhana | : pukul 06.18 |
| Gerhana maksimum | : pukul 06.28.02 |
| Akhir gerhana | : pukul 06.58.13 |
| Tipe gerhana | : sebagian |
| 4) Tahun 632 M | |
| Tanggal gerhana | : Senin 27 Januari 632 M (29 Syawal 10 H) |
| Mulai gerhana | : pukul 07.15.57 |
| Gerhana maksimum | : pukul 08.29.14 |
| Akhir gerhana | : pukul 09.54.29 |
| Tipe gerhana | : sebagian |

Informasi di atas membenarkan laporan berbagai hadis bahwa pernah terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah. Bagaimana data ini bias dipakai untuk menguji keotentikan informasi yang disampaikan para perawi terkait hadis-hadis ini. Disini, uji keotentikan diarahkan kepada hadis-hadis yang menjelaskan usia Ibrahim ketika wafat dan tanggal wafatnya yang bersamaan dengan peristiwa gerhana.

Data astronomi memperlihatkan bahwa gerhana tahun 10 Hijrah yang menurut riwayat hadis-hadis shahih terjadi bersamaan dengan hari wafatnya putera Nabi saw, Ibrahim, adalah gerhana matahari yang terjadi pada hari senin 27 Januari 632 M dan bertepatan dengan tanggal 29 Syawal 10 H. Dengan demikian hadis riwayat al-

Thabrani dari Sirin yang menyatakan bahwa kematian Ibrahim terjadi pada tgl 10 Syawal 10 H adalah lemah (*dhaif*) dari segi kandungan matan karena bertentangan dengan temuan ilmu astronomi yang tidak mungkin diingkari yang menjelaskan bahwa peristiwa itu terjadi pada tgl 29 Syawal 10 H, berdasarkan hisab hakiki wujudul hilal.¹⁹² Demikian halnya dengan hadis-hadis yang menjelaskan usia wafat Ibrahim, seperti yang diriwayatkan oleh Abdurrazaq yang menyatakan Ibrahim wafat dalam usia 16 bulan (1 tahun 4 bulan) adalah tidak tepat sehingga hadis ini juga harus dihukum dhaif. Informasi yang akurat adalah riwayat-riwayat yang menyebutkan bahwa usianya saat itu adalah 1 tahun 10 bulan sejalan dengan temuan analisis astronomi.

b. Fase Perkembangan Embrio

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ " إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضَعَّةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤَمَّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكُتِبَ رِزْقُهُ، وَأَجَلُهُ، وَعَمَلُهُ، وَشَقِيَّتِي أَوْ سَعِيدِي، فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، فَإِنِ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَيَدْخُلُهَا

Artinya: Abdullah (ibn Mas'ud) ra. berkata: Rasulullah saw yang jujur dan terpercaya bersabda kepada kami: "Sesungguhnya penciptaan kalian dikumpulkan ketika ia berada dalam perut ibunya selama empat puluh hari, lalu menjadi 'alaqah (segumpal darah) selama itu pula, lalu menjadi mudghah (segumpal daging) selama itu pula. Kemudian Allah mengutus malaikat untuk meniupkan ruh dan mencatat 4 (empat) perkara yang telah ditentukan, yaitu: rezeki, ajal,

¹⁹²Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis...*, hal. 176

amal, dan sengsara atau bahagianya. “Demi Allah, Zat yang tiada Tuhan selain Dia!, sesungguhnya ada di antara kalian yang melakukan perbuatan-perbuatan penghuni surga hingga jarak antara dia dengan surga hanya sehasta. Namun suratan takdirnya sudah ditetapkan, lalu ia melakukan perbuatan penghuni neraka, maka ia pun masuk neraka. Ada juga yang melakukan perbuatan-perbuatan penghuni neraka hingga jarak antara dia dan neraka hanya sehasta. Namun suratan takdirnya sudah ditetapkan lalu ia melakukan penghuni surga maka ia pun masuk surga. (HR. Muslim)¹⁹³

Hadis tentang embriologi ini disepakati keshahihannya oleh para ulama. Kesepakatan ini dikarenakan hadis tersebut diriwayatkan oleh banyak *mukharrijul hadis*, termasuk al-Bukhari dan Muslim.¹⁹⁴ Secara fungsional, seperti dijelaskan oleh Faiqotul Mala,¹⁹⁵ hadis embriologi ini menegaskan apa yang telah Allah sebutkan dalam al-Qur’an. Dari al-Qur’an dan hadis terungkap bahwa Allah menciptakan manusia melalui fase-fase berikut:

Pertama, *nuthfah*, yang berarti sperma laki-laki dan sel telur perempuan yang bertemu, kemudian terjadi perubahan dari satu bentuk ke bentuk lain dalam suatu proses pembuahan. Dalam al-Qur’an, kalimat *nuthfah* disifati dengan saripati yang hina (*ma’in mahin*) yang disebut air mani (QS. Al-Sajadah: 7-8)

Kedua, *‘alaqah*, yang secara Bahasa mempunyai arti sesuatu yang mengembang atau menempel. Pada tahap *‘alaqah* ini embrio

¹⁹³Muslim bin Hajjaj al-Qusayri al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998), hadis no. 2643, hal. 1060

¹⁹⁴Dalam kajian ilmu hadis, Jumhur *muhaddisin* membagi hadis shahih ke dalam 7 (tujuh) tingkatan. *Pertama*, dan sekaligus sebagai tingkatan tertinggi adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim yang dikenal dengan *muttafaqun ‘alaih*. *Kedua*, Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari saja. *Ketiga*, hadis yang diriwayatkan oleh Muslim. *Keempat*, Hadis yang diriwayatkan oleh perawi selain keduanya, tetapi sesuai dengan persyaratan mereka. *Kelima*, hadis yang sesuai persyaratan al-Bukhari. *Keenam*, hadis yang sesuai dengan persyaratan Muslim, dan *Ketujuh*, hadis yang dishahihkan oleh salah seorang Imam Hadis yang. Muhammad Abdul ‘Aziz al-Khuli, *Miftah al-Sunnah al-Tarikh Funun al-Hadis*, (Beirut: Dar la-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), hal. 136

¹⁹⁵Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah...*, hal. 195-199

berbentuk seperti gumpalan darah. Jadi yang dimaksud '*alagh* adalah bahan dasar bayi yang berupa sel tunggal, dalam istilah biologi disebut *zygot*. Selain diartikan sebagai gumpalan darah, '*alagh* juga diartikan sebagai sesuatu yang mengambang atau menempel pada Rahim ibu. Oleh karena itu, bentuk embrio pada tahap ini disamakan dengan lintah, karena keduanya sama-sama menempel dan menghisap darah. Ketiga disebut *mudhghah* yang berarti segumpal daging yang berbentuk lengkung dengan penampakan gelembung-gelembung. Inilah ketiga fase penciptaan manusia yang disinggung oleh hadis di atas.

Sementara itu, peniupan ruh sendiri merupakan penggerak dan pertanda dari kehidupan seorang hamba. Hadis yang menjadi contoh kedua ini menjelaskan bahwa proses peniupan ruh bagi janin itu terjadi setelah 120 hari atau empat bulan. Inilah yang dipahami oleh Ibn Hajar al-*'Asqalani* dalam karyanya *Fath al-Bari Syarah Shahih al-Bukhari*.¹⁹⁶ Agaknya, pandangan al-*'Asqalani* inilah yang diikuti oleh kebanyakan ulama di masa sesudahnya mengingat karyanya ini dianggap sebagai kitab syarah terbaik - bahkan hingga sekarang.

Disinilah kemudian terjadi perdebatan tentang keotentikan hadis proses penciptaan manusia ini. Maurice Bucaille – seorang ahli biologi, mengkritik hadis tersebut dengan menyatakan bahwa penjelasan masa perkembangan embrio dalam hadis ini tidak sesuai dengan penemuan sains masa kini. Menurutnya, hadis ini menginformasikan bahwa masa perkembangan embrio dari *nuthah* ke '*alagh* kemudian ke *mudhghah* memerlukan waktu 120 hari (40+40+40), sedangkan penemuan sains membuktikan bahwa masa perkembangan tersebut hanya memerlukan waktu 42 hari saja.¹⁹⁷ Karenanya dari aspek kandungan matan, agaknya hadis ini harus ditelaah ulang untuk membuktikan keotentikannya. Boleh jadi, jika memang terjadi kesalahan, maka kualitas keshahihannya dapat dipersoalkan ulang.

Menyikapi problem yang timbul di seputar pertentangan hadis ini dengan temuan sains, menurut Nizar Ali, yang terjadi hanyalah

¹⁹⁶Ahmad ibn Ali Ibn Hajar Al-*'Asaqalani*, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Jilid XI, (t.tp.: al-Maktabah al-Salafiyah, t.th), hal. 479-480

¹⁹⁷Nizar Ali, *Hadis versus Sains...*, hal. 44

kesalahan dalam memahami hadis. Ini yang terjadi pada Maurice Bucaille sehingga menolak keotentikan hadis tersebut. Seperti dijelaskannya:

Apabila redaksi matan hadis tersebut dicermati, maka tidak dijumpai kata 120 hari dalam redaksi, akan tetapi hanya menyebut kata *arba'in* (empat puluh). Marilah kita perhatikan kalimat awal hadis yang menyatakan “*inna ahadakum yujma'u fi bathni ummihi arba'ina yawm*”. Redaksi ini menggunakan kalimat *yujma'u fi bathni ummihi arba'ina yawm* (dikumpulkan dalam perut ibunya) selama 40 hari. Selain itu, kata *nuthfah* juga tidak disebut dalam awal redaksi hadis.

Pemahaman yang menyimpulkan bahwa proses totalitas tersebut memerlukan waktu 40 hari, dipertegas lagi dengan kalimat *mitsla zalika* dalam kalimat sesudahnya yang menyatakan *tsumma yakun 'alaqah mitsla zalik*. Kalimat *mitsla zalika* diartikan dengan ‘seperti yang demikian’, yakni dalam waktu 40 hari yang disebut sebelumnya, bukan 40 hari lain waktu lain diluar yang disebut pertama....bukan 120 hari seperti kritik yang dituduhkan Maurice Bucaille.¹⁹⁸

Hampir sama dengan bantahan di atas, Faiqatul Mala menjelaskan bahwa sebenarnya letak kemusykilan hadis ini disebabkan oleh penukilan teks hadis yang tidak tepat sehingga menimbulkan pemahaman yang berbeda. Selama ini, redaksi teks hadis yang menjadi rujukan seolah menyatakan bahwa masing-masing fase memiliki periode perkembangan tersendiri sehingga jika dikalkulasi menghasilkan jumlah hari seperti yang diyakini selama ini (120 hari). Inilah yang dipahami oleh umumnya para pensyarah hadis. Padahal, Jika dirujuk kepada teks asli dan melalui analisis kebahasaan, diperoleh pemahaman bahwa seluruh perkembangan embrio mulai dari *nuthfah* - '*alaqah* – *mudhghah* hanya membutuhkan waktu selama enam minggu atau sekitar 42 hari.¹⁹⁹

Mungkin pertanyaan yang muncul kemudian adalah darimana pemahaman yang salah ini muncul? Menurut Faiqatul Mala, kesalahan

¹⁹⁸Nizar Ali, *Hadis versus Sains...*, hal. 46

¹⁹⁹Faiqatul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis...*, hal. 200

ini boleh jadi karena adanya hadis semakna yang memuat lafaz *nuthfah* pada redaksi matannya. Kata ini kemungkinan besar merupakan tambahan penjelasan yang dimasukkan perawi untuk menjelaskan lagi maksud hadis yang disesuaikan dengan al-Qur'an.²⁰⁰ Tambahan ini terus dikutip dan lambat laun dianggap sebagai bagian dari hadis. Hadis dengan redaksi inilah yang kemudian dijumpai dalam Kitab *al-Azkar* karya al-Nawawi (w. 676 H), *Jami' al-Shaghir* karya al-Suyuthi (w. 911 H) dan *Kanz al-'Ummal* karya al-Hindi. Hal ini seperti dijelaskan oleh Faiqotul Mala:

Jadi, redaksi yang asli adalah “Sesungguhnya setiap seseorang daripada kamu dikumpulkan di dalam perut ibunya (selama) 40 hari”. Sedangkan redaksi yang ada tambahannya adalah “Sesungguhnya setiap seseorang daripada kamu dikumpulkan di dalam perut ibunya (selama) 40 hari (berupa) *nuthfah*”. Perbedaan redaksi itulah yang menyebabkan perbedaan pemahaman terhadap hadis tersebut. Redaksi tambahan ini memberikan pengertian bahwa peringkat *nuthfah* merupakan proses embrio di dalam rahim seorang ibu yang memiliki tempo 40 hari. Jika demikian jelas bertentangan dengan fakta sains masa kini, dimana tempo peringkat *nuthfah* sebenarnya kurang lebih 7 hari. Sedangkan redaksi aslinya hanya menerangkan fase perkembangan embrio selama 40 di dalam Rahim tanpa adanya rincian itu hanya fase *nuthfah* saja.²⁰¹

Pemahaman seperti di atas juga diberikan oleh Zaghlul an-Najjar ketika menjelaskan hadis proses penciptaan manusia. Menurutnya, sebagai bagian dari kemukjizatan Sunnah, hadis-hadis yang memuat isyarat-isyarat kosmologis harus dipahami melalui beberapa tahapan. *Pertama*, memahami hadis dalam bingkai bahasa arab (yang mencakup indikasi-indikasi lafal dan gaya bahasa) serta asbabul wurudnya. *Kedua*, memahami hadis dalam konteks al-Qur'an

²⁰⁰Dalam ilmu hadis, tambahan lafaz dalam sebuah hadis disebut dengan *ziyadah* dan *idraj*. *Ziyadah* adalah tambahan lafaz yang ditengarai berasal dari Rasulullah saw sendiri, sementara *idraj* adalah tambahan (atau 'sisipan') lafaz yang berasal dari perawi hadis. Menurut ulama, kualitas hadis *ziyadah* berkisar antara *shahih* dan *dha'if* dan hadis *idraj* disepakati kedhaifannya.

²⁰¹Faiqatul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah...*, hal. 201-202.

dan hadis lainnya yang berkaitan dengan objek pembahasan dan dalam bingkai prinsip umum dan tujuan universal Islam. *Ketiga*, pemahaman ini juga harus merujuk pada pakem dan aksioma sains modern dalam bidang yang diisyaratkan oleh hadis.²⁰²

Terkait dengan hadis ini, Zaghul al-Najjar menyatakan bahwa ketiga fase pertama proses penciptaan manusia, yaitu *nuthfah*, *'alaqah* dan *mudhghah*, terjadi selama ± 40 (empat puluh hari) pertama sejak proses pembuahan. Beberapa penelitian ilmiah yang dilakukan oleh para ahli embriologi terbukti menguatkan sinyaleman tersebut.²⁰³ Diawali dengan tahapan sebagai *nuthfah* yang berlangsung selama hampir dua minggu (± 13 hari), selanjutnya sebagai *'alaqah* - juga selama hampir dua minggu, yaitu sejak hari ketiga belas hingga hari kedua puluh empat atau kedua puluh lima, dan berikutnya berupa *mudhghah* yang ditandai dengan mulai tampaknya bagian-bagian tubuh atau kelompok-kelompok anggota tubuh. Fase *mudhghah* ini berlangsung mulai akhir minggu keempat hingga awal minggu ketujuh sejak proses pembuahan (dari hari kedua puluh enam hingga hari keempat puluh dua umur janin). Jadi, total waktu yang dijalani oleh janin untuk melalui tiga tahapan penciptaan ini (*nuthfah* – *'alaqah* – *mudhghah*) berkisar antara 40 hingga 42 hari. Berikut penjelasan Zaghul an-Najjar terkait tiga fase perkembangan tersebut:

Kata *nuthfah* berarti air sedikit yang menetes dan dalam disiplin ilmu embriologi berarti tetesan air dari sel-sel reproduksi laki-laki dan perempuan. Adapun makna *nuthfah* dalam hadis ini adalah sel telur yang telah dibuahi yang dihasilkan dari pertemuan antara sperma ayah dan ibu, yang dalam al-Qur'an disebut *nuthfah amsyaj* (setetes mani yang bercampur). *Nuthfah* yang sudah

²⁰²Zaghul an-Najjar, *Pembuktian Sains Dalam Sunnah*, Jilid 1, terj.(Jakarta: Amzah, 2006), hal. xxii. Menurutnya, hadis-hadis yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah ini merupakan sarana dakwah yang paling utama di era kemajuan sains dan teknologi. Karena itu, penonjolan sisi pioniritas al-Qur'an dan al-Sunnah dalam mengisyaratkan sejumlah fakta alam, rahasia-rahasianya, fenomenanya, dan aturannya yang jauh mendahului pengetahuan sains manusia dalam kurun waktu yang panjang, ditambah dengan keilmiahannya dalam menarasikan, komprehensivitas indikasinya dan simplisitas dalam uraiannya merupakan sebuah keharusan di era sekarang.

²⁰³Zaghul an-Najjar, *Pembuktian Sains Dalam Sunnah*, Jilid 2, ..., hal. 13

bercampur ini berkembang dengan cara membelah diri dengan cepat menjadi sejumlah sel terkecil lalu yang terkecil lagi, hingga membentuk gumpalan bulat sel-sel yang disebut *morula*, empat hari setelah proses pembuahan. Pada hari kelima, *morula* membelah diri dan membentuk apa yang dikenal dengan *blastocyst* (tembolok atau kantong keturunan). Pada hari keenam setelah pembuahan, *blastocyst* yang berwujud seperti tembolok ini menanamkan diri di dinding rahim dan sepanjang rahim pada batas $\frac{1}{2}$ cm hingga 0,68 mm, untuk memulai fase penempelan di dinding rahim atau *implantation*. Proses penempelan ini berlangsung selama seminggu hingga *nuthfah* yang sudah berwujud *blastocyst* tersebut benar-benar tertanam di dinding rahim. Setelah ini terjadi, maka berakhirilah fase sperma, menuju fase baru, yaitu '*alaqah* (gumpalan darah).

Fase kedua dari proses penciptaan manusia adalah *álaqah* yang berlangsung selama hampir dua minggu, yaitu sejak hari ketiga belas hingga hari kedua puluh empat atau kedua puluh lima sejak awal pembuahan. Pada awal fase ini, '*alaqah* telah berwujud seperti lintah yang menempel kuat di dinding rahim dan menempuh cara yang sama dalam memperoleh makanan. Artinya, janin yang berbentuk '*alaqah* ini mulai menyerap makanan melalui darah ibu. Proses ini berlangsung hampir seminggu hingga ia benar-benar menempel secara sempurna pada dinding rahim dan menyerupai bentuk plasenta embrionik yang menempel dengan perantara ikatan penghubung yang kelak akan menjadi tali pusat (*umbilical cord*). Janin menunjukkan bentuknya sebagai gumpalan darah secara sempurna pada minggu ketiga sejak pembuahan (hari kelima belas hingga kedua puluh lima). Pada fase ini gumpalan darah sudah mulai menampakkan tunas saraf yang lembut, dan mulai menampakkan tempat tumbuh rambut.

Fase ketiga berlangsung pada hari kedua puluh enam dari pembuahan. Pada fase ini, '*alaqah* berubah menjadi *mudhghah* (segumpal daging) yang ditandai dengan mulai tampaknya bagian-bagian tubuh. Penampakan bagian tubuh ini diawali dengan tampaknya satu bagian tubuh, kemudian bertambah menjadi lebih

kurang 40 hingga 45 anggota tubuh. Semua proses ini berlangsung mulai akhir minggu keempat hingga awal minggu ketujuh sejak proses pembuahan (atau dari hari kedua puluh enam hingga hari keempat puluh dua umur janin)... Fase ini berakhir pada sentimeter pertama dari panjang janin (sekita 3,2 mm sampai 13 mm).²⁰⁴

Hasil pelacakan penulis terhadap hadis *nuthfah* - melalui Program Maktabah Syamilah - menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak ditemukan dalam kitab-kitab hadis mu'tabar yang ditulis pada abad III H, seperti *Musnad Ahmad*, *Kutubussittah*, *Shahih Ibn Hibban*, *Mu'jam al-Shaghir al-Thabrani*, dan *al-Sunan al-Kubra* karya al-Bayhaqi. Kitab-kitab ini hanya memuat hadis perkembangan embrio manusia tanpa menyebut lafaz *nuthfah*.²⁰⁵ Informasi yang didapat menunjukkan bahwa hadis yang memuat kata *nuthfah* tersebut dijumpai dalam Kitab *Ibanat al-Kubra* karya Ibn Baththah al-Abkariy (w. 387) dan *Syarah Sunnah* al-Baghawiy (w. 516 H). Karena itu, jika hadis *nuthfah* ini adalah *idraj* (sisipan kata dari perawi hadis) maka harus dikatakan bahwa ia bernilai dhaif walaupun termaktub dalam kitab hadis populer, seperti *al-Arba'in* karya Imam al-Nawawi.²⁰⁶ Demikian halnya dengan penisbahan hadis *nuthfah* ini kepada *al-Kutub al-Khamsah*, terutama *Shahihayn*, nampaknya juga harus ditinjau ulang. Mengingat adanya penambahan lafz ini menimbulkan

²⁰⁴Zaghlul an-Najjar, *Pembuktian Sains Dalam Sunnah*, Jilid 2, ..., hal. 14-17

²⁰⁵Menurut informasi Maktabah Syamilah, hadis perkembangan embrio tercantum dalam *Shahih al-Bukhari* sebanyak 4 kali, yaitu pada Bab Zikr al-Mala'ikat, Bab Khalq Adam wa Zurriyatih, Bab fi al-Qadr, dan Bab Qawluhu Ta'ala: wa Laqad Sabaqat Kalimatuna. Dalam *Shahih Muslim* hanya 1 kali, yaitu pada Kayfiyat Khalq Adamiy fi Bathni Ummihi. *Sunan Abu Daud* sebanyak 1 kali, bab fi al-Qadr. Dalam *Sunan al-Turmuzi* 1 kali, Bab al-Qadr, dan *Sunan Ibn Majah* juga 1 kali pada Bab al-Qadr. Semua hadis di dalam kelima kitab hadis ini tidak memuat kata *nuthfah*.

²⁰⁶Hal ini seperti dijumpai dalam salah satu syarah arba'in Nawawi yang ditulis oleh Mushafa Dieb al-Bugha dan Muhyiddin Mistu, *Al-Wafi: Menyelami Makna 40 Hadis Rasulullah Syarah Kitab Arba'in Al-Nawawiyah*, terj. (Jakarta: al-I'tisham, 2005), hal. 18-19

kesalahan persepsi dalam memahami hadis dan menjadikannya seolah bertentangan dengan temuan sains.

c. Hadis tentang Lalat

Lalat adalah salah satu jenis binatang yang tidak disukai manusia karena dinilai menjadi sumber penyakit, seperti disentri atau penyakit perut lainnya. Namun dalam hadis Nabi Muhammad saw ditemukan sebuah redaksi yang memberikan perintah (anjuran) untuk membenamkan hewan tersebut ketika ia hinggap atau jatuh ke dalam sebuah minuman.

Hadis tentang lalat tersebut oleh beberapa kalangan dinilai sangat aneh dan ganjil (*musykil*) sebab bertentangan dengan sains. Bagaimana mungkin seekor lalat yang dipastikan membawa bakteri, justru dianjurkan untuk ditenggelamkan? Persoalan ini menjadi polemik berkepanjangan ketika diketahui bahwa hadis dimaksud dijumpai dalam beberapa kitab hadis mu'tabar, seperti *Shahih al-Bukhari*, *Shahih Muslim*, dan lainnya. Salah satu redaksi hadis tersebut adalah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَتْرَعْهُ، فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَالْأُخْرَى شِفَاءٌ»

Artinya: Abu Hurairah ra. Berkata: Nabi saw bersabda: “Apabila seekor lalat jatuh ke dalam minuman salah seorang dari kamu, maka benamkanlah, kemudian buanglah. Karena sesungguhnya di salah satu sayapnya terdapat penyakit dan di sayap lainnya ada obat (penawarnya)”. (HR. al-Bukhari).²⁰⁷

Hadis ini menjelaskan bahwa lalat memiliki dua sayap yang masing-masing berfungsi secara kontradiktif. Sayap yang satu mengandung penyakit atau bakteri, yang lainnya berfungsi sebagai penawar atau obatnya. Dalam hadis tersebut tidak disebutkan sayap

²⁰⁷Al-Imam al-Hafiz Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998 M / 1419 H), Hadis No.3142, hal. 1206

yang sebelah mana yang mengandung penyakit dan di sebelah mana sebagai penawarnya. Penjelasan tentang hal ini dijumpai dalam kitab syarah hadis yang disusun oleh Ibn Hajar al-'Asqalani yang menyatakan bahwa sebagian ulama setelah meneliti beberapa hadis ini menemukan bahwa bakteri terdapat pada sayap sebelah kiri, dan sayap sebelah kanan sebagai penawarnya.²⁰⁸

Namun sejauh ini belum ada kata sepakat di kalangan medis terkait persoalan ini. Pandangan umum para ahli di dunia kedokteran membantah isi hadis tersebut. Menurut mereka, lalat dikenal sebagai hewan yang menyukai tempat kotor dan membawa mikroba atau bakteri yang dapat menyebabkan penyakit. Di dalam tubuhnya tersebar kuman, bakteri, virus dan jenis mikroba lainnya yang membawa penyakit seperti kolera, disentri dan lain-lain. Bahkan hewan ini dinilai sebagai salah satu hewan yang paling banyak membawa penyakit. Dari 414 ekor lalat, dalam setiap ekornya terdapat 1.250.000 bakteri yang dibawanya. Karena itu, apabila lalat hinggap pada makanan atau minuman, maka mikroba atau bakteri tersebut akan menetap dan menjadi wabah sehingga makanan atau minuman tersebut menjadi tidak layak dikonsumsi.

Atas dasar inilah, sebagian pemikir muslim modern - seperti Taufik Shidqi dan Ibn Ahmad Ridha - menolak keshahihan hadis ini. Bahkan Mahmud Abu Rayyah menilainya sebagai hadis *mawdhu'* (palsu). Penolakan ini karena kandungan matannya bertentangan dengan ilmu medis sehingga Nabi saw tidak mungkin menyatakan sesuatu yang salah. Kalaupun hadis ini benar berasal dari Nabi saw, maka boleh jadi beliau keliru karena memang Nabi saw tidak *ma'shum* dalam persoalan keduniaan (baca: kesehatan).²⁰⁹

Menanggapi persoalan keotentikan hadis ini, dapat dikemukakan bahwa memang benar lalat membawa bakteri yang menyebabkan wabah penyakit pada setiap kali ia hinggap di makanan atau minuman. Beberapa penelitian ilmiah yang dilakukan dilakukan

²⁰⁸Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1420 H), Jilid X, hal. 251

²⁰⁹Al-Qashimi, *al-Musykilat al-Ahadis al-Nabawiyah wa Bayanuha*, (Libanon: Dar al-Qalam, 1985), hal. 67-68

para ahli sendiri menunjukkan temuan bahwa informasi hadis adalah benar. Tentu saja hasil temuan ini dibantah oleh kalangan ilmuwan lainnya. Masih adanya pro kontra inilah yang kemudian menjadikan polemik tersebut berkepanjangan dan berujung pada gugatan terhadap keshahihan hadis tersebut.

Mungkin pertanyaan krusial yang dapat dijadikan sebagai titik awal untuk menyelesaikan persoalan ini adalah mengapa lalat itu sendiri justru dapat bertahan hidup dan tidak terkena penyakit yang ditimbulkan oleh bakteri atau kuman yang dibawanya?

Menurut para ahli, hal ini dikarenakan lalat memiliki *antidote* (daya tahan tubuh yang menghasilkan semacam toksin yang bertindak sebagai penawar) yang mampu melindungi dirinya dari bahaya bakteri tersebut. Toksin yang berfungsi sebagai penawar bakteri tersebut dapat diperoleh dengan cara membenamkan secara total ke dalam minuman. Bakteri yang ditimbulkan oleh lalat akan menghasilkan banyak bakteri, tetapi pada saat yang sama, toksin yang ada pada lalat tersebut juga membunuh bakteri-bakteri yang dibawanya. Hal inilah yang disebut oleh Nabi saw dalam ungkapan *wa al-ukhra' al-syifa'* (sayap yang lain adalah obatnya).

Menanggapi polemik di seputar hadis lalat ini, Nizar Ali menjelaskan bahwa sebenarnya hadis tentang lalat ini dapat divalidasi dari segi ilmiah (teori maupun praktek percobaan laboratorium).²¹⁰ Dari segi ilmiah ditemukan bahwa lalat merupakan hewan jenis serangga yang paling banyak tersebar di seluruh muka bumi. Ia memakan sampah/kotoran dan materi organik yang busuk, sehingga tersebar di dalamnya kuman, bakteri, virus dan jenis mikroba lainnya. Bakteri adalah entitas makhluk hidup yang sangat kecil dan ditemukan di berbagai lingkungan bumi dalam jumlah yang sangat besar sampai mencapai jumlah bermilyar-milyar dalam setiap gram tanah pertanian, dan berjuta-juta dalam setiap tetes air ludah. Tanpa bakteri tersebut, tanah tidak mungkin bisa ditanami tumbuhan apapun. Oleh karenanya, sebagian besar bakteri juga memiliki mafaat positif. Akan tetapi sebagian yang lain dapat menyebabkan penyakit.

²¹⁰Nizar Ali, *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-Hadis Musykil*, (Yogyakarta: Teras, 2008), hal. 32-34

Bertolak dari hal tersebut, lebih lanjut Nizar Ali menjelaskan, beberapa catatan penting perlu dikemukakan sebagai berikut:²¹¹

1. Sebagian besar mikro makhluk hidup seperti kuman, virus, mikroba, jamur, partikel parasit yang terdapat dalam tubuh lalat, termasuk lalat rumah dapat menyebabkan sejumlah penyakit.
2. Faktor yang menggagalkan perkembangan mikro makhluk hidup terhadap bagian lain dalam tubuh lalat adalah terbenamnya lalat dalam setiap cairan yang dihindarkannya. Karenanya, proses penenggelaman lalat dalam cairan akan membunuh partikel mikro makhluk hidup yang menyebabkan penyakit.
3. Apabila terdapat makanan atau minuman dihindangi lalat, kemudian lalat tersebut terbang begitu saja dan membiarkannya tanpa melakukan tindakan pembenaman secara sempurna ke dalamnya, maka hal tersebut akan menyebabkan makanan dan minuman terkontaminasi dengan mikro makhluk hidup yang potensial terhadap penyakit. Akan tetapi, apabila lalat dibenamkan dalam minuman atau makanan, maka justru akan menahan dan membunuh mikro makhluk hidup yang berpotensi menyebabkan penyakit, sehingga makanan dan minuman menjadi aman untuk dikonsumsi.

Dengan demikian, dalam kasus hadis lalat ini masih harus ditunggu konfirmasi temuan sains terakhir yang disepakati oleh seluruh ahli kedokteran. Jika upaya ini dilakukan, maka temuan tersebut dapat digunakan sebagai batu uji otentisitas atau keshahihan hadis ini. Tentu saja, ada kemungkinan temuan sains akan menolak kandungan matan hadis, di samping boleh jadi akan membuktikan kebenarannya. Disinilah diperlukan keterbukaan dari para ulama dalam menerima hal tersebut. Bersifat apologik terhadap masalah ini dengan membawa persoalan ini ke ranah teologis (keimanan) hanya akan memperpanjang polemik semata.

²¹¹Nizar Ali, *Hadis Versus Sains...*, hal. 36-37

d. Hadis tentang Demam sebagai Serpihan Api Neraka

Demam adalah sakit panas yang menyerang ke dalam tubuh manusia. Orang yang terkena sakit ini, suhu badannya akan naik. Biasanya, penyakit ini diakibatkan karena adanya mikroba, virus, atau infeksi yang menyerang tubuh manusia sehingga daya tahan tubuh melemah. Kondisi seperti ini sudah sangat dikenal dalam dunia kedokteran.

Namun berbeda dengan penjelasan sains di atas, dalam beberapa kitab hadis, seperti *kutubussittah*, dijumpai adanya riwayat-riwayat yang seolah bertentangan dengan kenyataan tersebut. Salah satu dari riwayat tersebut berbunyi:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرِدُوهَا بِالْمَاءِ»

Artinya: Dari Aisyah ra. Ia berkata: Rasulullah saw bersabda: “Demam panas adalah serpihan api neraka jahanam, maka dinginkanlah dengan air”. (HR. al-Bukhari).²¹²

Hadis di atas menjelaskan bahwa demam panas berasal dari neraka jahanam dan cara pengobatannya adalah dengan menggunakan air. Padahal secara ilmiah, seperti telah dijelaskan sebelumnya, sakit ini adalah karena adanya bakteri dan atau infeksi di dalam tubuh manusia. Setiap orang yang terkena infeksi dan dimasuki oleh bibit penyakit, maka dapat dipastikan suhu tubuhnya akan naik, sehingga demam panas pun melanda. Jadi bagaimana mungkin, demam ini dikatakan sebagai berasal dari percikan api neraka?

Menurut Faiqatul Mala,²¹³ hadis ini menginformasikan bahwa demam panas berasal dari api neraka. Sementara menurut penemuan ilmiah, demam adalah kondisi ketika suhu tubuh meningkat dan mencapai lebih dari 38 derajat celsius. Peningkatan suhu tubuh tersebut

²¹²Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), Hadis No. 5723, 5725, juz III, hal. 1164

²¹³Faiqatul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah...*, hal. 179-180

disebabkan oleh beredarnya molekul kecil di dalam tubuh yang disebut *pyrogen* (zat pencetus panas). Zat ini berguna untuk mengerahkan sel darah putih ke lokasi infeksi karena terjadinya peningkatan *pyrogen* biasanya disebabkan adanya infeksi, bakteri dan virus. Bila salah satu pusat pengendalian badan terserang bibit penyakit ini, maka stabilitas kerjanya terganggu sehingga muncullah rasa panas yang dinamakan demam. Oleh karena itu, setiap orang yang terkena infeksi dapat dipastikan suhu badannya naik kemudian demam panas menyerang tubuhnya. Jadi tidak mungkin panasnya demam itu terjadi karena percikan api neraka. Inilah yang menyebabkan hadis ini terlihat tampak bertentangan dengan penemuan ilmiah sehingga Maurice Bucaille juga menolak pernyataan hadis ini. Pandangan tokoh inilah yang kemudian diikuti oleh beberapa pemikir muslim modern sehingga mereka pun menghukum dhaif dan menolak otentisitas hadis demam ini sekalipun terdapat dalam kitab-kitab hadis mu'tabar.

Menyikapi polemik di seputar keotentikan hadis ini, sebagian ulama menyatakan bahwa redaksi hadis tersebut adalah ungkapan *tasybih* (perumpamaan).²¹⁴ Oleh karena itu, maksud hadis tersebut adalah panasnya demam seperti panasnya api neraka jahanam. Tentu saja pandangan ini dinilai lemah mengingat tidak mungkin panasnya api neraka hanya sebatas panasnya penyakit demam.

Menurut Nizar Ali, Nabi saw mengaitkan panas yang dialami manusia dengan neraka mengindikasikan bahwa sumber energi panas berasal dari neraka, termasuk sumber panas bumi. Atas dasar argumen ini, ia menjelaskan bahwa kandungan makna hadis ini dapat dipahami dengan menggunakan pendekatan teologi, tasawuf dan kedokteran.²¹⁵ Melalui pendekatan teologi, sudah tentu jawabnya adalah semua dari Allah dan boleh jadi Dia juga yang menciptakan neraka sebagai sumber energi panas. Oleh sebab itu, hadis tentang panas dari api neraka bertujuan memberikan informasi tentang sumber (asal-usul) panas, bukan penyebab panas. Simpulan ini, menurutnya, diperoleh dari bentuk redaksi yang disampaikan oleh Nabi saw yang berupa

²¹⁴Al-Qashimi, *al-Musykilat al-Ahadis al-Nabawiyah wa Bayanuha*, (Libanon: Dar al-Qalam, 1985), hal. 117

²¹⁵Nizar Ali, *Hadis Versus Sains...*, hal. 20-21

kalam khabar (kalimat informatif). Secara epistemologis, kebenaran suatu berita dapat diketahui dan diyakini apabila apa yang disampaikan sesuai dengan fakta. Jika isi berita sesuai dengan fakta, maka berita itu dinilai benar. Tetapi jika tidak sesuai dengan kenyataan, maka berita itu adalah bohong. Sebagai seorang Rasul, Nabi Muhammad saw tidak mungkin menyampaikan sesuatu yang tidak memiliki nilai kebenaran, karena mendapat bimbingan wahyu Allah.

Pendekatan tasawuf juga dapat dilakukan dalam menguji keotentikan hadis ini. Disini, seperti Nizar Ali menjelaskan, Nabi saw menyampaikan hadis tersebut bertujuan untuk memberikan peringatan kepada orang yang terserang demam agar mengambil *i'tibar* atau pelajaran dari demam yang dialaminya. Orang yang demam akan merasakan panas di seluruh badannya sehingga ia seharusnya ingat bahwa kelak di kehidupan akhirat, api neraka jauh lebih panas dari demam yang dirasakannya di dunia. Oleh sebab itu, manusia dalam menjalani kehidupan, harus senantiasa ingat kepada Allah dengan cara menjalankan perintahnya dan menjauhi larangannya dalam keadaan apapun (sehat maupun sakit) agar terhindar dari siksa api neraka yang jauh lebih dahsyat dari penyakit demam di dunia.²¹⁶

Namun dalam kacamata muslim modern, pendekatan seperti demikian tidak dapat menyelesaikan masalah terkait keshahihan hadis tersebut. Ini dikarenakan demam adalah persoalan kesehatan dan temuan sains menunjukkan bahwa kondisi ini disebabkan oleh adanya infeksi atau bibit penyakit dalam tubuh manusia. Karena itu, pendekatan saintifik-lah yang agaknya lebih tepat untuk menjawab persoalan tersebut.

Inilah yang dikemukakan oleh Faiqatul Mala bahwa dalam menyikapi kandungan hadis ini perlu digunakan suatu pemahaman yang tidak hanya terpaku pada teks hadis semata. Bila dilihat dari riwayat hadis ini, al-Bukhari memasukkannya dalam bab permulaan penciptaan. Bab ini khusus menjelaskan perkara-perkara yang diciptakan Allah swt. Hal ini mengindikasikan bahwa hadis di atas termasuk hadis yang menjelaskan asal mula penciptaan. Dari sini dapat

²¹⁶Nizar Ali, *Hadis Versus Sains...*, hal. 21

dipahami bahwa panas yang ditimbulkan oleh demam pada dasarnya berasal dari panasnya api neraka.²¹⁷ Dalam artian, Nabi mengaitkan antara panas yang dialami manusia dengan panasnya api neraka menunjukkan bahwa sumber energi panas sebenarnya berasal dari api neraka. Allah mengeluarkan sebagian kecil dari panas api neraka, lalu disebarkan di dunia dan kemudian menimpa makhluknya.²¹⁸ Jadi, ketika orang terkena infeksi atau virus maka kekebalan tubuhnya akan menurun sehingga daya tubuhnya melemah, dan bibit penyakit akan mudah masuk menimbulkan infeksi. Akibatnya suhu badan pun meningkat sebagai bentuk proteksi tubuh melawan zat asing yang masuk.

Dengan demikian, hadis ini bukan bertujuan menerangkan sebab demam panas demam, tetapi mengisyaratkan asal usul panas itu sendiri. Sebenarnya, ia menjelaskan - secara tersirat - bahwa semua bentuk energi panas di dunia berasal dari neraka. Begitu juga panas yang berasal dari tubuh orang yang terkena demam adalah bagian kecil daripada panasnya api neraka.

e. Hadis tentang Hari Raya bertepatan dengan Hari Jumat

Dalam riwayat disebutkan bahwa pada zaman Nabi saw hari raya pernah jatuh di hari Jumat. Banyaknya hadis-hadis yang membicarakan topik ini dapat diklasifikasikan menjadi dua kategori. *Pertama*, hadis-hadis yang secara umum menyatakan bahwa 'id (hari raya) di zaman Nabi saw pernah jatuh pada hari Jumat, tanpa merinci 'id apakah yang terjadi; 'id fitri atau 'id adha. *Kedua*, hadis yang menyatakan bahwa hari raya yang jatuh pada hari jumat adalah hari raya idul fithri. Berikut ini dikemukakan 3 (tiga) hadis dimaksud:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «قَدِ اجْتَمَعَ فِي يَوْمِكُمْ هَذَا عِيدَانِ، فَمَنْ شَاءَ أَجْزَأَهُ مِنَ الْجُمُعَةِ، وَإِنَّا مُجْمِعُونَ»

²¹⁷Faiqatul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah...*, hal. 180-181

²¹⁸Al-Qashimi, *al-Musykilat al-Ahadis al-Nabawiyah wa Bayanuha*, (Libanon: Dar al-Qalam, 1985), hal. 153

Artinya: Dari Abu Hurairah ra., dari Rasulullah saw (diriwayatkan) bahwa beliau bersabda: “Pada hari ini bertemu dua hari raya. Barang siapa yang ingin mengerjakan Jumat, maka ia akan mendapat pahala. Kami akan melakukan shalat Jumat”. (HR. Abu Daud).²¹⁹

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: اجْتَمَعَ عِيدَانِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فِطْرٍ، وَجُمُعَةٍ فَصَلَّى بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْعِيدِ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِمْ بِوَجْهِهِ فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ قَدْ أَصَبْتُمْ خَيْرًا وَأَجْرًا، وَإِنَّا مُجْمِعُونَ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُجْمَعَ مَعَنَا فَلْيُجْمِعْ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ فَلْيَرْجِعْ»

Artinya: Dari Ibn Umar ra., ia berkata: Pada masa Rasulullah saw pernah dua hari raya jatuh bersamaan, yaitu idul fithri dan hari jumat. Maka Rasulullah saw shalat ‘id bersama umat Islam. Kemudian ia menghadap ke arah mereka dan berkata: “Wahai Kaum Muslimin, sesungguhnya kalian mendapat kebaikan dan pahala, dan kami akan menyelenggarakan shalat Jumat. Barang siapa yang ingin shalat Jumat bersama kami, laksanakanlah. Tetapi siapa yang ingin pulang ke rumahnya, maka pulanglah”. (HR. al-Thabrani).²²⁰

عَنْ ذُكْوَانَ قَالَ: اجْتَمَعَ عِيدَانِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِطْرٌ وَجُمُعَةٌ - أَوْ أَضْحَى وَجُمُعَةٌ - قَالَ: فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «إِنَّكُمْ قَدْ أَصَبْتُمْ ذِكْرًا وَخَيْرًا، وَإِنَّا مُجْمِعُونَ، مَنْ أَرَادَ أَنْ يُجْمَعَ فَلْيُجْمِعْ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَجْلِسَ فَلْيَجْلِسْ»

Artinya: Dari Zakwan ra., ia berkata: Pada masa Rasulullah saw pernah dua hari raya jatuh bersamaan, yaitu ‘Idul Fithri dan Jumat atau ‘Idul Adha dan Jumat. Ia berkata lagi: “Maka Nabi saw keluar dan berkata: “Sesungguhnya kamu mendapatkan pahala dan kebaikan dan kami akan menyelenggarakan shalat

²¹⁹Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), Jilid I, hadis No. 1073, hal. 255

²²⁰Al-Thabraniy, *al-Mu'jam al-Kabir...*, Jilid XII, hadis No. 1359, hal. 435

Jumat. Siapa yang ingin shalat Jumat bersama kami, silahkan. Dan siapa yang ingin pulang ke rumahnya, silahkan pulang”. (HR. Abdurrazaq).²²¹

Inilah tiga hadis yang menjelaskan tentang peristiwa hari raya yang bertepatan dengan hari Jumat. Hadis pertama menerangkan bahwa di zaman Rasulullah saw, hari raya pernah jatuh di hari Jumat, tetapi tidak menjelaskan hari raya apa yang jatuh di hari Jumat itu. Pada hadis kedua disebutkan bahwa hari raya itu adalah ‘idul fithri. Namun, berbeda dengan hadis pertama yang disepakati keshahihannya, hadis kedua ini dinilai dhaif karena salah seorang perawinya mendapat *jarh* (celaan) sebagai *munkar* dan *matruk*.²²² Dengan demikian informasi pada hadis ini yang menyatakan bahwa hari raya yang jatuh bersamaan dengan hari jumat adalah ‘idul fithri harus ditolak. Sementara hadis ketiga, terlihat adanya keraguan dari perawi yang menceritakan peristiwa tersebut, yakni Zakwan, tentang hari raya yang jatuh pada hari Jumat: apakah idul fithri atau idul adha.

Terlepas dari persoalan di atas, secara kualitas, hadis ketiga dinilai dhaif oleh para ulama karena merupakan hadis *mursal* (sanadnya terputus pada tingkat shahabat karena Zakwan adalah seorang *tabi’in*). Namun, karena semua perawi hadis ini dinilai *tsiqah*, maka tidak menutup kemungkinan ada indikasi kebersambungan sanadnya. Argumen ini didukung oleh data sejarah bahwa Zakwan mengenal banyak shahabat dan meriwayatkan hadis dari mereka. Walaupun dalam hadis ini ia tidak menyebutkan nama shahabat yang menjadi mata rantai periwayatannya.²²³

²²¹ Abdurrazaq, *al-Mushannaf*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1403 H), Jilid III, Hadis No. 5729, hal. 304-305

²²² *Munkar* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi *dha'if* dan hadisnya bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh perawi *tsiqah*. Lawan dari *munkar* disebut *ma'ruf*. Adapun *matruk* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang dituduh pendusta dalam kesehariannya, walaupun tidak terbukti memalsukan hadis. Ibn Hajar al-'Asqalaniy, *Nukhbat al-Fikr*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006), cet. I, hal. 246, 275

²²³ Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis...*, hal. 130-131

Dengan mengabaikan hadis kedua yang dinilai dhaif sanadnya oleh para ulama karena faktor kecacatan perawi, informasi dari dua hadis lainnya mengindikasikan bahwa peristiwa dua hari raya yang bersamaan tersebut -paling tidak - terjadi dua kali; satu kali 'id fithridan satu kali 'id adha. Sebaliknya, jika peristiwa tersebut hanya terjadi satu kali semasa Rasulullah saw hidup, maka pertanyaan yang muncul adalah manakah di antara hadis-hadis tersebut yang memberikan informasi akurat.

Untuk menjawab polemik di seputar masalah ini, upaya pertama yang harus dilakukan adalah menelusuri informasi kapan Hari raya disyariatkan pertama kali. Menurut Syamsul Anwar,²²⁴ ketika berhijrah ke Madinah, Rasulullah saw menemukan adanya dua hari besar yang biasa dirayakan oleh masyarakat Madinah dan merupakan tradisi mereka sejak zaman Jahiliyah. Kedua hari raya itu kemudian diganti oleh Rasulullah saw dengan dua hari raya baru, 'Id Fithri dan 'Id Adha. Hal ini diinformasikan oleh hadis:

عن أنس، قال: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَدِينَةَ وَلَهُمْ يَوْمَانِ يَلْعَبُونَ فِيهِمَا، فَقَالَ: "مَا هَذَانِ الْيَوْمَانِ؟" قَالُوا: كُنَّا نَلْعَبُ فِيهِمَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَبْدَلَكُم بِمَا خَيْرٌ مِنْهُمَا: يَوْمُ الْأَضْحَى، وَيَوْمُ الْفِطْرِ".

Artinya: Dari Anas ra, ia meriwayatkan bahwa Rasulullah saw datang ke Madinah (saat Hijrah), dan saat itu masyarakat Madinah memiliki dua hari raya dimana mereka bergembira mengadakan permainan. Maka Rasulullah saw bertanya: "Hari apa ini?" Mereka menjawab: "Di masa Jahiliyah dulu kami mengadakan permainan pada dua hari ini". Lalu Rasulullah saw bersabda: "Allah mengganti kedua hari itu untuk kamu dengan dua hari yang lebih baik, yaitu idul adha dan idul fithri. (HR. Abu Daud).²²⁵

²²⁴Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis...*, hal. 123

²²⁵Abu Daud, *Sunan Abu Daud...*, Jilid I, hadis No. 1134, hal. 267

Hadis di atas menjelaskan bahwa pensyariatan kedua hari raya umat Islam terjadi setelah Rasulullah saw hijrah ke Madinah, sebagai pengganti dari hari raya yang telah dilaksanakan oleh Masyarakat Madinah sejak zaman Jahiliyah. Catatan sejarah menunjukkan bahwa pensyariatan itu terjadi pada tahun ke-2 Hijrah, tahun disyariatkannya banyak ketentuan agama Islam. Para ulama mencatat bahwa idul fithri dan idul adha disyariatkan pada tahun ini, seperti dijelaskan oleh al-Adhwi bahwa shalat id pertama yang dilakukan Rasulullah adalah shalat idul fithri tahun ke-2 H. Begitu pula puasa, zakat dan kebanyakan hukum syariat lainnya. Qalyubi dalam *Hasyiyah*-nya menegaskan bahwa pensyariatan idul fithri terjadi pada tahun 2 H seperti halnya idul adha. Shalat id pertama yang dilakukan Nabi saw adalah shalat idul fithri yang ramadhannya difardhukan bulan sya'ban itu juga dan zakat fithrah difardhukan pada bulan Ramadhan tersebut.²²⁶

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Idul Fithri dan Idul Adha disyariatkan pada tahun 2 H dan Nabi saw mengalami masing-masing sembilan kali kali 'id. Artinya selama periode Madinah beliau melaksanakan 18 kali hari raya, dan terakhir, beliau merayakan kedua hari raya ini pada tahun 10 H. Oleh karena itu pencarian hari raya yang jatuh pada hari Jumat adalah antara tahun 2 H sd. 10 H.

Menurut Syamsul Anwar, upaya penyelesaian terhadap polemik pada hadis-hadis ini dapat dilakukan dengan menerapkan upaya interkoneksi dengan melibatkan ilmu astronomi. Dengan menggunakan data-data astronomi berupa konjungsi hilal menjelang bulan Syawal tahun 2 H sd. 10 H, ia menegaskan bahwa dari sudut analisis astronomi tidak ada idul fithri yang jatuh pada hari Jumat di masa Nabi saw. Sementara untuk idul adha, dari data konjungsi hilal bulan Zulhijjah antara tahun 2 H sd. 10 H, Syamsul Anwar menjelaskan bahwa kemungkinan hari raya yang bertepatan dengan hari Jumat di masa Nabi saw adalah idul adha tahun 8 H (bertepatan dengan hari Jumat tanggal 30 Maret 630 M). Ini dikarenakan

²²⁶Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis...*, hal. 124

perhitungan astronomis menunjukkan bahwa Nabi saw dan atau para shahabatnya dapat melihat hilal Zulhijjah pada sore Selasa tanggal 20 Maret 630 H), sehingga Rabu, keesokan harinya, adalah tanggal 01 Zulhijjah bertepatan dengan 21 Maret 630 H.²²⁷

Ia juga menambahkan bahwa hasil analisis astronomi ini juga menguatkan (mengkonfirmasi) temuan ilmu hadis bahwa hadis Ibn ‘Umar riwayat Thabraniy, yaitu hadis kedua, yang menyatakan bahwa Idul Fithri pada masa Rasulullah saw jatuh pada hari Jumat adalah *hadis dha’if* karena di antara perawinya ada yang mendapat *jarh*, maka temuan sains menjadikan matannya juga bernilai dhaif. Sementara terkait hadis *mursal* dari Zakwan, yakni hadis ketiga, yang berisi keraguan perawi terhadap hari raya apa yang jatuh di hari Jumat; idul fithri atukah idul adha, maka, jika hadis *mursal* ini dapat dihukum *shahih*, temuan analisis astronomi dapat dipakai untuk menjelaskan keraguan tersebut dan sekaligus memastikan bahwa hari raya yang jatuh di hari Jumat itu bukan idul fithri, melainkan idul adha pada tahun 8 H. Adapun untuk hadis pertama yang menginformasikan hari raya pernah jatuh pada hari Jumat di masa Nabi saw tanpa menyebutkan rinciannya adalah hadis *shahih* dan dapat dibenarkan dari sudut pandang sains modern, yaitu ilmu astronomi.

²²⁷Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis...*, hal. 132-135

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian paada bab-bab sebelumnya diketahui bahwa para ulama telah merumuskan kaedah keshahihan hadis yang kemudian disepakati sebagai ‘batu uji’ otentisitas penisbahan hadis kepada Rasulullah saw. Bagi beberapa pemikir muslim modern, kaedah keshahihan hadis ini - jika dianalisis dari aspek epistemologi - memiliki kelemahan sebagai sebuah ilmu. Kelemahan tersebut berupa penerimaan kebenaran otoritas sebagai uji validitas sanad dan adanya inkonsistensi dalam uji validitas matan. Menurut mereka, otoritas atau kesaksian memiliki tingkat kebenaran yang rendah karena itu berpengaruh terhadap kebenaran informasi yang diterima. Sementara inkonsistensi dalam kritik matan karena lebih mengutamakan uji kritik terhadap format susunan matan, seperti matan terbalik (*maqlub*), mendapat sisipan (*idrak*) atau mendapat tambahan (*ziyadah*). Ini berakibat pada munculnya hadis-hadis yang bermasalah jika dilakukan tela’ah ulang, sekalipun terdapat dalam kitab-kitab hadis mu’tabar.

Untuk menutupi kelemahan epistemologi ini, para pemikir muslim modern mulai mengembangkan metode uji kritik hadis baik berupa rekonstruksi uji kritik matan dan atau kepada penggabungan kritik sanad dan matan secara proporsional dan berimbang dengan menjadikan kedua kritik ini pada posisi yang independen, sejajar dan saling melengkapi. Terkait dengan kritik sanad, sekalipun menurut keilmuan sejarah *kutub al-rijal*, *kutub al-thabaqat*, dan *kutub al-jarh wa al-ta’dil* ditulis jauh setelah peristiwa sejarahnya terjadi, namun informasi tersebut tidak harus diabaikan sama sekali mengingat pada kitab-kitab tersebut masih tersimpan aspek-aspek historis (*historical kernel*). Sementara pada aspek matan, persoalan kesesuaian kandungan matan menjadi perdebatan di kalangan pemikir muslim modern, terutama jika dikaitkan dengan perkembangan sains.

Dalam tataran filosofis, upaya pengembangan metode kritik hadis harus diawali dari pengembangan paradigma keilmuan hadis dari sebelumnya bersifat teologis-etik-normatif kepada teologis-logik-empiris, sebagai bentuk adaptasi dan penerimaan terhadap sains modern. Inilah hakekat dari sifat ilmu pengetahuan yang senantiasa bergerak dinamis dan berubah sesuai dengan perkembangan peradaban kemanusiaan.

Dapat ditegaskan bahwa penggunaan sains sendiri sebagai tolok ukur dalam menguji kebenaran matan hadis adalah sesuatu yang 'baru' sebagai hasil dari kemajuan ilmu dan teknologi. Jika sebelumnya rumusan keshahihan matan hanya didasarkan atas kesesuaiannya dengan al-Qur'an, hadis, rasio dan sejarah; maka untuk saat ini, temuan sains juga dapat dipakai sebagai batu uji keshahihan matan hadis. Hal ini dapat dilihat dari hadis-hadis yang menjadi contoh penerapan paradigm integrasi-interkoneksi dalam pengembangan kajian hadis. Paling tidak, dengan menggunakan temuan sains dapat membantu dalam memilah hadis-hadis yang bertentangan maknanya. Disini, posisi sains adalah untuk memperjelas hadis yang dapat diterima keotentikannya.

B. Saran

Upaya pengembangan paradigma metode kritik hadis adalah sebuah keniscayaan mengingat metode kritik hadis dituntut untuk bersifat dinamis sesuai dengan temuan-temuan hasil olah pikir manusia (sains dan teknologi). Karena itu, terlepas dari reaksi pro - kontra yang muncul, kajian akademik ini harus diapresiasi karena sebagai sebuah kajian ilmiah, ilmu hadis harus terus berbenah agar dapat menyesuaikan diri dengan tuntutan perkembangan sains modern sehingga hadis yang menjadi objek keilmuannya dapat semakin dibuktikan otentisitasnya.

Persoalan yang diselesaikan kemudian adalah studi Islam dengan pendekatan integratif-interkoneksi belum menemukan bentuknya yang baku, meskipun tawaran ini telah lama mengorbit dengan berbagai varian dan bentuknya. Tetapi usaha ke arah pengembangan teori ini perlu dilakukan secara serius, berkelanjutan

dan saling mendukung. Sebab dengan bantuan berbagai ilmu dalam studi Islam terbukti dapat memberikan pemahaman dan formulasi baru, bahkan lebih komprehensif apabila dibandingkan dengan konsep keilmuan dan model pemahaman yang ada selama ini, yakni pendekatan normatif murni.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Sony Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan Sebuah Tinjauan Filosofis*, Yogyakarta: Kanisius, 2001
- Abd. Wahid, *Epistemologi Ilmu Hadis*, Banda Aceh: Arraniry Press dan NASA, 2012
- Abdullah bin ‘Abd al-Rahman bin al-fadl bin Bahram al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, Juz. II Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th
- Abdurrazaq, *al-Mushannaf*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1403 H, Jilid III
- Abu ‘Amr Usman ibn Abdurrahman ibn al-Shalah al-Syahrzurriy (Ibn al-Shalah), *‘Ulum al-Hadis li Ibn al-Shalah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1984
- Abu ‘Isa Muhammad ibn ‘Isa ibn Sawrah al-Tirmizi, *Jami’ al-Tirmizi*, Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, t.th.
- Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007
- Aceng Rahmat, (et.al), *Filsafat Ilmu Lanjutan*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011
- Agusni Yahya, ‘Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis: Kajian Kitab Fath al-Bari karya Ibn Hajar al-‘Asqalani’, dalam *Ar -Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No.2, Desember 2014
- Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, Jilid I, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah
- Ahmad ibn Ali Ibn Hajar Al-‘Asaqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Jilid X-XI, t.tp.: al-Maktabah al-Salafiyah, t.th.
- , *Nukhbat al-Fikr*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006
- Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, Jilid 3, Mesir: Mu’assasat al-Qurthubah, t.th.
- Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis*, Bairut: Dar al-Fikr t.th.
- Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Teologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014

- Ali Mustafa Yaqub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991
- , *Kritik Hadis*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000
- Al-Imam al-Hafiz Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998 M / 1419 H
- Al-Qashimi, *al-Musykilat al-Ahadis al-Nabawiyah wa Bayanuha*, Libanon: Dar al-Qalam, 1985
- Al-Siba'i, *Al-sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri al-Islami*, t.tp; al-Dar al-Qaumiyah, 1966
- Al-Thabraniy, *Mu'jam al-Kabir*, Jilid 24, Suriah: Maktabat al-Zahrah, 1983
- Amin Abdullah, *Ilmu, Agama, dan Filsafat*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013
- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011
- , 'Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci, dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, Number 2, July – December 2001
- Amril M., *Epistemologi Integratif-Interkonektif Agama dan Sains*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2016
- Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006
- Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 2002
- Asjmuni Abdurrahman, 'Kata Pengantar', dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI Univ. Muhammadiyah, 1996
- Azyumardi Azra, "Pengantar: Memeriksa Ulang Hadis Bermasalah", dalam Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah dalam Shahih Al-Bukhari*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015
- , 'Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam', dalam Zainal Abidin Baqir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005

- , *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Budi Handrianto, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan” dalam Adian Husaini, et.al. *Filsafat Ilmu: Perspektif Barat dan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2013
- Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis: Eksplorasi Pemikiran Asy-Syafi’i dan Kritik Hingga Pengembangan Metodologis*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016
- Daniel Djuned, *Ilmu Hadis: Paradigma Baru dan rekonstruksi Ilmu Hadis*, Jakarta: Erlangga, 2010
- Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Bandung: Mizan, 2000
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988
- Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, Jogjakarta: Qalam, 2002
- Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka 1995
- Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1987
- Harold H. Titus et al., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984
- Hasjim Abbas, *Kritik Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha*, Yogyakarta: Teras, 2004
- Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi I*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Ian Barbour, *Religion in An Age of Science*, New York: Harper Collins Publisher, 1990),
- Ibn al-Shalah, *‘Ulum al-Hadis li bn al-Shalah*, Naskah di-tahqiq oleh Nuruddin ‘Itr, Damaskus: Dar al-Fikr, 2004
- Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam*, Jakarta: Kencana, 2015
- Idzam Fautanu, *Filsafat Ilmu: Teori dan Aplikasi*, Jakarta: Referensi, 2012

- Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gaya Media, 2001
- Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006
- Irma Fatima (ed.), *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis-Historis-Prospektif*, Yogyakarta: LESFI, 1992
- J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 2006
- Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2007
- , “Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan”, dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa Cendikia, 2001
- Junayd Asyraf Iqbal Ahmad, *Al-‘Adalah wa al-Dhabth wa Atsaruhuma fi Qabul al-Ahadis aw Radduha*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2006
- Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Bandung: Hikmah, 2009
- Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Jakarta: Serambi, 2003
- Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam: Pendekatan Integratif-Interkonektif Multidisipliner*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2016
- Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, terj. Soerjono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989
- M. Abdurrahman dan Elan Sumarna, *Metode Kritik Hadis*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2011
- M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001
- M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994

- , *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- , *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta, Bulan Bintang, 1988
- M.A. Al-Bayanuni, *Memahami Hakikat Hukum Islam: Studi Masalah Kontroversial*, terj. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997
- M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- M.M. Azhami, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhaddisin Nasy'atuhi wa Tarikhuhu*, Saudi Arabia: Maktabah al-Kawsar, 1990
- Mahmud al-Tahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, Halb: al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1978
- Mahmud Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadith*, Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1979
- Maimun Fuadi, "Paradigma Integrasi Sains dan Ilmu Agama pada UIN di Indonesia", dalam *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2015, LSAMA, Banda Aceh, 2015
- Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, Mesir: Majmu'ah al-Furqan al-Tijariyah, 2003
- Mohammad Hashim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence*, Malaysia: Ilmiah Publishers, 2000
- Mu'ammarr Zayn Qadafy, *Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015
- Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, Yogyakarta: LESFI, 2003
- Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1988
- , *Ushul al-Hadis: 'Ulumuhu wa Mushthalahu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989
- Muhammad 'Ali Qasim al-'Umariy, *Dirasat fi Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhaddisim*, Yordania: Dar al-Nafa'is, t.th.

- Muhammad Abdul ‘Aziz al-Khuli, *Miftah al-Sunnah al-Tarikh Funun al-Hadis*, Beirut: Dar la-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, TERJ., Yogyakarta: IRCISoP, 2003
- Muhammad Abu Syuhbah, *Kitab Hadis Shahih Yang Enam*, terj., Jakarta: Litera Antar Nusa, 1991
- Muhammad Amin Suma, “Hubungan Hadis dan Al-Qur’an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna”, dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas’udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI, 1996
- Muhammad Ibn Abdurrahman al-Sakhawi, *Fath al-Mughits bi Syarh al-Alfiyah al-Hadis*, Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426 H
- Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002
- Muhammad Mustafa Azami, *Dirasat Fi al-Hadis al-Nabawi*, terj. Mustafa Ya’qub, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* Cet.I; Jakarta: PT Pustaka Firdaus, 1994
- Muhammad Thahir al-Jawwabi, *Juhud al-Muhaddisin fi Naqd Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif* , t.tp.: Mu’assasat al-Karim ibn ‘Abd Allah, t.th.
- Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKis, 2010
- Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu*, Semarang: Walisongo Press, 2009
- Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, Jakarta: Erlangga, 2007
- Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2009
- Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, Jakarta: Mizan, 2003
- Musa Asy’arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI, 2002
- Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah*, Semarang: Aneka Ilmu, 2000

- Musfir 'Aznullah al-Daminiy, *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah*, Riyadh: t.p., 1984
- Mushafa Dieb al-Bugha dan Muhyiddin Mistu, *Al-Wafi: Menyelami Makna 40 Hadis Rasulullah Syarah Kitab Arba'in Al-Nawawiyah*, terj. Jakarta: al-I'tisham, 2005
- Mushthafa al-Siba'iy, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri'iy al-Islamiy*, Kairo: Maktabah Dar al-Salam, 2006
- Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998
- Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al--Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Nizar Ali, *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-Hadis Musykil*, Yogyakarta: Teras, 2008
- Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1988
- Salamah Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang al-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya Bagi Kualitas Hadis*, Yogyakarta: Dialektika, 2017
- Sari Nusibeh, "Epistemology", dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Jilid II, London dan New York: Routledge, 1996
- Shalahuddin ibn Ahmad al-Idhibiy, *Manhaj Naqd Matn 'inda Ulama' al-Hadis al-Nabawi*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983
- Shalahuddin ibn Ahmad al-Idhibiy, *Manhaj Naqd Matn 'insa 'Ulama' al-Hadis al-Nabawi*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983
- Soetandyo Wignjosoebroto, *Pergeseran Paradigma dalam Kajian Sosial dan Hukum*, Malang: SETARA Press, 2013
- Stanley M. Honer dan Thomas C. Hunt, "Metode Dalam Mencari Pengetahuan: Rasionalisme, Empirisme dan Metode Keilmuan", dalam Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu Dalam Perspektif*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997

- Suryadi, *Reevaluasi Pengembangan Ilmu Hadis*, dalam <http://ushuluddin.uin-suka.ac.id/page/kolom/detail/4/reevaluasi-pengembangan-ilmu-hadis>.
- Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan: 2001
- Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, Suara Muhammadiyah: Yogyakarta, 2011
- Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Pengetahuan*, Yogyakarta: Liberty, 2007
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995
- Waston, 'Pemikiran Epistemologi Amin Abdullah Dan Relevansinya Bagi Pendidikan Tinggi Di Indonesia', dalam *PROFETIKA, Jurnal Studi Islam*, Vol. 17, No. 1, Juni 2016,
- Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI Univ. Muhammadiyah, 1996
- Yusuf al-Qaradhawi, *Pengantar Studi Hadis*, terj.Bandung: Pustaka Setia, 2007
- Zaghlul an-Najjar, *Pembuktian Sains Dalam Sunnah*, Jilid 1, terj.Jakarta: Amzah, 2006),
- Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016