BAB II

PERSPEKTIF TEORI

A. Hak dan Kewajiban Suami Istri

Setiap dari mereka harus melaksanakan segala hak yang dimiliki oleh pasangannya, dia harus memperhatikan kewajiban yang harus dilaksanakannya, guna tercapainya kebahagiaan, meningkatnya kehidupan dan tenangnya keluarga.[1] Allah berfirman:

ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم

> "*Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*"[2]

1. Hak-hak Suami

Suami memiliki beberapa hak terhadap istrinya, yaitu sebagai berikut;

a. Sang istri wajib mentaati suaminya dengan baik. Nabi Muhammad SAW bersabda, yang artinya;

---

[1]Syaikh Muhammad bin Ibrahim At-Tuwaijri, *Mukhtashar Al-Fiqhu Al-Islami*, Alih Bahasa. (Islamic House: Indonesia, 2009) VI/41

[2]Q.S. Al-Baqarah (2): 228

عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: إِذَا صَلَّتِ الْمَرْأَةُ خَمْسَهَا وَصَامَتْ شَهْرَهَا وَحَفِظَتْ فَرْجَهَا وَأَطَاعَتْ بَعْلَهَا دَخَلَتْ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شَاءَتْ

> Dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: *"Jika seorang wanita menuanaikan shalat lima waktu, berpuasa pada bulan Ramadhan, menjaga kehormatan dirinya dan taat kepada suaminya, maka dia akan masuk surga."* (H.R. Ahmad).[3]

Diantara hak suami terhadap istrinya adalah istri mematuhinya dalam segala hal yang bukan maksiat, menjaga kehormatan dirinya dan hartanya sehinga suami merasa aman dengannya, dan memghindari perilaku yang menyesakkan dada sang suami. Demikian pula, bermuka manis dihadapan suaminya dan tidak menampakkan sikap yang tidak disuakai suaminya.

Rasulullah SAW. Bersabda:

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال **:** لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها

> Dari Ibnu 'Umar r.a., sesungguhnya Rasulullah saw bersabda, "*Seandainya aku boleh memerintahkan seseorang untuk sujud pada orang lain, niscaya aku memerintahkan wanita untuk sujud kepaa suaminya, karena besarnya hak suami terhadap istrinya.*" (H.R. Abu Daud dan Tirmidzi).[4]

Ketaatan istri terhadap suaminya akan menciptakan suasana kehidupan rumah tangga yang bahagiaan. Tak akan pernah timbul perselisihan dan

---

[3]Abdullah Nashih, *Tata Cara Meminang Dalam Islam.* (Jakarta: Qisthi Press, 2006), 120

[4]Syeikh Muhammad Shalih, "*Menjadi Pengantin Sepanjang Masa", Kiat Menyiapkan Dan Merawat Pernikahan,* (Solo: Aqwam, 2009), 231

kesalah pahaman. Sang suami pun akan merasa tenang menjalankan tugasnya sebagai kepala rumah tangga.[5]

b. Menjaga diri dan harta suaminya

Diriwayatkan oleh Abu Daud dan Nasai bahwa Rasulullah bersabda,

عن ابن عباس قال, قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا أخبركم بخير ما يكنز المرء؟ المرءة الصالحة إذا نظر إليها سرته وإذا أمرها أطاعته وإذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله .

> Dari Ibnu Abbas berkata, Rasulullah saw bersabda: *"Sudikah ku beritahukan kepadamu simpanan laki-laki yang terbaik. Yaitu wanita salehah, yang apabila engkau melihatnya akan menggembirakan, bila disuruh dia taat. Dan jika engkau tidak didekatnya dia akan menjaga kehormatan dan hartamu."*

Menjaga harta kekayaan suami berarti sang istri harus membicarakan terlebih dahulu apabila mau memakai, mengambil atau memanfaatkan hartanya. Sedangkan menjaga pribadinya maksudnya adalah sang istri dapat menjaga kesetiaan terhadapnya. Dia tidak berkhianat kepada suaminya serta menjauhkan diri dari semua pengaruh jelek yang dapat merenggangkan hubungan rumah tangganya. Dengan jalan ini pula ia mengarahkan dan mendidik anak keturunannya.[6]

c. Menjaga wibawa dan perasaan sang suami

Seorang istri sepatutnya menghindari perbuatan yang tidak pantas dilakukan, karena akan menurunkan wibawa sang suami. Dan diharapkan dapat membawa diri dalam pergaulan, sehingga tidak sembarangan dalam bertindak.

---

[5]Abdullah Nashih, *Tata Cara Meminang Dalam Islam*, hal: 121

[6]Ibid, hal: 122-123

diharapkan istri dapat membahagiakan suaminya dan tidak menyakiti hatinya. Serta tidak bertindak tanpa seizin dan sepengetahuan suaminya.[7]

d. Mendidik anak dan mengatur rumah tangga[8]

Dalam kitab yang di tulis oleh Syeikh al-anshari disebutkan beberapa hak-hak suami yang paling utama:[9]

1) Suami dihormati, didengar, dan ditaati dalam hal-hal yang disukai atau dibenci oleh istri, baik dalam keadaan bersemangat maupun enggan, kecuali bila suami menyuruhnya berbuat maksiat.
2) Istrinya tidak menghalanginya melakukan jimak, kecuali ada alas an yang dibenarkan syariat dan sakit keras.
3) Istri tidak menerima tamu yang tidak disukai suaminya, sekalipun ayah atau ibunya.
4) Istri tidak keluar dari rumah kecuali dengan seizin suami.
5) Istri tidak berpuasa sunnah kecuali dengan seizin suami.
6) Istri tidak membelanjakan harta suaminya atau hartanya kecuali dengan seizin suami.
7) Istri mengurus rumah suaminya dan mendidik anak-anak dengan pendidikan Islam yang benar.
8) Istri tidak meminta cerai kecuali dengan sebab yang dibenarkan syariat.
9) Istri tidak membuka rahasia-rahasia suaminya, khususnya rahasia yang bersifat perasaan dan seksual.

---

[7]Ibid, hal: 123

[8]Ibid, hal: 124

[9]Syeikh Muhammad Shalih, *Menjadi Pengantin Sepanjang Masa*, hal: 243

2. Hak-hak Istri

Istri memiliki dua hak, yaitu hak materiil dan non materiil. Adapun hak materiil diantaranya adalah mahar dan nafkah. Sedang hal non materiil diantaranya adalah disetubuhi, dipergauli dengan baik, diajari ilmu syariat dan dibantu dalam menuntut ilmu.[10]

a. Mahar

Mahar adalah hak khusus wanita. Allah berfirman:

وآتوا النساء صدقاتهن نحلة .... (الاية)

"Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan…."[11]

Dalam As-sunnah kita ketahui bahwa Nabi *sallalah 'alaihi wasallam* merestui pernikahan dengan mahar.

b. Nafkah

Nafkah adalah pemenuhan kebutuhan istri berupa makanan, tempat tinggal, bantuan, dan obat-obatan, meskipun sang istri kaya. Hukum memberi nafkah adalah wajib.

c. Disetubuhi

Suami wajib menggauli istri minimal sakali setiap kali suci atau dalam keadaan tidak haid jika suami mampu melakukannya. Jika tidak, berarti ia durhaka kepada Allah. Allah berfirman:

..... فإذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله ..... الأية

---

[10] Ibid, hal: 215

[11] Q.S. An-Nisa' (4): 4

> *"…. apabila mereka telah suci maka campurilah mereka di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu…."*[12]

d. Dipergauli dengan baik

Kewajiban seorang suami terhadap istrinya ialah memuliakan, bergaul dan berinteraksi dengan baik, melakuakan apa yang dapat membahagiakan istri semampunya, serta menahan diri dan bersabar dari keburukan yang ada pada istrinya. Allah berfirman:

.... و عاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا و يجعل الله فيه خيرا كثيرا

> *"…. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Bila kamu tidak menyukai mereka, bersabarlah, karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahala menjadikan padanya kebaikan yang banyak."*[13]

e. Diajari ilmu syariat dan di bantu dalam menuntut ilmu

3. Kewajiban Suami

Kewajiban suami berarti tanggung jawab suami yang dalam hal ini merupakan hak-hak istri. yaitu sebagi berikut:[14]

1) Memenuhi maskawin kepada istrinya secara sempurna
2) Menberikan nafkah kepada istrinya
3) Menggaulinya dengan baik
4) Hendaknya cemburu terhadap agama dan kehormatan

---

[12] Q.S. Al-Baqarah (2): 222

[13] Q.S. An-Nisa' (4): 19

[14] Abdullah Nashih, *Tata Cara Meminang Dalam Islam*, hal:110

Seorang sayyid wajib mengajari budak-budaknya tentang shalat, membaca al-Qur'an dan hal-hal yang dibutuhkan oleh mereka dalam masalah-masalah agama. Kewajiban tersebut juga harus dijalankan terhadap anak dan istrinya, karena diantara mereka tidak ada perbedaan, dimana mereka sama-sama berada didalam kekuasaan dan tanggunag jawabnya.[15]

Dalam kitab *al-Nashihah* juga disebutkan, bahwa suami wajib memerintahkan istri untuk mengerjakan shalat. Di samping itu suami juga wajib mengajarkan kuwajiban-kuwajiban agama yang lainnya, seperti hokum-hukum yang berkaitan dengan masalah haid dan mandi. Sebab, Allah SWT memerintahkan sesorang agar dapat menjaga istrinya dari panasnya api neraka.[16] Hal ini didasarkan kepada firman-Nya:

يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم و أهليكم نارا

"*Hai orang-orang yang beriman jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka."* [17]

4. Kewajiban Istri

Kewajiban istri itu berarti tanggung jawab istri yang dalam hal ini sama dengan hak-hak suami yang harus dipenuhi oleh sang istri, sebagaimana yang telah dikemukan diatas pada pembahasan hak-hak suami.[18]

---

[15] Muhammad al-Tihami, *Qurrtul Uyun, diterjemah, oleh Ama al-Kholili dan Ahmad Zamroni. Merawat Cinta Kasih Menurut Syariat Islam*, (Surabaya: Ampel Mulia, 2004), hal: 185

[16] Ibid

[17] Q.S. At-Tahrim (66): 6

5. Relasi Hubungan Suami Istri Perspektif Fiqih

a. **Pandangan para Ulama Madzhab**

Menurut madzhab Hanafi, seandainya suami pulang membawa bahan pangan yang masih harus dimasak dan diolah,namun istrinya enggan memasak atau mengolahnya, maka istri itu tidak boleh dipaksa. Suaminya diperintahkan untuk pulang membawa makanan yang siap santap. (Al-Imam Al-Kasani dalam kitab Al-Badai)[19]

Madzhab Maliki mengatakan, wajib atas suami melayani istrinya walau istrinya punya kemampuan untuk berkhidmat. Bila suami tidak pandai memberikan pelayanan, maka wajib baginya untuk menyediakan pembantu buat istrinya.[20]

Madzhab Syafi'I mengatakan, tidak wajib bagi istri membuat roti, memasak, mencuci dan bentuk khidmat lainnya untuk suaminya. Karena yang ditetapkan (dalam pernikahan) adalah kewajiban untuk memberi pelayanan seksual (*istimta'*), sedangkan pelayanan lainnya tidak termasuk kewajiban.[21]

Madzhab Hanbali mengatakan, seorang istri tidak diwajibkan untuk berkhidmat kepada suaminya, baik berupa mengadoni bahan makanan, membuat roti, memasak, dan yang sejenisnya, termasuk menyapu rumah, menimba air di sumur. Karena aqadnya hanya kewajiban pelayanan seksual. Dan pelayanan dalam

---

[18] Pambahasan terkait hak-hak suami dapat dibaca di bukunya Syeikh Fuad Shalih, alih bahasa, *Menjadi Pengantin Sepanjang Masa*, hal: 231-240. Dan bukunya Abdullah Nashih, *Tata Cara Meminang Dalam Islam*, hal: 120-126

[19] http://www.scribd.com/doc/45933591/Fiqh-Relasi-Suami-Isteri (diakses pada 25 April 2011)

[20] Al-Dardir, *al-Syarh al-Kabir*, (Dar al-Kutub: Beirut, tt), 314

[21] Al-Syirazy. *Al-Muhadzab fi Fiqh Al-Syafi'i*. Juz II, hal: 286

bentuk lain tidak wajib dilakukan oleh istri, seperti memberi minum kuda atau memanen tanamannya. (Imam Ahmad bin Hanbal).[22]

Madzhab Dzahiri mengatakan, tidak ada kewajiban bagi istri untuk mengadoni, membuat roti, memasak dan khidmat lain yang sejenisnya, walau pun suaminya anak khalifah. Suaminya itu tetap wajib menyediakan orang yang bisa menyiapkan bagi istrinya makanan dan minuman yang siap santap, baik untuk makan pagi maupun makan malam. Serta wajib menyediakan pelayan (pembantu) yang bekerja menyapu dan menyiapkan tempat tidur.[23]

Sedangkan menurut Dr. Yusuf al-Qardhawi adalah wanita wajib memasak, menyapu, mengepel dan membersihkan rumah. Karena semua itu adalah imbal balik dari nafkah yang diberikan suami kepada mereka. [24]

b. **Fiqih relasi hubungan suami istri**

Adapun hal yang harus dipahami terkait dengan ancaman bagi wanita yang menolak diajak bersenggama oleh suaminya adalah bahwa ini masuk dalam bab diwajibkannya seorang istri bersikap patuh pada suami, selama bukan dalam maksiat. Karena memang akad pernikahan bagi seorang wanita muslimah adalah janji ketaatan kepada Allah, kemudian kepatuhan pada suami. Sehingga Nabi saw. pernah berkata kepada seorang istri, saat wanita itu menjelaskan pelayanannya terhadap suaminya selama ini;

---

[22] http://www.scribd.com

[23] Ibid.

[24] Ibid.

عن عبد الله بن محصن أخبره عن عمة له أن النبى صلى الله عليه وسلم يقول ..... انْظُرِي أَيْنَ أَنْتِ مِنْهُ فَإِنَّهُ جَنَّتُكِ وَنَارُكِ[٢٥]

> Dari Abdullah bin Muhshin dari bibinya, sesungguhnya Nabi saw bersabda.…"*Perhatikanlah, sebatas apa pelayananmu terhadapnya. Karena ia adalah Surgamu atau Nerakamu."*

Maksudnya, hadits ini bukan berbicara soal bahwa kebutuhan seks yang wajib dipenuhi oleh pasangan itu hanyalah kebutuhan suami saja. Ini terkait soal kewajiban istri patuh pada suami dalam hal yang dihalakan oleh Allah.

Persoalan ini harus dipisahkan dengan konsep luas bahwa masing-masing pasangan suami istri harus berusaha memberi kebahagiaan bagi yang lain.

Seperti halnya rakyat yang harus taat kepada pemimpin, itu sama sekali berbeda dengan soal kewajiban masing-masing untuk menyejahterakan yang lain. Bahkan ada konsep dalam Islam bahwa pemimpin yang baik adalah yang pertama kali lapar saat paceklik dan terakhir kali kenyang dalam kemakmuran.

Suami memang tidak diancam seperti halnya istri saat ia tidak melayani kebutuhan seks istri, pada saat istri memintanya. Karena ancaman seperti itu berkaitan dengan konsep kepatuhan. Suami tidak "diplot" untuk taat kepada istri. Tapi, itu bukan berarti si suami tidak berdosa saat mengabaikan kebutuhan istri. Karena dosa itu muncul melalui prosedur yang lain, yaitu kewajiban suami membahagiakan istri dan anak,

---

[25] Al-Nasa'i, *Al-Sunan Al-Kubra li Al-Nasa'i*, (Dar Al-Kutub: Beirut) V/311

juga konsep kewajiban suami menjaga anak dan istri dari jilatan api Neraka.

Begitu juga kebutuhan tempat tinggal, seks dan yang lainnya. Bila kebutuhan seks istri terabaikan, maka si suami bertanggung jawab di hadapan Allah. Berarti ia telah menzhalimi istrinya, dan ancamannya adalah neraka.

Selain itu, ini juga terkait dengan pemenuhan kebutuhan yang bila tak terpenuhi bisa berakibat seseorang bermaksiat. Bila suami membiarkan istri tak memenuhi hasrat seksualnya, lalu karena itu si istri bermaksiat, maka si suami turut menanggung dosanya di hadapan Allah. Ini juga bukan hal main-main.

Sehingga, pada akhirnya akan sama saja hukumnya –kalau tidak bisa dibilang lebih berat– antara istri yang menolak diajak memenuhi kebutuhan seks suaminya, dengan suami yang menolak diajak memenuhi kebutuhan seks istrinya. Meski ancamannya berasal dari konteks yang berbeda. [26]

B. Dasar-dasar Penelitian Hadits

1. Syarat Keshahihan Sanad

Sejarah perjalanan hadis menjadi bukti empiris bahwa tidak semua yang disebut hadis itu benar-benar berasal dari Nabi. Apalagi keberadaan hadis *maudlu'* (palsu) telah terbukti. Benar bahwa tadinya, hadis itu adalah segala

[26] http://majalahsakinah.com/2010/11/29/fikih-ranjang-pilihan-2/ (diakses pada 25 April 2011)

sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi, yang fungsinya sebagai rujukan dalam memahami dan melaksanakan ajaran Islam. Selanjutnya apa yang dinisbahkan kepada sahabat pun disebut hadis, bahkan, yang disandarkan kepada *tabi'in*. Yang menjadi persoalan, manakah hadis yang *maqbul* (dapat diterima) sebagai dalil agama yang benar-benar berasal dari Nabi, dan mana pula yang *mardud* (ditolak)? Apa pula kriteria hadis yang *maqbul*, dan apa ciri-ciri hadis yang *mardud*?

Agar sebuah hadis bisa diterima dan boleh dijadikan sebagai upaya legal formal (hujjah/dalil), maka harus memenuhi lima kriteria yang sudah ditetapkan oleh ulama ahli hadis, yaitu:

a. *Sanad*nya[27] bersambung, mulai dari Nabi, sahabat, hingga periwayat terakhir
b. Periwayatnya memiliki sifat *'adil*[28]
c. Periwayatnya juga memiliki sifat *dhabith*[29]
d. Informasi hadisnya tidak *syadz*[30]
e. Hadis yang diriwayatkan tidak bercacat

Para ulama sependapat bahwa hadis *shahih* harus memenuhi persyaratan di atas, karena kesemuanya adalah standarisasi hadis *shahih*, dan bila semua syarat sudah terpenuhi, maka hadis tersebut dinamai *shahih lidzatih.* [31]

---

[27] Sanad ialah jalan yang menyampaikan pada matan hadis, yaitu nama-nama para perawinya secara berurutan, Hasan Mas'ud, *Minhatu al-Mughits,* hal. 5

[28] Yaitu muslim, baligh, berakal, terhindar dari melakukan dosa besar dan dosa kecil, dan terhindar dari hal-hal yang bisa merendahkan martabat (berarti orang fasiq, tidak diketahui kepribadian dan latar belakangnya termasuk kategori tidak adil). Ibid ; hal. 7

[29] Yaitu mempunyai daya ingat yang kuat dan cermat. Pelupa dan tidak cermat meskipun dikenal jujur dan adil tidak termasuk dhabith, (Ibid)

[30] Periwayatannya tidak bertentangan dengan periwayatan lain yang lebih terpercaya. Lihat Ibnu Katsir, *Ikhtishar 'Ulum al-Hadis*, hal. 4

a. Kebersambungan Sanad (*ittishal sanad*)

Persambungan *sanad* hadis (*ittishal al-sanad*) adalah adanya hubungan antara penerima hadis dengan penyampai hadis, atau antara murid dengan guru. Dan harus berlangsung dan dapat dibuktikan sejak perawi pertama, yaitu generasi sahabat yang menerima hadis tersebut langsung dari Rasul sampai kepada perawi terakhir, yaitu yang mencatat dan membukukan hadis itu, seperti Bukhari, Muslim, dan lain-lain. Di dalam *sanad* juga tidak boleh ada perawi yang gugur (*munqathi'*), tersembunyi (*mastur*), tidak dikenal (*majhul*), ataupun samar-samar (*mubham*).[32]

Berkenaan dengan *ittishal al-sanad* ada dua hal penting yang harus dikaji. Yaitu: (1) *Shighat al-tahammul wa al-ada'* (lambang-lambang periwayatan hadis yang digunakan oleh tiap-tiap perawi dalam meriwayatkan hadis. (2) Sejarah hidup masing-masing perawi.[33]

Indikator persambungan *sanad* hadis melalui lambang-lambang periwayatannya, tergantung pada adanya ungkapan atau redaksi yang digunakan oleh penulis buku-buku mengenai *ulum al-hadis*,[34] khususnya buku-buku *rijal al-hadis*[35], tentang ketersambungan hadis tersebut.

---

[31] Ibid; 6

[32] Nawir Yuslem, *Ulumul Hadits*, hal. 355

[33] Ibid, hal. 356

[34] Ulum al-Hadis adalah ilmu yang berbicara mengenai hadis dengan segala aspek yang terdapat di dalamnya, seperti pengertian hadis, periwayatannya, pengkodifikasiannya dan penelitian lafal-lafalnya. (Nuruddin Itr, *Ulum al-Hadis*, Bandung, 1994), 14

[35] Membicarakan keadaan perawi hadis atau transmitter hadis dari segi aktifitasnya dalam meriwayatkan hadis (tarikh al-ruwwah) dan dari segi diterima atau tidaknya periwayatan mereka"*al-jarh wa al-ta'dil*", Suryadi**,** *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*, (Yogyakarta, 2003), hal. 2

Pada umumnya, redaksi serah terima yang mengindikasikan ketersambungan *sanad* adalah: حدثني : dia menceritakan kepadaku, سمعت : aku mendengar, atau dengan kata أخبرنا : dia menginformasikan kepada kami.[36]

Dalam-buku-buku *rijal al-hadis*, seperti *Tahdzib al-Tahdzib*, karya ibn Hajar al-Asqalani, atau *Tahdzib al-Kamal*, karya al-Mizzi, *al-Jarh wa al-Ta'dil*, karya Ibnu Abi Hatim yang lebih dikenal dengan al-Razi, pasti ditemukan ungkapan yang menjadi indikator ketersambungan *sanad* hadis dari satu perawi kepada perawi lainnya. Ungkapan yang populer untuk menandai adanya ketersambungan antara *sanad* yang satu dengan lainnya adalah *rawaa 'an* (ia meriwayatkan hadis dari) dan *rawa 'anhu* (orang yang meriwayatkan hadis dari dia).[37]

Istilah *rawa 'an,* yang mengikuti nama lengkap masing-masing perawi hadis menjadi indikator bahwa perawi tersebut menerima hadis dari orang-orang yang disebutkan namanya dalam riwayat hidupnya, sebagai guru dari perawi tersebut. Al-Razi (pengarang kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil)*, misalnya, setelah selesai mengungkap nama lengkap seorang perawi, seperti Hammad bin Zaid, al-Razi menyebut istilah *rawa 'an,* yang diikuti nama Ayyub. Istilah *rawa 'an* Ayyub tersebut berarti bahwa Hammad bin Zaid menerima hadis dari Ayyub. Dengan kata lain, Ayyub adalah guru dari Hammad bin Zaid. Sedangkan istilah *rawa 'anhu*, yang menyertai nama Hammad bin Zaid, misalnya *rawa 'anhu* Sulaiman

---

[36] Musthafa Azami**,** *Metodologi Kritik Hadis*, (Jakarta, 1996), hal. 106

[37] Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), I/10

bin Harb, berarti Sulaiman bin Harb menerima hadis dari Hammad bin Zaid. Dengan kata lain, Sulaiman bin Harb adalah murid Hammad bin Zaid.[38]

Ketersambungan *sanad* hadis dapat diketahui pula dengan mengecek dari dua sisi. *Pertama,* dari sisi atas, atau dari guru kepada murid. Dalam contoh di atas, Ayyub adalah guru dari Hammad bin Zaid. Untuk mengetahui antara keduanya terdapat ketesambungan *sanad,* dapat dilihat lebih dahulu dalam riwayat hidup Ayyub. Seandainya dalam riwayat hidup Ayyub, terdapat nama-nama orang yang pernah menerima hadis (murid) dari Ayyub, misalnya Hammad bin Zaid, maka itu menjadi indikator tersambungnya *sanad* hadis dari Ayyub kepada Hammad bin Zaid. *Kedua,* dari sisi bawah atau sisi murid. Seandainya dari riwayat hidup Hammad bin Zaid terdapat nama Ayyub, sebagai orang yang telah menyampaikan hadis kepada Hammad bin Zaid, maka hal itu juga menjadi indikator ketersambungan *sanad* antara Hammad bin Zaid dengan Ayyub.

Namun dalam realitasnya, seperti yang terdapat dalam buku-buku *rijal al-hadis,* tidak selalu ditemukan istilah yang menjadi indikator ketersambungan *sanad* tersebut dalam dua sisi, seperti dikemukakan di atas, tetapi hanya ditemukan pada satu sisi saja. Misalnya, dalam riwayat hidup Ayyub, ditemukan nama Hammad bin Zaid, sebagai salah seorang yang menerima hadis dari Ayyub (murid Ayyub). Tetapi nama Ayyub, sebagai orang yang pernah menyampaikan hadis kepada Hammad bin Zaid, belum tentu ditemukan dalam riwayat hidup Hammad bin Zaid.[39]

---

[38] Abdurrahman bin Abi Hatim al-Razi, *al-Jarh wa al-Ta'dil,* (Majlis Dairah al-Ma'arif, t.t), III/137, lihat juga Burhan Djamaluddin, *Qunut Subuh Bid'ah, Kajian Komprehensif Hadis-hadis Qunut Subuh,* (Surabaya: Mihzab, 2005), 16

Indikator lain yang menunjukkan *ittishal al-sanad* adalah tahun lahir atau tahun wafat dari masing-masing perawi hadis. Untuk membuktikannya, para ulama ahli hadis menetapkan adanya unsur *al-mu'asharah* (antara guru dengan murid harus semasa) dan telah terjadi *al-liqa'* (pertemuan) antara mereka, sebagaimana yang disyaratkan Bukhari. Atau sekurang-kurangnya mereka pernah hidup semasa, yang memungkinkan mereka saling bertemu untuk melakukan transformasi hadis, seperti yang disyaratkan oleh Muslim.[40]

Hal ini bisa ditelusuri melalui penelitian terhadap sejarah para perawi. Misalnya disebutkan dalam buku-buku *rijal al-hadis* bahwa Ayyub yang pernah menyampaikan hadis kepada Hammad bin Zaid wafat tahun 69 H. dan Hammad bin Zaid yang menerima hadis dari Ayyub lahir tahun 50 H, maka hal itu menjadi indikator ketersambungan *sanad* hadis antara Ayyub dengan Hammad bin Zaid, sebab dimungkinkan Ayyub pernah menyampaikan hadis kepada Hammad bin Zaid. Sebaliknya bila Ayyub wafat tahun 69 H, tetapi Hammad bin Zaid lahir tahun 70 H, maka itu menjadi indikator tidak bersambungnya *sanad* antara Ayyub dengan Hammad bin Zaid, sebab tidak logis Ayyub yang telah wafat dapat menyampaikan hadis kepada Hammad bin Zaid yang belum lahir.

Informasi mengenai sejarah kehidupan para perawi, seperti tahun wafat atau tahun kelahiran mereka, negeri asal dan negeri pengembaraannya, lama pengembaraan, serta dari siapa saja mereka memperoleh hadis dan kepada siapa mereka menyampaikannya, dapat ditemukan dalam buku-buku *rijal al-hadis*,

---

[39] Ibid, hal. 17

[40] Ibnu Katsir, *Ikhtishar 'Ulum al-Hadis*, hal. 15, lihat juga 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadis 'Ulumuhu wa Musthalahuhu,* (Dar al-Fikri, tt.), 313

seperti *al-Thabaqat al-Kubra*, karya al-Waqidi, *Tahdzib al-Tahdzib* dan *Taqrib al-Tahdzib*, keduanya karya Ibnu Hajar al-Asqalani, dan *Tahdzib al-Kamal* karya al-Mizzi, atau *Usud al-Ghabah fi Ma'rifati al-Shahabah*, karya 'Izzuddin.

Di kalangan *mukharrij* hadis (para ahli hadis yang mengumpulkan hadis ke dalam buku-buku hadis, seperti al-Bukhari, Muslim, al-Turmudzi, al-Nas'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, Ahmad bin Hambal, dan al-Darimy), ada yang dapat dikategorikan sangat selektif dalam menilai perawi hadis, dalam bahasa hadis disebut *mutasyaddid*, ada yang sedang-sedang saja, dalam istilah hadis disebut *mutawassith*, dan ada yang mudah atau dalam istilah hadis disebut *mutasahil*. Kelompok *mutasyaddid*, menetapkan kriteria yang ketat untuk ketersambunngan *sanad* hadis, yaitu betul-betul hidup satu masa, sebab hidup satu masa memungkinkan antara *sanad* yang satu dengan *sanad* lainnya dapat bersambung, apakah penerima hadis mendengar langsung dari gurunya, atau menemukan catatan, atau menerima wasiat gurunya, atau lain-lainnya. Bahkan Imam al-Bukhari mensyaratkan bahwa antara guru dengan murid harus betul-betul *al-liqa'* (bertemu).

Lebih jauh lagi, al-Bukhari bahkan menggunakan cara-cara spritual untuk mendukung keyakinannya akan ketersambungan *sanad* hadis yang akan diriwayatkannya. Menurut Muhammad Zafzaf, seperti yang dikutip oleh Burhan, al-Bukhari melakukan shalat *istikharah* (shalat untuk menentukan pilihan pada saat bingung menentukan antara dua pilihan atau lebih), sebelum memutuskan menerima atau menolak sebuah hadis yang ia dapatkan. Sedangkan ulama hadis

lainnya tidak mengharuskan bertemu antara guru dengan murid, tetapi cukup hidup semasa.[41]

Ketatnya persyaratan yang ditentukan Imam Bukhari, dibanding dengan syarat yang ditetapkan imam hadis lainnya, menempatkan kitab *Shahih* Bukhari pada posisi teratas dalam nilai hadis yang termuat di dalamnya. Selanjutnya kurang ketatnya persyaratan yang ditetapkan oleh imam ahli hadis lainnya, menyebabkan hadis *shahih* yang mereka riwayatkan berada di bawah posisi hadis yang diriwayatkan al-Bukhari.[42]

b. Keadilan Perawi (*'adalat al-rawi*)

Syarat ke dua yang harus ada dalam hadis *shahih* adalah adil. Untuk mengetahui keadilan seorang perawi hadis, kita bisa menelusurinya melalui buku-buku ilmu hadis dengan cara-cara berikut:

1) Melalui pemberitahuan para kritikus hadis, atau dalam istilah Ibnu al-Salah adalah melalui pernyataan dua orang *mu'addil* (orang yang berwenang dan berhak menetapkan keadilan seorang perawi)
2) Melalui popularitas yang dimiliki seorang perawi bahwa dia adalah seorang yang adil, seperti Anas bin Malik atau Sufyan al-Tsauri[43]
3) Apabila ulama berbeda pendapat mengenai status keadilan seorang perawi, seperti ada yang mengatakan dia adil, namun ulama lain menyatakan sebaliknya *jarh,* maka kasus seperti ini harus diselesaikan melalui jalur-jalur

---

[41] Burhan Djamaluddin, *Qunut Subuh Bid'ah*, hal. 19

[42] Ibid. hal. 20

[43] Shubhi Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, hal. 132

dalam *Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil,* sehingga dapat ditarik kesimpulan mengenai keadilannya.[44] Jalur-jalur itu meliputi:

a) Kritik yang berisi pujian terhadap periwayat harus didahulukan (dimenangkan) atas kritik yang berupa celaan (*al-ta'dil muqaddam 'ala al-tajrih*), alasannya karena watak dasar periwayat adalah terpuji.
b) Kritik yang berisi celaan terhadap periwayat harus didahulukan dari pada kritik yang bernuansa pujian (*al-tajrih muqaddam 'ala al-ta'dil)*, alasannya: (1) kritikus tersebut, yaitu orang yang mengemukakan celaan, lebih mengetahui keadaan periwayat yang dikritiknya dari pada ulama yang memuji periwayat tersebut, (2) yang dijadikan dasar oleh ulama yang memuji periwayat hadis adalah persangkaan baik semata.
c) Kritik yang berisi celaan terhadap periwayat didahulukan (dimenangkan) terhadap kritik yang berisi pujian, dengan syarat-syarat sebagai berikut: (1) ulama yang mengemukakan celaan telah dikenal benar-benar mengetahui pribadi periwayat yang dikritiknya, (2) celaan yang dikemukakan haruslah di dasarkan pada argumen-argumen yang kuat, yakni dijelaskan sebab-sebab yang menjadikan periwayat yang bersangkutan tercela kualitasnya.[45]

Adil sebagai kriteria yang harus dimiliki oleh perawi hadis didefinisikan secara beragam oleh ulama hadis, namun intinya adalah sama, yaitu: *istiqamah* (konsisten) dalam menjalankan agama, memiliki moral yang baik, tidak melakukan kefasikan dan menjaga *muru'ah* (harga diri).[46]

---

[44] M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, tt.), hal. 170

[45] Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hal: 182

Dalam kriteria keadilan yang dirumuskan ulama hadis tersebut, dimungkinkan timbul perbedaan pendapat diantara kritikus hadis. Ukuran konsistensi dalam menjalankan agama, dapat berbeda antara ulama yang satu dengan ulama lain. Contoh yang dapat dikemukakan dalam hal ini adalah pertentangan antara al-Bukhari dengan al-Nasa'i mengenai seorang perawi hadis bernama Abu Laila. Walaupun dalam buku-buku ulum al-hadis tidak disebutkan secara rinci kriteria yang mana dari beberapa kriteria adil tersebut yang mereka perselisihkan. ternyata al-Bukhari menerima hadis riwayat Abu Laila, karena Al-Bukhari menganggap Abu Laila sebagai sorang perawi yang adil. Sedangkan al-Nasa'i tidak menerima hadis riwayat Abu Laila, karena al-Nasa'i menganggap Abu Laila sebagai perawi yang tidak adil.[47]

Ukuran konsistensi dalam menjalankan agama mencakup bidang yang cukup luas, karena agama mencakup bidang ibadah dan mu'amalah. Dalam masalah ibadah saja, konsistensi seorang perawi hadis dapat diperdebatkan. Misalnya perawi A, karena ia tidak selalu menjalankan shalat sunnah, dapat saja dinilai tidak konsisten menjalankan agama oleh kritikus hadis. Sebaliknya, perawi hadis tesebut dapat dinilai adil oleh kritikus lainnya. Memang dalam ilmu hadis ada ketentuan bahwa kritikus hadis harus obyektif dalam menilai perawi hadis, sebatas kapasitasnya sebagai perawi, dan tidak boleh menilai hal-hal yang terkait dengan pribadi. Namun demikian, tidak dapat diketahui secara pasti apakah

---

[46] 'Ajjaj al-Khatib**,** *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, hal. 305.

[47] Burhan Djamaluddin**,** *Qunut Subuh Bid'ah,* hal. 20-21

seorang kritikus hadis, ketika menilai perawi hadis dengan nilai negatif, betul-betul berdasarkan nilai obyektif atau ada unsur subyektifitas.[48]

Seperti halnya kritik di bidang keadilan, menurut al-Zuhri, tidak menutup kemungkinan memunculkan unsur subyektifitas perawi karena dipengaruhi aliran keagamaannya.[49] Karena itu ada yang menyacat periwayat yang disebut dalam *sanad* dengan mengatakan, "ia tidak adil dan hadisnya harus ditinggalkan karena ia percaya bahwa al-Qur'an itu makhluk".[50] Ungkapan semacam ini menggambarkan subyektifitas penilaian terhadap seseorang. Oleh karena itu, boleh jadi, hadis yang dinilai *shahih* oleh seorang ulama dapat dinilai kurang *shahih* oleh ulama lain karena perbedaan ukuran.

Lebih jauh lagi, yang dapat membuka peluang perbedaan pendapat dalam menilai seorang perawi hadis adalah moral perawi itu sendiri. Bagi seorang kritikus hadis yang mengutamakan etika, Salamah bin Abd. Rahman, misalnya, dapat dinilai sebagai perawi yang tidak adil, karena ia tidak mengucapkan salam ketika berjumpa seseorang. Berbeda dengan kritikus pertama, kritikus ke dua yang tidak begitu mengutamakan etika, dapat saja menilai Salamah bin Abd. Rahman sebagai perawi yang adil, walaupun ia tidak mengucapkan salam ketika ia berjumpa dengan orang lain. Apalagi yang dipakai oleh kritikus ke dua adalah standar hukum fiqh. Dalam hukum fiqh, mengucapkan salam tidak wajib, dan hanya menjawab salam yang wajib. Jadi, ketika seseorang, apakah perawi atau

---

[48] Ibid.

[49] Sebenarnya aliran keagamaan seseorang merupakan lingkup pribadinya, maka bila merujuk pada uraian di atas, jika seorang ulama menilai seorang periwayat berdasar aliran keagamaannya berarti ia telah bertindak subyektif.

[50] Muh. Zuhri, Hadis Nabi; *Telaah Historis dan Metodologis*, (Yogyakarta, 2003), hal. 90

bukan perawi hadis, tidak mengucapkan salam, tidak divonis bersalah. Yang salah adalah yang tidak menjawab salam.

Masih banyak lagi masalah moral, sebagai salah satu syarat yang harus dipenuhi oleh seorang perawi hadis, yang memberi peluang untuk diperdebatkan. Namun demikian, kita sekarang hanya menerima nilai yang sudah final dari kritikus hadis tentang perawi hadis. Apakah seorang perawi hadis yang mendapat nilai negatif, memang pernah melakukan hal-hal yang tidak sesuai moral atau tidak, kita tidak dapat menelusurinya lagi.

Kriteria yang paling rumit dari sekian banyak kriteria adilnya seorang perawi adalah bahwa ia harus menjaga *muru'ah* (harga diri). Bagi seorang kritikus hadis yang selektif, seorang perawi yang tidak memakai kopiah saja dapat dinilai tidak adil, karena ia tidak menjaga diri. Sebagai dampak dari ketatnya penilai tersebut, banyak perawi yang tidak memenuhi syarat sebagai perawi hadis *shahih*. Berbeda dengan kritikus pertama, kritikus kedua yang agak longgar dalam menilai perawi hadis, dapat menerima hadis dari perawi yang tidak menutup kepala, karena tidak menutup kepala tidak menjatuhkan harga diri (*muru'ah*). Di sini unsur subyektifitas tidak dapat dihindari.

Makan dan minum dengan berdiri dapat menimbulkan pertentangan pendapat di kalangan kritikus hadis, seperti halnya pertentangan mereka tentang tidak memakai kopiah. Bagi kritikus hadis yang selektif, perawi yang makan dan minum sambil berdiri dianggap tidak adil karena tidak *muru'ah*, karenanya hadis yang diriwayatkannya ditolak. Namun kritikus yang tidak selektif, dapat

menerima hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang makan dan minum sambil berdiri.[51]

c. Kedhabitan Perawi (*dhabt al-rawi*)

Syarat ke tiga yang harus ada pada seorang perawi hadis *shahih* adalah *dhabit*. Kalau adil berkaitan dengan moralitas, maka *dhabit* berkaitan dengan intelektual. Para kritikus hadis menetapkan kriteria *dhabit* bagi perawi hadis sebagai berikut; (a) mampu menghapal hadis yang ia terima dari gurunya, (b) mampu menyampaikan lagi kepada orang lain (muridnya) persis seperti yang ia terima dari gurunya, (c) mampu mengetahui kesalahan yang terjadi baik berupa penambahan maupun pengurangan *matan* hadis yang ia riwayatkan.[52]

Biasanya dalam buku-buku *rijal al-hadis*, syarat ke dua dan ke tiga tersebut digabung menjadi satu istilah, yaitu *tsiqah*. Istilah inilah yang sering ditemukan dalam buku-buku *rijal al-hadis*, ketika seorang perawi hadis dinilai adil dan *dhabit* oleh kritikus hadis.

Akan tetapi *tsiqah* itu sendiri memiliki beberapa tingkatan, dari tingkat paling tinggi sampai tingkat paling rendah, yang ditandai oleh istilah yang berbeda-beda. Adanya tingkatan ke-*tsiqah*-an seorang perawi membawa dampak kepada bertingkatnya nilai hadis. Ada hadis yang *shahih* dan ada yang lebih *shahih*. ‘Ajjaj al-Khatib membagi tingkatan ke-*tsiqah*-an seorang perawi ke dalam enam tingkat: [53]

---

[51] Burhan Djamaluddin**,** *Qunut Subuh Bid’ah,* hal. 21-22

[52] ‘Ajjaj al-Khathib**,** *Ushul al-Hadis ‘Ulumuhu wa Musthalahuhu*, hal. 305.

[53] Ibid., hal. 274.

Pertama, tingkat ke-*tsiqah*-an yang paling tinggi. Tingkat ini ditandai dengan kata yang menunjukkan arti *mubalaghah* (superlative) seperti *awtsaq al-nas* (orang yang paling terpercaya), *adlbath al-nas* (orang yang paling kuat hapalannya), *laisa lahu nadhir* (orang yang tidak ada tandingannya dalam ke *tsiqah*-an).

Ke dua, tingkat ke-*tsiqah*-an yang ditandai oleh istilah *la yus'alu 'anhu* (tidak perlu dipertanyakan lagi), *la yus'alu 'an mitslihi* (tidak perlu dicari orang seperti dia).

Bila ada perawi yang mendapat nilai ke dua, maka ke*shahih*an hadis yang diriwayatkannya lebih rendah nilainya dari ke*shahih*an hadis yang diriwayatkan oleh perawi dengan nilai pertama.

Ke tiga, ke-*tsiqah*-an yang ditandai dengan pengulangan kata, seperti *tsiqah-tsiqah,* atau *tsiqah ma'mun* atau *tsiqah hafidl.* Seperti halnya di atas, seorang perawi yang mendapat nilai tingkat pertama, maka nilai hadisnya tentu lebih tinggi daripada nilai hadis yang diriwayatkan oleh perawi dengan nilai di bawahnya.

Ke empat, ke-*tsiqah*-an yang ditandai oleh kata *tsabat, mutqin, hujjatun, imam fi al-hadis, 'adlun hafidl,* dan *'adlun dhabit.* Melihat pada urutannya, tingkatan ke empat ini masih termasuk kategori *shahih,* namun berada di bawah ke*shahih*an urutan ke tiga.

Ke lima, ke-*tsiqah*-an yang ditandai dengan kata seperti: *shaduq, ma'mun, la ba'sa bihi.* Tingkatan ke lima ini mengindikasikan bahwa perawi adalah orang yang adil, tetapi hapalnnya kurang kuat. Lafal lain yang semakna dengan makna ini adalah: *mahalluhu al-shidqu* (pantas dikategorikan perawi yang

adil), *shalih al-hadis* (hadis yang diriwayatkannya pantas untuk dijadikan hujjah). Namun sebagian ulama ahli hadis menempatkan dua istilah terakhir ini pada urutan ke enam.

Ke enam, ke-*tsiqah*-an yang ditandai oleh istilah, seperti: *syaikh, laysa bi ba'id min al-shawab* (tidak jauh dari kebenaran), *shaduq insya Allah* (insya Allah perawinya seorang yang benar), *shaduq yahim* (kira-kira jujur), *shaduq yukhthi'* (jujur, tapi kadang melakukan kekeliruan), atau *taghayyara fi akhiri 'Umrih* (di usia tuanya, hapalannya berkurang).

Kalau *tsiqah* mempunyai banyak tingkatan, begitu pula *dhabit*. Tingkat ke-*dhabit*-an para perawi tidaklah sama. Hal ini dikarenakan perbedaan daya ingat dan kemampuan pemahaman yang dimiliki tiap-tiap orang. Perbedaan tersebut dirumuskan oleh ulama ahli hadis dengan istilah-istilah berikut;

a. *Dhabit,* istilah ini diperuntukkan bagi perawi yang memenuhi dua dari tiga kriteria di atas (syarat a dan b).
b. *Tamm al-dhabith,* istilah yang diperuntukkan bagi perawi yang memenuhi ketiga kritera dari *dhabit*, yaitu:
    a) hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya.
    b) mampu menyampaikan dengan baik hadis yang dihapalnya itu kepada orang lain.
    c) paham dengan baik hadis yang dihapalnya itu, sehingga mampu mengetahui kesalahan yang terjadi pada hadis yang diterimanya.

Klasifikasi di atas sangat berguna bagi bahan analisis dalam pembahasan ke-*syadz*-an dan ke-*'illat*-an *sanad*.[54]

Al-Shalah menyebutkan bahwa ke-*dhabith*-an seorang perawi bisa diketahui melalui: **pertama**, kesaksian ulama yang sezaman dengannya, **ke dua**, kesesuaian riwayat yang disampaikan dengan riwayat perawi lain yang *tsiqah* atau yang dikenal ke-*dhabith*-annya.[55]

d. Tidak ada syadz (*'adam al-Syadz*)

Syarat ke lima yang harus ada pada hadis *shahih* ialah bahwa hadis tersebut tidak *syadz*. *Sanad* hadis yang terdiri dari periwayat yang *tsiqah* (adil dan *dhabit*) dan *muttashil* (betul-betul bersambung), dapat dinyatakan sebagai hadis yang *shahih* dari segi *sanad*.[56] Namun kenyataannya, ada *sanad* hadis yang tampaknya berkualitas *shahih*, ternyata mengandung kejanggalan (*syudzud*) atau cacad ('*illat*) setelah diteliti dengan lebih cermat dan dibandingkan dengan *sanad-sanad* lain dari *matan* hadis yang semakna.[57]

Ada tiga aliran pendapat tentang penentuan *syadz* suatu hadis. [58]

a. Menurut Muhammad Idris al-Syafi'i (w. 204 H/820 M), hadis *syadz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi *tsiqah*, tetapi riwayatnya bertentangan dengan periwayatan perawi lain yang lebih *tsiqah.*

---

[54] Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadits*, hal. 122

[55] Shubhi Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadits*, hal. 128

[56] Hadis yang shahih sanadnya belum tentu shahih matannya. Karena kriteria keshahihan sanad dan matan itu memang berbeda. (Ibid**,** hal.154)

[57] Bustamin dkk, *Metodologi Kritik Hadis*, hal. 56

[58] Ibid, hal. 57

b. Menurut al-Hakim al-Naisaburi (w. 405 H/1014 M), hadis *syadz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi *tsiqah* secara mandiri, tidak ada periwayat *tsiqah* lain yang meriwayatkan hadis tersebut.
c. Menurut Abu Ya'la al-Khalili (w. 405 H/1014 M), hadis *syadz* adalah hadis yang *sanad*nya hanya satu buah, baik periwayatnya *tsiqah* atau tidak.

Dari pendapat al-Syafi'i tersebut, disimpulkan bahwa hadis dikatakan *syadz* apabila memiliki lebih dari satu *sanad* dan para periwayat hadis itu seluruhnya *tsiqah*, namun *matan* atau *sanad*nya bertentangan.

Dalam hal ini, dapat dikemukakan contoh bahwa seorang perawi hadis yang dikenal sebagai perawi *tsiqah* meriwayatkan sebuah hadis yang mendeskripsikan perkataan Nabi tentang sesuatu, tetapi periwayat lain yang lebih *tsiqah* mengatakan bahwa itu adalah perbuatan Nabi bukan perkataannya.[59]

5. Tidak terdapat cacat (*'adam illat*)

Syarat ke enam yang harus ada pada hadis *shahih* ialah bahwa hadis tersebut tidak cacad, misalnya hadis yang semestinya *maqthu'* (hadis yang tidak berasal dari sahabat) dikategorikan hadis *mauquf* (hadis yang berasal dari sahabat), hadis *munqathi'* (hadis yang tidak bersambung *sanad*nya) dianggap *maushul* (bersambung *sanad*nya), hadis *mauquf* (hadis yang tidak bersambung *sanad*nya kepada Rasul), dianggap hadis *marfu'* (hadis yang bersambung *sanad*nya sampai kepada Rasul).[60]

---

[59] Ibnu katsir**,** *Ikhtishar 'Ulum al-Hadis*, hal. 4

[60] Shubhi Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadits*, hal. 202

Selanjutnya, tingkat cacadnya sebuah hadis juga berdasarkan terminologi yang digunakan oleh ulama hadis terhadap seorang perawi hadis. ‘Ajjaj al-Khatib, menyebut enam tingkatan untuk menandai cacadnya seorang perawi hadis. Yaitu sebagai berikut:

Pertama, cacat yang paling parah, yang ditandai oleh istilah yang menunjukkan tingkat paling (superlative), seperti *akdzab al-nas* (orang yang paling bohong).

Ke dua, cacat yang ditandai oleh istilah yang berarti bohong, seperti *kadzzab* (pembohong), atau *waddha’* (orang yang senang membuat-buat berita).

Ke tiga , cacat yang ditandai oleh kata yang merujuk bahwa ia dituduh berbohong, seperti *muttahamun bi al-kadzib* (dituduh berbohong), atau *muttahamun bi al-wadh’i* (dituduh membuat hadis), atau *sariqa al-hadis* (mencuri hadis), atau *laisa bi tsiqah* (dia tidak *tsiqah*).

Ke empat, cacat yang ditandai oleh kata-kata, seperti: *rudda hadisuh* (hadisnya ditolak), atau *thuriha hadisuh* (hadisnya ditolak), atau *dha’if jiddan* (lemah sekali), atau *laisa bi sya’in* (tidak ada apa-apanya), atau *la yuktab hadisuh* (hadisnya tidak boleh ditulis atau diriwayatkan), dan *matruk al hadis* (hadisnya ditinggalkan).

Ke lima, cacat yang ditandai oleh kata-kata, seperti: *mudhtharib al-hadis* (hadis yang diriwayatkannya *mudhtharib*), atau *la yuhtajju bih* (hadis yang diriwayatkannya tidak dapat dijadikan hujjah), atau *dha’if* (lemah), atau *lahu manakir* (hadis yang diriwayatkannya termasuk hadis mungkar).

Ke enam, cacat yang merujuk pada arti lemah, tetapi mendekati *tsiqah*, seperti: *laisa bidzaka al-qawiyyi* (tidak begitu kuat), atau *fihi maqal* (hadis yang

diriwayatkannya masih perlu diperdebatkan), atau *laisa bi hujjah* (hadis yang diriwayatkannya tidak dapat dijadikan hujjah), atau *fihi dha'fun* (hadis yang diriwayatkannya terdapat kelemahan), atau *ghairuh awtsaq minhu* (orang lain lebih *tsiqah* dari pada dia).[61]

Dalam tingkat ke-*tsiqah*-an perawi, tingkat pertama menunjukkan ke *tsiqah*-an yang paling tinggi dari perawi hadis. Sedangkan tingkat yang paling rendah dalam urutan ke-*tsiqah*-an merujuk pada cacadnya seorang perawi. Atau dengan kata lain, semakin rendah urutan ke-*tsiqah*-annya, semakin mengarah kepada kelemahan perawi. Sebaliknya, kecacadan perawi tingkat pertama menunjuk kepada beratnya kelemahan yang dimiliki seorang perawi, dan urutan yang paling bawah dalam urutan kecacadan perawi mengarah kepada ke-*tsiqah*-an, sebab semakin ringan kelemahan yang terdapat dalam perawi tersebut, semakin mengarah kepada ke-*tsiqah*-an.[62]

2. Syarat Keshahihan Matan Hadits

Kriteria kesahihan matan[63] hadits menurut *muhadditsîn* tampaknya beragam. Perbedaan latar belakang, keahlian alat bantu, dan persoalan, serta

---

[61] Ibid. hal. 174

[62] Burhan Jamaluddin**,** *Qunut Subuh Bid'ah,* hal. 28

[63] Secara bahasa, kata matan berasal dari bahasa arab متن artinya punggung jalan (muka jalan), tanah yang tinggi dan keras. (Ibn Mansur, Lisan al-Arab, tt.), III/434-435.

Sedang menurut istilah ahli hadis, matan yaitu:

ما إنتهى إليه السند من الكلام فهو نفس الحديث الذي ذكر الإسناد له

"*perkataan yang disebut pada akhir sanad, yakni sabda Nabi SAW yang disebut sesudah habis disebutkan sanadnya".* (www.readerscommunity.com/pengantar-ilmu-hadist/. Diakses pada 15 pebruari 2011)

Matan hadits adalah isi hadits. Matan hadits dibagi tiga, yaitu ucapan, perbuatan, dan ketetapan Nabi Muhammad SAW. (lihat Bustami, *Metodologi Kritik Hadits*, hal:59)

masyarakat yang dihadapi oleh mereka. Salah satu fersi tentang kesahihan matan hadits adalah seperti yang dikemukakan oleh al-Khatîb al-Baghdâdî (w. 463 H/1072) bahwa suatu matan hadits bias dikatakan *maqbul* (diterima) sebagai *matan* hadits yang sahih apabila memenuhi unsur-unsur sebagai berikut:[64]

1. Tidak bertentangan dengan akal sehat;
2. Tidak bertentangan dengan hokum al-Qur'an yang telah *muhkam* (ketentuan hokum yang telah tetap);
3. Tidak bertentangan dengan hadits *mutawatir*;
4. Tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan Ulama masa lalu (Ulama *salaf*);
5. Tidak bertentangan dengan dalil yang telah pasti; dan
6. Tidak bertentangan dengan hadits *ahad* yang kualitas kesahihannya lebih kuat.

Tolok ukur yang dikemukaka di atas, hendaknya tidak satupun matan hadits yang bertentangan dengannya. Sekiranya ada, maka *matan* hadits tersebut tidak bias dikatakan *matan* hadits yang sahih.[65]

Ibn al-Jauzî (w. 597 H/ 1210 M) memberikan tolok ukur kasahihan matan secara sengkat, yaitu setiap hadits yang bertentangan dengan akal atau berlawanan dengan ketentuan pokok agama, maka pasti hadits tersebut hadits *mawdhu',* karena Nabi Muhammad SAW tidak mungkin menetapkan sesuatu

---

[64] Bustami M. Isa, *Metodologi Kritik Hadis.* (Jakarta: PT. Raja Gravindo Persada, 2004), 62-63

[65] Ibid, hal: 63

yang bertentangan dengan akal sehat, demikian pula terhadap ketentuan pokok agama, seperti aqidah dan ibadah.[66]

Salahudîn al-Adabî mengambil jalan tengah dari dua pendapat di atas, ia mengatakan bahwa kriteria kesahihan *matan* ada empat:[67]

1. Tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an;
2. Tidak bertentangan dengn hadits yang lebih kuat;
3. Tidak bertentangan dengan akal sehat, indra, sejarah, dan
4. Susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.

Kalau disimpulkan, definisi kesahihan matan hadits menurut mereka adalah sebagai berikut: *pertama*, sanadnya sahih (penentuan kesahihan *sanad* hadits didahului dengan kegiatan *takhrîj al-hadîts* dan dilanjutkan dengan penelitian *sanad* hadits); *kedua*, tidak bertentangan dengan hadits *mutawattir* atau hadits *ahad* yang sahih; *ketiga*, tidak bertentangan dengan al-Qur'an; *keempat*, sejalan dengan alur akal sehat; *kelima*, tidak bertentang dengan sejarah, dan *keenam*, susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri kenabian.[68]

Definisi kesahihan *matan* hadits di atas sekaligus menjadi langkah-langkah penelitian matan hadits. Sebagaimana yang akan diuraikan masing-masing langkah penelitian tersebut sebagai berikut;

1. Penelitian matan hadits dengan pendekatan al-Qur'an.

Penelitian dengan pendekatan ini adalah dilatarbelakangi oleh pemahaman bahwa al-quran adalah sebagai sumber pertama dan utama dalam Islam untuk

---

[66] Ibid.

[67] Ibid, hal: 63-64

[68] Ibid, hal: 64

melaksanakan berbagai ajaran, baik yang *ushul* maupun yang *furu'* maka al-quran haruslah befungsi sebgai penentu hadits yang dapat diterima dan bukan sebaliknya. Hadits yang tidak sejalan dengan al-quran haruslah ditinggalkan sekalipun sanadnya shahih.

Hadits yang dapat dibandingkan dengan al-quran hanyalah hadits yang sudah dipastikan keshahihannya baik dari segi sanad maupun dari segi matan. Oleh karena itu, al-Syafi'I tidak mungkin hadits bertentangan dengan al-quran. Arguman tersebut didasari oleh pemahaman bahwa al-quran adalah wahyu Allah dan hadita juga wahyu Allah tetapi dalam bentuk lain. Maka mustahil sama-sama wahyu saling bertentangan.

Cara yang ditempuh mereka untuk meloloskan matan hadits yang kelihatannya bertentangan dengan teks al-quran adalah dengan men*ta'wil* atau menerapkan ilmu *mukhtalif al-hadits*. Oleh karena itu kita akan kesulitan menemukan hadits ang dipertentangkan dengan al-quran dalam buku-buku hadits atau hadits yang shahih dari segi sanad dibatalkan karena bertentangan dengan al-Qur'an. [69]

2. Penelitian *matan* hadits dengan pendekatan hadits sahih.

Penelitian matan hadits dengan pendekatan hadits shahih sama dengan menghimpun hadits-hadits yang terjalin dalam tema yang sama, yaitu; *pertama*, hadits-hadits yang mempunyai sumber sanad yang sama baik *riwayat bi al-lafdi* maupun melalui *riwayat bi al-ma'na*; *kedua*, hadits-hadits yang mengandung makna yang sama, baik sejalan maupun bertolak belakang; *ketiga*, hadits-hadits

[69] Ibid, hal: 71-72

yang mempunyai tema yang sama seperti tema aqidah, ibadah, dan lainnya.hadits yang pantas diperbandingkan adalah hadits yang sederajat tingkat kualitas *sanad*nya. [70]

Perbedaan lafadz pada matan hadits yang semakna ialah karena dalam periwayatan secara makna (*al-riwayah bi al-makna*). Menurut *muhadditsin*, perbedaan lafadz yang tidak mengakibatkan perbedaan makna, dapat ditoleransi asal sanadnya sama-sama shahih.

Penelitian matan hadits dengan pendekatan hadits shahih ini dilakukan jika sekiranya kandungan suatu matan hadits bertentangan dengan matan hadits lainnya, maka perlu diadakan pengecekan secara cermat. Sebab Nabi SAW tidak mungkin melakukan perbuatan yang bertentangan dengan perbuatan lain, atau mengucapkan kata yang bertentangan dengan perkataan lain demikian pula dengan al-Quran. Apabila ditemukan ada pertentangan antara keduanya, maka perlu dikaji, apakah pertentangan itu sesungguhnya ataukah hanya pada lahinya saja.

Hadits yang pada lahirnya bertentangan dapat diselesaikan dengan ilmu mukhtlif al-hadits [71]. Untuk menyatakan suatu hadits bertentangan dengan hadits lainnya, diperlukan pengkajian yang mendalam guna menyeleksi hadits yang bermakna universal dari yang khusus, hadits yang naskh dari yang mansukh. [72]

3. Penelitian matan hadits dengan pendekatan bahasa

---

[70] Bustamin dkk. *Metodologi Kritik Hadits,* hal: 64-65

[71] Imam Syafi'I menulis buku yang berjudul *ikhtilaf al-hadits* , kemudian disusul oleh Qutaibah dengan bukunya Ta'wil Mukhtalif al-Hadits. Keduanya berusaha menyelesaikan hadits-hadits yang kelihatannya saling bertentangan.

[72] Ibid, hal: 71-72

Penelitian bahasa dalam upaya mengetahui kualitas hadits tertuju pada beberapa objek. *Pertama*, struktur bahasa, artinya apakah susunan kata dalam matan hadits yang menjadi objek penelitian sesuai dengan kaidah bahasa arab atau tidak. *Kedua*, kata-kata yang terdapat dalam matan hadits apakah menggunakan Muhammad SAW atau menggunakan kata-kata baru yang muncul dan dipergunakan dalam literatur arab modern. *Ketiga*, *matan* hadits tersebut menggambarkan bahasa kenabian. *Keempat*, menelusuri makna kata-kata yang terdapat dalam *matan* hadits dan apakah makna kata tersebut ketika diucapkan oleh Nabi Muhammad SAW sama makna yang dipahami oleh pembacaan atau penelitian.

Dengan penelusuran bahasa muhaditsin dapat membersihkan hadits SAW dari pemalsuan hadits yang muncul karena konflik politik dan perbedaan dalam bidang fiqih dan kalam. Melalui penelitian bahasa pembacaan dapat mengetahui makna dan tujuan hadits Nabi Muhammad SAW. [73]

4. Penelitian matan hadits dengan pendekatan sejarah

Salah satu langkah yang ditempuh *muhadditsin* untuk melakukan penelitian *matan* hadits adalah mengetahui peristiwa yang melatarbelakangi munculnya suatu hadits (*asbab wurud al-hadits*). Sebenarnaya, *asbab wurud al-hadits* tidak ada pengaruhnya secara langsung dengan kualitas suatu hadits, namun yang tepat kandungan hadits. Mengikatkan diri dengan *asbab wurud al-hadits* dalam melakukan kritik hadits akan mempersempit wilayah kajian karena

[73] Ibid, hal: 76

sangat sedikit hadits yang diketahui memiliki *asbab wurud*. Oleh karena itu tema pembahasan ini dinamakan pendekatan sejarah.

Fungsi *asbab wurud al-hadits* ada tiga; *pertama*, menjelaskan makna hadits melaui *takhsis al-'am, taqyid al-muthlaq, tafshil al-mujmal, al-naskh wa al-mansukh, bayan 'illat al-hukm*, dan *tawdikh al-musykil*. *Kedua*, mengetahui kedudukan Rasulullah pada saat kemunculan hadits. Apakah sebagai Rasul, sebagai *qadhi* dan *mufti*, sebagai pemimpin suatu masyarakat atau sebagai manusia biasa. Ketiga, mengetahui situasi dan kondisi masyarakat saat hadits itu disampaikan.[74]

C. Metode Pemahaman Hadits

Para ulama dahulu telah banyak mencoba melakukan penafsiran atau pemahaman hadis yang terdapat dalam *al-Kutub al-Sittah*, yakni dengan menulis kitab syarah terhadap kitab tersebut.

Meskipun demikian, upaya untuk menemukan metode yang digunakan ulama dalam penyusunan kitab syarah hadis tersebut hampir-hampir tidak pernah tersentuh. Namun dari beberapa metode yang dipergunakan oleh para ulama dalam menyusun kitab *syarh}* tersebut dapat diklasifikasikan beberapa metode pemahaman hadis, yakni *metode tahlili, metode ijmali, dan metode muqarin.*[75]

---

[74] Ibid, hal: 85

[75] Metode ini diadopsi dari metode penafsiran Al-Qur'an dengan melihat karakter persamaan yang terdapat antara penafsiran Al-Qur'an dan penafsiran atau *syarh* hadis. Artinya metode penafsiran Al-Qur'an dapat diterapkan dalam *syarh hadis}* dengan mengubah redaksi/kata Al-Qur'an menjadi hadis; tafsir menjadi *syarh}*. (baca Nizar Ali. 2001. *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)*. Yogyakarta: Center for Educational Studies and Development (CESaD) YPI Al-Rahmah., hal. 28.

1. Metode *Tahlili* (Analitis)

a. Pengertian

Metode *tahlili* adalah menjelaskan hadis-hadis Nabi dengan memaparkan segala aspek yang terkandung dalam hadis tersebut serta menerangkan makna-makna yang tercangkup di dalamnya sesuai dengan kecenderungan dan keahlian pensyarah. [76]

Dalam menyajikan penjelasan atau komentar, seorang pensyarah hadis mengikuti sistematika hadis sesuai dengan urutan hadis yang terdapat dalam sebuah kitab hadis yang dikenal dari *al-Kutub al-Sittah.*

Pensyarah memulai penjelasannya dari kalimat demi kalimat, hadis demi hadis secara berurutan. uraian tersebut menyangkut berbagai aspek yang dikandung hadis seperti kosa kata, konotasi kalimatnya, latar belakang turunnya hadis (jika ditemukan), kaitannya dengan hadis lain, dan pendapat-pendapat yang beredar di sekitar pemahaman hadis tersebut, baik yang berasal dari sahabat, para tabi'in maupun para ulama hadis.[77]

b. Ciri-ciri Metode *Tahlili*

Secara umum kitab-kitab syarah yang menggunakan metode *tahlili* biasanya berbentuk *ma'sur* (riwayat) atau *ra'y* (pemikiran rasional). Syarah yang

---

Dalam studi tafsir telah dijumpai beberapa teori tentang *tafsir Al-Qur'an* dengan melihat metode dan corak penafsiran yang dipakai oleh para ulama tafsir dalam kitab-kitab tafsir. Ada 4 (empat) metoden penafsiran, yaitu: metode tafsir *tahlili* (analitis), metode tafsir *ijmali* (global), metode tafsir *muqarin* (perbandingan) dan metode tafsir *maudu'i* (tematik). *Ibid.*, hal. 28, atau baca Nashrudin Baidan. 2000. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

[76]Abd al-Hay al-Farmawi, *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudu'i,* (t.tp: Matba'ah al-Hadarah al-'Arabiyyah, 1997), 24.

[77] Ibid, hal. 29.

berbentuk *ma'sur* ditandai dengan banyaknya dominasi riwayat-riwayat yang datang dari sahabat, tabi'in atau ulama hadis. Sementara syarah yang berbentuk *ra'y* banyak didominasi oleh pemikiran rasional pensyarahnya.

Kitab-kitab syarah yang menggunakan metode *tahlili* mempunyai ciri-ciri sebagai berikut :

1). Pensyarahan yang dilakukan menggunakan pola menjelaskan makna yang terkandung di dalam hadis secara komprehensif dan menyeluruh.

2). Dalam pensyarahan, hadis dijelaskan kata demi kata, kalimat demi kalimat secara berurutan serta tidak terlewatkan juga menerangkan *sabab al wurud* dari hadis-hadis yang dipahami jika hadis tersebut memiliki *sabab wurud*nya.

3). Diuraikan pula pemahaman-pemahaman yang pernah disampaikan oleh para sahabat, tabi' in dan para ahli syarah hadis lainnya dari berbagai disiplin ilmu.

4). Di samping itu dijelaskan juga *munasabah* (hubungan) antara satu hadis dengan hadiis lain.

5). Selain itu, kadang kala syarah dengan metode ini diwamai kecenderungan pensyarah pada salah satu mazhab tertentu, sehingga timbul berbagai corak pensyarahan, seperti corak *fiqhy* dan corak lain yang dikenal dalam bidang pemikiran Islam.[78]

d. Kelebihan dan Kekurangan Metode *Tahlili*

1) Kelebihan

[78] Ibid., hal.30-31.

a). Ruang lingkup pembahasan yang sangat luas.

Metode analitis dapat menyakup berbagai aspek: kata, frasa, kalimat, *sabab al wurud*, *munasabah* (munasabah internal) dan lain sebagainya.

b). Memuat berbagai ide dan gagasan.

Memberikan kesempatan yang sangat longgar kepada pensyarah untuk menuangkan ide-ide, gagasan-gagasan yang pernah dikemukakan oleh para ulama.

2). Kekurangan

a). Menjadikan petunjuk hadis parsial

Metode analitis menjadikan petunjuk hadis bersifat parsial atau terpecah-pecah, sehingga seolah-olah hadis memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten karena syarah yang diberikan pada hadis lain yang sama karena kurang memperhatikan hadis lain yang mirip atau sama redaksinya dengannya.

b). Melahirkan syarah yang subyektif

Dalam metode analitis, pensyarah tidak sadar bahwa dia telah mensyarah hadis secara subyektif, dan tidak mustahil pula ada di antara mereka yang mensyarah hadis sesuai dengan kemauan pribadinya tanpa mengindahkan kaidah-kaidah atau norma-norma yang berlaku.[79]

[79] Ibid., hal 38-39.

2. Metode *Ijmali* (Global)

a. Pengertian

Metode *ijmali* (global) adalah menjelaskan atau menerangkan hadis-hadis sesuai dengan urutan dalam kitab hadis yang ada dalam *al-Kutub al-Sittah* secara ringkas, tapi dapat merepresentasikan malrna literal hadis dengan bahasa yang mudah dimengerti dan gampang dipahami. [80]

b. Ciri-ciri Metode *Ijmali*

1). Pensyarah langsung melakukan penjelasan hadis dari awal sampai akhir tanpa perbandingan dan penetapan judul.

2). Penjelasan umum dan sangat ringkas.

Pensyarah tidak memiliki ruang untuk mengemukakan pendapat sebanyak-banyaknya. Namun demikian, penjelasan terhadap hadis-hadis tertentu juga diberikan agak luas, tetapi tidak seluas metode *tahlili.* [81]

c. Kelebihan dan Kekurangan

1). Kelebihan

a). Ringkas dan padat

Metode ini terasa lebih praktis dan singkat sehingga dapat segera diserap oleh pembacanya. Syarah tidak bertele-tele, sanad dan kritik matan sangat minim.

b). Bahasanya Mudah

Pensyarah langsung menjelaskan kata atau maksud hadis dengan

---

[80] Ibid., hal. 42.

[81] Ibid, hal. 43.

tidak mengemukakan ide atau pendapatnya secara pribadi.

2). Kekurangan

a). Menjadikan petunjuk hadis bersifat parsial

Metode ini tidak mendukung pemahaman hadis secara utuh dan dapat menjadikan petunjuk hadis bersifat parsial tidak terkait satu dengan yang lain, sehingga hadis yang bersifat umum atau samar tidak dapat diperjelas dengan hadis yang sifatnya rinci.

b). Tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.

Metode ini tidak mnyediakan ruangan yang memuaskan berkenaan dengan wacana pluralitas pemahaman suatu hadis.[82]

3. Metode *Muqarin* (komparatif)

a. Pengertian

Metode *Muqarin* adalah metode memahami hadis dengan cara, *pertama*, membandingkan hadis yang memiliki redaksi yang sama atau mirip dalam kasus yang sama atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama. *Kedua*, membandingkan berbagai pendapat ulama syarah dalam mensyarah hadis. [19]

Jadi metode ini dalam memahami hadis tidak hanya membandingkan badis dengan hadis lain, tetapi juga membandingkan pendapat para ulama

---

[82] Ibid, hal.44-46.

[19] Ibid, hal. 46.

(pensyarah) dalam mensyarah hadis.

Diantara Kitab yang menggunakan metode *muqarin* ini adalah *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi* karya Imam Nawawi>, *Umdah al-Qa>ri Syarh} Sahih al-Bukhari* = karya Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud al-'Aini, dan lain-lain

b. Ciri-ciri Metode *Muqarin*

1). Membandingkan analitis redaksional (*mabahis\ lafz\iyyah)* dan perbandingan periwayat periwayat, kandungan makna dari masing-masing hadis yang diperbandingkan.

2). Membahas perbandingan berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis tersebut.

3). Perbandingan pendapat para pensyarah mencakup ruang lingkup yang sangat luas karena uraiannya membicarakan berbagai aspek, baik menyangkut kandungan (makna) hadis maupun korelasi (*munasabah)* antara hadis dengan hadis. [20] Ciri utama metode ini adalah perbandingan, yakni membandingkan hams dengan hadis, dan pendapat ulama syarah dalam mensyarah hadis.

c. Urutan Metode *Muqarin*

Metode ini diawali dengan menjelaskan pemakaian *mufradat* (suku kata), urutan kata, kemiripan redaksi. Jika yang akan diperbandingkan adalah kemiripan redaksi misalnya, maka langkah-yang ditempuh sebagai berikut :

---

[20] Ibid.,hal 48-49.

1). mengidentifikasi dan menghimpun hadis yang redaksinya bermiripan,

2). memperbandingkan antara hadis yang redaksinya mirip tersebut, yang membicarakan satu kasus yang sama, atau dua kasus yang berbeda dalam satu redaksi yang sama,

3). menganalisa perbedaan yang terkandung di dalam berbagai redaksi yang mirip, baik perbedaan itu mengenai konotasi hadis maupun redaksinya, seperti berbeda dalam menggunakan kata dan susunannya dalam hadis, dan sebagainya,

4). memperbandingkan antara berbagai pendapat para pensyarah tentang hadis yang dijadikan objek bahasan.[21]

e. Kelebihan dan Kekurangan

1). Kelebihan

a. Memberikan wawasan pemahaman yang relatif lebih luas kepada para pembaca bila dibandingkan denga metode lain.

b. Membuka pintu untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain yang terkadang jauh. berbeda.

c. Pemahaman dengan metode muqarin sangat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang sebuah hadis.

d. Pensyarah didorong untuk mengkaji berbagai hadis serta pendapatpendapat para pensyarah lainnya.

2). Kekurangan

a. Metode ini tidak relevan bagi pembaca tingkat pemula, karena

[21] Ibid., hal. 49.

pembahasan yang dikemukakan terlalu luas sehingga sulit untuk menentukan pilihan.

b. Metode ini tidak dapat diandalkan untuk menjawab permasalah sosial yang berkembang di tengah masyarakat, karena pensyarah lebih mengedepankan perbandingan daripada pemecahan masalah.

c. Metode ini terkesan lebih banyak menelusuri pemahaman yang pernah diberikan oleh mama daripada mengemukakan pendapat baru[23].

Untuk dapat memahami hadis dengan tepat, kelengkapan ilmu bantu mutlak diperlukan. Berkaitan dengan ilmu bantu daIam memahami hadis, Yusuf Al Qardawi memberikan beberapa pedoman, yaitu[24] :

a. Mengetahui petunjuk Al Qur'an yang berkenaan dengan hadis tersebut.
b. Menghimpun hadis-hadis yang se-tema.
c. Menggabungkan dan mentarjihkan antar hadis-hadis yang tampak bertentangan.
d. Mempertimbangkan latar belakang, situasi dan kondisi hadis ketika diucapkan diperbuat serta tujuaannya.
e. Mampu membedakan antara sasaran yang berubah-ubah dengan sasaran yang tetap.

---

[23] Ibid., 51-52.

[24] Ibid., 25. Baca juga Yusuf al-Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw.* edisi terjemahan (Bandung: Kharisma, 1993), 92

f. Mampu membedakan antara ungkapan yang bermakna sebenarnya dan bersifat metafora.

g. Mampu membedakan antara hadis yang berkenaan dengan alam gaib (kasat mata) dengan yang tembus pandang.

h. Mampu memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadis.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM
PUSAT PERPUSTAKAAN