

STUDI ATAS HADIS ” LÂ NIKAH_A ILLÂ BIWALIYYIN”
(ANALISIS ILMU HADIS)

Skripsi
Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan
Mencapai Gelar Sarjana Hukum Islam (S.HI)

oleh
Nor Salam
NIM 06210079



JURUSAN AHWAL AL-SYAKHSHIYAH
FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

2010

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Pembimbing penulisan skripsi saudara Nor Salam, NIM 06210079, mahasiswa Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang, setelah membaca, mengamati kembali berbagai data yang ada di dalamnya, dan mengoreksi, maka skripsi yang bersangkutan dengan judul :

STUDI ATAS HADIS ” LÂ NIKAH_A ILLÂ BIWALIYYIN”
(ANALISIS ILMU HADIS)

Telah dianggap memenuhi syarat-syarat ilmiah untuk disetujui dan diajukan pada majelis dewan penguji.

Malang, 8 April 2010
Pembimbing,

Dr. Hj. Umi Sumbulah, M. Ag
NIP. 197108261 99803 2 002

PENGESAHAN SKRIPSI

Dewan penguji skripsi saudara Nor Salam, NIM 06210079, mahasiswa Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang, setelah membaca, mengamati kembali data yang ada di dalamnya, dan mengoreksi, maka skripsi yang bersangkutan dengan judul :

STUDI ATAS HADIS ” LÂ NIKAH_A ILLÂ BIWALIYYIN”
(ANALISIS ILMU HADIS)

Telah dinyatakan LULUS dengan nilai A

Dewan Penguji:

1. Drs. Fadil SJ, M. Ag (_____)
(Penguji Utama)
2. H. Israqunnajah, M. Ag (_____)
(Ketua Sidang)
3. Dr. Hj. Umi Sumbulah, M. Ag (_____)
(Sekretaris)

Malang, 30 April 2010

Dekan,

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M. Ag
NIP. 19590423 198603 2 003

MOTTO

“Hadis-hadis hukum harus dipandang sebagai suatu masalah yang harus ditinjau kembali (a problem to be retreated) dan bukan dipandang sebagai hukum yang sudah jadi yang dapat dipergunakan secara langsung (a ready-made law)”.

(Fazlur Rahman, dikutip oleh Musahadi Ham dalam karyanya, *Evolusi Konsep Sunnah*).



PERSEMBAHAN

Untuk ayah-bundaku, Moh. Hamid dan Satimah binti Khabir yang telah menyayangiku dan selalu berdoa demi kesuksesanku. Sayangilah beliau ya Allah sebagaimana telah menyayangiku dengan penuh kasih sayang dan kecintaan yang tulus dari hati sanubarinya

Untuk adikku tercinta, Waziratul Muthmainnah binti Moh. Hamid (jangan pernah patah semangat melihat kenyataan untuk selalu berusaha dan berusaha)

Keluarga besar tercinta di PULAU MASALEMBU yang telah mendorongku untuk selalu belajar dan belajar

Para guru dan kyai yang telah menanamkan pentingnya ilmu dalam kehidupan

Seluruh teman-temanku yang telah banyak mendorong penulis untuk selalu melihat kehidupan jauh ke depan

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Demi Allah,

Dengan kesadaran dan rasa tanggung jawab terhadap pengembangan keilmuan penulis menyatakan bahwa skripsi dengan judul:

STUDI ATAS HADIS ” LÂ NIKAH_A ILLÂ BIWALIYYIN”
(ANALISIS ILMU HADIS)

Benar-benar merupakan karya ilmiah yang disusun sendiri, bukan duplikat atau memindah data milik orang lain. Jika dikemudian hari terbukti bahwa skripsi ini ada kesamaan baik isi, logika, maupun datanya, secara keseluruhan atau sebagian, maka skripsi dan gelar sarjana yang diperoleh karenanya secara otomatis batal demi hukum.

Malang, 8 April 2010
Penulis,

Nor Salam
NIM 06210079

DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran 1 : Skema periwayatan masing-masing *mukharrîj al-ḥadîts*
Lampiran 2 : Bukti konsultasi



PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Konsonan

No	Arab	Indonesia	No	Arab	Indonesia
1		tidak dilambangkan	15		dl
2		b	16		th
3		t	17		dh
4		ts	18		'
5		j	19		gh
6		h	20		f
7		kh	21		q
8		d	22		k
9		dz	23		l
10		r	24		m
11		z	25		n
12		s	26		w
13		sy	27	ا	h
14		sh	28		y

2. Vokal

Setiap penulisan bahasa Arab dalam bentuk tulisan latin vokal, *fathah* ditulis dengan “a”, *kasrah* dengan “i” dan *dlommah* dengan “u”, sedangkan bacaan panjang masing ditulis dengan cara berikut:

Vokal (a) ditulis dengan â, misalnya menjadi qâla

Vokal (i) ditulis dengan î, misalnya menjadi qîla

Vokal (u) ditulis dengan û, misalnya menjadi dûna

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Halaman Persetujuan	ii
Halaman Pengesahan.....	iii
Halaman Motto	iv
Halaman Persembahan	v
Pernyataan Keaslian Skripsi	vi
Daftar Lampiran.....	vii
Pedoman Transliterasi	viii
Daftar Isi	ix
Kata Pengantar.....	xi
Abstrak.....	xiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A.	La
tar Belakang Masalah.....	1
B.	Ru
musan Masalah	6
C.	Tu
juan.....	6
D.	Ke
gunaan Penelitian.....	6
E.	Pe
nelitian Terdahulu	7
F.....	M
etode Penelitian.....	9
G.....	Sis
tematika Pembahasan.....	16
BAB II KRITIK DAN PENDEKATAN PEMAHAMAN HADIS	
TENTANG WALI NIKAH	18

A.	Kritik Hadis: Perspektif Definitif-Historis	18
1.	Pengertian Kritik Hadis	18
2.	Telaah Historis Kemunculan Kritik Hadis	20
B.	Kritik Sanad dan Standarisasi Kesahihan.....	26
1.	Pengertian Kritik Sanad.....	26
2.	Standarisasi Kesahihan Sanad Hadis.....	28
3.	<i>Jarh wa Ta'dil</i> : Instrumen Penguji Kredibilitas Perawi.....	32
C.	Kritik Matan dan Standarisasi Kesahihan	38
1.	Pengertian Kritik Matan	38
2.	Standarisasi Kesahihan Matan Hadis	39
D.	Unsur Metodologis dalam Kritik Hadis	40
1.	<i>Takhrîj al-Hadîs</i>	40
2.	<i>I'tibâr</i>	45
E.	Pendekatan dalam Kritik dan <i>Fiqh al-hadîts</i>	46
1.	Pendekatan Historis	46
2.	Pendekatan Tekstual.....	48

3.	Pen
dekatan Kontekstual.....	49
F.	Tinj
auan Hukum Terhadap Status Wali dalam Pernikahan	50
1.	Pan
dangan Ulama tentang Kedudukan Wali Nikah	50
2.	Mac
am-macam Wali serta Syarat Yang Harus Dipenuhi	55
BAB III ANALISIS VALIDITAS HADIS	58
A.	Tak
<i>hrîj dan I'tibâr al-<u>Hadîs</u></i>	58
B.	Kaji
an Sanad	65
C.	Kaji
an Matan.....	79
BAB IV PEMAHAMAN HADIS DAN IMPLIKASI HUKUM	85
B.	Kaji
an Tekstual	85
C.	Hist
orisitas Perwalian dalam Pernikahan	93
D.	Imp
likasi Hukum	97
BAB V PENUTUP	100
A.	Kesi
mpulan	100
B.	Sara
n	101

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN

KATA PENGANTAR

Bismillahirraahamaanirrohiim,

Puji syukur kehadiran Allah, Tuhan semesta Alam, yang telah memberikan karunia rahmat dan hidayah sehingga penulis mampu menyelesaikan skripsi ini, rasanya sangat sulit untuk membayangkan skripsi ini akan terselesaikan sesuai waktu yang telah penulis rencanakan tanpa adanya rahmat dan hidayah yang Engkau limpahkan. Shalawat dan salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada nabi Muhammad Saw, para *ahl al-bait*, para sahabatnya serta bagi kita semua sebagai umat Muhammad yang selalu beliau banggakan

Selain itu penyelesaian skripsi ini tidak terlepas dari keterlibatan para pihak yang telah memebri kesempatan dan dorongan. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. H. Imam Suprayogo, selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang
2. Dr. Hj. Tutik Hamidah M. Ag., selaku Dekan Fakultas Syariah UIN MALIKI Malang beserta para jajarannya.
3. Dr. Hj. Umi Sumbulah M. Ag., selaku pembimbing yang dengan tulus dan ikhlas telah meluangkan waktunya dalam memberikan arahan dan petunjuk dalam proses penyelesaian skripsi ini.

4. Ust. H. Khairul Anam Lc, MH., selaku dosen wali selama penulis menempuh studi di UIN MALIKI Malang serta terima kasih yang tak terhingga kepada Bapak dan Ibu dosen pengajar di Fakultas Syari'ah yang telah mencurahkan ilmunya kepada penulis.
5. Para sesepuh yang telah menanamkan kecintaan dalam diri penulis untuk selalu membaca dan memahami makna hidup, al-Mukarram Prof. KH. Ahmad Abdul Madjid MA., KH. Abbas Abdul Hamid, al-Mukarram Kyai Moh. Dihrah al-Khairiy (alm)., serta seluruh guru dan para kyai di pondok pesantren ataupun di sekolah umum yang telah mendidik penulis dengan penuh perhatian.
6. Kedua orang tua yang telah mendoakan penulis sehingga skripsi ini dapat terselesaikan sesuai batas waktu yang ditargetkan
7. Sahabat-sahabati, keluarga besar Rayon PMII "Radikal" Al Faruq, Gus dan Ning di LKP2M, teman-teman di JQH (sekarang HTQ) serta teman-teman yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu dimanapun engkau berada penulis ucapkan terima kasih atas segala inspirasi dan motivasinya.

Terakhir, karena keterbatasan penulis, tentunya skripsi ini sangat jauh dari kesempurnaan, sehingga dengan rendah hati penulis sangat berharap adanya kritik dan saran yang bersifat konstruktif dari para pihak demi kesempurnaan dan pengembangan penulisan selanjutnya dan semoga skripsi ini bisa bermanfaat bagi penulis khususnya serta para pembaca secara umum.

Wallahul muwafiq ila aqwamith thoriq

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Malang, 9 April 2010

Penulis

ABSTRAK

Salam, Nor, 2010, 06210079, Studi Atas Hadis "Lâ Nikaha Illâ Biwaliyyin" (Analisis Ilmu Hadis). Skripsi, Jurusan Ahwal al-Syakhshiyah, Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang, Dr. Hj. Umi Sumbulah M.Ag

Kata Kunci : Pernikahan, wali, dan hadis nabi

Wali sebagai unsur pokok yang harus ada dalam pernikahan menurut jumhur ulama menempati posisi rukun sehingga ketiadaan wali menyebabkan batalnya pernikahan secara hukum. Berbeda dengan pandangan imam Hanafi dan ulama-ulama yang berafiliasi kepada madzhab Hanafi yang hanya memposisikan wali sebagai syarat dalam pernikahan, itupun dalam pandangannya, hanya terbatas pada perempuan yang masih belum dewasa.

Mengingat kedua pendapat di atas sama-sama berangkat dari interpretasi yang berbeda terhadap hadis nabi yang salah satunya adalah hadis yang berbunyi maka penelitian ini diarahkan pada tiga kajian pokok yaitu menyangkut validitas kesahihan hadis dalam tinjauan ilmu hadis, begitu juga mengenai kandungan dan implikasi hukum yang dapat ditimbulkan dari pemahaman terhadap hadis tersebut,

Dengan demikian, maka penelitian ini termasuk ke dalam kategori penelitian perpustakaan (*library research*), tentu saja data-data yang dibutuhkan berupa literatur yang mempunyai relevansi terhadap tema kajian dengan menggunakan metode dokumentasi, yakni metode pengumpulan data melalui penelusuran terhadap data-data kepustakaan, baik yang berupa sumber data primer, sekunder atau bahkan data-data yang bersifat tersier. Kemudian data tersebut dipahami dengan menggunakan pendekatan historis, tekstual dan kontekstual. Pendekatan historis digunakan untuk melihat sisi validitas hadis

dari sisi sanad maupun matannya. Sementara analisis tekstual digunakan untuk memberikan pemaknaan terhadap hadis yang dimaksudkan dari sisi redaksi dan gramatiknya, sedangkan analisis kontekstual dimaksudkan sebagai pisau analisis untuk menelaah *setting* historis pada saat hadis

disabdakan oleh nabi Muhammad Saw.

Melalui tiga pendekatan di atas, diperoleh kesimpulan bahwa hadis tentang perwalian yang dalam hal ini adalah hadis yang berbunyi baik dari sisi sanad ataupun matannya merupakan hadis yang bernilai shahih dan dapat dijadikan sebagai hujjah. Namun betapapun, selain pertimbangan mengenai aspek kesahihannya, pertimbangan lain seperti halnya aspek historisitas dalam memahami teks-teks keagamaan termasuk di dalamnya adalah hadis nabi, tidak dapat diabaikan begitu saja. Sehingga dalam penelitian ini, kaitannya dengan

eksistensi wali dalam pernikahan, diperoleh satu kesimpulan bahwa kesahihan hadis di atas tidak menyebabkan seorang wali dapat bertindak sewenang-wenang melainkan hanya ditempatkan sebagai pemberi pertimbangan dan bukan untuk memveto –*ijbar*– keinginan orang yang berada di bawah perwaliannya.





BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Salah satu tanda-tanda kekuasaan Allah adalah terciptanya makhluk hidup dengan berpasang-pasangan. Hal ini menandakan bahwa hidup secara berpasang-pasangan merupakan fitrah setiap makhluk hidup yang tidak hanya terbatas pada manusia. Tentunya keberpasangan tersebut sebagai media yang dipergunakan untuk memelihara kelangsungan hidup, tanpa keberpasangan rasanya sulit untuk membayangkan akan terciptanya kelangsungan hidup setiap makhluk yang tercipta di muka bumi ini.

Sekalipun manusia secara fitrah tidaklah berbeda dengan makhluk yang lainnya dalam hal kebutuhan untuk hidup berpasangan sebagai bentuk pemenuhan kebutuhan biologisnya, tidak dapat dipungkiri adanya perbedaan yang sangat mendasar mengenai aturan yang dapat melegalkan hubungan lawan jenisnya (baca: pernikahan) yang harus diindahkan, sehingga boleh dikatakan adanya tata

aturan yang begitu ketat dalam pernikahan yang telah ditetapkan dalam syariat Islam pada satu sisi bertujuan untuk memanusiakan manusia dan sekaligus hendak membedakan antara pernikahan yang dilakukan oleh seorang manusia dan makhluk hidup lainnya.

Di sisi lain, *rigidnya* aturan dalam pernikahan juga erat kaitannya dengan eksistensi nikah dalam Islam yang tidak hanya sebatas pemenuhan kebutuhan biologis belaka, namun lebih jauh, pernikahan dalam Islam mempunyai peranan yang sangat penting bahkan menurut seorang orientalis, JND. Anderson, pernikahan selain dipandang sebagai inti syariah juga mempunyai peranan penting yakni menjadi landasan utama bagi pembentukan masyarakat muslim,¹ sehingga tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa sahnya hubungan biologis yang dilakukan oleh sepasang manusia sangat ditentukan oleh pemenuhan terhadap syarat dan rukun dalam pernikahan sesuai dengan ketetapan syariat Islam.

Dalam sebuah hadis yang berasal dari Aisyah ra, Rasulullah Saw bersabda:

» -

a

Artinya: “Diriwayatkan dari Aisyah, dia berkata Rasulullah Saw bersabda sebuah pernikahan haruslah memenuhi empat hal pokok yakni harus ada seorang wali, kedua mempelai serta dua orang saksi.”²

Berdasarkan pada bunyi hadis di atas, terdapat empat hal pokok yang dianggap penting dan sekaligus menjadi penentu tentang sah tidaknya suatu pernikahan. Namun dalam penelitian ini –sesuai dengan tema yang peneliti jadikan sebagai fokus kajiannya- adalah menyangkut eksistensi wali sebagai salah

¹JND. Anderson, “Islamic Law In The Modern World”, diterjemahkan Machnun Husein, *Hukum Islam di Dunia Modern* (Surabaya: CV. Amarpress, 1991), 42

²Imam Dâruqutnî, *Sunan Dâruqutnî*, Al-Marja‘u al-Akbar li al-Turâts al-Islâmî (Support @ ellapsis.com).

satu rukun yang harus dipenuhi seperti ditegaskan dalam dalam satu hadis nabi yang berbunyi:

() :
Artinya: "Diriwayatkan dari Abu Burdah yang berasal dari ayahnya, dia berkata, Rasulullah Saw bersabda tidak sah suatu pernikahan tanpa adanya seorang wali."³

Sepintas lalu hadis ini menunjukkan keharusan adanya seorang wali untuk sahnya sebuah pernikahan dan jika hal ini tidak terpenuhi maka nikahnya dianggap tidak sah. Namun pada kenyataannya, adanya seorang wali masih diperselisihkan mengenai eksistensinya sebagai rukun yang harus dipenuhi dalam pernikahan yang dengan kealpaannya suatu pernikahan dianggap batal.

Jika dalam pemikiran ulama-ulama yang bermadzhab Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah keberadaan wali ditempatkan dalam posisi rukun dalam setiap pernikahan, maka keberadaan wali dalam pandangan ulama Hanafiah hanya ditempatkan sebagai syarat dalam pernikahan dan itupun hanya terbatas pada perempuan yang belum dewasa.⁴

Perdebatan para elit agama seputar eksistensi wali dalam pernikahan tidak hanya berdampak pada tataran teoretis terkait dengan sah tidaknya hadis yang menjustifikasi wali dalam pernikahan, melainkan telah merambah ke dalam tataran praktis yaitu munculnya persepsi masyarakat tentang nikah siri. Di mana nikah siri dalam pandangan masyarakat umum berkisar pada tiga pengertian, Pertama, pernikahan tanpa wali. Definisi kedua, pernikahan yang sah secara agama namun tidak dicatatkan di lembaga pencatatan sipil. Sedangkan definisi

³Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, Al-Marja'u al-Akbar

⁴Abdurrahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*, juz 4 (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2003), 16-28

ketiga, nikah siri adalah pernikahan yang dirahasiakan karena pertimbangan-pertimbangan tertentu.⁵

Kembali kepada nikah siri dalam pengertian pertama yaitu pernikahan yang dilangsungkan tanpa adanya seorang wali. Jika kita ikuti pendapat yang dikemukakan oleh ulama Hanafiah yang hanya menempatkan wali sebagai persyaratan dalam pernikahan yang dilakukan oleh perempuan yang belum dewasa, maka nikah siri selama mempelai perempuannya adalah orang yang sudah dewasa adalah sah. Tentu saja berbeda jika pendapat yang diikuti adalah pendapat jumhur yang menegaskan bahwa wali adalah rukun dalam setiap pernikahan.

Tentu saja jika ditelusuri secara seksama perbedaan tersebut berangkat dari interpretasi yang berbeda terhadap salah satu sumber hukum islam yang dalam hal ini adalah hadis nabi yang berbicara tentang wali dalam pernikahan. Sehingga pada hakikatnya kedua pandangan di atas sama-sama memiliki sandaran hukum yakni hadis nabi. Statemen ini diperkuat oleh posisi hadis yang ditempatkan sebagai sumber hukum kedua setelah al-Quran yang berfungsi sebagai penjelas terhadap kandungan al-Quran bahkan hadis –sekali pun masih diperselisihkan di antara para ulama – dapat *menasakh* al-Quran.⁶

Namun bagaimanapun urgensi kedudukan hadis, pada kenyatannya tidak semua hadis yang disandarkan kepada nabi Saw mencapai validitas kesahihan sesuai dengan parameter yang ditetapkan oleh para pakar dalam bidang ilmu hadis

⁵ <http://faridm.com/konsultasi/>. Ditulis oleh Farid Ma'ruf pada 14 Maret 2009

⁶ Terdapat empat fungsi hadis terhadap al-Quran yakni sebagai *bayân tafsr*, *bayân taqrîr*, *bayân tasyri'* dan *bayân nasakh*. Lihat dalam Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Ulumul Hadis* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 78; Munzier Suparta, *Ilmu Hadis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), 58; Umi Sumbulah, *Buku Ajar Ulûm al-hadîts 1* (Malang: Fak. Syariah, 2007), 18

tentang kesahihan sebuah hadis baik dari sisi internal hadis (*matn al-hadîts*) maupun dari sisi eksternalnya (*sanad al-hadîts*) tidak terkecuali hadis mengenai kedudukan seorang wali dalam pernikahan, yang juga menjadi ajang perdebatan seputar validitas kesahihannya. Di satu sisi hadis tersebut sebagaimana hasil penelitian Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani adalah hadis yang bernilai sahih⁷ sehingga implikasi hukumnya tidak boleh seorang perempuan menikah tanpa adanya seorang wali. Sementara di sisi lain, hadis tentang eksistensi wali dalam pernikahan seperti dalam keputusan fatwa Dewan Hisbah Persatuan Islam (PERSIS) adalah hadis yang kesahihannya tidak bisa dipertanggung-jawabkan sehingga dalam pandangan mereka keberadaan seorang wali hukumnya hanyalah sunah.⁸

Persoalan selanjutnya sekalipun terhadap hadis yang telah dinilai sahih baik secara internal maupun eksternal masih menimbulkan problem tersendiri dalam hal pemahaman akan kandungan hadis, mengingat hadis yang merupakan upaya faktualisasi ajaran Islam melalui ucapan, tindakan ataupun ketetapan (*taqrir*) nabi Muhammad tidaklah berangkat dari ruang hampa melainkan sangat erat kaitannya dengan kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakat Arab saat itu.

Melihat kenyataan ini, untuk menelusuri akar perbedaan dan duduk permasalahan tentang eksistensi wali sebagai rukun dalam pernikahan seperti bunyi hadis di atas dianggap perlu untuk dilakukan penelitian terhadap hadis tersebut baik menyangkut kesahihan dari sisi eksternal (*sanad al-hadîts*) maupun internalnya (*matn al-hadîts*) serta *setting* historis pada saat hadis tersebut muncul.

⁷Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Irwâ' al-Ghalîl Fî Takhrîj Ahâditsi Manâr al-Sabîl*, juz 6 (Damaskus, Maktab al-Islamy, 1985), 235

⁸Badri Khaeruman, *Islam Ideologis: Perspektif Pemikiran dan Peran Pembaruan PERSIS* (Jakarta: CV. Misaka Galiza, 2005), 267

Persoalan lain yang menjadi alasan dilakukannya penelitian terhadap hadis yang berbicara tentang wali dalam pernikahan disebabkan persoalan tersebut adalah persoalan hukum yang tidak dapat disandarkan pada hadis yang bernilai *dlaif*. Padahal hadis *dlaif* seperti dikatakan oleh imam Nawawi hanya dapat dijadikan hujjah dalam hal-hal yang bersifat *fadlail 'amal*. Bahkan menurut Ibnu Shalah, dalam hal *fadlail 'amal* sekalipun hadis *dlaif* tetap tidak dapat dijadikan sebagai hujjah.⁹

Berangkat dari persoalan inilah penulis tertarik untuk meneliti kesahihan hadis yang berbicara tentang wali dalam pernikahan serta implikasi hukum yang dikandung di dalamnya yang kemudian tema tersebut penulis rumuskan ke dalam sebuah judul “STUDI ATAS HADIS *LÂ NIKAHÂ ILLÂ BIWALIYYIN* (ANALISIS ILMU HADIS)”.

B. Rumusan Masalah

Pada satu sisi, untuk memudahkan penulis dalam melakukan analisis terhadap hadis yang berbicara tentang masalah kedudukan wali dalam pernikahan dan di sisi lain untuk memberikan gambaran yang jelas sebagai batasan terhadap pokok persoalan yang menjadi objek pembahasan, tema di atas penulis rumuskan ke dalam rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah validitas hadis *lâ nikahâ illâ biwaliyyin* dalam tinjauan ilmu hadis?
2. Bagaimanakah kandungan hadis *lâ nikahâ illâ biwaliyyin*?
3. Bagaimanakah implikasi hukum dari hadis *lâ nikahâ illâ biwaliyyin*?

⁹Ahmad Abd. Madjid, *Muhâdharât Fî Ushûl Fiqh* (Pasuruan: Garoeda Buana Indah, 1994), 63

C. Tujuan

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk mengetahui:

1. Validitas hadis *lâ nikaha illâ biwaliyyin* dalam tinjauan ilmu hadis
2. Kandungan hadis *lâ nikaha illâ biwaliyyin*
3. Implikasi hukum dari hadis *lâ nikaha illâ biwaliyyin*

D. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian terhadap hadis *lâ nikaha illâ biwaliyyin* sebagai fokus kajian meliputi kegunaan secara teoretis dan kegunaan secara praktis. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangan informasi dalam penelitian terhadap hadis nabi, mengingat tidak semua hadis yang disandarkan kepada baginda nabi memiliki validitas sahih baik secara sanad maupun matan, sehingga dengan demikian diharapkan adanya sikap selektif dalam menggunakan hadis nabi sebagai hujjah dalam penentuan suatu hukum.

Sementara secara praktis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan pemahaman atau setidaknya dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan oleh lembaga yang *concern* terhadap urusan pernikahan semisal Kantor Urusan Agama (KUA) atau Lembaga Peradilan Agama dalam menyelesaikan kasus yang muncul dalam masalah pernikahan terlebih masalah perwalian.

E. Penelitian Terdahulu

Untuk mengetahui orisinalitas penelitian yang penulis lakukan, dalam hal ini akan dicantumkan beberapa penelitian terdahulu yang sejauh ini telah ada

beberapa penelitian serupa baik dalam bentuk skripsi ataupun karya ilmiah lainnya. Penelitian dalam bentuk skripsi dilakukan oleh Farida Hamidah pada tahun 2006 mahasiswa Fakultas Syari'ah UIN Malang dengan judul "Upaya Hukum Wali *'adlal* Atas Penetapan Wali Hakim Oleh Pengadilan Agama". Temuan yang didapatkan dalam penelitian tersebut adalah diperbolehkannya bagi seorang wali yang dianggap *'adhal* untuk melakukan gugatan terhadap penetapan Pengadilan Agama.

Begitu juga penelitian Muhammad Darwis pada tahun 2008 dalam skripsi yang diajukan pada Fakultas Syariah UIN Malang dengan judul "Persepsi Masyarakat Desa Argotirto Kecamatan Sumber Manjing Wetan Kabupaten Malang tentang Wakalah Wali Dalam Akad Nikah". Hasil dari penelitiannya menyebutkan bahwa wakalah terjadi pada semua pernikahan di desa Argotirto dengan menjadikan penghulu atau tokoh masyarakat setempat sebagai wakil dalam pernikahannya. Terakhir adalah penelitian yang dilakukan oleh Samheri, mahasiswa Fakultas Syariah UIN Malang pada tahun 2005 dalam skripsinya yang berjudul "Kompetensi Kiai Sebagai Wali Hakim Dalam Pernikahan Bawah Tangan". Dalam penelitiannya disimpulkan bahwa dalam menghadapi kasus tersebut, pendapat para kyai terbagi ke dalam dua golongan. Golongan pertama adalah mereka yang membenarkan seorang kyai menjadi wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, sedangkan kelompok kedua adalah mereka yang menolak hal tersebut.

Sedangkan penelitian dalam bentuk jurnal adalah penelitian yang dilakukan oleh Umi Sumbulah, "Ketentuan Perkawinan dalam KHI dan Implikasinya Bagi Fiqh *Mu'âsyarah*: Sebuah Analisis Gender," dalam *EGALITA: Jurnal Kesetaraan*

dan *Keadilan Gender*, vol. II no. 1 tahun 2007. Dalam penelitian tersebut, Umi Sumbulah dengan tegas menyatakan bahwa terjadi ketimpangan gender dalam hukum pernikahan yang salah satunya ditunjukkan oleh ketentuan adanya seorang wali yang secara keseluruhan berasal dari garis keturunan laki-laki.

Selanjutnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Yunahar Ilyas dalam disertasinya yang berjudul “Kesetaraan Gender dalam al-Quran: Studi Pemikiran Para Mufassir”. Dalam penelitian tersebut dibandingkan antara penafsiran Hamka dan Hasbi ash-Shiddieqy terhadap Surat al-Nur ayat 32 dan diperoleh kesimpulan bahwa keduanya memiliki kesamaan pandangan tentang tidak sahnya pernikahan tanpa adanya seorang wali. Sementara penelitian dalam bidang hadis telah dilakukan oleh Muhammad Nashiruddin al-Albani dalam karyanya yang berjudul “*Irwâ’ al-Ghalîl Fî Takhrîj Ahâditsi Manâr al-Sabîl*” dan menyimpulkan bahwa hadis-hadis tentang perwalian khususnya dalam bentuk redaksi adalah hadis yang berkualitas shahih.

Berdasarkan kajian terhadap beberapa penelitian yang telah ada maka belum terdapat penelitian yang membahas tentang tema yang sedang peneliti kaji. Misalnya saja, dalam penelitian yang dilakukan oleh Faridah Hamidah, fokus pembahasannya mengenai upaya hukum yang dapat dilakukan oleh wali ‘*adlâl*. Sedangkan penelitian Muhammad Darwis hanya berbicara mengenai perwalian yang diwakilkan kepada orang lain dalam pernikahan. Sementara penelitian yang dilakukan oleh Samheri lebih menekankan pada kedudukan seorang kiai sebagai wali dalam pernikahan bawah tangan.

Begitu pula halnya dengan penelitian Umi Sumbulah tentang wali dalam pernikahan. Dalam penelitian tersebut yang menjadi permasalahan pokok adalah

ketimpangan gender yang terjadi dalam pernikahan. Sedangkan dalam dua penelitian terakhir yakni penelitian Yunahar Ilyas lebih memfokuskan pada ayat-ayat yang berbicara tentang wali dalam perspektif para mufassir yang dalam hal ini adalah Hamka dan Hasbi asy-Syiddieqy, dan terakhir adalah penelitian Muhammad Nashirudin al-Albani. Dalam penelitian ini beliau mengungkapkan tentang kesahihan hadis mengenai perwalian namun hanya sebatas pada penelitian sanad.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Untuk menjawab persoalan seperti yang telah diuraikan pada rumusan masalah, maka dalam penelitian ini dibutuhkan data-data deskriptif yang berupa kata-kata tertulis bukan berupa angka. Maka dari situ penelitian ini tergolong kepada penelitian kualitatif.

Mengingat dalam penelitian ini dibutuhkan data-data tertulis untuk mengetahui status hadis yang sedang diteliti yaitu hadis *lâ nikaha illâ biwaliyyin* baik dari sisi validitas sanad, matan maupun implikasi hukum dari bunyi hadis tersebut, maka tentu saja data-data tersebut diperoleh dari hasil bacaan terhadap buku-buku literatur yang berhubungan dengan hal tersebut. Dengan demikian, jika dilihat dari tempatnya, penelitian ini tergolong pada penelitian perpustakaan (*library research*).¹⁰

¹⁰Secara definitif, *library research* adalah penelitian yang dilakukan dipergustakaan dan peneliti berhadapan dengan berbagai macam literatur sesuai tujuan dan masalah yang sedang dipertanyakan. Lihat, Masyhuri dan M. Zainuddin, *Metodologi Penelitian* (Bandung: Refika Aditama, 2008), 50; Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 18

2. Pendekatan Penelitian

Pada dasarnya penelitian terhadap hadis *lâ nikaha illâ biwalyyyin* ini meliputi tiga hal pokok yang menjadi fokus kajiannya yaitu menyangkut penelitian terhadap otentisitas sanad dan matan maupun pemahaman terhadap kandungan matan serta implikasi hukum yang dikandungnya. Untuk menjawab ketiga persoalan tersebut tentu dibutuhkan sebuah pendekatan yang tentu saja haruslah pendekatan yang relevan dengan masalah yang sedang dikaji sebagai perangkat analisisnya.

Dalam hal ini, penulis menggunakan tiga pendekatan yaitu pendekatan historis yang digunakan sebagai perangkat analisis untuk melacak keotentikan sanad maupun matan hadis yang sedang diteliti. Pendekatan selanjutnya adalah pendekatan tekstual yang dipergunakan sebagai pisau analisis terhadap pemaknaan hadis secara tekstual baik melalui pemaknaan terhadap makna gramatikal ataupun makna leksikalnya.

Sedangkan pendekatan terkakhir adalah pendekatan kontekstual yang dipergunakan sebagai piranti telaah terhadap makna hadis dari sisi historisitas yang melingkupinya (baca: *Asbâb al-wurûd* hadis). Namun, mengingat tidak semua hadis mempunyai *Asbâb al-wurûd* atau sebab tertentu yang berupa peristiwa secara khusus (*Asbâb al-wurûd* mikro), maka dalam keadaan seperti ini perlu dikembangkan pada pemahaman terhadap *setting* historis yang bersifat umum (*Asbâb al-wurûd* makro).

3. Sumber Data

Sumber data seperti didefinisikan oleh Suharsimi Arikunto adalah subjek dari mana sebuah data bisa diperoleh.¹¹ Penelitian apapun jenisnya tentu membutuhkan sebuah data dalam rangka mencari jawaban atas persoalan yang menjadi pertanyaan sebagai pendorong dilakukannya sebuah penelitian, tentu saja data yang dibutuhkan bisa saja didapatkan dari lapangan melalui observasi ataupun interview serta bisa diperoleh dari perpustakaan melalui pembacaan dan pentelaahan terhadap buku-buku literatur.

Dalam penelitian ini sesuai dengan jenis penggolongannya ke dalam penelitian perpustakaan (*library research*), maka sudah dapat dipastikan bahwa data-data yang dibutuhkan adalah data-data yang diperoleh dari perpustakaan melalui penelusuran terhadap buku-buku literatur, baik yang bersifat primer ataupun yang bersifat sekunder.¹²

Adapun sumber primer dalam penelitian ini adalah kitab-kitab hadis yang memuat tentang tema *lâ nikaha illâ biwalyiyin* yang dalam hal ini adalah kitab *Sunan Abû Dâud* karya Sulaiman bin Asy'ats as-Sijistani (w. 275 H). Sedangkan dalam rangka untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai hadis tersebut juga digunakan sebagai sumber primer beberapa kitab hadis yang memuat tentang tema yang sama, antara lain adalah kitab *Shahîh al-Bukhârî* karya Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari (w. 256 H), *Sunan Tirmidzî*

¹¹Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2006), 129

¹²Adapun yang dimaksud dengan sumber primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada pengumpul data, sementara sumber sekunder adalah sumber yang tidak langsung memberikan data kepada pengumpul data, misalnya melalui orang lain ataupun dokumen. Lihat dalam, Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: CV. Alfabeta, 2008), 62; lihat pula dalam, Husein Umar, *Metode Penelitian Untuk Skripsi dan Tesis Bisnis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), 42

karya Abu Isa Muhammad al-Tirmidzî (w. 279 H), *Sunan Ibnu Mâjah* karya Muhammad bin Yazid bin Majah al-Qazwini (w. 275 H), *Sunan al-Dârimî* karya Abdullah bin Abdurrahman al-Dârimî (w. 255 H), *Musnad Ahmad bin Hanbal* karya Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H).

Sumber primer lainnya adalah kitab-kitab yang membahas tentang biografi para perawi hadis seperti kitab *Tahdzîb al-Tahdzib* karya Ibnu Hajar al-Asqalani (w. 852 H) dan kitab *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl* karya Abul Hajjaj Yusuf bin az-Zakki al-Mazzi (w. 742 H) serta program CD Room *Mausu'at al-hadîts al-Nabawî al-Syarîf (al-Ishdâr al-Tsânî)*.

Selain penggunaan kitab matan maupun biografi para perawi sebagai sumber primer, kitab-kitab *syarah* hadis juga merupakan sumber primer yang digunakan untuk mengetahui kandungan hadis, seperti *Fath al-Bârî bi Syarhi Shahîh al-Bukharî* karya Ibnu Hajar al-Asqalani, *'Umdat al-Qârî Syarah Shahîh al-Bukharî* karya Badruddin al-Ainiy, *Badzî al-majhûd fî Halli Sunan Abî Dâud* karya Habil Ahmad Saharanfuri, *Tuhfat al-Ahwâdzî bi Syarhi Jâmi' al-Tirmidzî* oleh al-Mubarakfuri, *al-Badr al-Tamâm Syarah Bulûgh al-Marâm min Adillat al-Ahkâm* oleh Husain Muhammad al-Maghrabi serta *Subul al-Salâm Syarah Bulûgh al-Marâm* karya Muhammad bin Ismail ash-Shan'aniy dan *Nail al-Authâr Syarah Muntaqa al-Akhabâr* karya Muhammad bin Ali al-Syaukani.

Adapun sumber data yang sifatnya sekunder adalah kitab-kitab fiqh yang antara lain adalah *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhû* karya Wahbah al-Zuhayli. Sedangkan sumber penunjang yang tergolong pada sumber tersier adalah kamus-kamus kebahasaan maupun kamus hadis seperti Kamus al-Munawwir oleh A.W

Munawwir dan *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâdh al-ḥadîts Al-Nabawî* oleh A.J Wensinck.

4. Teknik Pengumpulan Data

Seperti diketahui bahwa penelitian ini tergolong ke dalam penelitian perpustakaan (*library research*) sehingga data yang dibutuhkan adalah data yang diperoleh dari hasil telaah terhadap berbagai literatur yang mempunyai relevansi terhadap tema pembahasan, maka instrumen pengumpulan terhadap data-data tersebut adalah dengan menggunakan dokumentasi.¹³

Dalam melakukan pengumpulan terhadap data-data yang dibutuhkan, terlebih dahulu mengidentifikasi sumber data yang dapat dijadikan sebagai objek telaah dalam penelitian kemudian dilanjutkan dengan upaya pengumpulan data-data dari berbagai sumber yang telah ditentukan baik sumber primer maupun sumber sekunder dengan cara menghimpun hadis-hadis yang mempunyai tema sejenis dengan hadis yang sedang diteliti yaitu hadis yang berbunyi *lâ nikaha illâ biwaliyyin* melalui penelusuran terhadap kamus hadis yang dikarang oleh A.J Wensinck yang berjudul *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâdh al-ḥadîts Al-Nabawî*, selain penelusuran terhadap kamus tersebut juga dipergunakan program CD Room *Mausû'a al-ḥadîts al-Syarif* (Global Islamic Software Company, 2000).

5. Pengolahan Data

Setelah data terkumpul, maka langkah selanjutnya adalah melakukan pengolahan atas data-data tersebut melalui pentelaahan terhadap sanad yang

¹³Dokumentasi berasal dari kata dokumen yang artinya adalah benda-benda tertulis yang dalam hal ini meliputi buku-buku, majalah, dokumen, peraturan-peraturan, notulen rapat, catatan harian ataupun bahan-bahan tulis lainnya. Periksa kembali, Jonathan Sarwono, *Op. Cit.*, 225; Suharsimi Arikunto, *Op. Cit.*, 158

meliputi tahapan *takhrîj al-hadîts*, kemudian dilakukan penelusuran terhadap letak hadis sesuai dengan petunjuk kamus *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâdh al-hadîts Al-Nabawî* yang dilanjutkan dengan penulisan terhadap matan hadis beserta susunan sanadnya secara lengkap untuk diteliti mengenai kebersambungan sanad serta kualitas para perawinya sehingga diperoleh sebuah kesimpulan mengenai validitas hadis *lâ nikaha illâ biwaliyyin* dari sisi sanadnya.¹⁴

Langkah berikutnya adalah melakukan telaah terhadap matan hadis dengan cara membandingkan hadis *lâ nikaha illâ biwaliyyin* dengan ayat-ayat al-Quran, hadis lain yang dinilai sahih atau lebih sahih, ataupun dengan cara membandingkannya dengan fakta sejarah maupun pertimbangan rasional sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan sehingga diperoleh kesimpulan mengenai validitas hadis tersebut ditinjau dari sisi matannya.¹⁵ Setelah diketahui mengenai validitas kesahihan baik dari sisi sanad ataupun matan, tahapan selanjutnya adalah pentelaahan terhadap kandungan hadis yang dimaksud sehingga dapat ditentukan implikasi hukumnya yang dalam penelitian ini adalah mengenai eksistensi seorang wali dalam pernikahan.

6. Teknik Pengecekan Keabsahan Data

Untuk menentukan tingkat akurasi data yang telah dikumpulkan baik yang berasal dari sumber primer ataupun yang berasal dari sumber sekunder, maka sangat penting untuk dilakukan pengecekan dengan menggunakan teknik pengecekan data yang umum digunakan dalam penelitian.

¹⁴Mengenai metode kritik hadis dapat dibaca dalam, Umi Sumbulah, *Kritik Hadis* (Malang: Uin Press, 2008), 115-116; Begitu juga dalam M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: PT. Karya Unipress, 1992), 51 dan setelahnya.

¹⁵Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 116

Dari sekian banyak teknik pengecekan data seperti dikemukakan oleh Moleong, dalam penelitian ini hanya digunakan dua teknik yaitu triangulasi dan kecukupan referensial. Kedua pendekatan ini hampir sama dalam aplikasinya mengingat salah satu dari empat macam triangulasi adalah triangulasi dengan penggunaan sumber.¹⁶

Berdasarkan pada dua metode tersebut, data yang telah dihasilkan dari sumber primer dan sekunder dilakukan pemeriksaan dengan membandingkan antara data-data yang telah terkumpul dari satu referensi dengan referensi yang lainnya. Misalnya dengan cara membandingkan data yang diperoleh dari perpustakaan dengan data yang diperoleh melalui penelusuran terhadap program *CD mausu'at*.

G. Sistematika Pembahasan

Secara keseluruhan skripsi ini memuat lima bab pembahasan yang dimulai dengan bab I dan diakhiri dengan bab V. Dalam bab I diuraikan seputar latar belakang masalah yang menjadi kegelisahan akademik penulis. Dari latar belakang itulah kemudian dirumuskan sebuah pertanyaan yang menjadi batasan dan sekaligus rumusan masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini dan tentu saja rumusan tersebut akan dijawab melalui tujuan penelitian. Temuan dalam penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi baik secara teoretis maupun kontribusi secara praktis. Pada bagian ini juga diutarakan tentang penelitian terdahulu yang dijadikan sebagai parameter untuk mengetahui sejauh mana orisinalitas penelitian yang sedang penulis lakukan. Begitu juga metode


¹⁶Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1990), 170-172

penelitian yang penulis gunakan, kemudian diakhiri dengan sistematika pembahasan sebagai gambaran umum dari penelitian ini.

Bab II memuat tentang tinjauan pustaka, meliputi pengertian maupun sejarah kritik hadis baik pada masa Rasulullah Saw, masa sahabat ataupun pada masa tabi'in dan tabiit-tabi'in. Selain itu juga dibahas mengenai, *takhrîj al-hadîts*, *i'tibâr*, maupun kritik sanad hadis yang meliputi pengertian kritik sanad, *jarh wa ta'dîl* serta kriteria kesahihan sanad hadis, begitu juga menyangkut kritik matan hadis yang meliputi pengertian dan kriteria kesahihan matan hadis. Selain itu, bab ini juga memuat tentang pembahasan mengenai pendekatan yang digunakan dalam kritik dan fiqh al-hadîts serta tinjauan hukum tentang wali nikah. Pentingnya kajian pustaka ini adalah sebagai titik tolak dalam menganalisis tema yang dijadikan sebagai fokus dalam penelitian.

Bab III membahas tentang validitas hadis yang sedang diteliti dengan melakukan takhrîj al-hadîts dan i'tibâr serta dilanjutkan dengan melakukan kajian terhadap sanad dan matan sehingga diperoleh kesimpulan mengenai nilai kesahihannya. Setelah diketahui nilai kesahihannya, kemudian pada bab IV diuraikan mengenai pemahaman yang diperoleh melalui pendekatan tekstual maupun pendekatan kontekstual sehingga pada akhirnya diperoleh kesimpulan mengenai implikasi hukum yang dihasilkan melalui pendekatan tersebut.

Sedangkan dalam bab V sebagai bagian akhir dari rangkaian penelitian disajikan tentang kesimpulan sebagai intisari dari hasil penelitian, begitu juga saran-saran sebagai tindak lanjut terhadap hasil penelitian ini.



BAB II
KRITIK DAN PENDEKATAN PEMAHAMAN HADIS
TENTANG WALI NIKAH

A. Kritik Hadis: Perspektif Definitif-Historis

1. Pengertian Kritik Hadis

Secara kebahasaan istilah “kritik” dapat dikatakan sebagai terjemahan dari kata – – yang berarti mengkritik ataupun melakukan penelitian secara seksama¹⁷. Kata tersebut sering kali ditemukan dalam literatur arab, misalnya seperti ungkapan (ia telah mengkritik bahasa dan puisinya)¹⁸ atau semakna dengan kata (*tamyîz*)¹⁹ seperti terdapat pada ayat yang berbunyi (sehingga ia mampu membedakan antara keburukan dan kebaikan).²⁰ Sehingga tidak salah jika seorang pakar hadis abad

¹⁷Periksa dalam Adib Bisri dan Munawwir A. Fatah, *Kamus al-Bisrî* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1999), 733; begitu juga dalam A.W Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: Unit PBIK PP al-Munawwir, 1984), 1551

¹⁸Umi Sumbulah, *Op. Cit*, hal. 26

¹⁹Bustamin dan M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 5

²⁰QS. Ali Imran: 179

ketiga Hijriah, Imam Muslim (w. 261 H / 875 M) memberi judul bukunya yang membahas metode kritik hadis dengan *al-Tamyîz*.

Sementara istilah kritik secara terminologi berarti berusaha menemukan kekeliruan dan kesalahan dalam rangka menemukan kebenaran.²¹ Jika istilah tersebut dikaitkan dengan hadis nabi maka yang dimaksud adalah upaya pengkajian dan penelitian secara seksama terhadap hadis nabi dalam rangka untuk menentukan orisinalitas hadis-hadis Rasulullah baik dari sisi sanad maupun matan.²² Tampaknya definisi inilah yang dimaksudkan dalam istilah kritik hadis, karena memang istilah kritik hadis dalam perbincangan para *muhaddits* seperti didefinisikan oleh Abu Hatim ar-Razi yang selanjutnya dikutip oleh MM. Azami adalah upaya menyelidiki (membedakan) antara hadis sahih dan *dlaîf* serta menetapkan status perawinya dari segi *jarh* dan *ta'dîlnya*.²³

Begitu juga dengan definisi yang dimajukan oleh Muhammad Tahir al-Jawaby, beliau mendefinisikan ilmu kritik hadis sebagai langkah untuk memberikan ketentuan terhadap para periwayat hadis baik kecacatan atau keadilannya dengan menggunakan ungkapan-ungkapan tertentu yang dikenal oleh ulama-ulama hadis. Kemudian meneliti matan hadis yang telah dinyatakan sahih dari aspek sanad untuk menentukan keabsahan atau ke-*dlaîfan* matan hadis tersebut, serta untuk mengatasi kesulitan pemahaman dari hadis yang telah

²¹W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), 965

²²Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Loc. Cit.*

²³Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2004), 10

dinyatakan sah maupun untuk mengatasi kontradiksi pemahaman hadis dengan pertimbangan yang mendalam.²⁴

Dari pengertian di atas, maka istilah kritik hadis bukan sebuah upaya pendistorsian melainkan sebagai upaya pelestarian terhadap hadis nabi, atau dengan kata lain istilah kritik tidaklah berkonotasi negatif melainkan sebaliknya berkonotasi positif²⁵ dan tidak pula bertujuan untuk menguji ajaran Rasulullah melainkan untuk menguji daya tangkap dan kejujuran para perawi. Sehingga penolakan terhadap hadis tidak berarti menolak Rasulullah tetapi menolak klaim bahwa hadis tersebut berasal dari Rasulullah.²⁶

Tentu saja kritik hadis perspektif ulama hadis sangatlah berbeda dengan kritik hadis perspektif para orientalis. Jika dalam perspektif ulama hadis, kritik hadis tidak lebih dari upaya penyeleksian terhadap hadis nabi sehingga dapat dibedakan hadis-hadis yang bernilai sahih ataupun sebaliknya,²⁷ maka dalam perspektif orientalis, kritik hadis dimaksudkan sebagai upaya memberikan semacam kecaman sehingga berujung pada skeptisisme umat Islam terhadap otentisitas dan orisinalitas hadis sebagai kontekstualisasi Rasulullah terhadap ajaran Islam.²⁸

2. Telaah Historis Kemunculan Kritik Hadis

Seperti telah diuraikan pada bahasan sebelumnya bahwa penelitian terhadap hadis nabi merupakan sebuah upaya dalam melestarikan dan memelihara

²⁴Wordpress. Com, diakses pada tanggal 18 April 2009

²⁵Lihat, Umi Sumbulah, *Loc. Cit.*

²⁶Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: LESFI, 2003), 42

²⁷Umi Sumbulah, *Loc. Cit.*

²⁸*Ibid.*, 25

orisinalitas hadis nabi, sehingga aktivitas dalam penelitian hadis merupakan sebuah keniscayaan yang perlu dikembangkan secara berkesinambungan.

Sehubungan dengan persoalan tersebut, M. Syuhudi Ismail menguraikan pandangan argumentatif yang dijadikan sebagai pijakan dalam memandang pentingnya untuk dilakukan sebuah penelitian terhadap hadis nabi. Menurutnya, terdapat beberapa hal yang menuntut dilakukannya penelitian terhadap hadis nabi yaitu, adanya fakta sejarah yang membuktikan bahwa tidak semua hadis telah ditulis pada zaman nabi²⁹ dan yang terpenting adalah mengingat hadis nabi secara hirarkis menempati urutan kedua sebagai sumber *tasyri'* setelah al-Quran.³⁰ Selain itu, adanya kebutuhan masyarakat terhadap hadis yang terus meningkat berimplikasi pada periwayatan hadis baik secara tertulis taupun secara lisan dengan sendirinya akan mengalami perkembangan pula, namun satu hal yang tak dapat dipungkiri seiring banyaknya periwayatan hadis tingkat kekeliruan dan kesalahan semakin meningkat pula baik kekeliruan dan kesalahan itu berupa salah mendengar dan memahami riwayat atau bahkan dengan sengaja memalsukan hadis dengan mengatasnamakan Rasulullah.³¹

Berdasar pada realitas historis di atas, dapat kita pahami bahwa urgensi penyeleksian terhadap sebuah hadis muncul seiring dengan munculnya hadis itu sendiri sehingga dapatlah dikatakan bahwa aktifitas penelitian terhadap hadis (baca: kritik hadis) telah muncul pada masa Rasulullah saw masih hidup sebagai aktor sejarah sekalipun dengan metode yang sangat sederhana, terlebih jika kritik

²⁹M. Syuhud Ismail, *Op. Cit.*, 11

³⁰Untuk melihat lebih jauh mengenai latar belakang pentingnya penelitian terhadap hadis periksa kembali, *ibid.*, 7 dan seterusnya.

³¹Badri Khaeruman, *Otentisitas Hadis: Studi Kritis Atas Kajian Hadis Kontemporer* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004), 5

hadis dimaksudkan sebagai sebuah upaya untuk memilah-milah antara yang sah dan yang tidak.³² Sekalipun seperti dikatakan oleh Muhammad Salih Ahmad al-Farsi, bahwa penelitian hadis khususnya yang berkaitan dengan sanad belum dikenal pada masa Rasulullah Saw dan *Khulafâ' al-Rasyidîn* dengan sebuah argumen bahwa pada kedua masa tersebut para *muhadditsîn* telah bersepakat pada sebuah kaidah (semua sahabat nabi adalah orang yang adil).³³

Pernyataan di atas, tampaknya tidak sepenuhnya benar karena memang bertentangan dengan bukti historis yang dilakukan oleh sahabat Nabi terhadap informasi yang masih meragukan dikalangan para sahabat. Misalnya apa yang dilakukan oleh Umar bin al-Khattab, beliau mempertanyakan kembali kepada nabi Saw tentang berita yang diterima dari salah seorang tetangganya yang mengatakan bahwa nabi Saw telah menceraikan isteri-isterinya. Dari hasil konfirmasinya, diperoleh penjelasan dari nabi bahwa beliau tidak melakukan hal tersebut melainkan hanya tidak mengumpulinya saja.³⁴ Sekalipun memang seperti dikatakan A'zami, pada masa nabi kritik hadis dilakukan hanya sebatas konfirmasi yang berarti pergi menemui Nabi untuk membuktikan sesuatu yang dilaporkan telah dikatakan oleh beliau, tidaklah berarti bahwa kritik hadis belum dikenal pada masa nabi mengingat banyaknya para sahabat yang melakukan penyelidikan terhadap berita yang dikabarkan berasal dari nabi seperti Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Amr, Umar bin Khattab, begitu juga Zainab

³²Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 33. Begitu juga dalam: Muhammad Musthafa A'zami, "*Studies in Hadith Methodology and Literature*", diterjemahkan A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 82

³³Periksa dalam Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Op. Cit.*, 6

³⁴Lihat kata pengantar dalam, Usman Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), vii

yang merupakan istri dari Ibnu Mas'ud.³⁵ Sebagai contoh yang perlu diungkap sebagai bukti bahwa kritik sanad telah muncul pada masa Rasulullah masih hidup adalah sebuah kasus yang terjadi di mana Dimam bin Tsa'labah datang menemui Rasulullah dan bertanya, Muhammad, utusanmu menyatakan begini dan begitu, kemudian Nabi menjawab, dia berkata benar.³⁶

Bentuk konfirmasi yang dilakukan oleh sahabat sebagai cikal bakal munculnya disiplin ilmu kritik sanad dalam bidang Hadis terus berlanjut hingga meninggalnya Rasulullah, kemudian pada perkembangan selanjutnya, praktek penilaian terhadap sanad hadis tidak hanya sekedar konfirmasi melainkan telah melangkah pada tahap komparasi. Hal ini dapat dikuatkan dengan fakta sejarah yang terjadi pada Abu Bakar di saat seorang nenek mendatangnya untuk menanyakan warisan dari harta yang ditinggalkan cucunya. Menghadapi kasus tersebut Abu Bakar dengan tegas menyatakan bahwa dirinya tidak pernah mendapatkan ketentuannya dalam al-Quran dan tidak pula mendengar penjelasan dari Rasulullah. Lalu Abu Bakar mempertanyakannya kepada para sahabat yang lain, di saat itulah tampil Mughirah dengan mengatakan bahwa bagian seorang nenek atas warisan cucunya adalah seperenam. Mendengar hal tersebut Abu Bakar tidak serta merta memercayainya melainkan masih mempertanyakan kepada sahabat yang lain sebagai penguat terhadap apa yang telah dikatakan oleh Mughirah. Beberapa saat kemudian datanglah seorang yang bernama Muhammad ibnu Maslamah untuk menguatkan pernyataan mughirah sehingga dari situlah

³⁵Muhammad Mustahafa A'zami, *Op.Cit.*, 82-83

³⁶Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 37

Abu Bakar akhirnya dapat menerima dan menyimpulkan bahwa bagian seorang nenek atas warisan cucunya adalah seperenam.³⁷

Begitu pula mengenai kritik matan hadis. Aktivitas pengujian terhadap matan hadis sebenarnya telah dilakukan oleh generasi sahabat semisal Umar bin al-Khattab, Ali bin Abi Talib, ataupun Abdullah bin Mas'ud bahkan yang paling masyhur adalah Sayyidah Aisyah ketika melakukan verifikasi terhadap hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Abu Hurairah pernah meriwayatkan hadis dari Rasulullah yang berbunyi: ^a (sesungguhnya mayat itu akan diazab disebabkan oleh ratapan keluarganya), begitu juga dengan sebuah hadis yang menyatakan bahwa anak akibat perzinahan tidak akan masuk surga.³⁸

Hadis yang pertama menurut Aisyah, perawi telah melakukan kesalahan dalam periwayatannya mengingat hadis tersebut diucapkan oleh Rasulullah pada saat beliau melewati sebuah kuburan orang Yahudi dan beliau melihat keluarga si mayat sedang meratap di atasnya. Melihat hal tersebut, Rasulullah bersabda yang artinya: *“mereka sedang meratapi si mayat, sedangkan si mayat sendiri sedang diazab dalam kuburnya”*. Selain faktor kesalahan dalam periwayatan, lanjut Aisyah, matan hadis tersebut dianggap bertentangan dengan ayat al-Quran sebagai parameter pertama dalam pengujian kesahihan sebuah matan hadis yaitu firman Allah yang berbunyi: *(dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain)*.³⁹ Sementara hadis kedua tentang anak yang dihasilkan dari perzinahan tidak akan masuk surga menurut Aisyah, Asbâb al-wurûd hadis tersebut adalah suatu ketika Rasulullah berjalan dengan seseorang kemudian

³⁷Ibid., 38

³⁸Contoh kasus ini antara lain terdapat dalam, Muh. Zuhri, *Op. Cit.*, 43

³⁹M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 124

diejek oleh orang munafik, lalu Rasulullah bertanya kepada orang munafik tersebut, siapakah yang akan menghalangi jika aku bersama si fulan ini? kemudian orang munafik itu berkata, ia punya anak zina. Lalu Rasulullah menyatakan bahwa “yang berzina itulah yang punya tiga keburukan yang diantaranya adalah terancam tidak akan masuk surga”. Jadi menurut Aisyah hadis tersebut tidak menunjukkan bahwa anak hasil perzinahan tidak akan masuk surga melainkan adalah si pelakunya.⁴⁰

Upaya verifikasi terhadap matan hadis yang dilakukan oleh Aisyah seperti diuraikan di atas menjadi bukti bahwa kritik terhadap matan hadis telah dilakukan oleh generasi sahabat sekalipun memang harus diakui bahwa penelitian terhadap matan hadis termasuk kajian yang jarang dilakukan oleh *muhadditsin* jika dibandingkan dengan perhatiannya terhadap penelitian sanad. Hal itu cukup beralasan karena bagaimana mungkin dapat dikatakan hadis nabi jikalau tidak didukung oleh adanya silsilah yang menghubungkannya sampai kepada Baginda Nabi sebagai sumber hadis.⁴¹ Namun demikian, tidak serta merta kita katakan bahwa dalam melakukan penelitian terhadap hadis nabi, para ulama hanya memperhatikan aspek sanadnya serta mengesampingkan terhadap kritik matan hadis seperti dikatakan oleh para orientalis semisal Ignaz Goldziher (1850-1921), A.J. Wensinck (1882-1939) maupun Joseph Schacht (1902-1969).⁴²

⁴⁰Muh. Zuhri, *op. Cit.*, 44

⁴¹Bustamin dan M. Isa H. A Salam, *Op. Cit.*, 59

⁴²Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 95

B. Kritik Sanad dan Standarisasi Kesahihan

1. Pengertian Kritik Sanad

Sanad merupakan salah satu unsur penting yang sekaligus dijadikan sebagai objek dalam kegiatan penelitian terhadap hadis nabi. Kata *sanad*⁴³ menurut bahasa adalah sandaran atau sesuatu yang di jadikan sandaran. Dikatakan demikian, karena setiap hadis selalu bersandar kepadanya. Sementara dari sisi terminologi, terdapat beragam pendapat yang dikemukakan oleh para ulama mengenai pengertian sanad, namun jika kita telaah pada intinya keragaman tersebut hanya dalam tataran redaksi sehingga dapatlah disimpulkan bahwa sanad dapat diartikan sebagai:

*(jalan yang menyampaikan kepada matan hadis atau silsilah para rawi yang menukilkan matan hadis dari sumbernya yang pertama).*⁴⁴

Dari definisi di atas, kritik sanad hadis dapat diartikan sebagai penelitian, penilaian dan penelusuran terhadap rangkaian perawi dalam sanad dengan cara mengetahui biografi perawi yang terlibat dalam proses transmisi periwayatan

⁴³Terdapat empat term yang merupakan istilah teknis dalam ilmu hadis dan merupakan derivasi dari kata kerja *sa-na-da* yaitu: *isnad*, *sanad*, *musnad* dan *musnid*. Istilah *isnad* dan *sanad* seperti dikatakan oleh ath-Thibi sekalipun secara makna sedikit berbeda namun dari sisi substansi yang dikandung oleh kedua istilah tersebut para *muhadditsin* cenderung menyamakan bahkan menurut mereka kedua istilah tersebut sering kali dipakai secara bergantian. Sementara istilah *musnad*, memiliki cakupan yang lebih luas dibandingkan dengan istilah *sanad* dan *isnad*, karena istilah *musnad* setidaknya menunjuk pada tiga pengertian. (1) sebuah hadis yang sanadnya bersambung dari perawi pertama hingga terakhir dan disandarkan pada Rasulullah. (2) berarti nama sebuah kitab yang menghimpun hadis-hadis nabi dengan sistem penyusunan berdasarkan nama-nama para perawi seperti kitab Musnad Ahmad ibn Hanbal. (3) merupakan sinonim dari kata *sanad* dan *isnad* dengan berbentuk *mashdar*. Sedangkan *musnid* adalah gelar perawi hadis yang meriwayatkan hadis lengkap dengan sanadnya baik ia mengerti ataupun tidak mengenai ilmu hadis, lihat dalam: Mahmud Thahhan, *Taysîru Musthalah al-Ḥadîts* (Surabaya: Al-Hidayah, t.th), 17; M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 93-94, Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 29

⁴⁴Nurudin 'Itr, *Manhaj al-Naqdi fî Ulûm al-Ḥadîts* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), 321

serta proses penerimaan hadis dari guru mereka masing-masing.⁴⁵ Definisi ini memberikan pemahaman bahwa dalam penelitian sanad hadis, dua hal pokok yang menjadi objek bahasannya adalah menyangkut nama-nama periwayat yang terlibat dalam periwayatan hadis yang bersangkutan serta lambang periwayatan hadis yang digunakan oleh masing-masing perawi dalam meriwayatkan hadis yang diterima dari gurunya.⁴⁶

Penelitian terhadap sanad hadis merupakan sebuah keniscayaan karena bagaimanapun sebuah hadis tidak akan pernah dikatakan berasal dari Rasulullah tanpa disertai adanya transmisi periwayatan yang jelas, sehingga sangatlah wajar jika persoalan sanad seakan menjadi anak emas dalam kegiatan penelitian hadis, bahkan seperti dikatakan oleh Abdullah bin al-Mubarak sanad hadis merupakan bagian dari pada agama sehingga ketiadaan sebuah sanad akan membuka peluang bagi siapa saja untuk mengatakan bahwa apa yang dikatakannya adalah hadis yang berasal dari Rasulullah.⁴⁷

Perlakuan istimewa terhadap sanad hadis seperti di atas, tentunya berlawanan dengan pandangan orientalis yang sekalipun menyadari bahwa sanad merupakan penentu validitas sebuah hadis, namun kesimpulannya seperti dikatakan oleh Schacht bahwa sekalipun secara keseluruhan sistem *isnad* mungkin valid untuk melacak hadis-hadis nabi sampai pada ulama abad kedua, tetapi rantai periwayatan yang merentang ke belakang sampai kepada nabi Muhammad saw dan para sahabat adalah palsu belaka dengan alasan sistem *isnad* dimulai pada awal abad kedua atau paling awal akhir abad pertama

⁴⁵Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Op. Cit.*, 6-7

⁴⁶M. Syuhudi Ismail, *Op. Cit.*, 25

⁴⁷Nurudin 'Itr, *Op. Cit.*, 344

dengan dibuat secara sembarangan dan sewenang-wenang oleh mereka yang ingin memproyeksikan ke belakang doktrin-doktrin mereka sampai pada sumber-sumber klasik.⁴⁸ Kesimpulan yang dibuat oleh Schacht secara tidak langsung hendak mengatakan bahwa hanya al-Quran saja yang dapat dibenarkan berasal dari masa hidup nabi Muhammad sementara yang lainnya termasuk hadis adalah buatan kaum muslimin dari abad II dan III H.⁴⁹

Kesimpulan Schacht tentu saja mengundang perhatian para sarjana muslim yang salah satunya adalah M.M. Azami, dalam pandangan beliau, Schacht tentu saja tidak mempunyai bukti yang kuat terkait dengan kesimpulannya terhadap sistem *isnad* karena menurutnya pemakaian *isnad* telah muncul pada masa hidup nabi Muhammad Saw bahkan telah dikenal dalam kitab Yahudi, Mishna begitu pula dalam penukilan syair-syair jahiliah sekalipun memang harus diakui bahwa urgensi penelitian terhadap sanad baru tampak dalam periwayatan hadis saja dan telah berkembang menjadi satu disiplin ilmu yang mapan pada akhir abad pertama Hijriah.⁵⁰

2. Standarisasi Kesahihan Sanad Hadis

Keberatan para sarjana muslim terhadap kesimpulan yang dikemukakan oleh Schacht mengenai sistem *isnad* yang dalam pandangan Schacht hanyalah dibuat secara sewenang-wenang oleh ulama yang hidup pada abad kedua cukuplah beralasan karena memang dalam hal menentukan kualitas sebuah sanad yang pada

⁴⁸MM. Azami, "on Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence", diterjemahkan Asrofi Shodri, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum* (Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 2004), 232

⁴⁹Badri Khaeruman, *Op. Cit.*, 246

⁵⁰MM Azami, *Op. Cit.*, 224 dan MM. Azami, "Studies In Early Hadith Literature", diterjemahkan Ali Musthafa Ya'qub, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 1994), 530

akhirnya menjadi penentu terhadap validitas sebuah hadis tidaklah seceroboh seperti yang dituduhkan oleh para orientalis melainkan mempunyai dasar pijakan sebagai parameter pengujinya.

Dalam perbincangan ilmu hadis, kesahihan sanad hadis haruslah memenuhi kriteria-kriteria yang telah ditetapkan oleh para ulama hadis. Kriteria tersebut adalah, *pertama*, harus ada persambungan sanad, *kedua*, seluruh periwayat dalam rangkaian sanad haruslah orang yang adil, *ketiga*, seluruh rawi haruslah orang yang *dlâbit*, *keempat*, sanad hadis terhindar dari *syudzûd*, dan yang *kelima*, sanad hadis harus terhindar dari *'illat*.⁵¹ Kelima kriteria ini menurut M. Syuhudi Ismail merupakan unsur-unsur kaedah mayor kesahihan sanad hadis.⁵² Untuk lebih jelasnya dapat diuraikan sebagai berikut:

a. Kebersambungan sanad ()

Kebersambungan sanad yang dimaksud dalam hal ini adalah setiap perawi hadis yang bersangkutan benar-benar menerimanya dari rawi yang berada di atasnya dan begitu seterusnya sampai kepada pembicara yang pertama.⁵³ Dengan kata lain, seluruh rangkaian periwayat dalam sanad mulai dari periwayat yang disandari oleh *mukharrij* sampai pada periwayat tingkat sahabat yang menerima hadis yang bersangkutan dari nabi bersambung dalam mata rantai periwayatan.⁵⁴ Kaitannya dengan ketentuan tentang penetapan kebersambungan sanad, terjadi perbedaan pendapat diantara para ulama, misalnya saja, menurut imam Bukhari, terjadinya persambungan sanad

⁵¹Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushûl al-Hadîts: Ulûmuhu wa Musthalâhuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), 305

⁵²M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1995), 126

⁵³M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 143

⁵⁴M. Syuhudi Ismail, *Op. Cit.*, 127

haruslah ditandai dengan adanya pertemuan langsung dan persamaan masa hidup antara murid dan guru. Sementara dalam pandangan imam Muslim, kebersambungan sanad cukup ditandai dengan kehidupan dalam kurun waktu yang sama antar guru dan murid serta tempat tinggal diantara keduanya tidak terlalu jauh menurut ukuran saat itu meskipun keduanya belum pernah bertemu.⁵⁵

b. Perawi haruslah orang yang adil

Kata adil yang merupakan derivasi dari akar kata bahasa arab '*a-da-la* secara definitif berarti tidak berat sebelah, tidak memihak, berpihak pada yang benar.⁵⁶ Namun, dalam perbincangan ilmu hadis yang dikatakan dengan keadilan seorang rawi adalah satu potensi yang dapat menjaga seseorang untuk dapat kontinyu dalam bertakwa dan mampu menjaga kewibawaan dan *murû'ahnya*.⁵⁷ Bahkan lebih tegas lagi definisi yang dikemukakan oleh al-Razi, menurutnya *al-'adalah* adalah kekuatan jiwa yang selalu mendorong untuk selalu bertakwa, menjauhi dosa-dosa besar, menjauhi kebiasaan melakukan dosa kecil bahkan meninggalkan perbuatan-perbuatan *mubah* yang dapat menodai *murû'ahnya*,⁵⁸ yang secara umum ditandai dengan adanya popularitas keutamaan periwayat di kalangan ulama hadis seperti Malik bin Anas dan Sufyan Tsauri, penilaian dari para kritikus hadis yang berisi tentang pengungkapan kelebihan dan kekurangannya serta penerapan kaedah *al-jarh wa ta'dil*.⁵⁹

⁵⁵Usman Sya'roni, *Op. Cit.*, 60

⁵⁶Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), 7

⁵⁷Zeid B. Smeer, *Ulumul Hadis* (Malang: UIN Press, 2008), 32

⁵⁸M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 142

⁵⁹M. Syuhudi Ismail, *Op. Cit.*, 134

c. *Kedlâbitan perawi*

Unsur kesahihan sanad hadis berikutnya adalah *ad-dlâbit* yang secara etimologi berarti menjaga sesuatu. Sementara secara terminologi berarti tingkat kemampuan dan kesempurnaan intelektualitas seseorang dalam proses penerimaan hadis, mampu memahami secara mendalam makna yang dikandungnya, mampu menjaga dan menghafalnya secara maksimal hingga pada waktu penyebaran dan periwayatan hadis yang didengarnya tersebut kepada orang lain.⁶⁰ Dari definisi tersebut di atas, maka tinjauan tentang aspek intelektualitas perawi mencakup unsur pendengaran, pemahaman, penjagaan serta penyampaian secara sempurna.⁶¹ Kemudian dalam perkembangannya, istilah *dlâbit* terbagi menjadi dua macam, yaitu *dlâbit al-shadr* dan *dlâbit al-kitâb*. *Dlâbit* yang pertama, jika seorang perawi dalam meriwayatkan hadis bertumpu pada kekuatan hafalan sedangkan *dlâbit* yang kedua adalah perawi yang dalam meriwayatkan hadis bertumpu pada tulisan yang pernah ia tulis dalam lembaran.⁶²

d. Terhindar dari *syudzûd*

Terhindar dari kejanggalan atau *syudzûdz* yang dimaksudkan dalam hal ini adalah tidak adanya pertentangan secara substansial bukan redaksional antara hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang terpercaya (*tsiqah*) dengan riwayat hadis dari perawi yang lebih *tsiqah*, serta pertentangan tersebut tidak dapat dikompromikan sehingga dengan sendirinya hadis yang diriwayatkan oleh perawi pertama dianggap *syadz*.⁶³

⁶⁰Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 65

⁶¹*Ibid.*, 66

⁶²Zeid B. Smeer, *Op. Cit.*, 33

⁶³*Ibid.*, 33

e. Terhindar dari 'illat

'Illat yang secara definitif berarti sakit, sibuk dan sebab, dalam terminologi hadis seperti diungkapkan oleh Ibnu Shalah adalah sebab tersembunyi yang dapat merusak kualitas hadis karena keberadaannya menyebabkan hadis yang pada lahirnya berkualitas sahih menjadi tidak sahih.⁶⁴

'Illat yang terjadi pada sanad hadis adakalanya sanadnya tampak bersambung (*muttashil*) dan sampai pada nabi (*marfû'*) namun ternyata hanya sampai pada sahabat (*mauqûf*), sanad yang tampak *muttashil* dan *marfû'* namun hanya riwayat sahabat dari sahabat yang lain, dan adakalanya terjadi percampuran dengan hadis yang lain serta kemungkinan terakhir adanya kesalahan penyebutan perawi yang memiliki kesamaan nama padahal kualitas pribadi dan kapasitas intelektualnya tidak sama.⁶⁵

3. Al-Jarh wa Ta'dil : Instrumen Penguji Kredibilitas Perawi

Pengetahuan tentang *jarh wa ta'dil* merupakan sebuah keniscayaan dalam penelitian terhadap hadis nabi, mengingat *jarh wa ta'dil* merupakan satu disiplin ilmu yang sangat terkait dalam menentukan kualitas sebuah hadis. Kedua term ini jika didekati secara definitif baik secara etimologi terlebih secara terminologi akan didapatkan pendapat yang beragam yang telah diajukan oleh para ulama. Kata *jarh* merupakan bentuk *mashdâr* dari kata kerja *ja-ra-ha* yang berarti membuat luka pada tubuh orang lain yang ditandai dengan mengalirnya darah, seperti dalam ungkapan orang Arab ^a (seorang hakim telah melukai

⁶⁴Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 73

⁶⁵*Ibid.*, 74

seorang saksi).⁶⁶ Sedangkan secara terminologi *al-jarhu* berarti munculnya suatu sifat dalam diri perawi yang dapat menodai sifat adilnya atau mencacatkan hafalan dan ingatannya yang dapat menyebabkan riwayat yang disampaikannya menjadi gugur, lemah, atau bahkan tertolak.⁶⁷

Sedangkan kata *ta'dil* secara bahasa berasal dari kata '*a-da-la* berarti sesuatu yang dapat dirasakan dalam keadaan benar dan lurus, sehingga kata ini tampak berlawanan dengan kata *al-jarhu*. Sementara secara terminologi terdapat pendapat yang beragam diantara para ulama. Misalnya, al-Khatib mendefinisikannya sebagai upaya mensifati perawi dengan sifat-sifat yang dapat menyucikan diri dari sifat-sifat tercela sehingga tampak keadilannya.⁶⁸ Dalam redaksi yang berbeda dengan definisi di atas, *ta'dil* juga diartikan sebagai upaya pensifatan terhadap seseorang dengan suatu sifat yang menjadikan riwayatnya dapat diterima.⁶⁹

Dari definisi dua term di atas, *al-jarh* dan *ta'dil*, baik secara etimologi ataupun terminologi dapat dipahami bahwa ilmu *jarh wa ta'dil* seperti didefinisikan oleh Subhi ash-Shalih adalah suatu disiplin ilmu yang membahas tentang para perawi dari segi kepribadiannya baik mengenai sifat-sifat yang tercela maupun sifat yang terpuji dengan menggunakan kata-kata khusus.⁷⁰ Dengan kata lain ilmu ini membahas tentang hal ikhwal para perawi dari segi diterima ataupun ditolaknya riwayat mereka.⁷¹

Kata-kata khusus sebagai penyifatan terhadap seorang perawi seperti terdapat pada definisi di atas, sesuai dengan tipologi yang dilakukan oleh Abi Hatim ar-

⁶⁶Zeid B. Smeer, *Op. Cit.*, 132

⁶⁷M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 157

⁶⁸Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 78

⁶⁹Zeid B. Smeer, *Op. Cit.*, 133

⁷⁰Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis* (Amzah: Jakarta, 2008), 85

⁷¹M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 158

Razi dalam karyanya *al-Jarh wa ta'dil* yang selanjutnya dikutip oleh Mahmud Thahhan terklasifikasikan ke dalam bagian berikut ini.

Tingkatan *jarh* serta lafadz yang digunakan di dalamnya dibagi ke dalam enam tingkatan sebagai berikut:

- a. Tingkatan pertama yang menunjuk pada kelemahan dan tingkatan *jarh* yang paling rendah digunakan kata (lemah hadisnya) atau (dalam perbincangan);
- b. Tingkatan kedua yang menunjuk pada pelemahan terhadap perawi dengan menggunakan kata (si fulan tidak dapat dijadikan hujjah) atau atau (dia adalah perawi yang *dlaif* atau memiliki sejumlah hadis yang munkar);
- c. Tingkatan ketiga menunjuk pada kelemahan yang menyebabkan hadis yang diriwayatkan tidak boleh ditulis. Hal tersebut ditunjuk dengan penggunaan kata atau atau dan adakalanya dengan menggunakan kata (orang yang sering menduga-duga);
- d. Tingkatan keempat menunjukkan pada tuduhan dusta atau pemalsu hadis dengan penggunaan kata (fulan dituduh berdusta) atau (dituduh sebagai pemalsu hadis), atau (perawi yang gugur), (orang yang ditinggal hadisnya) atau ;
- e. Tingkatan kelima menunjuk pada sifat dusta, pemalsu dan semacamnya seperti (pembongong), (penipu) atau (pemalsu hadis), (dia berbohong) dan (dia memalsukan hadis);
- f. Tingkatan yang keenam menunjukkan pada kebohongan yang berlebihan dan merupakan tingkatan yang paling buruk. Hal ini ditunjuk dengan penggunaan

kata seperti , (puncak dalam kedustaan), atau ^a
(dia adalah rukun kedustaan).⁷²

Tingkatan *jarh* di atas berimplikasi pada hukum yang berbeda, untuk dua tingkatan pertama hadis yang diriwayatkannya tidak bisa dijadikan sebagai hujjah akan tetapi boleh ditulis hanya untuk bahan pertimbangan saja (*al-i'tibâr*), dan tentunya perawi yang berada pada tingkatan kedua lebih rendah kedudukannya dari pada tingkatan pertama. Sedangkan empat tingkatan terakhir, hadis yang diriwayatkannya tidak boleh dijadikan sebagai hujjah ataupun ditulis untuk pertimbangan (*al-i'tibâr*).⁷³

Adapun tingkatan *ta'dîl* yang telah diformulasikan oleh para ulama hadis, secara hirarkis terklasifikasi ke dalam enam tingkatan sebagai berikut:

- a. Tingkatan pertama menunjuk pada *keta'dîlan* dengan ungkapan superlatif dan merupakan peringkat paling tinggi, misalnya dengan menggunakan wazan seperti ungkapan (kepada fulanlah puncak segala ketepatan dalam periwayatan) atau (si fulan adalah orang yang paling kuat hafalannya);
- b. Tingkatan kedua dengan menggunakan sifat yang menguatkan *ketsiqahannya* (*ta'kid*) dengan menggunakan kata seperti ⁷⁴ atau ;

⁷²Lihat, Zeid B. Smeer, *Op. Cit.*, 141-142; Mahmud Thahhan, *Op. Cit.*, 153-154

⁷³Ibid, 154

⁷⁴Seorang perawi dikatakan sebagai orang yang *tsiqah* (kompeten) manakala ia memiliki kualitas pribadi (*'adalah*) dan kapasitas intelektual (*dlâbith*) yang bisa dipertanggung jawabkan. Adapun yang termasuk penilaian kualitas pribadi, perawi haruslah beragama Islam, mukallaf, melaksanakan ketentuan agama Islam dan memelihara *murû'ah*. Sedangkan aspek kapasitas intelektualnya meliputi kesempurnaan hafalan hadis yang diterimanya serta mampu menyampaikan dan memahaminya dengan baik. Namun jika seorang rawi hanya memiliki kualitas pribadi yang baik tanpa didukung oleh kapasitas intelektual yang bisa dipertanggung jawabkan maka ia hanya disebut sebagai rawi yang *shaduq*. Periksa dalam, Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan Al-Sunnah* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 221-222

- c. Tingkatan ketiga menunjukkan adanya *pentsiqahan* tanpa adanya penguatan atas hal itu seperti dengan menggunakan kata atau ;
- d. Tingkatan keempat menunjukkan adanya ke'*adilan* tanpa adanya isyarat akan hal tersebut. Dalam peringkat ini lazim digunakan kata-kata seperti , (ia adalah tempat kejujuran), atau (tidak mengapa dengannya).⁷⁵
- e. Tingkatan kelima menunjukkan tidak adanya *pentsiqahan* ataupun celaan dengan menggunakan kata (fulan adalah seorang syaikh) atau (orang lain meriwayatkan hadisnya);
- f. Tingkatan keenam menunjukkan terhadap adanya isyarat yang mendekati celaan. Dalam hal ini digunakan kata-kata seperti (si fulan pantas untuk meriwayatkan hadis) atau (ditulis hadisnya).⁷⁶
- Sebagaimana pada bahasan mengenai *jarh*, pada bahasan mengenai klasifikasi peringkat *ta'dil* pun berimplikasi pada hukum pengamalan yang berbeda. Untuk tiga tingkatan pertama, hadis yang diriwayatkannya dapat dijadikan sebagai hujjah sekalipun sebagian dari mereka lebih kuat dibandingkan yang lainnya. Adapun tingkatan keempat dan kelima, tidak dapat dijadikan

⁷⁵Penggunaan kata *lâ ba'sa bihî* atau *laisa bihî ba'sun* jika diucapkan oleh Ibnu Ma'in dalam penilaiannya terhadap seorang rawi, maka rawi tersebut tergolong seorang yang *tsiqah*, hal ini berdasarkan pada pengakuan Ibnu Khaitsamah, bahwa suatu ketika ia bertanya tentang penilaian Ibnu Ma'in terhadap seseorang dengan kata-kata *fulânun la ba'sa bihî* dan *fulânun dlaifun*. Lalu Ibnu Main menjawab, jika saya mengatakan *fulânun lâ ba'sa bihî* maka dia adalah orang yang *tsiqah*, berbeda jika saya mengatakan *fulânun dlaifun* maka dia bukanlah orang yang *tsiqah*. Dari sini pula tampaknya tidak berlebihan jika para ulama memasukkan Ibnu Ma'in ke dalam golongan kritikus hadis yang *mutasyaddid* (ketat). Lihat, al-Hafidz al-'Iraqy, *Fath al-Mughîts Syarah Alfiyat al-Hadîts* (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2001), 180; Imam al-Laknawi al-Hindi, *al-Raf'u wa Takmil Fi al-Jarhi wa Ta'dil* (Beirut: Darul Basyar al-Islamiyah, 2004), 221. Dalam hal pengklasifikasian terhadap para kritikus hadis, ulama membaginya ke dalam tiga golongan. *Pertama*, golongan *mutasyaddid* (ketat) yang termasuk di dalamnya seperti Yahya bin Sa'id, Ibnu Ma'in, Abu Hatim, Ibnu Khiras. *Kedua*, adalah golongan *Mu'tadil* (moderat) yaitu Ahmad bin Hanbal, imam Bukhary dan Abu Zur'ah sedangkan golongan *ketiga*, adalah golongan *Mutasyahil* (longgar) seperti Tirmidzî, Imam al-Hakim dan Daruqutniy. Periksa, *ibid*, 130

⁷⁶Mahmud Thahhan, *Op. Cit.*, 152-153

sebagai hujjah, hanya saja hadis yang mereka riwayatkan boleh ditulis dan diuji *kedlâbitannya* dengan cara membandingkan dengan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para perawi yang *tsiqah* dan *dlâbit*. Jika sesuai, maka bisa dijadikan hujjah dan jika ternyata tidak sesuai maka harus ditolak. Sementara untuk tingkatan yang keenam, maka hadis yang diriwayatkannya tidak dapat dijadikan sebagai hujjah dan bisa ditulis hanya sebagai *i'tibâr* bukan untuk digunakan sebagai pengujian. Hal ini disebabkan oleh adanya kejelasan tentang ketidak *dlâbitan* perawi yang bersangkutan.⁷⁷

Jadi sangatlah jelas pengetahuan akan disiplin ilmu *jarh wa ta'dîl* ini sangatlah membantu untuk mengetahui kesahihan sanad hadis kaitannya dengan apakah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi dapat dijadikan sebagai hujjah atau bahkan harus ditolak karena adanya perawi yang dianggap cacat secara kredibilitas ataupun kapasitas intelektualnya dalam rantai pentransmision hadis yang diriwayatkan. Lebih dari itu, disiplin ilmu ini juga diarahkan untuk menyeleksi hadis yang memang disengaja untuk disandarkan kepada nabi Muhammad karena bagaimanapun sejarah telah mencatat adanya ketidak menentukan perjalanan hadis semenjak wafatnya nabi Muhammad sampai pada tahap pengkodifikasian dan itupun dipenuhi oleh warna-warni kepentingan seperti politik dan yang lainnya.⁷⁸

⁷⁷Ibid, 153; persoalan yang timbul jika ternyata dalam diri seorang rawi terjadi pertentangan antara peringkat *ta'dîl* di satu sisi dan *tajrih* di sisi yang lain. Dalam hal ini terdapat beragam pendapat yang dikemukakan oleh ulama, namun menurut jumah *muhaddits*, *jarh* harus didahulukan secara mutlak walaupun *mu'adilnya* lebih banyak dari pada *jarihnya* dengan alasan *jarih* mempunyai kelebihan ilmu yang tidak diketahui oleh *mu'adilnya*. Lihat dalam dalam, Endang Soetari, *Ilmu Hadis: Kajian Riwayah dan Dirayah* (Bandung: CV. Mimbar Pustaka, 2008), 198; imam al-Laknawi al-Hindi, *Op. Cit.*, 116; Ali Nayif Baqa'i, *Al-Ijtihâdu Fî 'Ilmi al-Hadîts Wa Atsaruhu Fî Al-Fiqh Al-Islâmî* (Beirut: Dar al-Basyair, 1998), 91

⁷⁸M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 159

C. Kritik Matan dan Standarisasi Kesahihan

1. Pengertian Kritik Matan

Seperti pada bahasan sebelumnya telah dikatakan bahwa sebaik apapun redaksi kalimat bahkan sekalipun tidak bertentangan secara substansial dengan ajaran Islam tidaklah dapat dikatakan sebagai sebuah hadis manakala tidak ditemukan rangkaian perawi yang sampai kepada Rasulullah, begitu sebaliknya, tidaklah dikatakan sanad yang baik jika ternyata tidak didukung oleh isi berita yang dapat dipertanggung jawabkan. Isi berita itulah yang secara sederhana dalam bidang ilmu hadis disebut sebagai matan.

Namun begitu, ulama hadis tampaknya tidak mempunyai pendapat yang seragam dalam memberikan *ta'rîf* terhadap kata *matan* walaupun juga perlu ditegaskan bahwa perbedaan mereka hanya dari sisi redaksi dan bukan secara substansi. Mahmud Thahhan misalnya mendefinisikan matan sebagai berikut:

(perkataan yang disebut pada akhir sanad).⁷⁹

Sementara Hasbi ash-Shiddieqy mendefinisikannya dengan

(perkataan yang disebut pada akhir sanad,

yakni sabda Nabi Saw yang disebutkan setelah sanadnya).⁸⁰

Jika kata tersebut dirangkaikan dengan kata kritik menjadi kritik matan maka tentu yang dimaksudkan adalah upaya pengujian atas keabsahan matan hadis yang dilakukan untuk memisahkan antara matan hadis yang bernilai sahih dengan matan yang bernilai *dlaîf*.⁸¹ Dengan melihat pada orientasi kritik matan itu sendiri, maka sering kali kritik matan hadis diistilahkan dengan

⁷⁹Mahmud Thahhan, *Op. Cit.*, 16

⁸⁰M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 98

⁸¹Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 94

kritik intern (*naqd al-dâkhilî*) yakni penelitian yang memfokuskan pada matan hadis yang merupakan intisari dari apa yang pernah disabdakan oleh Rasulullah kemudian ditransmisikan kepada generasi berikutnya hingga akhirnya sampai kepada para *mukharrij* hadis baik secara lafdzi maupun maknawi.⁸²

2. Standarisasi Kesahihan Matan Hadis

Dalam penelitian terhadap matan hadis, tolak ukur yang diajukan oleh para *muhadditsin* untuk menentukan bahwa suatu matan hadis dapat diterima terdapat perbedaan diantara mereka. Al-Khathib al-Baghdady misalnya, beliau menjelaskan bahwa matan hadis yang *maqbul* haruslah memenuhi unsur-unsur berikut ini:

- a) tidak bertentangan dengan akal sehat;
- b) tidak bertentangan dengan hukum al-Qur'an yang telah *muhkam*;
- c) tidak bertentangan dengan hadis *mutawâtir*;
- d) tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama salaf;
- e) tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti;
- f) tidak bertentangan dengan hadis *ahâd* yang kualitas kesahihannya lebih kuat.⁸³

Berbeda dengan persyaratan yang dikemukakan di atas, Shalahudin al-Adlabi mempunyai pandangan lain mengenai kriteria kesahihan matan hadis. menurutnya, kesahihan matan hadis harus memenuhi kriteria berikut ini:

- a) tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an;

⁸²Ibid.

⁸³Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Op. Cit.*, 63

- b) tidak bertentangan dengan hadis yang kualitasnya lebih kuat;
- c) tidak bertentangan dengan akal sehat, indera dan sejarah;
- d) susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.⁸⁴

Hanya memang perlu ditegaskan bahwa penelitian terhadap kesahihan matan hadis tidaklah mudah, hal tersebut disebabkan oleh perbedaan tolak ukur yang telah diperkenalkan oleh para pakar sehingga kesalahan dalam penerapan tolak ukur dapat berakibat terjadinya kesalahan dalam penelitian.⁸⁵ Dari sinilah cukup beralasan jika para pakar juga menetapkan persyaratan-persyaratan yang harus dipenuhi dalam rangka untuk melakukan penelitian terhadap matan hadis seperti di bawah ini:

- a) Memiliki keahlian dibidang hadis
- b) Memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang ajaran Islam
- c) Telah melakukan kegiatan *muthâla'ah* yang cukup
- d) Memiliki akal yang cerdas sehingga mampu memahami pengetahuan secara benar
- e) Memiliki tradisi keilmuan yang tinggi.⁸⁶

D. Unsur Metodologis dalam Kritik Hadis

1. *Takhrîj al-ḥadîts*

a. Pengertian dan manfaat *takhrîj al-ḥadîts*

⁸⁴Lihat: Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 102

⁸⁵M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 82

⁸⁶Umi Sumbulah, *Op. Cit.*, 103

Kata *takhrîj* adalah bentuk *mashdar* dari fi'il madhi *kharraja-yukharriju* yang secara bahasa berarti mengeluarkan sesuatu dari tempatnya. Sedangkan kata *takhrîj* secara terminologi dalam ilmu hadis seperti yang telah diinventarisir oleh Syuhudi Ismail mempunyai arti yang beragam seperti berikut ini:

- 1) Mengemukakan hadis kepada orang banyak dengan menyebutkan para periwayatnya dalam sanad yang telah menyampaikan hadis itu dengan metode periwayatan yang ditempuhnya.
- 2) Mengemukakan berbagai hadis yang telah dikemukakan oleh para guru hadis atau berbagai kitab atau lainnya, yang susunannya dikemukakan berdasarkan riwayatnya sendiri atau para gurunya atau temannya maupun orang lain dengan menerangkan siapa periwayatnya dari para penyusun kitab atau karya yang dijadikan sumber pengambilan.
- 3) Menunjukkan asal-usul hadis dan mengemukakan sumber pengambilannya dari berbagai kitab hadis yang disusun secara langsung oleh *mukharrijnya*.
- 4) Mengemukakan hadis berdasarkan sumbernya yang dalam hal ini adalah kitab-kitab hadis yang di dalamnya disertakan metode periwayatan dan sanadnya masing-masing serta keadaan para perawi.
- 5) Menunjukkan letak asal hadis pada sumbernya yang asli.⁸⁷

Dari lima definisi yang telah dikemukakan di atas, dapatlah disimpulkan bahwa *takhrîj* sebagai unsur penting dalam penelitian hadis mempunyai arti:

- 1) Usaha mencari sanad hadis yang terdapat dalam kitab hadis karya orang lain, yang tidak sama dengan sanad yang terdapat dalam kitab tersebut.

⁸⁷M. Syuhudi Ismail, "Metodologi", *Op. Cit.*, 41-42

- 2) Suatu keterangan bahwa hadis yang dinukilkan ke dalam kitab susunannya itu terdapat dalam kitab lain yang telah disebutkan nama penyusunnya.
- 3) Suatu usaha mencari derajat, sanad, dan rawi hadis yang tidak diterangkan oleh penyusun atau pengarang suatu kitab.⁸⁸

Sedangkan dalam tataran praktis, *takhrîj al-hadîts* sebagai langkah metodologis dalam penelitian hadis mempunyai beberapa manfaat yang telah diintrodusir oleh para ahli seperti di bawah ini:

- 1) Memberikan informasi tentang kualitas hadis, apakah sebuah hadis yang diteliti bernilai sahih, hasan, atau *dlaîf* berdasarkan hasil penelitian matan maupun sanadnya.
- 2) Memberikan kemudahan bagi orang yang mau mengamalkan atau tidak setelah ia mengetahui sisi *maqbul* (diterima) atau *mardûdnya* sebuah hadis.
- 3) Menguatkan keyakinan bahwa suatu hadis adalah benar-benar berasal dari Rasulullah saw. yang harus kita ikuti karena adanya bukti-bukti yang kuat tentang kebenaran hadis tersebut, baik dari segi sanad maupun matan.⁸⁹

b. Metode *Takhrîj*

Untuk memudahkan dalam melakukan *takhrîj* terhadap hadis nabi, para ulama telah memperkenalkan metode yang sangat beragam, namun setidaknya dalam hal ini akan diuraikan lima metode yang telah diperkenalkan oleh para

⁸⁸Muhammad Ahmad dan M. Mudzakir, *Ulumul Hadis* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 131; Abdul Majid Khon, *Op. Cit.*, 115-116

⁸⁹Muhammad Ahmad & M. Mudzakir, *Op. Cit.*, 132

ulama. Kelima metode ini sekaligus menjadi inti sari dari beberapa metode yang beragam.⁹⁰

1) *Takhrîj* dengan cara mengetahui perawi hadis dari sahabat

Metode ini dikhususkan jika seorang peneliti telah mengetahui nama sahabat yang meriwayatkan hadis yang dimaksudkan,⁹¹ kemudian langkah berikutnya adalah melakukan penelusuran terhadap tiga kitab hadis di bawah ini:

- a) *Al-Masânîd* (musnad-musnad). Dalam kitab ini disebutkan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh setiap sahabat secara tersendiri.
- b) *Al-Ma'âjim* (kitab kompilasi). Susunan hadis di dalamnya berdasarkan urutan musnad para shahabat atau *syuyûkh* (guru-guru) atau bangsa (tempat asal) sesuai huruf kamus (*hijâiyyah*).
- c) Kitab-kitab *Al-Athrâf*. Kebanyakan kitab-kitab *al-athrâf* disusun berdasarkan musnad-musnad para shahabat dengan urutan nama mereka sesuai huruf kamus.⁹²

2) *Takhrîj* dengan mengetahui permulaan lafadz hadis

Metode ini merupakan metode penelusuran terhadap hadis nabi dengan berdasarkan pada lafadz pertama matan hadis sesuai dengan urutan huruf-huruf *hijâiyyah*.⁹³ Kitab koleksi hadis yang dibutuhkan dalam metode ini adalah:

- a) Kitab-kitab yang berisi tentang hadis-hadis yang dikenal oleh orang banyak, misalnya : *Al-Durâr al-Muntatsirah fî-Ahâdîts al-Musytahahrah* karya As-Suyuthi.

⁹⁰Abdul Majid Khon, *Op. Cit.*, 118

⁹¹Zeid B. Smeer, *Op. Cit.*, 177

⁹²www.google.com diposting oleh Oleh : Rudi Arlan Al-Farisi pada hari Selasa, 17 November 2009 01:51

⁹³M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 196

- b) Kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan urutan huruf kamus, misalnya: *Al-Jami' al-Shaghîr min al-Ahâdîts al-Basyîr Al-Nadzîr* karya As-Suyuthi.
- c) Petunjuk-petunjuk dan indeks yang disusun para ulama untuk kitab-kitab tertentu, misalnya : *Miftâh Al-Shahîhain* karya At-Tauqadi; *Miftâh Al-Tarîb li Ahâdîts al-Târikh Al-Khâthib* karya Sayyid Ahmad Al-Ghumari; *Al-Bughiyyah fî Tarîb Ahâdîts Shahîh Muslim* karya Muhammad Fuad Abdul-Baqi; *Miftâh Muwaththa' Malik* karya Muhammad Fuad Abdul-Baqi.

3) Takhrij dengan cara menggunakan lafadz-lafadz yang terdapat dalam hadis

Metode ini dilakukan dengan melakukan penelusuran terhadap hadis nabi melalui kata atau lafal matan hadis baik dari permulaan, pertengahan maupun kata terakhir. Kitab yang dibutuhkan dalam metode ini adalah kitab kamus hadis yaitu *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâdh al-hadîts Al-Nabawî* yang memuat sembilan kitab (*kutub al-tis'ah*). Kitab ini disusun oleh seorang orientalis, yaitu Dr. A.J Wensinck (w. 1939 M) yang juga tercatat sebagai guru bahasa Arab di Universitas Leiden Belanda dan ditahqiq oleh Muhammad Fuad Abdul-Baqi.⁹⁴

4) Takhrij dengan cara mengetahui tema pembahasan hadis

Jika telah diketahui tema dan objek pembahasan hadis, maka bisa dibantu dalam *takhrijnya* dengan karya-karya hadis yang disusun berdasarkan bab-bab dan judul-judul. Metode ini dapat dilakukan melalui penelusuran terhadap kitab *Miftâh Kunûz Al-Sunnah* yang berisi daftar isi hadis yang disusun berdasarkan judul-judul pembahasan. Kitab ini juga merupakan karya A. J. Wensinck yang di dalamnya mencakup daftar isi 14 kitab hadis.⁹⁵

⁹⁴Abdul Majid Khon, *Op. Cit.*, 119

⁹⁵M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Op. Cit.*, 200. Empat belas kitab hadis yang dimaksud meliputi Sahih Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Jami' At-Tirmidzî, Sunan An-Nasa'i,

5) *Takhrīj* dengan cara melalui pengamatan terhadap ciri-ciri tertentu pada matan atau sanad

Dalam metode ini, seorang peneliti terlebih dahulu harus mengetahui tentang sifat atau ciri yang terdapat pada hadis yang akan diteliti, apakah hadis tersebut berstatus *maudlū'*, sahih, hadis qudsi ataupun yang selainnya. Jika ciri yang terdapat pada hadis yang sedang diteliti telah diketahui maka langkah selanjutnya adalah melakukan penelusuran terhadap kitab-kitab yang sesuai dengan sifat yang ada pada hadis yang dimaksudkan. Misalnya kitab *al-Ithâf al-Saniyah fî al-ahādîts al-qudsiyah* (kumpulan hadis-hadis qudsi) yang disusun oleh *Majlis al-A'lâ* bidang al-Quran dan Hadis ataupun kitab *Tanzîh al-Syarâh al-Marfû'ah 'an al-Akhbâr al-Syaniah al-Maudlû'ah* (kumpulan hadis-hadis maudlu') karangan Ibnu 'Iraq.⁹⁶

2. *I'tibâr al-ḥadîts*

Setelah dilakukan kegiatan *takhrīj* hadis sebagai langkah awal penelitian, maka langkah selanjutnya adalah melakukan pencatatan dan penghimpunan seluruh sanad yang terkait dengan hadis yang sedang diteliti. Langkah inilah yang secara sederhana dalam penelitian hadis diistilahkan dengan *al-i'tibâr*.

Secara etimologi, *i'tibâr* merupakan bentuk *mashdar* dari fi'il madli *i'tabar* yang artinya adalah peninjauan terhadap berbagai hal dengan tujuan

Sunan Ibnu Mâjah, Muwaththa' Malik, Musnad Ahmad, Musnad Abu Dawud Ath-Thayalisi, Sunan Al-Dârimî, Musnad Zaid bin 'Ali, Sirah Ibnu Hisyam, Maghazi Al-Waqidi dan Thabaqat Ibnu Sa'ad.
⁹⁶Lihat, Zeid B. Smeer, *Op. Cit.*, 179; selain metode *takhrīj* manual seperti disebutkan di atas, para peminat dalam bidang kajian hadis juga telah memperkenalkan pemanfaatan program CD *Mausu'at* seperti *Mausu'a al-Ḥadîts* ataupun *Al-Marja'u al-Akbar* yang dipandang akan sangat membantu dalam penelusuran terhadap hadis-hadis nabi. Periksa dalam, M. Mansyur, dkk., *Op. Cit.*, 151

untuk mengetahui hal lain yang sejenis.⁹⁷ Sedangkan secara terminologi, *al-i'tibâr* adalah menyertakan sanad-sanad yang lain untuk suatu hadis tertentu yang pada bagian sanadnya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja namun dengan menyertakan sanad-sanad yang lain akan dapat diketahui ada atau tidaknya periwayat lain untuk bagian sanad dari sanad hadis yang dimaksudkan.⁹⁸

Dalam tataran aplikatif, kegiatan *i'tibâr* memerlukan pembuatan skema untuk seluruh sanad bagi hadis yang akan diteliti. Dalam pembuatan skema, ada tiga hal penting yang perlu mendapatkain perhatian, yaitu, *pertama*, mengenai jalur seluruh sanad; *kedua*, nama-nama periwayat untuk seluruh sanad; *ketiga*, metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat.⁹⁹

Adapun nama-nama periwayat yang ditulis dalam skema sanad meliputi seluruh nama, mulai dari periwayat pertama, yakni sahabat Nabi Saw yang mengemukakan hadis, sampai *mukharrij*-nya. Sementara mengenai lambang periwayatan yang digunakan oleh masing-masing perawi juga penting disertakan dalam skema, mengingat dari delapan lambang periwayatan yang dikenal dalam ilmu hadis mempunyai tingkat akurasi yang berbeda, sehingga juga berimplikasi pada kualitas hadis yang diriwayatkannya.¹⁰⁰

E. Pendekatan dalam Kritik dan *Fiqh al-Ḥadîts*

1. Pendekatan Historis

Pendekatan historis atau kesejarahan merupakan tahapan penting dalam rangka untuk menilai otentisitas sumber dokumen, termasuk di dalamnya

⁹⁷Mahmud Thahhan, *Op. Cit.*, 141

⁹⁸Erfan Soebahar, *Op. Cit.*, 224; M. Syuhudi Ismail, *Op. Cit.*, 51

⁹⁹*Ibid.*, 52

¹⁰⁰*Ibid.*, 53

adalah teks-teks hadis mengingat hadis merupakan fakta sejarah yang berkaitan dengan segala sesuatu yang berkaitan dengan perkataan, perbuatan, sifat dan pengakuan nabi. Dari sinilah kemudian dikatakan bahwa studi matan hadis (ilmu hadis riwayat) tidak akan berarti apa-apa jika tidak disertai dengan ilmu hadis dirayah, yakni analisis kesejarahan terhadap perkataan dan perbuatan rasul, bahkan terhadap sifat-sifat dan keadaan para transmitter yang terlibat di dalam periwayatan.¹⁰¹

Asumsi yang mendasari perlunya kritik historis yang diarahkan pada unsur eksternal hadis (sanad) dan unsur internal hadis (matan) adalah tidak mungkin tercapai suatu pemahaman yang benar bila tidak ada kepastian bahwa apa yang dipahaminya tersebut secara historis adalah otentik. Sebab, pemahaman terhadap sebuah teks yang tidak terjamin akan otentisitasnya akan menjerumuskan pada kesalahan sekalipun pemahamannya benar.¹⁰²

Terhadap unsur eksternal hadis, kritik historis diarahkan untuk menentukan keotentikan dokumen yang meliputi: 1. Apakah secara material, fisik dokumen tersebut asli atau palsu; 2. Siapakah yang menjadi sumber dalam periwayatan tersebut.¹⁰³ Dari sinilah maka signifikansi pendekatan historis terhadap sanad hadis sebagaimana dikatakan Jalaluddin Rahmat adalah untuk mengetahui kredibilitas persambungan sanad dengan mengkaji latar belakang sejarah dari masing-masing periwayat, latar belakang dari suatu periwayatan

¹⁰¹ Abdul Majid Khon, *Op. Cit.*, 76

¹⁰² Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah* (Aneka Ilmu: Semarang, 2000), 155

¹⁰³ M. Mansyur, dkk., *Op. Cit.*, 141

dan penerimaan suatu hadis serta situasi masyarakat pada periwayatan atau penerimaan hadis dari masing-masing periwayat.¹⁰⁴

Sementara fokus kritik historis dalam menguji otentisitas unsur internal hadis (matan) diarahkan untuk menentukan keabsahan matan hadis melalui dua kriteria, yaitu apakah matan hadis tersebut secara historis dapat dibuktikan sebagai hadis nabi karena memang bersumber dari nabi serta apakah tidak ada bukti historis yang menolak bahwa hadis tersebut berasal dari nabi.¹⁰⁵

2. Pendekatan Tekstual

Jika dalam studi al-Quran disebutkan bahwa pendekatan tekstual merupakan pendekatan yang menjadikan lafal-lafal al-Quran sebagai objek,¹⁰⁶ maka dalam studi hadis pun teori ini juga dapat dipergunakan selama menyangkut pendekatan teks. Dengan kata lain, jika dalam studi al-Quran, lafal-lafal al-Quran yang dijadikan sebagai objek telaah maka dalam studi hadis, objek telaah dalam pendekatan tekstualnya adalah matan hadis itu sendiri.

Titik tekan dalam pendekatan ini adalah matan dari sebuah hadis yang mencakup prosedur-prosedur gramatikal bahasa arab. Bahkan tidak hanya melalui telaah terhadap prosedur gramatikal *an sich*, namun dalam hal ini juga diperlukan kajian tematis-komprehensif, yakni dengan mempertimbangkan teks-teks hadis lain yang memiliki tema yang relevan dengan tema hadis yang bersangkutan dalam rangka mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif. Selain kajian

¹⁰⁴Lihat, Jalaluddin Rahmat, "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), 144

¹⁰⁵M. Mansyur, dkk., *Loc. Cit*

¹⁰⁶MF. Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi al-Quran* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 51; teks dalam hal ini diartikan sebagai tanda, sementara konteks adalah objek yang ditandai. Lihat, Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2004), 14

ini, dalam analisis teks juga diperlukan konfirmasi makna yang diperoleh melalui petunjuk-petunjuk al-Quran.¹⁰⁷

Pendapat serupa diungkapkan oleh Nurun Najwah, menurutnya, matan hadis nabi adalah berbahasa arab, sementara bahasa merupakan simbol dan sarana penyampaian makna atau gagasan tertentu, sehingga kajian terhadap matan hadis diarahkan pada aspek semantiknya yang mencakup makna leksikal (makna yang diperoleh dari kumpulan kosa kata) maupun makna gramatikal (makna yang ditimbulkan akibat penempatan ataupun perubahan dalam kalimat).¹⁰⁸

Secara praktis, makna leksikal dan gramatikal diperoleh melalui kajian terhadap perbedaan redaksi masing-masing periwayat hadis, pemaknaan secara leksikal (*harfiah*) terhadap lafadz yang dianggap penting serta melakukan penelusuran terhadap makna tekstual dari sebuah hadis dengan merujuk pada kitab-kitab yang memuat tentang *syarah* hadis.¹⁰⁹

3. Pendekatan Kontekstual¹¹⁰

Berbeda dengan pendekatan tekstual yang menelusuri pemaknaan terhadap hadis nabi melalui kajian terhadap makna gramatikal dan leksikal sebuah matan, pendekatan kontekstual –seperti dikenal dalam studi al-Quran¹¹¹ –berusaha untuk memperoleh pemahaman terhadap matan hadis melalui pengkajian terhadap konteks yang melatar belakangi munculnya sebuah hadis.

¹⁰⁷Musahadi Ham, *Op. Cit.*, 158

¹⁰⁸M. Mansyur, dkk., *Op. Cit.*, 144

¹⁰⁹Ibid.

¹¹⁰Pendekatan tekstual dan kontekstual dalam penelitian ini –meminjam istilah Hermeneutika yang dikembangkan Musahadi Ham –merupakan kritik eidetik yaitu kritik pemahaman yang didalamnya mencakup analisis isi, analisis realitas historis dan analisis generalisasi. Untuk lebih jelasnya dapat dibaca dalam, Musahadi Ham, *Op. Cit.*, 157

¹¹¹Periksa kembali dalam, MF. Zenrif, *Op. Cit.*, 53

Dalam tradisi pemikiran Islam, pendekatan ini telah melahirkan tipologi tersendiri yakni aliran kontekstualis yang dipahami sebagai aliran yang mempercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dalam Islam tetapi dengan kritis-konstruktif melihat asal-usul hadis tersebut. Ini berbeda dengan aliran tekstualis yang mengesampingkan proses historisitas sebuah hadis.¹¹²

Dalam pendekatan ini, makna suatu pernyataan dipahami dengan cara melakukan kajian atas realitas, situasi atau problem historis yang dalam perbincangan ilmu hadis diistilahkan sebagai *Asbâb al-wurûd* yakni konteks historisitas baik berupa peristiwa-peristiwa ataupun pertanyaan yang terjadi pada saat hadis itu disampaikan oleh Nabi Saw.¹¹³

Akan tetapi, mengingat tidak semua hadis memiliki *Asbâb al-wurûd* khusus (*Asbâb al-wurûd* mikro) seperti sebab yang berupa ayat al-Quran, hadis maupun sebab yang berupa perkara yang berkaitan dengan para sahabat, maka diperlukan kajian terhadap situasi sosio-historis yang lebih bersifat umum sebagai *Asbâb al-wurûd* makro.¹¹⁴

F. Tinjauan Hukum terhadap Status Wali dalam Pernikahan

1. Pandangan Ulama tentang Kedudukan Wali Nikah

Wali dalam pernikahan menempati posisi yang begitu sentral sehingga sangat menentukan terhadap sahnya pernikahan. Ini tentu saja tidak terlepas dari ketentuan syariat Islam bahwa sahnya suatu pernikahan harus memenuhi

¹¹²Lihat, M. Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), 208

¹¹³Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Studi Kritis Hadis Nabi: Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 9

¹¹⁴Lihat, *ibid*, hal. 21; M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1994), 49

lima rukun, yakni, adanya calon suami, adanya calon istri, adanya seorang wali, saksi serta ijab-Qabul.¹¹⁵ Wali yang dimaksudkan dalam hal ini adalah seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam prosesi akad nikah sehingga akad tersebut dilakukan oleh kedua belah pihak yaitu pihak laki-laki yang dilakukan oleh mempelai laki-laki itu sendiri dan pihak perempuan yang dilakukan oleh walinya.¹¹⁶ Ketentuan ini merupakan kesepakatan jumbuh ulama yang berlaku bagi setiap perempuan yang dewasa, ataupun masih kecil begitu juga perawan ataupun janda.¹¹⁷

Keberadaan wali sebagai rukun yang dinilai oleh para ulama sebagai keharusan yang bersifat mutlak adanya mendapatkan legitimasi dari sumber hukum dalam Islam yakni al-Quran dan as-sunnah. Dalam salah satu ayat al-Quran, Allah berfirman:

uä! \$ | i Y9\$ # ãLäêø) ¯ =sÛ # sEÎ) ur
 Ýx sù £` ßgn=y _r & z` øón=t6sù
 z` ósÅ3Ztf br& £` èdqè =à Ò÷ès?
 (# öq| Ê° t• s? # sEÎ) £` ßgy_° urø—r &
 Å\$ rã• ÷è pRùQ\$ \$ Î / NæhuZ÷• t/

Artinya: “Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf”. (Q.S al-Baqarah: 232).

Begitu juga firman Allah dalam surat al-Baqarah yang berbunyi:

tüüî . Î Žô³ ßJø9\$ # (# qßsÅ3Zè? Ýwur
 (# qãZİ B÷sãf 4Ó®Ly m

Artinya: “Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman”.(al-Baqarah: 221)

¹¹⁵H. E. Hassan Saleh, *Kajian Fiqh Nabawi dan Fiqh Kontemporer* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), 299

¹¹⁶Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Bogor: Kencana, 2003), 90

¹¹⁷Ibid.

Dua ayat di atas sebagaimana dipahami oleh imam Syafi'i dan imam Hanbali adalah dalil tentang adanya wali bagi pihak perempuan dalam pernikahan. Menurutnya, seandainya mereka tidak mempunyai hak kewalian niscaya larangan ayat di atas tidak ada artinya. Ketentuan ini juga diperkuat oleh perbedaan dari sisi redaksi ketika Allah meng*khitab* kaum pria, kaitan dengan hal ini Allah berfirman:¹¹⁸

4Ó®Ly m ĩ M» x . ĩ Žô³ ßJø9\$ # (# qßsÅ3Zs? Ÿwur
` ĩ i B xŽö•yz ĩ poYİ B÷s•B xptBV{ur 4 E` ĩ B÷sāf
3 öNä3÷Gt6yf ôār & öqs9ur 7px . ĩ Žô³ • B
Artinya: "Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu". (QS. al-Baqarah: 221)

Selain ayat di atas, hadis nabi juga menjustifikasi tentang keabsahan pernikahan yang mutlak dibutuhkan adanya seorang wali bagi pihak perempuan, sebagaimana hadis nabi Muhammad saw yang berasal dari Aisyah.

» - -

Artinya: "Diriwayatkan dari Aisyah radiyallahu 'anhu, rasulullah bersabda siapapun perempuan yang menikah tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal (diulangi tiga kali). Jika telah terjadi hubungan seksual maka perempuan itu berhak mendapatkan maharnya karena ia telah menghalalkan kehormatannya. Jika para wali enggan untuk menikahkan, maka hakimlah yang bertindak menjadi wali bagi perempuan yang tidak ada walinya. (HR. Tirmidzî).¹¹⁹

Dalam riwayat yang lain, Rasulullah bersabda:

« » - -

Artinya: "Diriwayatkan dari Abu Musa radiyallahu anhu Rasulullah bersabda tidak sah pernikahan tanpa adanya seorang wali". (HR. Tirmidzî).¹²⁰

Pendapat yang berbeda mengenai kedudukan wali dalam pernikahan dilontarkan oleh imam Abu Hanifah dan muridnya, Abu Yusuf, menurut kedua

¹¹⁸Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran* (Bandung: Mizan Media Utama, 2000), 202

¹¹⁹Imam Tirmidzî, *Sunan Tirmidzî*, Al-Maktabah al-Syâmilah ([http://www. Shâmelâ.ws](http://www.Shâmelâ.ws)).

¹²⁰Ibid.

ulama ini, perempuan yang telah dewasa dan berakal sehat memiliki hak untuk melaksanakan akad nikah sekalipun tanpa wali baik gadis maupun janda, dengan laki-laki yang *sekufu'* ataupun tidak, sekalipun wali mempunyai hak untuk menghalangi pernikahannya jika ternyata perempuan tersebut menikah dengan laki-laki yang tidak *sekufu'* ataupun dengan mahar yang tidak mencapai batas minimal. Jika perempuan tersebut tetap melangsungkan pernikahannya dengan laki-laki yang tidak *sekufu'* maka dengan sendirinya pernikahannya dianggap batal tetapi jika pernikahannya dengan laki-laki *sekufu'* namun dengan mahar yang tidak mencapai batas minimal maka wali berhak menuntut tambahan mahar, jika tidak terpenuhi maka boleh mengajukan pembatalan nikah kepada pengadilan.¹²¹

Untuk menguatkan pendapatnya, Abu Hanifah dan Abu Yusuf mendasarkan pada firman Allah yang berbunyi:

نُكْرًا ۖ وَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٢٣٠﴾
Artinya: "Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain". (QS. Al-Baqarah: 230)

Begitu juga dengan firman Allah yang berbunyi:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مِنْ قَبْلِ الْاِحْتِصَانِ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِكُمْ سَاهُونَ فَالَّذِينَ مَضَىٰ ذُنُوبَهُمْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ لَا مَحْرَمَ عَلَيْكُمْ وَنُكْرًا ۚ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مِنْ بَعْدِ الْاِحْتِصَانِ فَلَا مَحْرَمَ عَلَيْكُمْ مَا طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اِحْتِصَانِ بَعْضِ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٢٣٢﴾
Artinya: "Apabila kamu mentalak isteri-isterimu lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf (QS. Al-Baqarah: 232).

¹²¹Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender Dalam Al-Quran: Studi Pemikiran Para Mufasssir* (Yogyakarta: Labda Press, 2006), 121; penjelasan yang sama juga dapat dibaca dalam, Wahbah Zuhayliy, *Al-Fiqh al-Islâmî Wa Adillatuhu*, jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), 6698

Selain dua ayat di atas, Abu Hanifah dan Abu Yusuf juga mendasarkan pandangannya pada firman Allah:

yy \$ oYā_ Ęx sù £` Bgn=y_r & z` øón=t/ # sEÎ * sù
p' Í û z` ù=y è sù \$ y J Š Ī ù ö/ ä3øŠn=tæ
Å\$ r â• ÷êy Jø9\$ \$ Ī / £` Ī g Åj àÿ Rr &
Artinya: “Kemudian apabila telah habis masa iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang sepatutnya”. (QS. Al-Baqarah: 234)

Berdasarkan pada tiga ayat di atas, Abu Hanifah dan Abu Yusuf berpendapat bahwa perempuan memiliki hak untuk melakukan pernikahan secara langsung (tanpa wali) karena menurutnya ketiga ayat di atas menisbatkan akad kepada seorang perempuan.¹²²

2. Macam-macam Wali serta Syarat yang Harus Dipenuhi

Dalam pengklasifikasiannya terhadap macam-macam wali dalam pernikahan, para ulama membaginya ke dalam dua macam, yakni wali *akrab* dan wali *ab'ad*. Adapun yang dimaksud sebagai wali *akrab* adalah ayah dan jika tidak ada ayah maka hak kewaliannya pindah kepada kakek. Kedudukan wali dalam hal ini disebut juga sebagai wali *mujbir* yang secara definitif disebutkan sebagai wali yang berhak menikahkan anak perempuannya yang masih muda tanpa terlebih dahulu memintai pendapatnya dengan asumsi anak yang masih muda dianggap tidak mempunyai kecakapan untuk memberikan persetujuan.¹²³

Hanya saja, para ulama masih berbeda pendapat mengenai orang yang berhak menduduki posisi wali *mujbir* dalam artian ia berhak untuk menikahkan anak perempuan secara paksa. Ulama-ulama Syafi'iyah dan Hanabilah

¹²²Ibid., 6.573-6.574

¹²³Amir Syarifuddin, *Op. Cit.*, 92

memandang bahwa orang yang berhak disebut sebagai wali *mujbir* adalah ayah dan kakek, sementara ulama-ulama Malikiyah hanya menempatkan ayah sebagai wali *mujbir*. Sejalan dengan dua pandangan di atas, ulama Malikiyah dan Hanabilah juga bersepakat untuk berpendapat bahwa orang yang diberikan wasiat oleh seorang ayah untuk menikahkan anaknya dapat ditempatkan pada posisi wali *mujbir* bahkan menurut Ulama Hanabilah seorang Hakim dapat diposisikan sebagai wali *mujbir* jika memang dibutuhkan.¹²⁴

Pembagian yang kedua adalah wali *ab'ad* atau wali *ghairu mujbir*. Wali *ghairu mujbir* dalam pandangan ulama Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah tidak mempunyai hak untuk memaksa namun harus berdasarkan persetujuan yang *shârih* jika perempuan yang menjadi hak perwaliannya adalah janda atau dengan diamnya jika ia perawan. Begitu juga wali *ghairu mujbir* tidak boleh menikahkan anak perempuan yang masih kecil yang belum berumur sembilan tahun.¹²⁵

Secara berurutan, susunan wali *ab'ad* atau wali *ghairu mujbir* adalah sebagai berikut:

- a) Saudara laki-laki kandung
- b) Saudara laki-laki seayah
- c) Anak saudara laki-laki kandung
- d) Anak saudara laki-laki seayah
- e) Paman kandung
- f) Paman seayah

¹²⁴Abdurrahman al-Jazairy, *Kitâb Al-Fiqh 'alâ Al-Madzâhib Al-Arba'ah*, juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 2003), 51

¹²⁵Ibid.

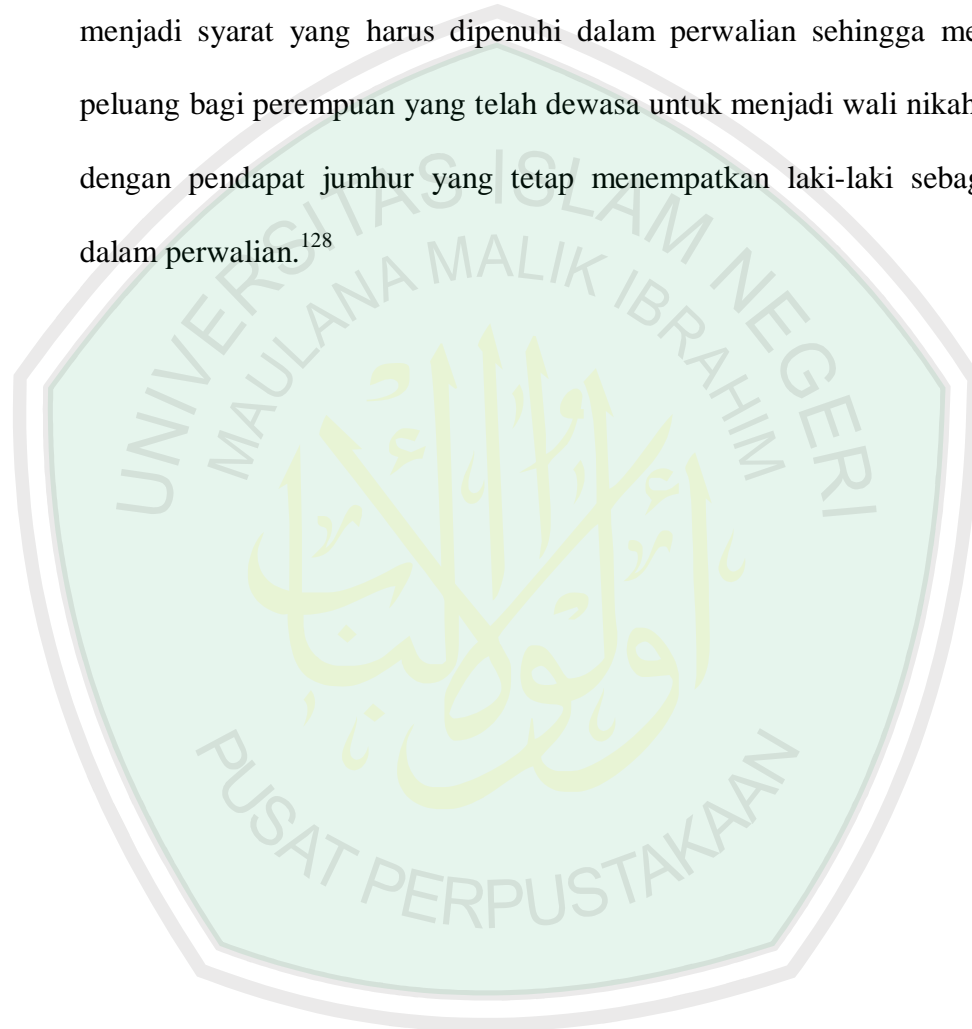
- g) Anak paman kandung
- h) Anak paman seayah
- i) Ahli waris kerabat lainnya jika ada
- j) Sultan atau wali hakim.¹²⁶

Selanjutnya para ulama memberikan ketentuan sebagai syarat yang harus dipenuhi oleh seorang wali. Persyaratan-persyaratan tersebut adalah sebagai berikut:

- a) Telah dewasa dan berakal sehat. Persyaratan ini telah mengesampingkan anak kecil dan orang gila sehingga keduanya tidak berhak untuk menjadi wali dalam pernikahan
- b) Seorang wali haruslah orang laki-laki.
- c) Wali haruslah orang muslim sehingga non muslim tidak boleh menjadi wali bagi pernikahan orang Islam
- d) Orang merdeka
- e) Tidak berada dalam pengampuan (mahjur 'alaih)
- f) Bukan orang yang sedang terganggu pikirannya disebabkan ketuaannya sehingga dikhawatirkan tidak akan mendatangkan maslahat dalam perkawinan tersebut
- g) Adil, dalam artian tidak terlibat dalam perbuatan dosa besar dan tidak selalu mengulangi dosa kecil serta tetap memelihara murû'ah dan kesopannya
- h) Bukan orang yang sedang melakukan ihram baik untuk haji maupun umrah.¹²⁷

¹²⁶ Amir Syarifuddin, *Loc. Cit.*

Dari persyaratan di atas, menurut keterangan Wahbah al-Zuhayli dalam karya monumentalnya, *Al-Fiqh al-Islâmî Wa Adillatuhu*, persyaratan wali haruslah seorang laki-laki merupakan persyaratan yang masih diperselisihkan di kalangan para ulama. Golongan Hanafiah berpendapat bahwa laki-laki tidak menjadi syarat yang harus dipenuhi dalam perwalian sehingga memberikan peluang bagi perempuan yang telah dewasa untuk menjadi wali nikah. Berbeda dengan pendapat jumbuh yang tetap menempatkan laki-laki sebagai syarat dalam perwalian.¹²⁸



¹²⁷Ibid., 93-94;kaitannya dengan persyaratan wali, KHI sebagai fiqh Indonesia tepatnya dalam pasal 20 ayat 1 hanya menyebutkan tiga syarat, yakni, wali haruslah orang laki-laki yang beragama Islam dan telah mencapai usia akil baligh. Lihat dalam, Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia* (jakarta: Gema Insani Press, 1994), 83

¹²⁸Wahbah al-Zuhayli, *Op. Cit.*, 6.701

BAB III

ANALISIS VALIDITAS HADITS

A. *Takhrîj* dan *I'tibâr al-hadîts*

Dari lima metode *takhrîj* yang telah diperkenalkan oleh para ulama seperti diuraikan pada bab terdahulu, dalam penelitian ini dipergunakan metode *takhrîj* bentuk ketiga yaitu *takhrîj* dengan cara menggunakan lafadz-lafadz yang terdapat dalam matan hadis. Pemilihan metode ini dianggap relatif lebih mudah untuk menelusuri hadis yang sedang diteliti dengan cara memilih salah satu lafadz yang terdapat dalam rangkaian matan hadis sebagai kata kunci.

Berdasarkan metode di atas, maka dengan melakukan penelusuran terhadap kamus hadis yang dalam hal ini adalah kitab *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâdh al-hadîts Al-Nabawî* dengan menggunakan kata kunci yang berbeda ditemukan adanya redaksi yang beragam pula. Dengan menggunakan kata kunci *na-ka-ha* ditemukan redaksi hadis yang berbunyi masing-masing terulang dalam kitab:

1. Shahih Bukhari, bab nikah (36)
2. Sunan Abû Dâud, bab nikah (19)
3. Sunan Tirmidzî , bab nikah (14) dan (18)
4. Sunan Ibnu Mâjah, bab nikah (15)
5. Sunan al-Dârimî, bab nikah (11)
6. Musnad Imam Ahmad bin Hanbal, hadis ke-1, 250, 4, 394, 413, 418, 6 dan 260.¹²⁹

Sedangkan dengan menggunakan kata kunci *ba-tha-la*, hadis tentang wali dalam pernikahan terungkap dengan redaksi yang terulang dalam kitab:

1. Sunan Tirmidzî , bab nikah (15)
2. Sunan Abû Dâud, bab nikah (16) dan (19)
3. Sunan Ibnu Mâjah, bab nikah (15)
4. Sunan al-Dârimî, bab nikah (11)
5. Musnad Ahmad bin Hanbal, hadis ke-6, 47, 66 dan 166.¹³⁰

Namun seperti diketahui, dalam penelitian ini hadis yang dijadikan sebagai objek telaah adalah hadis tentang perwalian dengan redaksi yang secara lengkap berdasarkan penelusuran terhadap kitab *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâdh al-hadîts An-Nabawî*, matan masing-masing hadis yang dimaksudkan adalah sebagai berikut:

1. Shahih Bukhari, kitab nikah (36)

¹²⁹A. J. Wensinck, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfaadzil-Hadits An-Nabawi*, juz 6 (Leiden: Maktabah Barl, 1967), 556; penelusuran terhadap hadis di atas juga diperoleh melalui penggunaan Program CD *Mausu'a al-hadîts An-Nabawi*.

¹³⁰ Ibid., Juz 1, 190

) . (a) .
131() (

2. Sunan Abû Dâud, bab nikah (19)

132 . » - -

3. Sunan Tirmidzî , bab nikah (14) dan (18)

133

4. Sunan Ibnu Mâjah, bab nikah (15)

a

(1)

() - :

¹³¹Terdapat perbedaan antara bab yang tertulis di dalam kitab *Al-Mu'jamul Mufahras* dengan hasil penelitian penulis terhadap kitab *Shahih Bukhari*. Dalam *Al-Mu'jamul Mufahras*, redaksi hadis tentang terdapat pada bab yang ke-36 sementara hasil penelitian penulis terhadap kitab *Shahih Bukhari*, hadis tersebut terdapat pada bab ke-37. Selain itu, hadis di dalam *Shahih al-Bukhari* hanya tertulis sebagai judul dalam pembahasan tentang wali yang dikuatkan oleh dalil yang dipakai sebagai justifikasi wajibnya wali dalam pernikahan. Periksa, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, juz 3 (Libanon: Dar al-Fikr, 2006), 262

¹³²Hadis tersebut terulang satu kali dalam urutan hadis yang ke-2085 pada bab nikah (19). periksa dalam, Sulaiman bin Ats'ats al-Sijistani Abû Dâud, *Sunan Abû Dâud*, juz 2 (Libanon: Dar al-Fikr, 2003), 193

¹³³Dalam riwayat Tirmidzî, hadis di atas terulang satu kali pada urutan hadis ke-1101. periksa dalam, Abu Isa Tirmidzî, *Sunan Tirmidzî* , ditahqiq oleh Muhammad bin Ibrahim Alu Syaikh (Riyadh: Darus Salam, 1999), 264; Sementara pada hadis berikutnya yaitu pada urutan hadis ke-1102, hadis hanya dijadikan sebagai penjelasan terhadap hadis yang berbunyi:

. periksa, ibid.

61

(2)

¹³⁴.() - :

5. Sunan al-Dârimî, bab nikah (11)

(1)

:

(2)

¹³⁵

:

6. Musnad Imam Ahmad bin Hanbal, nomor hadis 1, 250, 4, 394, 413, 418, 6,

260

(1)

(2)

(3)

a

(4)

(5)

136

¹³⁴Hadis di atas terulang dua kali masing-masing pada urutan ke-1880 dan 1881 dalam bab nikah (15). Periksa dalam, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibnu Mâjah*, juz 1 (Libanon: Dar al-Fikr, 2004), 590

¹³⁵Terulang dua kali dalam bab nikah (11) masing-masing pada urutan ke-218 3 dan 2184. Lihat, Abdullah bin Bahram al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî*, juz 2 (Libanon: Dar al-Kutub Ilmiyah, 1996), 137

Dari keenam jalur periwayatan di atas, dengan pertimbangan agar penelitian ini lebih terfokus pada tema yang diangkat sebagai topik penelitian, maka redaksi hadis yang akan dikaji baik dari sisi kesahihan sanad, matan maupun implikasi hukumnya adalah riwayat yang berasal dari Abu Musa yang selanjutnya ditakhrîj oleh imam Abû Dâud dalam kitab sunannya, sekalipun untuk kepentingan *i'tibâr al-hadîts*, semua riwayat dari redaksi hadis di atas harus disertakan dalam satu bagan sebagaimana tampak pada gambar di bawah ini:



¹³⁶Melalui penelusuran terhadap program Al-Marja‘u al-Akbar li al-Turâts al-Islâmî, hadis riwayat Ibnu Hanbal di atas hanya ditemukan sebanyak lima hadis masing-masing pada urutan hadis ke 2268, 19150, 19337, 19373 dan 25836. Periksa dalam Al-Marja‘u al-Akbar dengan kata kunci



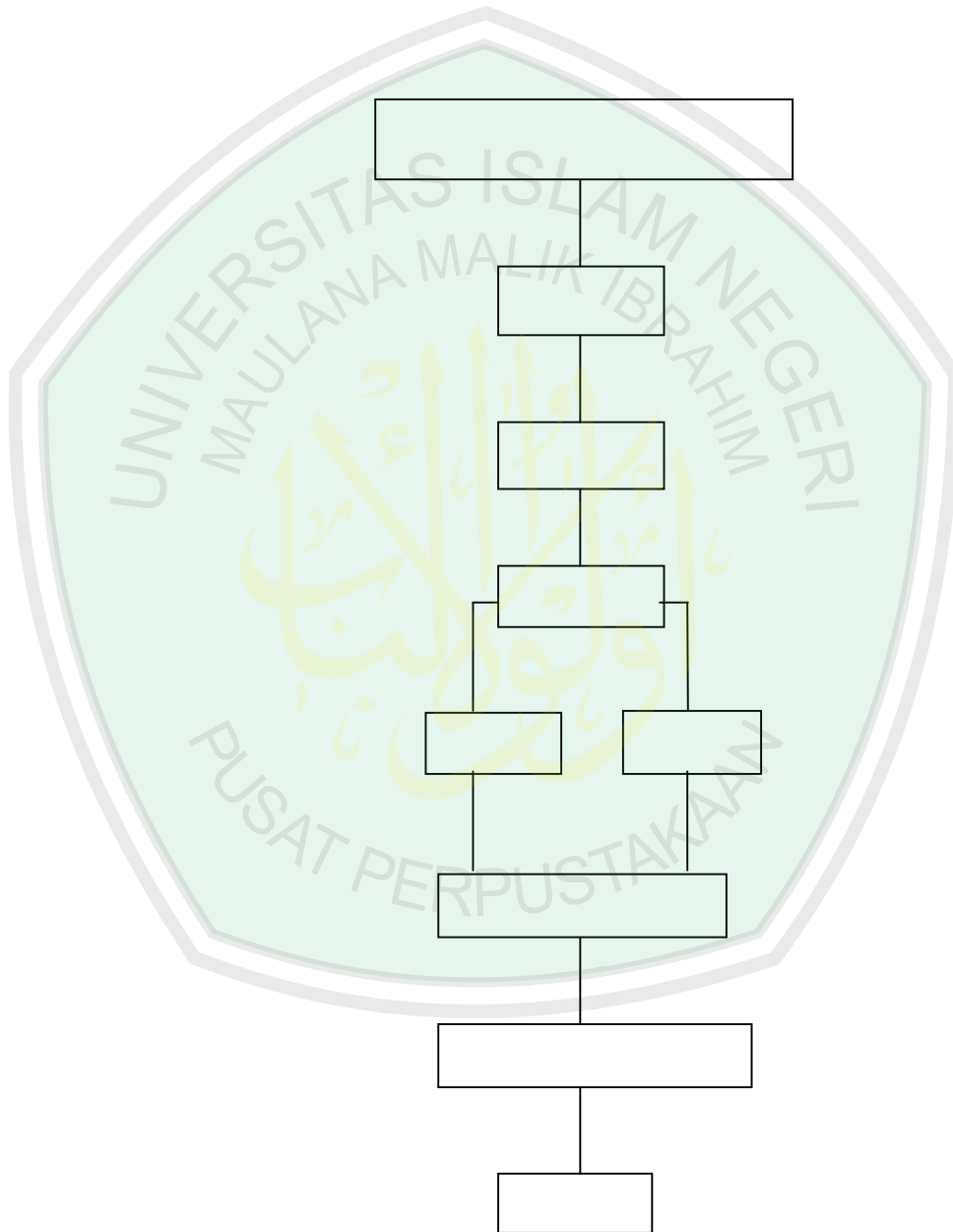
Keterangan: garis transmiter yang tampak putus menunjukkan bahwa jalur yang dilewati adalah transmiter yang berbeda. Sementara jalur transmiter dengan warna merah adalah transmiter yang diteliti.

Dengan memperhatikan bagan transmiter di atas, maka terlihat bahwa periwayat yang berstatus sebagai *syâhid*¹³⁷ dalam hal ini adalah Qais bin Sulaim, Abu Musa al-‘Asy’ari, Ibnu Abbas dan Aisyah. Sementara periwayat yang berstatus sebagai *muttabi’* dalam transmisi periwayatan hadis terdapat pada sanad kedua, ketiga dan keempat. Pada sanad kedua yaitu Abdurrahman bin Mahdi, Yazid bin Harun, Waki’ dan Malik bin Ismail –dari jalur Israil- serta Abdul Wahid al-Haddad, Asbad bin Muhammad dan Zaid bin Habbab –dari jalur Yunus– sebagai *muttabi’* bagi Abu Ubaidah al-Haddad yang *notabenenya* adalah periwayat kedua bagi Abû Dâud. Sementara pada sanad ketiga, Suraik dan Abu ‘Uwanah berkedudukan sebagai *muttabi’* bagi Yunus dan Israil, sedangkan pada sanad keempat hanya terdapat seorang *muttabi’* yaitu Yunus yang berkedudukan sebagai *muttabi’* bagi Abu Ishaq. Jadi *muttabi’* bagi sanad Abû Dâud berasal dari sanad al-Dârimî, Ahmad bin Hanbal, Tirmidzî dan Ibnu Mâjah.

¹³⁷*Syâhid* adalah periwayat yang berstatus sebagai pendukung dari golongan para sahabat nabi. Sedangkan *muttabi’* adalah periwayat pendukung yang berasal dari non-sahabat. Lihat, M. Syuhudi Ismail, “Metodologi”, *Op. Cit.*, 52

B. Kajian Sanad

Seperti dikatakan pada bahasan sebelumnya bahwa fokus penelitian dalam hal ini adalah riwayat imam Abû Dâud dengan transmisi periwayatan seperti terlihat pada bagan di bawah ini:



Dari bagan di atas, terlihat bahwa Abû Dâud meriwayatkan hadis melalui tujuh transmiter yaitu: Muhammad bin Qudamah bin A'yan, Abu

Ubaidah al-Haddad, Yunus, Israil, Abu Ishaq, Abu Burdah dan yang terakhir adalah Abu Musa. Untuk melihat kebersambungan sanad antara periwayat pertama dengan *mukharrijul* hadis lebih jelasnya dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:







Keterangan: Dalam bagan di atas, untuk murid dan guru hanya disebutkan masing-masing tiga orang hanyalah sebagai sampel tentang kebersambungan antara guru dan murid, khususnya pada nama-nama yang dicetak tebal.

Untuk melengkapi tabel di atas, dalam pembahasan ini perlu diuraikan biografi masing-masing para perawi beserta nama guru dan murid maupun penilaian para kritikus hadis terhadap kualitas pribadi dan kapasitas intelektual dari perawi yang bersangkutan sebagaimana dalam uraian berikut ini:

1. Abu Musa al-Asy'ari

Nama lengkap Abu Musa al-Asy'ari adalah Abdullah bin Qais bin Sulaim bin Hadhdhar bin Harb bin 'Amir bin 'Atr bin Bakr bin 'Amir bin 'Adzr bin Wail bin Najiyah bin Jumahir bin al-Asy'ar.¹³⁸ Ibu dari Abi Musa bernama Dhaibah binti Wahb dan telah memeluk Islam sebelum akhirnya ia meninggal di Madinah.¹³⁹ Abu Musa adalah seorang sahabat yang pernah menjadi *Khadam* nabi Muhammad Saw dan dikenal sebagai sahabat yang paling merdu suaranya sehingga nabi memberikan pujian bahwa Abu Musa adalah salah satu dari sekian banyak seruling keluarga nabi Daud.¹⁴⁰

Keistimewaan lain dari Abu Musa adalah cerita yang berasal dari Anas yang selanjutnya dituturkan oleh Khumaid bahwa Rasulullah pada suatu ketika pernah bersabda bahwa akan datang kepada kalian semua seorang yang sangat lembut hatinya untuk menerima ajaran Islam. Kemudian datanglah

¹³⁸Yusuf al-Mazzi, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz 15 (Libanon: Muassasah ar-Risalah, 2002), 447 (buku ini selanjutnya disebut "*Tahdzîb al-Kamâl*").

¹³⁹Ibid., 449

¹⁴⁰Ibid.

golongan al-asy'ari yang termasuk di dalamnya adalah Abu Musa al-Asy'ari. Ketika mendekati Madinah mereka mendendangkan syair "*besok kami akan mendapati seorang pengagum dan benteng Muhammad*" maka pada saat itulah mereka saling berslam-salaman sehingga peristiwa ini disebutkan sebagai peristiwa awal munculnya tradisi bersalam-salaman.¹⁴¹ Bahkan ketika turun surat al-maidah ayat 57 yang artinya adalah "*Allah akan mendatangkan sekelompok kaum yang akan menyayangimu dan kamupun akan mencintai mereka*" Rasulullah dengan serta merta memberikan statemen kepada Abu Musa dengan sabdanya mereka adalah kaummu wahai Abu Musa.¹⁴²

Dalam mempelajari hadis nabi, Abu Musa berguru kepada sembilan orang guru yang diantaranya adalah Rasulullah Saw, Ubay bin Ka'ab dan Abdullah bin Mas'ud serta meriwayatkannya kepada 56 orang murid antara lain adalah Abu Burdah, Abu Kinayah al-Kursy, Anas bin Malik al-Anshary, dll.¹⁴³ Sementara mengenai tahun wafatnya terdapat banyak versi, misalnya menurut Ali bin 'Amr al-Anshari yang berasal dari Haitsam bin 'Adiy dan Abu Ubaid serta Abu Umar ad-Dharir bahwa Abu Musa meninggal pada Tahun 42 H sedangkan versi lain seperti dikatakan Abu Nu'aim bahwa ia meninggal pada tahun 44 H dan diperkuat oleh Ibnu Barrad tepatnya pada bulan Dzulhijjah pada umur sekitar enam puluh tahun lebih. Sedangkan

¹⁴¹Ibid., 450

¹⁴²Ibid.

¹⁴³Ibid., 448-449

menurut Abu Bakar ia meninggal pada usianya yang ke-63 tahun tepatnya di kota Makkah.¹⁴⁴

2. Abu Burdah bin Abi Musa al-Ays'ari

Nama asli Abu Burdah adalah al-Harits dan menurut pendapat yang lain adalah Amir bin Abdullah bin Qais. Abu Burdah dikenal sebagai seorang tabi'in yang faqih yang berasal dari Kufah.¹⁴⁵ Abu Burdah menerima hadis dari 23 orang guru yang termasuk salah satunya adalah ayahnya sendiri yaitu Abu Musa al-Asy'ari, Muhammad bin maslamah al-anshary Mughirah bin Su'bah dan yang lainnya serta meriwayatkannya kepada 82 orang murid yang salah satunya adalah Abu ishaq al-Sabi, iy.¹⁴⁶ Sementara mengenai tahun wafatnya, menurut al-Waqidiy, Abu Burdah meninggal di Kufah pada tahun 103 H sedangkan menurut yang lainnya seperti Khalifah bin Khayyad, Abu Ubaid al-Qasim bin Sallam, Abu Hatim ibnu Hibban dan yang selainnya mengatakan bahwa ia meninggal pada tahun 104 H.¹⁴⁷

Beberapa penilaian yang diberikan oleh para kritikus hadis mengenai aspek intelektualitas dan kualitas pribadi Abu Burdah adalah penilaian yang diberikan oleh Muhammad bin Sa'ad dalam kitab Thabaqatnya bahwa Abu Burdah adalah orang yang *tsiqah* dan banyak menghafal hadis. Begitu pula menurut Ahmad bin Abdullah al-'Ijliy, bahwa Abu Burdah adalah seorang tabi'in yang berasal dari kufah yang dikenal sebagai tabi'in yang *faqih* dan *tsiqah*. Berbeda dengan penilaian Abdurrahman bin Yusuf bin Khirasy, dalam

¹⁴⁴Ibid., 452-453

¹⁴⁵Ibid., juz 33, 66

¹⁴⁶Lihat dalam, ibid., 66-68

¹⁴⁷Ibid., 70-71

satu kesempatan ia menilai Abu Burdah dengan predikat *shaduq* dan pada kesempatan yang lain ia menilainya sebagai orang yang *tsiqah*. Namun Ibnu Hibban memasukkan Abu Burdah ke dalam kitab kompilasinya, *Al-Tsiqât*.¹⁴⁸

3. Abu Ishaq al-Sabi'iy al-Kufiy

Nama asli Abu Ishaq adalah 'Amr bin Abdullah bin Ubaid dan menurut versi lain adalah 'Amr bin Abdullah bin Ali dan ada juga yang berpendapat bahwa nama aslinya adalah 'Amr bin Abdullah bin Abi Sya'irah.¹⁴⁹ Ia mempelajari hadis dari 151 guru yang diantaranya adalah Abu Burdah bin Abu Musa al-Asy'ari, Bara' bin 'Azib serta Anas bin Malik dan meriwayatkannya kepada 86 orang murid yakni Yunus bin Abi Ishaq, Israil bin Yunus bin Abi Ishaq, Ismail bin Abi khalid dan yang lainnya.¹⁵⁰

Penilaian para kritikus hadis terhadap kualitas pribadi dan intelektualitas Abu Ishaq dapat disimak dari pernyataan Abdullah bin Ahmad bin Hanbal bahwa pada suatu ketika ia bertanya kepada ayahnya manakah yang lebih disenangi antara Abu Ishaq dan as-Sudday? Maka ayahnya menjawab bahwa Abu Ishaq adalah orang yang *tsiqah* akan tetapi kebanyakan mereka menerima hadis dari yang selainnya. Penilaian lain berasal dari Yahya bin Ma'in yang dinukil oleh Ishaq bin Mansyur bahwa Abu Ishaq adalah orang yang *tsiqah* begitu pula dengan penilaian an-Nasa'i. Sejalan dengan penilaian di atas, menurut al-'Ijliy, Abu Ishaq adalah orang *tsiqah* dan telah menerima

¹⁴⁸Ibid., 69

¹⁴⁹Ibid., juz 22, 103

¹⁵⁰periksa, Ibid., 103-110

hadis dari 38 sahabat nabi bahkan menurut Ali bin al-Madiniy ia mempunyai guru antara tiga ratus sampai empat ratus guru.¹⁵¹

Adapun mengenai tanggal wafatnya terdapat banyak versi yang dimajukan oleh para ulama, al-Khumaidy misalnya, berpendapat bahwa Abu Ishaq meninggal pada tahun 126 H, berbeda dengan penjelasan Ahmad bin Hanbal –yang diperkuat oleh al-Waqidiy, Haitsam bin ‘Adiy, Yahya bin Bukair, Muhammad bin Abdullah bin Numair– menurutnya Abu Ishaq meninggal dunia bertepatan dengan masuknya Dhahhak bin Qais ke Kufah tepatnya pada tahun 127 H. Menurut Abu Bakar bin Abi Syaibah beliau meninggal dunia pada usia 96 tahun.¹⁵²

4. Yunus bin Abi Ishaq

Nama asli Yunus bin Abi Ishaq adalah ‘Amr bin Abdullah al-Hamdani al-Sabi’iy. Nama julukannya adalah Abu israil al-Kufy. Ia adalah ayah dari Israil bin Yunus dan ‘Isa bin Yunus.¹⁵³ Yunus meninggal pada tahun 159 H. demikian menurut keterangan Muhammad bin Sa’ad, Khalifah ibnu Khayyad, Muhammad bin Abdullah al-Hadramiy dan masih banyak yang lainnya – pendapat inilah yang dianggap sebagai pendapat yang paling kuat. Sedangkan versi lain menyebutkan ia meninggal pada tahun 157 H atau 158 H dan menurut Abu Hasan al-Madainiy, ia meninggal pada tahun 152.¹⁵⁴

¹⁵¹Ibid., 110-111

¹⁵²Ibid., 112

¹⁵³Ibid., juz 32, 488

¹⁵⁴Ibid., 493

Dalam mempelajari hadis ia memiliki 24 guru yang diantaranya adalah ayahnya sendiri yaitu Abu Ishaq al-Sabi,iy, Abu Burdah bin Abu Musa al-Asy'ari, Hilal bin Khabbab dan yang lainnya serta meriwayatkan hadis kepada 44 orang murid yang salah satunya adalah Abu Ubaidah Abdul Wahid bin Washil al-Haddad, Abdullah bin al-Mubarak dan Simail bin 'Ayyas.¹⁵⁵

Beberapa penilaian yang dikemukakan oleh para krtikus hadis mengenai kualitas pribadi dan intelektualitas Yunus dapat disimak dari pernyataan Amar bin Ali, menurutnya Abdurrahman bin Mahdi berkata bahwa Yunus berhak untuk diberikan predikat *lam yakun bihî ba'sun*. penilaian yang sama dikemukakan oleh Ishak bin Mansur, Ahmad bin Sa'ad bin Abi Maryam, Usman bin Sa'id al-Dârimî yang berasal dari Yahya bin Ma'in bahwa Yunus adalah orang yang *tsiqah*. Sedangkan menurut an-Nasa'i ia dapat diberikan predikat *laisa bihî ba'sun*. Berbeda dengan penilaian di atas adalah penilaian yang dimajukan oleh Abu Hatim bahwa Yunus adalah orang yang jujur namun hadisnya tidak dapat dijadikan sebagai hujjjah.¹⁵⁶

5. Israil bin Yunus

Beliau mempunyai nama lengkap Israil bin Yunus bin Abi Ishak al-Hamdani al-Sabi,iy yang lebih dikenal dengan panggilan Abu Yusuf al-Kufy. Ia merupakan saudara tertua Isa bin Yunus. Mengenai tanggal lahir dan wafatnya terdapat beberapa versi yang dikemukakan oleh para ulama. Menurut Harun bin Hatim yang dinukil dari Dubais bin Humaid, Israil

¹⁵⁵Ibid., 489

¹⁵⁶Ibid., 492

dilahirkan pada tahun 100 H dan meninggal pada tahun 161 H, begitu pula menurut Muhammad bin Abdullah al-Hadramiy. Versi lain dikemukakan oleh Abu Nua'im dan Qa'nab bin al-Muharrar yang menurutnya beliau meninggal pada tahun 160 H sementara menurut Khalifah bin Khayyad dan Muhammad bin Sa'ad ia meninggal pada tahun 162 H.¹⁵⁷

Penilaian yang diberikan oleh para kritikus hadis terhadap kualitas pribadi dan intelektualitas Israil bin Yunus pun beragam, misalnya Ahmad bin Saad bin Abi Maryam dan Abu Bakar bin Abi Khaitamah yang berasal dari Yahya mengatakan bahwa Yunus adalah orang yang *tsiqah*. Sementara menurut al-'Ijli dan Abu Hatim, Yunus adalah orang yang lebih dipercaya dibandingkan keturunan Abu Ishaq lainnya.¹⁵⁸

Penilaian lain juga dikemukakan oleh an-Nasa'i yang memberikan predikat *laisa bihî ba'sun*. sedangkan menurut Ya'kub bin Syaibah, Yunus berhak diberikan predikat *shâlih al-hadîs* mengingat dalam hadis yang dibawanya terdapat kelemahan namun pada kesempatan yang lain dia memberikan penilaian bahwa Yunus tergolong orang yang *tsiqah* dan terpercaya namun hadis yang diriwayatkannya tidak cukup kuat untuk dijadikan hujjah tetapi juga tidak dapat dianggap sebagai orang yang gugur (*saqitun*).¹⁵⁹

¹⁵⁷Ibid., juz 2, 524

¹⁵⁸Ibid., 521

¹⁵⁹Ibid.

6. Abu Ubaidah

Abu Ubaidah mempunyai nama asli Abdul Wahid bin Washil as-Sadusi namun populer dengan sebutan Abu Ubaidah al-Haddad al-Bashri. Ia berdomisili di Baghdad¹⁶⁰ dan meninggal pada tahun 190 H sesuai dengan penjelasan Abu Qilabah ar-Raqasyi menurutnya ia dilahirkan pada tahun 190 H bertepatan dengan meninggalnya Abu Ubaidah al-Haddad.¹⁶¹ Abu Ubaidah menerima hadis dari empat puluh orang guru termasuk di dalamnya adalah Yunus bin Abi Ishaq, Hisyam bin Hassan dan Israil bin Yunus bin Abi Ishaq dan meriwayatkannya kepada tujuh belas orang murid antara lain adalah Muhammad bin Qudamah bin A'yan al-Mishshishi dan yang lainnya.¹⁶²

Menurut Abu Bakar al-Atsram dan Abu Abdillah, Abu Ubaidah adalah orang yang mempunyai banyak guru dalam bidang hadis. Sehingga pada suatu ketika Abu Abdillah ditanyakan oleh seseorang mengenai kualitas Abû Dâud dibandingkan dengan Abu Ubaidah, Abu Abdillah menjawab bahwa Abû Dâud adalah orang yang lebih paham tentang hadis sementara Abu Ubaidah bukanlah orang yang kuat hafalannya namun apa yang dituliskannya dapat dipertanggung jawabkan tingkat keakurasiannya.¹⁶³

Penilaian lain diberikan oleh Abdul Khaliq bin Mansur yang dinukilnya dari Yahya bin Ma'in bahwa Abu Ubaidah adalah orang yang tsiqah. Ahmad bin Abdillah al-'ijli, Ya'kub bin Sufyan serta Abû Dâud memberikan predikat *tsiqah* begitu juga penilaian Ya'kub bin Syaibah bahkan menurutnya

¹⁶⁰Ibid., juz 18, 473

¹⁶¹Ibid., 476

¹⁶²Periksa dalam, ibid., 473-474

¹⁶³Ibid., 475

tidak hanya tsiqah tetapi juga dikenal sebagai *shâlih al-hadîts*. Sementara Ibnu Hibban memasukkannya ke dalam kitab “*Al-Tsiqât*”nya.¹⁶⁴

7. Muhammad bin Qudamah

Nama lengkap Muhammad bin Qudamah adalah Muhammad bin Qudamah bin A’yan bin Miswar al-Qursy Abu Abdillah al-Mishshishi. Menerima hadis dari enam belas orang guru yang termasuk di dalamnya adalah Abu Ubaidah al-Haddad, Sufyan bin Uyaynah, Waki’ bin Jarrah dan lain-lain serta meriwayatkannya kepada 25 orang murid yang diantaranya adalah Abû Dâud as-sijistani, an-Nasa’i, Muhammad bin Musayyib bin Ishaq al-Argiyani dan lain-lain.¹⁶⁵

Penilaian terhadap Muhammad bin Qudamah dapat disimak dari pernyataan Abu Bakar al-Barqaniy ketika bertanya kepada Abul Hasan ad-Daruqutni mengenai *ketsiqahan* Muhammad bin Qudamah lalu Abul Hasan menjawab bahwa ia adalah orang yang tsiqah. Sementara an-Nasa’i pada satu kesempatan menyatakannya dengan *la ba’sa bihî* dan pada kesempatan lain menyatakan dengan *shalih* serta Ibnu Hibban memasukkannya ke dalam kitab “*Al-Tsiqât*”nya.¹⁶⁶ Beliau meninggal pada tahun sekitar 250 H.¹⁶⁷

8. Abû Dâud

Nama lengkap beliau menurut Abdurrahman bin Abi Hatim adalah Sulaiman bin Asy’ats bin Syaddad bin ‘Amr bin ‘Amir. Sedangkan menurut

¹⁶⁴Ibid., 476

¹⁶⁵Lihat dalam, ibid., juz 26, 308-309

¹⁶⁶Ibid., 309

¹⁶⁷Ibid., 310

Muhammad bin Abdul Aziz al-Hasyimi adalah Sulaiman bin Asy'ats bin Bisyr bin Syaddad.¹⁶⁸

Mengenai persambungan antara Abu Daud dan Muhamad bin Qudamah sebagai guru dari Abû Dâud penulis tidak menemukannya dalam biografi Abû Dâud sekalipun nama Abû Dâud diakui sebagai murid dari Muhammd bin Qudamah. Kuat dugaan hal tersebut disebabkan terlalu banyaknya guru Abu Daud seperti dikatakan oleh Ibnu Hajar bahwa guru Abû Dâud mencapai tiga ratus orang guru sehingga para pengarang tidak memaparkannya secara keseluruhan.¹⁶⁹ Ini terbukti misalnya dalam kitab *Badzl al-majhûd fî Halli Sunan Abî Dâud* yang merupakan salah satu syarah dari kitab *Sunan Abû Dâud* hanya disebutkan sebanyak 20 orang guru yang dianggap sebagai guru yang paling populer.¹⁷⁰ Sementara dalam kitab *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl* disebutkan sebanyak 173.¹⁷¹

Komentar para kritikus hadis mengenai Abû Dâud dapat disimak dari perkataan Musa bin Harun bahwa ia tidak pernah tahu tentang orang yang lebih utama dari Abû Dâud sehingga ia menyuruh kepada Ahmad Muhammad bin Yahya bin Abi Saminah untuk menulis hadis yang diperoleh dari Ab Daud. Berbeda dengan penilaian Maslamah bin Qasim, menurutnya Abû Dâud adalah orang yang *tsiqah*, *zuhud*, paham tentang hadis serta

¹⁶⁸Ibid., juz 11, 355-356

¹⁶⁹Periksa dalam, Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, juz 3 (Libanon: Dar al-Fikr, 1995), 459

¹⁷⁰Untuk mendapatkan penjelasan secara lebih detail periksa dalam, Khalil Ahmad as-Saharanfuri, *Badzl al-Majhûd fî Halli Sunan Abî Dâud*, juz 1 (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, 2006), 91-93

¹⁷¹*Tahdzîb al-Kamâl, Op. Cit.*, 356-359

menjadi imam pada masanya.¹⁷² Beliau meninggal dunia pada tahun 275 H tepatnya pada tanggal 16 Syawal 275 H dalam usia 73 tahun.¹⁷³

Dengan memperhatikan kebersambungan sanad antara seorang guru dan murid dalam transmisi periwayatan hadis di atas, maka sanad hadis ini telah memenuhi standar kesahihan yang telah ditetapkan oleh para ulama hadis, sekalipun dari sisi kualitas pribadi dan intelektualitas perawi yang bersangkutan tidak mencapai derajat *ta'dîl* tertinggi.

C. Kajian Matan

Berdasarkan kriteria kesahihan matan hadis seperti diuraikan pada bahasan sebelumnya terdapat pandangan yang sangat beragam yang dilontarkna oleh para ahli. Dalam hal ini setidaknya terdapat tiga kriteria yang akan dijadikan sebagai tolok ukur kesahihan matan hadis yang sedang diteliti, yaitu, *pertama*, tidak adanya pertentangan secara substansial dengan sumber hukum tertinggi yakni al-quran; *kedua*, tidak adanya kontradiksi dengan hadis nabi yang sama-sama bernilai sahih; *ketiga*, adanya dukungan fakta historis.

Untuk itulah maka untuk menilai kesahihan matan hadis yang sedang diteliti ini, penulis kemukakan dalil yang menjadi parameter kesahihannya baik yang terambil dari ayat al-Quran, hadis nabi ataupun fakta historis sebagaimana berikut ini:

¹⁷² *Tahdzîb al-Tahdzîb, Loc. Cit.*

¹⁷³ Raja' Musthafa Hazin, *I'lâm al-Muhadditsîn wa Manâhijuhum* (Kairo: Universitas al-Azhar, t.th), 136

Di dalam al-quran setidaknya terdapat tiga ayat yang menjadi dalil tentang adanya wali dalam pernikahan, masing-masing terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 232, 221 dan surat an-Nur ayat 32.

uä! \$ | j i Y9\$ # äLäêø) ^ =sÜ # sEĪ) ur
Ē` è dqè =à Ò ÷ è s? Ÿx sù Ē` ßgn=y_r & z` øón=t6sù
sEĪ) Ē` ßgy_° urø—r & z` ósÅ3Ztf br &
NæhuZ÷• t/ (# öq| Ē° t• s?
3 Å\$ r ā• ÷è pRùQ\$ \$ Ī /

Artinya: apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. (QS. Al-Baqarah: 232).¹⁷⁴

Ī M» x . Ī Žô³ ßJø9\$ # (# qßsÅ3Zs? Ÿwur
î poYĪ B÷s• B xptBV{ur 4 Ē` Ī B÷sāf 4 Ó@Lym
öqs9ur 7px . Ī Žô³ • B ` Ī i B xŽö• yz
(# qßsÅ3Zè? Ÿwur 3 öNä3÷Gt6y f ôār &
4 (# qāZĪ B÷sāf 4 Ó@Lym tūūĪ . Ī Žô³ ßJø9\$ #
` Ī i B xŽö• yz Ī ` Ī B÷s• B Ó%ö7y ès9ur
öNä3t6y f ôār & öqs9ur 78Ī Žô³ • B

Artinya: Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. (QS. Al-Baqarah: 221).¹⁷⁵

óOä3ZĪ B 4' yJ » tff{ \$ # (# qßsÅ3Rr & ur
ö/ ä. Ī Š\$ t6Ī ā ö` Ī B tūūÅsĪ =» çÁ9\$ # ur
(# qç Rqä3tf bĪ) 4 öNä6Ī -! \$ tBĪ) ur
` Ī B a! \$ # āNĪ gĪ Yøóāf uä! # t• s) èù
ÒÖŠĪ =tæ ĩ Ī Å™º ur a! \$ # ur 3 ¾Ī & Ī # öÒsù
çĪ ĒĒ

Artinya: Dan kawinkanlah orang-orang yang masih membujang diantara kamu, dan orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan member kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui. (QS. An-Nur: 32).¹⁷⁶

¹⁷⁴DEPAG, *Al-Quran dan Terjemahnya*, edisi tahun 2002
¹⁷⁵Ibid.
¹⁷⁶Ibid.

Tiga ayat di atas merupakan dalil yang menunjukkan wajib adanya wali bagi seorang perempuan dalam melangsungkan akad pernikahannya. Ayat pertama yakni al-Baqarah ayat 232 menurut Imam Syafi'i adalah ayat yang paling jelas menunjuk kewajiban adanya wali bagi seorang perempuan.¹⁷⁷ Sementara pada ayat yang kedua (al-Baqarah: 221) sisi penetapan dalil yang diungkapkan oleh ayat tersebut adalah *khitab* pembicaraan yang ditujukan kepada seorang wali seakan-akan Allah berfirman, wahai para wali janganlah kalian menikahkan orang-orang yang berada dalam perwaliannmu kepada orang-orang musyrik.¹⁷⁸

Sedangkan ayat terakhir yaitu an-Nur ayat 32 seperti dikatakan oleh Quraish Shihab tidak hanya terbatas pada seorang wali melainkan kewajiban umat muslim secara keseluruhan untuk membantu orang-orang yang masih membujang sehingga ia mau menikah.¹⁷⁹ Secara lengkap penafsiran Quraish terhadap ayat 32 surat an-Nur adalah sebagai berikut:

“hai para wali, para penanggung jawab bahkan seluruh kaum muslimin. Perhatikanlah siapa yang berada di sekeliling kamu dan kawinkanlah yakni bantulah agar dapat kawin orang-orang yang sendirian diantara kamu, agar mereka dapat hidup tenang dan terhindar dari perbuatan zina dan haram lainnya dan demikian juga orang-orang yang layak membina rumah tangga dari hamba-hamba sahaya kamu yang laki-laki dan hamba-hamba sahaya kamu yang perempuan. Mereka juga manusia yang butuh menyalurkan kebutuhan seksualnya. Allah menyediakan buat mereka kemudahan hidup terhormat, karena jika mereka miskin maka Allah akan memampukan mereka dengan karunia-Nya, dan Allah maha luas pemberian-Nya lagi maha mengetahui segala sesuatu”¹⁸⁰

¹⁷⁷Wahbah al-Zuhayli, *Op. Cit.*, 6.572

¹⁷⁸Ibnu Hajar al-'Asqalani "Fath al-Bârî bi Syarhi Shahîh al-Bukharî" diterjemahkan Amiruddin, *Fathul Bari: Penjelasan Kitab Shahih Bukhari*, juz 25 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 284

¹⁷⁹Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, vol. 9 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 335

¹⁸⁰Ibid.

Penafsiran Quraish di atas berangkat dari sebuah pemaknaan terhadap kata 4 yang merupakan bentuk jamak (*plural*) dari kata mufrad /*ayyim* yang semula kata tersebut –lanjut Quraish – berarti perempuan yang tidak memiliki pasangan dan hanya digunakan untuk menyebut para janda, tetapi kemudian kata tersebut meluas sehingga tercakup di dalamnya para gadis maupun para pria yang membujang baik duda ataupun jejaka. Bahkan keumuman kata tersebut juga mencakup para wanita tuna sila, mengingat semangat yang dikandung ayat tersebut –meminjam istilah Fazlur Rahman, ideal moralnya –adalah untuk menciptakan lingkungan yang sehat dan religius sehingga dengan mengawinkan para tuna sila, masyarakat secara umum dapat terhindar dari prostitusi serta dapat hidup dalam suasana yang bersih.¹⁸¹

Kriteria kedua untuk menentukan kesahihan matan sebuah hadis adalah tidak adanya pertentangan dengan hadis nabi yang sama-sama berkualitas sahih atau bahkan hadis yang dianggap lebih sahih sebagaimana hadis yang terdapat dalam kitab Shahih Bukhari dan Shahih Muslim. Dalam hal ini, hadis yang dapat dikemukakan untuk menilai kualitas matan hadis adalah riwayat imam Bukhari yang berasal dari Abu Hurairah.

: a a
.()
182().

Artinya: Bercerita kepada kami Mu'adz bin Fadhalah, bercerita kepada kami Hisyam yang berasal dari Yahya dan Abu Salamah bahwasanya Abu Hurairah bercerita bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda perempuan janda tidak dinikahkan sehingga diajak musyawarah, sementara perempuan yang masih perawan tidak dinikahkan sehingga terlebih dahulu ia dimintai izin. Lalu

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *Fatḥh al-Bârî bi Syarhi Shahîh al-Bukharî*, juz 9 (Damaskus: Maktabah al-Ghazali, t.th), 191

mereka berkata, wahai rasulullah bagaimana izinnya? Beliau bersabda, ketika dia diam. (HR. Imam Bukhari).

Bentuk penunjukan substansi hadis tersebut yang penulis kategorikan sebagai dalil tentang adanya wali dalam pernikahan sehingga dianggap sejalan secara substansial dengan kandungan hadis yang sedang diteliti yaitu hadis yang berbunyi adalah bentuk khitab yang menunjuk kepada mudzakkar (). Namun seperti akan diuraikan pada bagian implikasi hukum, hadis riwayat imam Bukhari ini juga sebagai penegasan bahwa sebenarnya tidak ada hak ijab bagi seorang wali.

Selain al-Quran dan hadis, sejarah juga merekam praktek nabi sendiri serta para sahabatnya dalam mengamalkan substansi hadis tentang ketidak sahan pernikahan tanpa seorang wali. Misalnya saja kasus Aisyah ketika menerima lamaran seorang laki-laki terhadap Hafsa binti Abdirrahman. Dalam kasus tersebut ketika sampai pada waktu akad pernikahannya, Aisyah berkata terhadap sebagian keluarganya, nikahkanlah dia karena sesungguhnya perempuan tidak berhak untuk menjadi wali dalam pernikahan.¹⁸³

Contoh lain yang dapat dikemukakan adalah praktek nabi sebagai pengamalan terhadap hadis tentang perwalian tepatnya ketika Umar bin Khattab mengkhitbah Ummu Salamah setelah meninggalnya Abu salamah atas perintah

¹⁸³Abdullah Hasan al-Hadîtsî, *Atsar al-Hadîts al-Nabawî fî Ikhtilâf al-Fuqaha'* (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2005), 98; tindakan yang dilakukan oleh Aisyah dalam kasus di atas telah menimbulkan perdebatan tersendiri tentang apakah ketika seorang rawi melakukan tindakan yang berlawanan dengan hadis yang diriwayatkannya dapat dijadikan sebagai hujjah ataupun tidak, sekalipun ternyata seperti dikatakan pada bahasan di atas, Aisyah tidak mengakadkan melainkan hanya menerima lamarannya saja. Pertentangan menyangkut peroslan tersebut dapat dibaca dalam, Musthafa Sa'id al-Hin, *Atsar al-Ikhtilâf fî al-Qawâid al-Ushûliyyah fî Ikhtilâf al-Fuqaha'* (t.tp: Muassasah al-Risalah, t.th), 442

nabi. Pada saat itu Ummu Salamah berkata bahwa tidak seorang pun dari orang yang berhak menjadi wali hadir bersamanya. Maka nabi dalam hal ini balik bertanya tidakkah ada seorang walipun yang hadir ataupun wali yang ghaib untuk melangsungkan pernikahan ini? Menurut Abdullah Hasan al-hadîtsî, andai saja pernikahan tidak membutuhkan adanya seorang wali niscaya nabi akan mengatakan nikahkanlah dirimu tanpa membutuhkan adanya seorang wali.¹⁸⁴

Begitu juga kasus yang dialami Ma'qal bin Yasar ketika saudara perempuannya yang bernama Jamilah diceraikan oleh Suaminya yang bernama Ashim bin 'Adiy. Pada saat itu Ashim bin 'Adi kembali menemui Ma'qal bin Yasar untuk rujuk kepada istrinya, namun Ma'qal bin Yasar enggan untuk menerimanya kembali. Setelah peristiwa ini sampai kepada Nabi, beliau menyuruh untuk menikahkannya kembali dengan mantan suaminya.¹⁸⁵ Sehingga tidak berlebihan jika Ibnu Mundzir berkata bahwasanya ia tidak pernah tahu tentang praktek para sahabat yang meyalahi tentang aturan perwalian dalam pernikahan.¹⁸⁶

Berdasarkan ayat al-Quran, hadis nabi serta fakta historis yang membenarkan adanya perwalian dalam pernikahan sebagaimana telah dipraktekkan oleh baginda nabi serta para sahabatnya, maka hadis yang sedang penulis teliti dapat dinilai sebagai hadis yang sahih dari sisi matannya sehingga dapat dijadikan sebagai hujjah dalam penetapan hukum.

¹⁸⁴Ibid., 100

¹⁸⁵Periksa kembali tentang *asbâb al-nuzûl* surat al-Baqarah ayat 232 dalam, Muhammad al-Shâwî, *Hâsyiyatu al-Shâwî 'Alâ Tafsîr Al-Jalâlain*, juz 1 (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2004), 144;

¹⁸⁶Muhammad bin Ismâil al-Shan'ânî, *Subul al-Salâm Syarah Bulûgh al-Marâm*, jilid 3 (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2006), 120

BAB IV
PEMAHAMAN HADIS DAN IMPLIKASI HUKUM

A.

K

ajian tekstual

Melalui penelusuran terhadap Program CD *al-Maktabah al-Syâmilah*, secara redaksional hadis mempunyai kesamaan dengan beberapa redaksi hadis di bawah ini, yaitu:

187	.	» -	-	a
188		» -	-	
189	:			

Hadis di atas, sekalipun memiliki redaksi yang sama yakni sama-sama didahului oleh *lâ nafy* mempunyai muatan hukum yang berbeda sebagaimana telah dipahami oleh para ulama. Perbedaan yang timbul adalah seputar

¹⁸⁷ *Sunan Dâruqutnî* y, 1/30, Al-Maktabah al-Syâmilah ([http://www. Shâmela.ws](http://www.Shâmela.ws))

¹⁸⁸ *Sunan Tirmidzî* , 2/15, *ibid.*

¹⁸⁹ *Al-Dârimî*, 1/312, *ibid.*

pemaknaan tersebut apakah ia merupakan *nafy li al-kamâl* ataukah *nafy li al-sihhah*. Jika hanya berfungsi sebagai *nafy li al-kamâl* maka implikasi hukumnya hanya berkisar pada nilai kesempurnaannya sebuah aktifitas, namun jika ternyata berfungsi sebagai *nafy li al-sihhah* maka implikasi hukum yang dikandung adalah menyangkut sah tidaknya suatu amalan. Hanya saja untuk menentukan apakah yang terdapat dalam suatu kalimat berfungsi sebagai *nafy li al-kamâl* ataukah *li al-sihhah* harus dikuatkan oleh adanya indikasi yang menunjuk pada kedua makna tersebut.

Sekedar untuk membandingkan antara dalam hadis di atas dengan yang terdapat dalam redaksi hadis dalam hal ini perlu diuraikan pandangan para ulama tentang pemaknaan terhadap dalam hadis tersebut di atas. Hadis pertama yaitu sebagaimana dipahami oleh Ibnu Hajar al-Asqalani, selain hadis tersebut dinilai sebagai hadis *dlaif*, yang terdapat dalam redaksi hadis tersebut juga dianggap sebagai yang berfungsi sebagai *nafy li al-kamâl*, sehingga hadis tersebut tidak mempunyai implikasi hukum bahwa tetangga masjid yang tidak melakukan shalat di masjid dianggap batal.¹⁹⁰ Argumen yang dibangun oleh Ibnu Hajar adalah masjid bukan merupakan syarat sahnya shalat bahkan sebagai bentuk penghormatan Allah terhadap umat Muhammad adalah dijadikannya bumi sebagai tempat yang suci untuk ditempati sebagai tempat peribadatan.¹⁹¹

¹⁹⁰Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bârî bi Syarhi Shahîh al-Bukharî*, juz 2 (Riyad: Dar Thaibah, 2006), 19

¹⁹¹Ibid.

Sedangkan yang terdapat dalam redaksi hadis dan telah dipahami oleh jumhur ulama sebagai *lâ nafy* yang berfungsi sebagai *nafy li al-sihhah* sehingga implikasi hukumnya setiap shalat yang dilakukan tanpa membaca surat al-fatihah dianggap batal.¹⁹² Karena menurut jumhur ulama, hadis tersebut diperkuat oleh praktek nabi Muhammad dan para sahabatnya dalam mengamalkan bunyi hadis tentang wajibnya membaca surat al-Fatihah bagi setiap *mushalli*.¹⁹³

Sementara yang terdapat dalam redaksi hadis juga dipahami oleh para ulama sebagai yang berfungsi sebagai *nafy lis sihhah*.¹⁹⁴ Bahkan menurut Badruddin al-'Ainiy, penakwilan sebagian ulama terhadap tersebut sebagai *nafy li al-kamâl* adalah penakwilan yang *fasid*.¹⁹⁵ Tentu saja penakwilan terhadap sebagai *nafy li al-sihhah* dalam hadis ini karena didukung oleh banyaknya indikasi yang menjustifikasi pemaknaan tersebut baik yang terambil dari al-Quran, hadis sahih maupun praktek nabi dan para sahabatnya sebagaimana telah dikemukakan pada bahasan tentang kajian matan hadis.

¹⁹²Muhammad Ali al-Shâbûnî, *Tafsîru Ayât al-Ahkâm*, jilid 1 (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1999), 39

¹⁹³Ibid., 41

¹⁹⁴Muhammad bin Ismail ash-Shan'aniy, *Op. Cit.*, 120; Husain Muhammad al-Maghrabi, *al-Badr al-Tamâm Syarah Bulûgh al-Marâm min Adillat al-Ahkâm*, juz 3 (t.tp: Darul Wafa, 2004), 473

¹⁹⁵Badruddin al-'Ainiy, *Umdat al-Qârî Syarah Shahîh al-Bukharî*, juz 20 (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2001), 164; pemaknaan terhadap dalam redaksi hadis di atas sebagai *nafy li al-kamâl* menurut ungkapan Jalaluddin Suyuty yang selanjutnya dikutip oleh Mubarak Furi adalah pendapat Abu Hanifah, namun jumhur ulama tetap menganggap sebagai *nafy lis-sihhah*. Periksa dalam, Mubarak Furi, *Tuhfat al-Ahwâdzî bi Syarhi Jâmi' al-Tirmidzî*, juz 4 (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2005), 166; pemahaman yang berbeda dikemukakan oleh Imam asy-Syaukani, menurutnya makna *nafy* dalam redaksi hadis sebagai *nafy* yang adakalanya menafikan bentuk *syar'inya* mengingat akad yang dilakukan tanpa adanya seorang wali bukan merupakan akad yang dibenarkan secara *syar'i* dan adakalanya merupakan penegasian terhadap keabsahan nikahnya karena pernikahan yang dilakukan tanpa adanya seorang wali adalah pernikahan yang dianggap batal. Lihat, Muhammad bin Ali asy-Syaukani, *Nail al-Authâr Syarah Muntaqa al-Akhhâr*, juz 6 (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 232

Beralih kepada makna yang dimaksudkan dalam redaksi hadis di atas. Secara definitif kata tersebut diartikan dengan (hubungan biologis dan akad).¹⁹⁶ Namun pada kenyataannya tidak semua kata bermakna seperti disebutkan di atas. Misalnya kata yang terungkap dalam redaksi hadis yang berbunyi: di mana kata dalam hal ini diartikan dengan hubungan biologis, mengingat hadis ini dijadikan sebagai penjelas terhadap firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 222.¹⁹⁷ Begitu juga dengan kata dalam surat al-Nisa ayat 6 yang berbunyi dimana kata dalam ayat tersebut diartikan dengan usia baligh.¹⁹⁸

Ketiga makna di atas, baik dalam arti akad, hubungan biologis ataupun usia baligh sebenarnya sama-sama terakomodir dalam konteks pernikahan. Akad merupakan salah satu rukun yang harus dipenuhi dalam pernikahan, sedangkan hubungan biologis adalah implikasi hukum dari sahnya akad yang telah dilakukan. Begitu juga dengan usia baligh yang ditempatkan sebagai salah satu syarat yang harus dipenuhi oleh kedua mempelai –sekalipun batasan mengenai usia baligh ini masih bisa diperselisihkan. Namun demikian, kata dalam redaksi hadis andai saja yang dimaksudkan adalah dengan makna akad maka secara tidak langsung hubungan biologis sebagai implikasi hukum dari keabsahan akad yang dilangsungkan dengan sendirinya dianggap

¹⁹⁶Al-Fairuz Abady, *al-Qamus al-Mukhit* (Libanon: Baitul Afkar al-Dauliyah, 2004), 1.757; sedangkan dalam terminologi syar'i, nikah sebagaimana didefinisikan oleh Wahbah Zuhayli yang selanjutnya dikutip oleh Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan yaitu akad yang telah ditetapkan oleh syari' agar seorang laki-laki dapat mengambil manfaat untuk melakukan *istimta'* dengan seorang wanita ataupun sebaliknya. Lihat dalam, Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), 39

¹⁹⁷Muhammad bin Ismail ash-Shan'aniy, *Op. Cit.*, jilid 1, 108

¹⁹⁸Abdullah bin Ahmad bin Mahmud al-Nasafy, *Madarikut Tanzil wa Haqaiqut Ta'wil*, juz 2 (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2001), 233

tidak akan terlaksana, sehingga dalam redaksi hadis tersebut tidak harus menyertakan hubungan biologis sebagai makna lain dari kata .

Selain tinjauan atas pemaknaan kata , kata tersebut juga dapat dipahami dari sisi *nahwiyahnya* yang secara gramatikal merupakan bentuk *nakirah*.¹⁹⁹ Sementara kaidah mengenai *nakirah* seperti dikatakan oleh asy-Syaukani, bahwa ketika isim *nakirah* terletak dalam susunan *nafy*, maka ia berfaedah sebagai kata yang mempunyai cakupan umum.²⁰⁰ Berangkat dari kaidah di atas, dapatlah dipahami bahwa keumuman kata tersebut adakalanya menunjuk pada bentuk-bentuk pernikahan dan adakalanya menunjuk pada subjek pernikahan. Hal ini mengingat adanya bentuk pernikahan yang sangat beragam yang telah dibatalkan oleh Islam. Menurut riwayat Aisyah di jaman Jahiliyah terkenal empat macam pernikahan, yaitu:

1. Perkawinan pinang, yakni seorang laki-laki meminang melalui orang yang menjadi wali atau melalui perempuannya sendiri lalu ia berikan maharnya kemudian menikahinya
2. Perkawinan *istibdha'*, yaitu seorang suami berkata kepada istrinya sesudah ia selesai dari masa haidnya: “pergilah kepada fulan untuk berhubungan biologis dengannya. Lalu suaminya menghindarinya dan tidak menyentuh sama sekali hingga jelas kehamilannya dari laki-laki yang melakukan hubungan

¹⁹⁹Dalam terminologi ilmu nahwu, istilah *nakirah* diartikan sebagai isim yang jenisnya bersifat umum tanpa diperuntukkan kepada satu perkara. Sedangkan isim ma'rifat adalah isim yang telah menunjuk pada satu perkara yang telah diketahui yakni meliputi isim dhamir, isim 'alam, isim isyarah, isim maushul, isim yang dima'rifatkan dengan menggunakan alif dan lam dan yang terakhir adalah isim yang diidhafahkan kepada salah satu dari lima hal di atas. Periksa dalam, Syamsuddin Muhammad al-Ra'iniy, "Ilmu Nahwu: Mutammimah al-Ajurumiyah", diterjemahkan Moh. Anwar dan Anwar Abu Bakar, *Terjemah Mutammimah Ajurumiyah* (Bandung: PT. Sinar Baru Algensindo, 1998), 76-77

²⁰⁰Muhammad bin Ali asy-Syaukani, *Op. Cit.*, juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 218

intim dengannya. Pernikahan ini bertujuan untuk mendapatkan keturunan yang unggul.

3. Pernikahan yang dilakukan oleh sekelompok orang dalam jumlah yang kurang dari sepuluh. Masing-masing dari mereka menggauli perempuan tersebut. Apabila perempuan itu hamil serta melahirkan, maka dia mengirim seorang utusan untuk memenaggil semua laki-laki yang telah berhbungan intim dengannya dan tidak seorang pun yang boleh menolak untuk berkumpul di sisinya. Kemudian perempuan tersebut berkata kepada mereka, kalian telah mengetahui urusan kalian dan sekarang aku telah melahirkan, maka dia adalah anakmu wahai fulan (dia menyebut nama laki-laki yang diinginkannya sesuai namanya).
4. Pernikahan yang dilakukan oleh sejumlah orang dalam jumlah yang sangat banyak terhadap seorang perempuan. Dia adalah perempuan pelacur yang biasa menancapkan bendera di depan rumahnya dan tidak pernah menolak untuk melayani siapapun yang menginginkannya.²⁰¹

Dari sini maka jika keumuman kata adalah menunjuk pada bentuk-bentuk pernikahan sebagaimana disebutkan di atas, maka hadis ini hendak menyatakan bahwa semua pernikahan itu adalah batal kecuali pernikahan yang telah memenuhi syarat dan rukun yang ditetapkan dalam syariat Islam yang salah satunya adalah adanya seorang wali.

²⁰¹Periksa dalam Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, juz 2 (Kairo: Dar al-, 1995), 104. Untuk mengetahui teks hadits riwayat Aisyah di atas, dapat diperiksa dalam, Ibnu Hajar al-'Asqalani "Fath al-Bârî bi Syarhi Shahîh al-Bukharî" diterjemahkan Amiruddin, *Fathul Bari: Penjelasan Kitab Shahih Bukhari*, juz 25 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 278-279

Namun jika yang ditunjuk oleh keumuman kata adalah subjek pernikahan itu sendiri apakah ia seorang janda ataupun gadis maka makna yang dikehendaki oleh hadis yang berbunyi berarti pernikahan yang dilakukan oleh seorang perempuan tanpa adanya seorang wali apakah ia gadis ataupun janda hukumnya batal. Bahkan keumuman kata ini juga berlaku sebagai peringatan bagi seorang laki-laki yang hendak menikahi seorang perempuan tanpa adanya seorang wali sebagaimana pernah tercatat di dalam salah satu pasal kode Hammurabi bahwa jika seorang laki-laki melaksanakan perkawinan tetapi tidak membuat kontrak tertulis kepada pihak calon isterinya yang dalam hal ini diwakili oleh ayahnya, maka perempuan itu tidak sah sebagai isterinya.²⁰²

Kata selanjutnya adalah kata , di dalam redaksi hadis secara literer –jika diartikan sebagai *nafy li al-sihhah*—berarti tidak sah suatu pernikahan tanpa adanya seorang wali. Pertanyaan yang timbul apakah yang dimaksud dengan tidak adanya seorang wali. Apakah yang dimaksudkan adalah izin dari seorang wali sehingga perempuan dapat mengakadkan dirinya tanpa membutuhkan wali ataukah yang dimaksudkan adalah izin dan akad yang dilakukan oleh seorang wali sehingga perempuan tidak dapat mengakadkan dirinya sekalipun ia telah memperoleh izin dari walinya?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut perlu dikemukakan dua hadis nabi yang sama-sama berasal dari jalur Aisyah.

²⁰²Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), 97

a

_____)

- :

²⁰³(

a

a

_____ :

204

Mencermati kedua hadis di atas, maka yang dimaksud dengan _____ adalah _____ (akad yang dilakukan oleh seorang wali) dan _____ (izin seorang wali), sehingga dari sini dapat dikatakan bahwa dua hadis di atas adalah sebagai *bayān* Tafsīr terhadap kata _____ dalam redaksi hadis yang berbunyi _____ . Pemahaman berbeda dilontarkan oleh Abu Tsaur, menurutnya perempuan dapat menikahkan dirinya sendiri selama ada izin dari wali yang bersangkutan. Hal ini menurutnya didasarkan pada pemahaman terhadap hadis yang berbunyi _____ namun pendapat tersebut telah dibantah oleh asy-Syaukani²⁰⁵, menurutnya pendapat tersebut bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah yaitu hadis yang berbunyi _____

a

206

a

Pemahaman lain yang diperoleh dari redaksi hadis di atas adalah _____ penyebutan kata _____ dengan bentuk *nakirah* seperti terlihat dalam redaksi hadis _____

²⁰³*Sunan Ibnu Mâjah*, 1/5, lihat Al-Maktabah al-Syâmilah ([http://www. Shâmela.ws](http://www.Shâmela.ws))

²⁰⁴*Sunan Tirmidzî*, 4/394, ibid

²⁰⁵Muhammad bin Ali asy-Syaukani, *Op. Cit.*, juz 6, 232

²⁰⁶Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Mâjah dan imam Daruqutniy serta imam al-Baihaqi. Sedangkan kualitas hadis ini menurut penilaian Ibnu Katsir adalah hadis yang bernilai shahih. Ibid., 231

dan pada redaksi hadis yang lain disebutkan dengan bentuk *ma'rifat* seperti terdapat dalam hadis dan .
Pemahaman yang dapat diambil dari perbedaan penggunaan isim *ma'rifat* dan *nakirah* pada kata dalam hadis di atas adalah adanya perbedaan keumuman dan spesifikasi makna yang dikandung oleh masing-masing hadis tersebut. Pada hadis pertama yakni mempunyai cakupan yang sangat umum, dengan kata lain asal terdapat seorang wali yang menikahkan maka nikahnya dianggap sah sehingga semangat yang dikandung oleh redaksi hadis tersebut bukanlah aturan perwalian secara rinci melainkan hanya sebagai penegasan bahwa pernikahan haruslah dilakukan oleh seorang wali. Namun jika kata pada redaksi hadis di atas mengandung *dhamir* yang tersimpan (*mustatir*)²⁰⁷ yang kembalinya kepada kata nikah sehingga redaksi maksudnya adalah maka ia juga termasuk isim *ma'rifat* sehingga memiliki pemaknaan seperti dua hadis yang akan diuraikan berikut ini.

Berbeda dengan pemahaman terhadap penggunaan kata dengan bentuk *ma'rifat* dalam redaksi hadis dan .
Dalam kedua hadis ini tidak lagi bermakna wali secara umum sebagaimana hadis yang sebelumnya melainkan pada kedua redaksi hadis ini telah menunjuk pada wali sesuai dengan aturan yang telah ditetapkan dalam hukum Islam, yaitu meliputi wali *aqrab*, wali *ab'ad* dan wali hakim serta beberapa persyaratan yang harus dipenuhi untuk sahnya seorang wali.

²⁰⁷*Dhamir* terbagi ke dalam dua bagian, pertama adalah *dhamir mustatir* yaitu *dhamir* yang tidak tampak dalam ucapan. Sedangkan yang kedua adalah *dhamir bariz* yakni *dhamir* yang terbentuk dalam ucapan. Lihat, Syamsuddin Muhammad al-Ra'iniy, *Op. Cit.*, 80-81

B.

H

istorisitas perwalian dalam pernikahan

Secara mikro, sesuai penelusuran penulis terhadap kitab-kitab kompilasi *Asbâb al-wurûd* hadis, hadis tentang perwalian dengan redaksi tidak didapatkan tentang peristiwa yang melatar belakangi munculnya hadis tersebut. Namun untuk memperoleh gambaran tentang situasi dan kondisi pada saat hadis ini disabdakan beberapa abad yang telah silam dapat digunakan aspek makro sebagai perbandingan untuk memahami hadis tersebut, tentu saja dalam hal ini adalah *setting* sosial masyarakat Arab pra-Islam sebagai masyarakat yang bersinggungan langsung dengan proses legislasi hukum Islam.

Kondisi sosial masyarakat Arab pra-Islam telah banyak digambarkan oleh para pemikir baik yang berasal dari pemikir Islam ataupun mereka yang berasal dari golongan orientalis. Mengkaji persoalan hukum melalui studi kritis terhadap *setting* historis bukan tidak berdasar, mengingat hukum Islam seperti dikatakan oleh Joseph Schacht memiliki akar-akarnya dalam masyarakat Arab pra-Islam.²⁰⁸ Bahkan menurut Toshihiko Izutsu, bentuk ketidakadilan terhadap semangat jahiliyah dan bahkan terhadap posisi Islam sendiri ketika Islam dikatakan telah melakukan penolakan dan pengingkaran terhadap ideal-ideal moral Arab pra-Islam secara keseluruhan karena kenyataannya sekalipun

²⁰⁸ Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), 17

beberapa nilai pra-Islam secara total ditolak oleh al-Quran namun sebagian yang lainnya diterima dengan berbagai modifikasi (baca: Islamisasi).²⁰⁹

Kaitannya dengan persoalan dialektika legislasi hukum Islam dengan nilai-nilai pra-Islam sebagai bahan bakunya, maka dalam rangka untuk memperoleh pemahaman terhadap hadis perwalian dalam pernikahan sangat diperlukan untuk melakukan kajian terhadap *setting* sosial masyarakat kala itu yang dalam pandangan para ahli sering kali digambarkan bahwa sistem sosial yang berkembang pada masyarakat Arab pra-Islam adalah sistem patriarkhi yang dianggap sangat tidak menguntungkan terhadap eksistensi seorang perempuan karena sistem tersebut hanya memberikan kontribusi besar terhadap pelanggaran dominasi laki-laki atas perempuan.²¹⁰

Budaya patriarkhi ini bermula dari adanya dominasi kelompok tertentu terhadap kelompok yang lain yang tidak hanya sebatas pada penguasaan secara fisik melainkan juga telah berdampak pada penentuan ideologi yang melanggengkan kekuasaannya.²¹¹ Dalam konteks relasi laki-laki perempuan, budaya patriarkhi telah menempatkan laki-laki sebagai makhluk yang harus

²⁰⁹Toshihiko Izutsu, "Ethico-Religious Concepts in the Quran", diterjemahkan Agus Fakhri Husain, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Quran* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 89; penelitian terhadap modifikasi nilai-nilai Arab Pra-Islam yang diakomodir dalam hukum Islam telah dilakukan salah satunya oleh Khalil Abdul Karim. Periksa dalam, Khalil Abdul Karim, "al-Judzur at-Tarikhyyah li asy-Syariah al-Islamiyyah", diterjemahkan Kamran As'ad, *Syariah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan* (Yogyakarta: LkiS, 2003).

²¹⁰Umi Sumbulah, "Problematika Gender", dalam Umi Sumbulah, dkk., *Spektrum Gender* (Malang: UIN Press, 2008), 16; menurut Nurcholish Madjid yang selanjutnya dikutip oleh Jaih Mubarak, ciri yang paling menonjol dalam tatanan masyarakat Arab Pra-Islam adalah: 1. Menganut paham kesukuan; 2. Memiliki tata sosial politik yang tertutup dengan partisipasi warga yang terbatas serta faktor keturunan lebih dipentingkan dari pada kemampuan; 3. Mengenal hierarki sosial yang kuat; 4. Kedudukan perempuan cenderung direndahkan. Lihat dalam, Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003), 19

²¹¹Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia", dalam, Siti Ruhaini Dzuhayatin, dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2002), 10

bertanggung jawab untuk membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga serta harus bertanggung jawab dalam hal pemenuhan kebutuhan seluruh anggota keluarga, sementara perempuan bertugas dalam mengurus hal-hal yang berhubungan dengan tugas-tugas reproduksi dalam sektor domestik.²¹²

Bentuk dominasi laki-laki atas perempuan dalam masyarakat pra-Islam mendapatkan dukungan dari kondisi geografis Jazirah Arab yang secara umum adalah padang pasir yang sangat tandus dan gersang yang dikelilingi oleh pegunungan²¹³ sehingga perebutan sumber air dan lahan ternak bahkan perempuan sering kali menjadi pemicu terjadinya peperangan antar kabilah,²¹⁴ sehingga tidaklah berlebihan jika masyarakat pra-Islam digambarkan sebagai masyarakat kesukuan (*tribalisme*) yang sangat gemar dalam melakukan peperangan dan bahkan peperangan dianggap sebagai salah satu kesempatan untuk memperoleh taraf kehidupan yang lebih baik sekalipun hal tersebut tentu sangat beresiko.²¹⁵ Jika suatu peperangan telah dimenangkan oleh satu kabilah tertentu maka ia berhak memperoleh barang rampasan (*ghanimah*).²¹⁶

Kondisi inilah yang tentu saja sebagai dukungan dalam hal melanggengkan bentuk tirani laki-laki atas perempuan mengingat laki-laki ditempatkan sebagai orang yang harus melakukan peperangan untuk mempertahankan kabilahnya maupun untuk memperoleh taraf kehidupan yang lebih baik. Namun di sisi lain,

²¹²Nasaruddin Umar, *Op. Cit.*, 135; periksa juga dalam, Asghar Ali Engineer, "The Quran Women and Modern Society" diterjemahkan Agus Nuryatno, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 41

²¹³Moh. Fauzi Umma, "Perempuan Sebagai Wali Nikah", dalam, Sri Suhandjati Sukri (ed.), *Bias Jender Dalam Pemahaman Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 41

²¹⁴Umi Sumbulah, "Problematika", *Op. Cit.*, 25

²¹⁵Nasaruddin Umar, *Loc. Cit.*

²¹⁶*Ibid.*, 136

kehidupan perempuan tentu saja masih sangat jauh dari harapan sebagai manusia yang juga memiliki martabat sebagai manusia karena mereka hanya menjadi milik mutlak seorang ayah dan suami manakala ia telah menikah. Menurut Qasim Amin, dalam masyarakat pra-Islam, perempuan layaknya sebagai sebuah barang yang dapat diperdagangkan bahkan dapat diwariskan, dimana ketika seorang laki-laki telah membeli perempuan dari ayahnya untuk dijadikan sebagai istri, maka secara tidak langsung kepemilikannya telah berpindah kepada seorang suami dan ia mempunyai hak baik untuk menjual kembali ataupun untuk menjadikannya sebagai seorang istri dan ketika suami meninggal dunia, maka perempuan tersebut dapat diwarisi oleh ahli warisnya.²¹⁷ Ahli waris dalam hal ini memiliki hak untuk menikahnya tanpa memberikan maskawin ataupun menikahkannya dengan orang lain.²¹⁸

Dalam sistem masyarakat seperti inilah maka eksistensi perempuan sangatlah bergantung kepada kaum laki-laki dalam artian seorang ayah, kakek ataupun saudara laki-laki memiliki kewajiban untuk menjaga kesejahteraan seorang perempuan karena dia sendiri tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sehingga dalam konteks pernikahan pun sangat diperlukan adanya wali untuk mencampuri atas namanya dalam memutuskan dilaksanakannya pernikahan sementara perempuan hanya mengangguk atau diam.²¹⁹

²¹⁷Qasim Amin, "The New Women: A Document in the Early Debate of Egyptian Feminism", diterjemahkan Syariful Alam, *Sejarah Penindasan Perempuan* (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), 29

²¹⁸Asghar Ali Engineer, "The Rights of Women in Islam" diterjemahkan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, *Hak-hak Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994)

²¹⁹Ibid., 154

C.

I

Implikasi hukum

Secara tekstual hadis di atas memberikan pemahaman bahwa pernikahan yang dilangsungkan tanpa adanya seorang wali hukumnya adalah batal karena dalam hadis tersebut secara tegas menyatakan demikian dan tidak ada *qarinah* yang dapat memalingkan makna hadis tersebut kepada makna yang hanya menunjuk pada aspek kesempurnaan sebuah pernikahan. Bahkan melalui kajian tematis-korelatif terhadap hadis-hadis yang memiliki tema yang semakna, dibutuhkannya seorang wali sebagai kunci sahnya pernikahan meliputi izin dan tindakan untuk mengadakannya sehingga tidak memberikan peluang bagi seorang perempuan untuk menikahkannya kepada orang lain sekalipun telah mendapatkan izin dari seorang wali.

Namun satu hal yang harus diakui bahwa persinggungan antara legislasi hukum Islam dengan nilai-nilai yang berkembang pada masa Jahiliyah merupakan satu hal yang tidak terbantahkan bahkan mempunyai kontribusi yang tidak sedikit dalam pembentukan hukum Islam. Persoalan wali dalam pernikahan ini pun sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari kedudukan perempuan yang sangat tidak mempunyai akses dalam kehidupan publik bahkan boleh dikatakan mereka ibarat robot yang tidak bisa berbuat apa-apa tanpa adanya bantuan *remote control* yang ada di tangan para laki-laki sehingga terhadap dirinya pun sama sekali tidak mempunyai kebebasan untuk memilih sekalipun menyangkut hal-hal yang sifatnya privasi seperti dalam memilih jodoh.

Realita inilah yang sebenarnya tidak dapat diabaikan begitu saja dalam memahami teks-teks keagamaan termasuk hadis nabi ketika berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan sekalipun juga perlu ditegaskan bahwa *setting* historis yang dapat dimasukkan sebagai *Asbâb al-wurûd* makro –dalam perbincangan ilmu hadis –tidak dapat dikatakan sebagai hubungan sebab-akibat melainkan hanya sebagai instrumen peraga atas apa yang sebenarnya terjadi.

Kaitannya dengan keberadaan wali dalam pernikahan dalam konteks kekinian yang mana perempuan telah mendapatkan dunianya yang tentu sangat berbeda dengan dunia mereka pada masa-masa Jahiliyah, di mana perempuan juga memiliki hak untuk memilih sesuatu yang dianggap baik terhadap kehidupannya, maka kondisi ini tidak serta merta dapat menghapuskan fungsi wali yang juga mendapatkan legitimasi dari nash-nash hadis yang secara kualitas maupun kuantitas dapat dipertanggung jawabkan. Hal ini tentu saja mengingat fungsi wali dalam pernikahan diproyeksikan sebagai bentuk perlindungan terhadap hak-hak perempuan dalam kehidupan rumah tangga yang akan dibangunnya. Namun demikian, wali tidak lagi mempunyai hak untuk memveto –yang dalam term fiqh disebut sebagai hak *ijbar*– seorang perempuan untuk menuruti kehendaknya melainkan hanya berfungsi sebagai pemberi pertimbangan. Hak veto bagi seorang wali hanya diperbolehkan dalam hal-hal tertentu seperti bagi seorang perempuan yang dianggap tidak cakap sehingga dalam hal ini tidak lagi dibedakan antara perawan dan janda seperti dikenal

dalam kitab-kitab fiqh melainkan harus dibedakan berdasarkan tingkat kecakapannya.

Setidaknya ada dua alasan yang dapat dijadikan sebagai pijakan untuk menolak adanya hak ijbari. Pertama, adalah peristiwa yang dialami oleh Khunasa' binti Khidam al-Anshariyah tatkala ia dinikahkan oleh ayahnya dengan anak saudaranya dengan tujuan dengan dinikahkannya dengan Khunasa' maka perbuatan buruk laki-laki tersebut bisa hilang, sementara Khunasa' tidak menyenangkannya. Kemudian ia datang hendak mengadu kepada Rasulullah Saw yang kebetulan pada saat itu ia ditemui oleh Aisyah. Tidak lama kemudian Rasulullah datang dan Khunasa' pun mengadukan apa yang tengah dialaminya. Mendengarnr pengaduan tersebut, Rasulullah memanggil ayahnya dan menyuruh untuk menyerahkan perjodohnya kepada anak perempuannya (Khunasa'). Tetapi kemudian Khunasa' berkata bahwa ia menerima apa yang telah diperbuat oleh ayahnya hanya saja ia ingin memberikan penjelasan bahwa wali (ayah) tidak memiliki hak untuk memaksa.²²⁰

Kedua, adalah hadis nabi yang diriwayatkan oleh imam Bukhari yang berasal dari Abu Hurairah.

: a a
. ()
221 ().

²²⁰Peristiwa di atas terdapat dalam Sunan an-Nasa'i dengan redaksi yang berbunyi:

a

Al-Maktabah al-Syâmilah, *Sunan al-Nasâ'i*, 6/395. Hadis ke 3.629

²²¹Ibnu Hajar al-'Asqalânî, *Op. Cit.*, juz 9, 191

Artinya: Bercerita kepada kami Mu'adz bin Fadhalah, bercerita kepada kami Hisyam yang berasal dari Yahya dan Abu Salamah bahwasanya Abu Hurairah bercerita bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda perempuan janda tidak dinikahkan sehingga diajak musyawarah, sementara perempuan yang masih perawan tidak dinikahkan sehingga terlebih dahulu ia dimintai izin. Lalu mereka berkata, wahai rasulullah bagaimana izinnya? Beliau bersabda, ketika dia diam. (HR. Imam Bukhari).

Berdasarkan pada dua hadis di atas, maka hadis yang berbunyi hanya berposisi sebagai penegasan bahwa adanya wali dalam pernikahan merupakan sebuah keniscayaan, sementara dua hadis yang disebutkan terakhir di atas berposisi sebagai aturan main yang membatasi kekuasaan seorang wali. Andai saja, ijbar seorang wali dibenarkan, niscaya pada kasus Khunasa', Nabi akan membenarkan tindakan ayahnya. Begitu juga hadis kedua yang dengan tegas menunjukkan keharusan wali memintai ijin orang yang akan dinikahkan (), sementara redaksi "meminta ijin" sama sekali tidak berkonotasi dengan kata "memaksa".

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian-uraian sebelumnya terdapat poin-poin kesimpulan yang dapat dijadikan sebagai ikhtisar dari penelitian ini, yaitu sebagai berikut:

1. Sekalipun tidak dapat dipastikan bahwa seluruh hadis yang berbicara tentang perwalian adalah hadis-hadis yang secara kualitas ataupun kuantitas perawi dapat dipertanggung jawabkan—setidaknya hadis yang berasal dari jalur Abû Dâud sebagaimana fokus penelitian ini – baik secara sanad maupun matan dapat dikategorikan sebagai hadis yang shahih, sehingga dapat dijadikan hujjah dalam hal penentuan suatu hukum.
2. Kesahihahan hadis yang berbunyi *lâ nikaha illâ biwalyiyyin* dari sisi sanad diperkuat oleh seluruh transmitter yang tergolong sebagai perawi yang adil dari sisi kualitas pribadinya dan dari sisi kapabilitas intelektualnya mereka tergolong sebagai orang yang *tsiqah* (terpercaya). Sementara kesahihan matannya didukung oleh nash al-Quran dan Hadis yang secara substansial memiliki kandungan yang sama serta tidak adanya penolakan dari fakta historis.
3. Substansi yang menjadi kandungan dari hadis ini adalah tentang wajibnya wali bagi seorang perempuan dalam pernikahan, sehingga pernikahan dianggap batal manakala tidak ada wali yang mengakadkannya. Hanya saja, hadis ini sama sekali tidak memberikan justifikasi bahwa wali memiliki hak untuk memveto *-ijbâr* dalam term fiqh –seorang perempuan yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah dengan orang yang tidak disenginkannya.

B. Saran

Dari hasil penelitian ini terdapat beberapa hal yang perlu ditindak lanjuti yaitu:

1. Dalam memahami nash-nash keagamaan termasuk di dalamnya hadis nabi sangat diperlukan pendekatan-pendekatan yang mengarah pada usaha kontekstualisasi yang memungkinkan hadis nabi tetap mampu berdialog dan kompatibilitas dengan tantangan zamannya.
2. Diperlukan upaya untuk membedakan antara hadis-hadis nabi yang bermuatan normatif-doktrin dan hadis nabi yang mengalami dialektika dengan budaya lokal pada saat hadis tersebut muncul.

DAFTAR PUSTAKA

- Abady, Al-Fairuz (2004) *al-Qâmûs al-Mukhîth*. Libanon: Baitul Afkar al-Dauliyah
- Abbas, Hasjim (2004) *Kritik Matan Hadis*. Yogyakarta: Teras
- Abd. Madjid, Ahmad (1994) *Muhadharat Fi Ushul Fiqh*. Pasuruan: Garoeda Buana Indah
- Abdullah, Abdul Gani (1994) *Pengantar Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press
- Abdullah, M. Amin (1996) "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI
- Abû Dâud, Sulaiman bin Ats'ats al-Sijistani (2003) *Sunan Abû Dâud*, juz 2. Libanon: Dar al-Fikr

- Ahmad, Muhammad dan M. Mudzakir (2004) *Ulumul Hadis*. Bandung: Pustaka Setia
- Al-‘Ainiy, Badruddin (2001) *‘Umdat al-Qâri Syarah Shahîh al-Bukharî*, juz 20. Beirut: Darul Kutub Ilmiah
- Al-Albani, Muhammad Nashiruddin (1985) *Irwâ’ al-Ghalîl Fî Takhrîj Ahâditsi Manâr al-Sabîl*, juz 6. Damaskus: Maktab al-Islamy
- Al-‘Asqalani, Ibnu Hajar (1995) *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz 3. Libanon: Dar al-Fikr
- _____ (t.th) *Fath al-Bârî bi Syarhi Shahîh al-Bukharî*, juz 9. Damaskus: Maktabah al-Ghazali
- _____ (2006) *Fath al-Bârî bi Syarhi Shahîh al-Bukharî*, juz 2. Riyad: Dar Thaibah
- _____ (2008) “Fath al-Bârî bi Syarhi Shahîh al-Bukharî” diterjemahkan Amiruddin, *Fathul Bari: Penjelasan Kitab Shahih Bukhari*, juz 25. Jakarta: Pustaka Azzam
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail (2006) *Shahih al-Bukhari*, juz 3. Libanon: Dar al-Fikr
- Al-Dârimî, Abdullah bin Bahram (1996) *Sunan al-Dârimî*, juz 2. Libanon: Dar al-Kutub Ilmiah
- Al-Hadîtsî, Abdullah Hasan (2005) *Atsar al-Hadîts Al-Nabawi Al-Syarîf Fî Ikhtilâf Al-Fuqaha*. Beirut: Darul Kutub Ilmiah
- Al-Hin, Musthafa Sa’id (t.th) *Atsar al-Ikhtilâf fî al-Qawâid al-Ushûliyyah fî Ikhtilâf al-Fuqaha*. t.tp: Muassasah al-Risalah
- Al-Hindi, Imam al-Laknawi (2004) *al-Raf’u wa Takmil Fi al-Jarhi wa Ta’dîl*. Beirut: Darul Basyar al-Islamiyah
- Al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj (1975) *Ushûl al-Hadîts: Ulûmuhu wa Musthalâhuhu*. Beirut: Dar al-Fikr
- Al-‘Iraqy, al-Hafidz (2001) *Fath al-Mughîts Syarah Alfîyat al-Hadîts*. Beirut: Darul Kutub Ilmiah
- Al-Jaziri, Abdurrahman (2003) *Kitâb al-Fiqh ‘alâ Madzâhib al-Arba’ah*, juz 4. Beirut: Darul Kutub Ilmiah
- Al-Maghrabi, Husain Muhammad (2004) *al-Badr al-Tamâm Syarah Bulûgh al-Marâm min Adillat al-Ahkâm*, juz 3. t.tp: Darul Wafa

- Al-Mazzi, Yusuf (2002) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz 15. Libanon: Muassasah al-Risalah
- _____ (2002) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz 33. Libanon: Muassasah al-Risalah
- _____ (2002) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz 22. Libanon: Muassasah al-Risalah
- _____ (2002) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz juz 32. Libanon: Muassasah al-Risalah
- _____ (2002) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz juz 2. Libanon: Muassasah al-Risalah
- _____ (2002) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz 18. Libanon: Muassasah al-Risalah
- _____ (2002) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz 26. Libanon: Muassasah al-Risalah
- _____ (2002) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma' al-Rijâl*, juz 11. Libanon: Muassasah al-Risalah
- Al-Nasafy, Abdullah bin Ahmad bin Mahmud (2001) *Madârikut al-Tanzîl wa Haqâiqu al-Ta'wil*, juz 2. Beirut: Darul Kutub Ilmiah
- Al-Ra'iniy, Syamsuddin Muhammad (1998) "Ilmu Nahwu: Mutammimah al-Ajurumiyah", diterjemahkan Moh. Anwar dan Anwar Abu Bakar, *Terjemah Mutammimah Ajurumiyah*. Bandung: PT. Sinar Baru Algensindo
- Al-Saharanfuri, Khalil Ahmad (2006) *Badzl al-majhûd fî Halli Sunan Abî Dâud*, juz 1. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah
- Al-Shâbûni, Muhammad Ali (1999) *Tafsîr Ayat al-Ahkam*, jilid 1. Beirut: Darul Kutub Ilmiah
- Al-Shan'aniy, Muhammad bin Ismail (2006) *Subul al-Salâm Syarah Bulugh al-Maram*, jilid 3. Beirut: Darul Kutub Ilmiah
- Al-Syaukani, Muhammad bin Ali (2000) *Nail al-Authâr Syarh Muntaqa al-Akhbar*, juz 6. Beirut: Dar al-Fikr
- Al-Shawi, Muhammad (2004) *Hâsiyyat Al-Shâwi 'Alâ Tafsîr Al-Jalâlain*, juz 1. Beirut: Darul Kutub Ilmiah

- Al-Zuhayliy, Wahbah (2006) *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhû*, jilid 9. Damaskus: Dar al-Fikr
- Amin, Qasim (2003) "The New Women: A Document in the Early Debate of Egyptian Feminism", diterjemahkan Syariful Alam, *Sejarah Penindasan Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSod
- Anderson, JND (1991) "Islamic Law In The Modern World", diterjemahkan Machnun Husein, *Hukum Islam di Dunia Modern*. Surabaya: CV. Amarpress
- Arikunto, Suharsimi (2006) *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: PT. Rineka Cipta
- A'zami, Muhammad Musthafa (1996) "*Studies in Hadith Methodology and Literature*", diterjemahkan A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis*. Bandung: Pustaka Hidayah
- _____ (1994) "Studies In Early Hadith Literature", diterjemahkan Ali Musthafa Ya'qub, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Jakarta: PT. Pustaka Firdaus
- _____ (2004) "on Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence", diterjemahkan Asrofi Shodri, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum*. Jakarta: PT. Pustaka Firdaus
- Baq'a'i, Ali Nayif (1998) *Al-Ijtihâd Fî 'Ilmi al-Hadîts Wa Atsaruhu Fî Al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dar al-Basyair
- Bisri, Adib dan Munawwir A. Fatah (1999) *Kamus al-Bisri*. Surabaya: Pustaka Progresif
- Bin Yazid, Abu Abdillah Muhammad (2004) *Sunan Ibnu Mâjah*, juz 1. Libanon: Dar al-Fikr
- Bustamin dan M. Isa H.A. Salam (2004) *Metodologi Kritik Hadis*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- DEPAG (2002) *Al-Quran dan Terjemahnya*
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini (2002) "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia", dalam, Siti Ruhaini Dzuhayatin, dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga
- Engineer, Asghar Ali (2003) "The Quran Women and Modern Society" diterjemahkan Agus Nuryatno *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LKiS

- _____ (1994) "The Rights of Women in Islam" diterjemahkan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf *Hak-hak Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya
- Furi, Mubarak (2005) *Tuhfat al-Ahwâdzî bi Syarhi Jâmi' al-Tirmidzî*, juz 4. Beirut: Darul Kutub Ilmiah
- Ham, Musahadi (2000) *Evolusi Konsep Sunnah*. Aneka Ilmu: Semarang
- Hazin, Raja' Musthafa (t.th) *I'lam al-Muhadditsîn wa Manâhijuhum*. Kairo: Universitas al-Azhar
- Hidayat, Komarudin (2004) *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju
- Ilyas, Yunahar (2006) *Kesetaraan Gender Dalam Al-Quran: Studi Pemikiran Para Mufassir*. Yogyakarta: Labda Press
- Ismail, M. Syuhudi (1992) *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang
- _____ (1995) *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press
- _____ (1994) *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: PT. Bulan Bintang
- _____ (1995) *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: PT. Bulan Bintang
- 'Itr, Nurudin (2006) *Manhaj al-Naqdi fî Ulûm al-Hadîts*. Damaskus: Dar al-Fikr
- Izutsu, Toshihiko (2003) "Ethico-Religious Concepts in the Quran", diterjemahkan Agus Fakhri Husain, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Quran* (Yogyakarta: Tiara Wacana
- Khaeruman, Badri (2005) *Islam Ideologis: Perspektif Pemikiran dan Peran Pembaruan PERSIS*. Jakarta: CV. Misaka Galiza
- _____ (2004) *Otentisitas Hadis: Studi Kritis Atas Kajian Hadis Kontemporer*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Khon, Abdul Majid (2008) *Ulumul Hadis*. Amzah: Jakarta
- Mansyur, M. dkk (2007) *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis*. Yogyakarta: Teras

- Masyhuri dan M. Zainuddin (2008) *Metodologi Penelitian*. Bandung: Refika Aditama
- Minhaji, Akhmad (2001) *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press
- Moleong, Lexy J (1990) *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Mubarok, Jaih (2003) *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Munawwar, Said Agil Husin dan Abdul Mustaqim (2001) *Studi Kritis Hadis Nabi: Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Munawwir, A.W (1984) *Kamus al-Munawwir*. Yogyakarta: Unit PBIK PP al-Munawwir
- Nuruddin, Amiur dan Azhari Akmal Tarigan (2004) *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana
- Poerwadarminta, W.J.S (1976) *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka
- Quraish Shihab (2002) *Tafsîr al-Mishbah*, volume 9. Jakarta: Lentera Hati
- _____ (2000) *Wawasan al-Quran*. Bandung: Mizan Media Utama
- Rahmat, Jalaluddin (1996) "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI
- Saleh, H. E. Hassan (2008) *Kajian Fiqh Nabawi dan Fiqh Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Pers
- Sarwono, Jonathan (2006) *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu
- Sabiq, Sayyid (1995) *Fiqh al-Sunnah*, juz 2. Kairo: Dar al-Fath
- Smeer, Zeid B (2008) *Ulumul Hadis*. Malang: UIN Press
- Soebahar, Erfan (2003) *Menguak Fakta Keabsahan Al-Sunnah*. Jakarta: Prenada Media

- Soetari, Endang (2008) *Ilmu Hadis: Kajian Riwayah dan Dirayah*. Bandung: CV. Mimbar Pustaka
- Solahudin, Agus dan Agus Suyadi (2009) *Ulumul Hadis*. Bandung: Pustaka Setia
- Sugiyono (2008) *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV. Alfabeta
- Sumbulah, Umi (2008) *Kritik Hadis*. Malang: Uin Press
- _____ (2008) “Problematika Gender”, dalam Umi Sumbulah, dkk., *Spektrum Gender*. Malang: UIN Press
- _____ (2007) *Buku Ajar Ulum al-hadîts 1*. Malang: Fak. Syariah
- Suparta, Munzier (2002) *Ilmu Hadis*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Sya’roni, Usman (2002) *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Firdaus
- Syarifuddin, Amir (2003) *Garis-Garis Besar Fiqh*. Bogor: Kencana
- Tim Penyusun (1997) *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka
- Tirmidzî, Abu Isa (1999) *Sunan Tirmidzî*, ditahqiq oleh Muhammad bin Ibrahim Alu Syaikh. Riyadh: Darus Salam
- Thahhan, Mahmud (t.th) *Taysîru Musthalâh Hadîts*. Surabaya: Al-Hidayah
- Umar, Husein (2007) *Metode Penelitian Untuk Skripsi dan Tesis Bisnis*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Umar, Nasaruddin (2001) *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Quran*. Jakarta: Paramadina
- Umma, Moh. Fauzi, (2002) “Perempuan Sebagai Wali Nikah”, dalam, Sri Suhandjati Sukri (ed), *Bias Jender Dalam Pemahaman Islam*. Yogyakarta: Gama Media
- Wensinck, A. J (1967) *Al-Mu’jam Al-Mufahras li Alfâdh al-hadîts Al-Nabawî*, juz 6. Leiden: Maktabah Barl
- Zenrif, MF (2008) *Sintesis Paradigma Studi al-Quran*. Malang: UIN Malang Press
- Zuhri, Muh. (2003) *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*. Yogyakarta: LESFI
- www.google.com diposting oleh Oleh : Rudi Arlan Al-Farisi pada hari Selasa, 17 November 2009 01:51

Wordpress. Com, diakses pada tanggal 18 April 2009

<http://faridm.com/konsultasi/>. Ditulis oleh Farid Ma'ruf pada 14 Maret 2009

Program CD *Mausu'at* :

- *Mausû'a al-hadîts al-Syarif* (Global Islamic Software Company, 2000)
- *Al-Maktabah al-Syâmilah* ([http://www. Shâmela.ws](http://www.Shâmela.ws))
- *Al-Marja'u al-Akbar li al-Turâts al-Islâmî* (Support @ ellapsis. com).

