

ANALISIS HISTORIS SEBAGAI INSTRUMEN KRITIK MATAN HADIS

Tasbih

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Amai, Gorontalo

(tasbihjmi_70@yahoo.co.id)

Abstrak

Salah satu fungsi kritik matan adalah untuk memastikan otentisitas dan kevalidan hadis. Sasaran kritik matan adalah kandungan atau isi sebuah hadis. Analisis historis digunakan untuk menguji kebenaran isi hadis. Analisis historis dalam kaitannya dengan penelitian matan hadis adalah sesuatu yang urgen. Hal ini karena terkait dengan pengakuan otentisitas dan validitas matan hadis. Sebab, gejala sosial kemanusiaan terkait dengan lingkungan dan sejarahnya. Konsekuensinya apabila suatu hadis bertentangan dengan fakta historis, maka matan hadis tersebut tidak memenuhi kaidah kesahihan matan, sehingga hadis tersebut dapat dinyatakan lemah (daif). Dengan demikian, analisis sejarah berguna untuk menunjukkan kelemahan dan kepalsuan hadis.

The main function of haditz critic is to ensure originality and validity of the haditz. Its objective is the core content (matan) a haditz. Historical analysis is used to examine validity. Historical analysis therefore is so vipotal. This is because it is associated with recognition of the authenticity and validity of honor haditzs. It is because human social-interaction associated with its environment and history. Consequently, if a hadith contradicts with historical facts, then a haditz does not meet the rules of validity; as result, the haditz can be classiefied weak (daif). Thus, historical analysis is useful to show the weakness and falsehood of a haditz.

Kata Kunci: hadits, kritika matan dan analisis sejarah.

A. Pendahuluan

Al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber ajaran yang fundamental bagi agama Islam. Oleh sebab itu keduanya senantiasa dijadikan basis *credo*, ritus, norma, etika, ekonomi, politik, peradaban dan semua aspek kehidupan umat Islam, baik yang bersifat sakral maupun yang profan, baik dalam tataran *ḥabl minallâh* (vertikal) maupun *ḥabl min al-nâs* (horizontal). Akan tetapi tingkat kebenaran kedua sumber ajaran itu tidak sama, yakni seluruh ayat al-Qurân berstatus *qath'i al-wurûd*, sedang hadis-hadis Nabi SAW ada yang *qath'i al-wurûd* namun umumnya *zhanni al-wurûd*;¹ karena itu pula ajaran-ajaran yang bersumber dari hadis mesti ditelaah secara kritis. Penelitian dan telaah kritis terhadap hadis mutlak diperlukan, sebab sepanjang transmisi verbal hadis yang melibatkan banyak rawi dan beberapa *thabaqat* itu sendiri tidak menutup kemungkinan adanya unsur eksternal yang masuk ke dalamnya baik unsur sosial maupun budaya masyarakat di mana rawi suatu hadis hidup.

Berbagai upaya untuk mengembangkan seperangkat kaidah dan metodologi kritik matan hadis telah dilakukan. Akhir-akhir ini misalnya, muncul dan berkembang sejumlah pendekatan sebagai pisau analisis yang mungkin dipergunakan dalam kritik matan hadis. Dari sejumlah pendekatan yang ada, maka pendekatan *historis-antropologis* termasuk di antara pendekatan yang signifikan dan relevan yang memungkinkan mendapat perhatian di kalangan ulama dan intelektual.

Dengan demikian tidak diragukan lagi upaya konkrit para ulama yang menempuh cara yang komprehensif-holistik dalam kritik hadis. Otentisitas dan validitas suatu hadis tidak lagi hanya diuji melalui kritik sanad (*naqd al-sanad, naqd al-khâriji, external critical*), melainkan juga telah diuji melalui kritik matan (*naqd al-matan, naqd al-dâkhili, internal critical*).² Adanya kritik yang meliputi dua aspek ini dengan sendirinya mencerminkan demikian akuratnya metodologi kritik yang dilakukan ulama hadis. Pada saat yang sama sekaligus menjadi *counter* terhadap tesis yang menganggap bahwa kritik hadis

¹ Lihat: M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 71.

² *Ibid*, h. 72.

yang selama ini dijalankan hanya berlaku pada aspek sanad.³ Dengan demikian dapat dipastikan bahwa kritik hadis tidak hanya diarahkan pada aspek sanad melainkan juga ditujukan pada aspek matan. Kedua aspek ini sama-sama menempati posisi penting dalam menentukan otentisitas dan validitas hadis. Dengan sendirinya, suatu hadis dapat dikatakan *sahih* apabila sanad dan matan-nya *sahih*.⁴

Seiring perkembangan ilmu pengetahuan dewasa ini, baik *social science* (ilmu-ilmu sosial) maupun *natural science* (ilmu-ilmu kealaman), teori yang berlaku dalam disiplin ilmu tersebut juga dimungkinkan untuk dipergunakan dalam memperkaya khazanah pemikiran di bidang kritik matan hadis, apalagi sejauh ini belum ditemukan literatur yang secara komprehensif dan sistematis menjelaskan langkah-langkah metodologis-holistik dan komprehensif bagi kritik matan hadis.

Dari uraian di atas, maka yang menjadi pokok permasalahan dalam tulisan ini ialah bagaimana relevansi dan tingkat akurasi analisis historis dan antropologis sebagai pendekatan dalam kritik dan pemaknaan hadis?

B. Pengertian Hadis dan Kritik Matan Hadis

Secara etimologis hadis berarti *jadîd*, baru,⁵ lawan dari *qadîm*, lama;⁶ *qarîb*, dekat, lawan dari *ba'îd*, jauh; dan *khobar*, berita. *Khobar* diartikan sebagai sesuatu yang dibicarakan atau dipindahkan dari seseorang (*mâ yatahaddatsû bihi wa yunqalu*).⁷

Dari makna tersebut, terambillah perkataan hadis Rasulullah SAW Hadis yang bermakna berita ini dihubungkan dengan kata

³ Ignaz Goldziher, "Muhammedanische Studien" diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh C.R. Barber dan S.M. Stern dengan judul *Muslim Studies*, Vol. II (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971), h. 140-141 Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm* (Cet. X; Singapura.: Sulaiman Mar'î, 1965), h. 217, Ahmad Amin, *Duhâ al-Islâm*, juz II (Cet. X; Beirut; Dâr al-Kutub al-'Arabi, t.th), h. 130.

⁴ M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Keahlian Sanad Kadis Telaah Kritik dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 153-171.

⁵ Mahmud al-Tahhan, *Taysir Mushthalat al-Hadîts* (t. p: t., th.), h. 14.

⁶ Muhammad Shiddiq al-Mansyawi, *Qamûs Mushthalat al-Hadîts* (Kairo: Dâr al-Fadhilah, t. th.), h. 53.

⁷ Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Juz II (Mesir: Dâr al-Mishriyyah, t. th.), h. 436-439.

tahdîts, yang berarti riwayat atau *ikhbar* yang berarti mengabarkan.⁸

Sedangkan secara terminologis, ulama hadis mendefinisikan hadis dengan:

"ما أضيف إلى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة".⁹

Apa yang disandarkan kepada Nabi SAW. baik berupa ucapan, perbuatan, persetujuan dan sifat.

Dalam terminologi *muhadditsîn*, hadis didefinisikan sebagai perkataan, perbuatan dan persetujuan, serta sifat yang disandarkan (*udhifa*) kepada Nabi SAW.¹⁰ Itu berarti tidak semua apa yang dikategorikan sebagai sebuah hadis adalah benar-benar dipastikan bersumber dari Nabi Muhammad SAW, sebab semuanya bersifat penyandaran. Apalagi periwayatannya lebih banyak bersifat *ma'nawi* daripada *lafzhi*. Akibatnya, hadis rentan dengan distorsi, manipulasi dan pemalsuan. Itulah sebabnya, dalam terminologi hadis, ada istilah hadis palsu (*hadîts al-maudhu'i*), hadis lemah (*hadîts al-dha'îf*) dan hadis munkar (*hadîts al-munkar*).

Karena itu, hadis berbeda dengan al-Quran, meskipun keduanya sama sebagai wahyu Tuhan. Yang pertama, dalam kategori Wahbah al-Zuhaili, termasuk *wahyu ghayr matlu*, sedangkan yang terakhir adalah benar-benar *wahyu matlu*.¹¹ Perbedaan lainnya, menurut Subhi Shalih, adalah riwayat al-Quran berlangsung secara mutawatir.¹² Sementara riwayat hadis, sebagian kecil berlangsung secara mutawatir dan kebanyakannya berlangsung secara

⁸T. M. Hasbi Al-Shiddieqi, *Sejarah dan Pengantar Hadis*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), h. 1.

⁹Shubhi Shalih, *Ulûm al-Hadîts wa Mushthalatuhu*, (Beirut: Dâr al-Ilm wa al-Malayin, 1979), h. 5.

¹⁰Mahmud al-Thahhan, *Op.Cit.*, h. 14.

¹¹Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, Jilid I (Damaskus: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t. th.), h. 34

¹²Subhi as-Shalih, *Mabâhis fî-Ûlum al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malayin, 1988), h. 21.

ahad, tegas al-Adlabi.¹³ Karenanya dalam studi hukum Islam, al-Quran dan hadis mutawatir menjadi sumber istinbat hukum pertama. Ia menempati posisi sebagai *nash* yang *qath'i al-wurûd* (mutlak kebenaran beritanya). Sedangkan hadis *ahad*, berada pada *zhanni al-wurûd* (relatif tingkat kebenaran beritanya).

Istilah kritik terambil dari bahasa Inggris, *critic*, yang berasal dari Bahasa Latin, *citicus* = *decisive*, atau dari Bahasa Yunani, *kritikos* = *able to discern*, atau dari kata *Kritikos* = *separated, chosen*, atau dari kata *krinein* = *to separate, choose*.¹⁴ Ada juga yang menyebut dari bahwa *kritikos* (Yunani) akar katanya adalah *kitites* = *a judge, discerner*, atau dari kata *krinein* = *to separate, to distinguish*.¹⁵ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, disebutkan, kata kritik berarti “kecaman atau tanggapan, kadang disertai uraian dan pertimbangan baik dan buruk terhadap suatu hasil karya”.¹⁶

Secara terminologis, istilah kritik adalah pertimbangan yang membedakan antara yang benar dan yang tidak benar, antara yang indah dan yang jelek, yang bernilai dan yang tidak bermutu.¹⁷

Dalam literatur Arab, kata kritik sering disamakan dengan *al-naqd*.¹⁸ Kata ini tersusun dari huruf-huruf *nûn*, *qâf*, dan *dâl*, makna dasarnya *yadullu 'alâ ibrâzi syai'in wa burûzah* (mengeluarkan sesuatu).¹⁹ Lebih jauh, kata tersebut berarti perbedaan antara yang baik dan yang buruk, yang benar dan yang salah.²⁰ Dari makna

¹³Shalahuddin bin Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamâ al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadidah, 1983), h. 9; Shubhi al-Shalih, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalâhuhu*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malayin, 1977), h. 146.

¹⁴Lihat William Morris, (Ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language* (8th Edition; USA: Houghton Mifflin Company, 1974), h. 314.

¹⁵John Mc. Kechnie, (Ed.). *Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language* (2nd Edition: William Collins Publisher's Inc., 1980), h. 432.

¹⁶Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Edisi II. Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 1995), h. 466.

¹⁷Hassan Shadily, et. al. (Ed.), *Ensiklopedi Indonesia*, Volume IV, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve - Elsevier Publishing Project, 1984), h. 2745. 1891.

¹⁸Munir al-Ba'labaki, *al-Mawrid Qamus Injilizi-'Arabî* (Beirut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâyîn, 1979), h. 232.

¹⁹Ahmad bin Fâris bin Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, jilid V (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), h. 467.

²⁰Ibrâhim Anis, et. al. (Ed.), *al-Mu'jam al-Wâsith*, jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 944.

tersebut, maka dalam kajian literatur Arab ditemukan kalimat *naqd al-kalâm wa naqd al-syar'i* (menemukan kesalahan bahasa dan puisi); *naqd al-darâhim* (memisahkan uang halal dari uang haram).²¹

Kata *matn* hadis ialah tersusun dari huruf-huruf *mîm, tâ'* dan *nûn*, yang secara literal bermakna dasar kekerasan pada sesuatu dalam waktu yang lama dan panjang,²² juga berarti punggung (muka jalan),²³ tanah yang keras dan tinggi.²⁴ Penamaan demikian didasarkan pada pertimbangan logis bahwa bagian dalam hadis itulah yang tampak dan menjadi sasaran utama hadis. Bahkan ketika disebutkan hadis, maka yang tergambar adalah matannya.

Sedangkan secara terminologis, di kalangan *muḥadditsîn* matan hadis diartikan dengan sesuatu yang menjadi tempat berakhirnya sanad, atau lafaz-lafaz yang mengandung beberapa makna.²⁵ Ringkasnya, yang dimaksud matan hadis ialah teks atau naskah hadis, berupa ucapan (*aqwâl*) maupun perbuatan (*af'âl*) dan *taqrîr* Nabi SAW.

Dalam kaitannya dengan hadis, maka *naqd al-hadîts* ialah pemisahan hadis-hadis yang sahîh dari yang lemah, serta penilaian para periwayatnya apakah *siqah* atau cacat.²⁶

Dari penjelasan tentang kritik dan matan hadis di atas, dapat dipahami bahwa kritik hadis yang dimaksudkan disini ialah upaya untuk memeriksa dan meneliti teks-teks hadis, kemudian memisahkan antara yang otentik dan yang tidak, antara yang sahîh dan yang *da'îf*.

Dalam hal cara pandang atau metode analisa, Azami mengemukakan bahwa sepanjang menyangkut kritik teks atau kritik

²¹Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Part VIII (Beirut-Lebanon: Librarie du Liban, 1968), h. 2836.

²²Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis*, h. 294.

²³M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis*, (Bandung: Angkasa, 1987), h. 21.

²⁴Ibrahim Anis, et. al, *al-Mu'jam al-Wâsith*, h. 853, Butrûs al-Bustânî, *al-Qathr al-Muḥîth*, jilid II (Beirut: Maktabah Lubnân, 1969), h. 2010.

²⁵Nûr al-Dîn 'Itr, *al-Madkhâl Ilâ 'Ulûm al-Hadîts* (Cet. II; Madinah: al-Maktabat al-'Ilmiyah, 1972), h. 12, Mahmûd al-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîs*, (Cet. II; Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1979), h. 15, Ahmad 'Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 22, Muhammad 'Ajjâj al-Khâthib, *Ushûl al-Hadîs 'Ulûmuhu wa Musthalâhuh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), h. 32.

²⁶Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: American Trust Publications, 1977), h. 71.

dokumen hadis, maka terdapat beberapa metode, yang semuanya dapat diletakkan di bawah judul “perbandingan, penyelidikan, atau perujukan silang”.²⁷ Hal ini dipahami sebab dalam memeriksa dan meneliti teks hadis, maka ada beberapa kriteria atau parameter standar yang akan dibandingkan dan diujikan satu-persatu terhadap teks hadis yang bersangkutan.

C. Analisis Historis Kritik Matan Hadis

Analisis historis yang dimaksudkan di sini ialah kajian terhadap latar belakang yang bersifat filosofis terhadap teks-teks hadis Nabi SAW Dalam penelitian matan hadis dikenal berbagai pendekatan. Pendekatan ini tetap mengacu pada kaidah mayor kesahihan matan hadis yang dikemukakan oleh ulama tentang kesahihan hadis.

Kaidah mayor yang telah ditetapkan ulama untuk kritik matan hadis, ada dua, yaitu terhindar dari *syuzûz* dan terhindar dari *illat*. Walaupun demikian, ulama masih kesulitan untuk merumuskan dan mengkalifikasi kaidah minor kritik matan hadis secara rinci dan sistematis. Dalam berbagai kitab yang membahas tentang kritik matan hadis, ada ditemukan berbagai kaidah minor, namun ternyata tidak ada keseragaman dan kesepakatan tentang kaidah minor yang dimaksud. Namun hal ini tidak berarti bahwa ulama hadis tidak menggunakan tolak ukur dalam mengkritik matan suatu hadis.

Dari berbagai macam tolok ukur kritik matan hadis yang sering dikemukakan ulama, salah satu di antaranya tidak bertentangan dengan fakta sejarah atau persepsi indra. Item yang pertama sudah jelas, sedangkan item kedua berkonotasi lebih luas, mencakup penggunaan teori-teori ilmiah, baik *natural science* maupun *social science*, yang diperoleh secara empirik.

Dalam kajian penelitian matan hadis memang dimungkinkan untuk dipergunakannya *scientific approach*. Namun demikian untuk menerapkan teori-teori disiplin ilmu tertentu tingkat akurasi banyak ditentukan oleh metodologi penerapannya. Dalam kaitannya dengan penelitian ini, maka penulis akan mencoba menerapkan model pendekatan yakni analisis historis.

Sejarah bukan sekedar rangkaian cerita, tetapi sejarah adalah upaya merekonstruksi masa lalu, yang melibatkan spekulasi dan upaya

²⁷ *Ibid*, h. 75.

menemukan kebenaran, berupa eksplanasi kritis sebab dan akibat dari terjadinya suatu perbuatan, dengan menengahkan pengetahuan tentang “bagaimana” dan “mengapa”.²⁸

Dengan demikian sejarah dipergunakan sebagai cerminan sekaligus proyeksi ke depan. Untuk itu, ada dua pilar yang menjadi tumpuan sejarah, yaitu eksistensi fakta dan metode yang membedakannya secara ilmiah, sehingga tugas sejarawan ialah menyeleksi fakta dan meneliti penyebab-penyebabnya.²⁹

Dari keterangan di atas, dapat dipahami bahwa sejarah menginginkan kita agar bersikap lebih kritis terhadap sumber dan isi berita, apalagi kalau isi berita itu menyangkut sumber pokok ajaran. Sejarah menghindarkan kita dari perangkap ketidakbenaran berita dan mempercayainya secara fanatik. Seseorang yang mempunyai kesadaran sejarah akan menelaah setiap berita, sebab pelajaran diambil dari sesuatu yang merupakan kebenaran, bukan dari kepalsuan. Di sini tampak benar bagaimana signifikansi sejarah dalam kehidupan manusia. Khusus bagi umat muslim, Wilfred Cantwell Smith mengatakan bahwa konsepsi Islam tentang sejarah adalah unik dalam beberapa hal, di mana sejarah lebih signifikan dalam umat Islam dari pada kelompok agama lain.³⁰

Sejarah memiliki nilai yang demikian tinggi dan penting bagi umat Islam, setidaknya disebabkan oleh empat faktor, yaitu *pertama*, kewajiban untuk mentaati Rasulullah SAW. Karena itu, rekaman tentang perilaku kearifan dan kebijaksanaan Rasulullah adalah perlu; *kedua*, sejarah sebagai alat menafsirkan dan memahami al-Qur'an dan hadis; *ketiga*, sejarah sebagai tolok ukur dalam penelitian sanad hadis; *keempat*, untuk merekam peristiwa-peristiwa penting baik sebelum maupun setelah datangnya Islam. Jadi selain sebagai ibarat, sejarah juga berguna untuk mengetahui apa yang harus diperbuat oleh Islam

²⁸ ‘Abd a’-Rahman ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Cet. IV; Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1979), h. 3.

²⁹ Nouruzzaman Shiddiqi, “Sejarah Pisau Bedah Ilmu Keislaman”, dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim, (Eds.), *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar* (Cet. III; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), h. 70.

³⁰ Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, (4th; New York: The New American Library, Inc., 1959), h. 14.

dan kaum muslimin sebagai katalisator proses perubahan dan perkembangan budaya umat.³¹

Dalam kaitannya dengan penelitian dan analisis matan hadis, maka ilmu sejarah dibutuhkan. Sebelum diterima sebagai bagian dari sumber ajaran agama, maka seharusnya dilakukan kritik intern untuk menguji otentisitas sebuah *hystorical report*. Salah satu di antaranya ialah membandingkan materi berita (matan) dengan *hystorical text* atau *hystorical fact*. Secara timbal balik antara metode hadis dan metode sejarah saling membutuhkan; fakta sejarah dipergunakan sebagai salah satu basis kaidah minor kritik matan hadis, sedangkan metode kritik matan hadis juga relevan untuk dipergunakan dalam kritik narasi historis.³² Penggunaan sejarah sebagai salah satu kaidah minor kritik matan tidak terlepas dari kandungan matan suatu hadis, khususnya matan hadis yang merupakan riwayat kehidupan awal Islam. Fakta sejarah yang dipergunakan sebagai basis pengujian matan hadis dapat berupa *sirah al-nabawî* ataupun fakta-fakta lain yang diketahui terjadi pada masa Nabi SAW. Namun demikian fakta sejarah yang dimaksudkan ialah fakta sejarah yang sudah merupakan realitas sejarah yang bersifat pasti. Sementara hadis yang bertentangan dengan fakta sejarah tersebut adalah hadis yang berstatus *ahâd*, sebab hadis *ahâd* yang berkedudukan sebagai *zhanni al-subût* tidak boleh bertentangan dengan sesuatu yang sudah pasti.³³ Dengan menerapkan kaidah ini, maka matan hadis yang tidak bertentangan dengan fakta sejarah dapat diterima, sebaliknya matan hadis yang bertentangan dengan fakta sejarah perlu dianalisa.³⁴

Penerapan sejarah sebagai salah satu tolok ukur kritik matan hadis diterapkan secara mutlak baik terhadap hadis-hadis yang tercantum dalam kitab-kitab hadis yang *mu'tabar* ataupun sebagai sanggahan terhadap kritik yang keliru dan sesat dari kalangan orientalis. Hal tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

³¹ Nouruzzaman Shiddiqi, *Op.Cit.*, h. 71-71.

³² Akram Dhiyauddin Umari, "Madinan Society at the Prophet: It's Characteristics and Organizations", diterjemahkan oleh Mun'im A Sirry, dengan judul *Masyarakat Madani: Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, (Cet. II; Jakarta: Gema Insani Press, 1999), h. 37.

³³ Shalâh al-Dîn al-Adabi, *Op.Cit.*, h. 238.

³⁴ Al-Sibâ'i, *Op.Cit.*, h. 97.

a. Shalâh al-Dîn al-Adhabi mengutip hadis dalam Shahîh Muslim:

حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرِ الْمَعْقَرِيِّ قَالَا حَدَّثَنَا النَّضْرُ وَهُوَ ابْنُ مُحَمَّدِ الْيَمَامِيِّ حَدَّثَنَا عِكْرِمَةُ حَدَّثَنَا أَبُو زُمَيْلٍ حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ الْمُسْلِمُونَ لَا نَظْرُونَ إِلَى أَبِي سُفْيَانَ وَلَا يُقَاعِدُونَهُ فَقَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا نَبِيَّ اللَّهُ ثَلَاثٌ أَعْطَيْنَهُنَّ قَالَ نَعَمْ قَالَ عِنْدِي أَحْسَنُ الْعَرَبِ وَأَجْمَلُهُ أُمُّ حَبِيبَةَ بِنْتُ أَبِي سُفْيَانَ أَرْوَجُكَهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ وَمُعَاوِيَةُ تَجْعَلُهُ كَاتِبًا بَيْنَ يَدَيْكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ وَتُؤَمِّرُنِي حَتَّى أُقَاتِلَ الْكُفَّارَ كَمَا كُنْتُ أُقَاتِلُ الْمُسْلِمِينَ قَالَ نَعَمْ قَالَ أَبُو زُمَيْلٍ وَلَوْلَا أَنَّهُ طَلَبَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَعْطَاهُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُسْأَلُ شَيْئًا إِلَّا قَالَ نَعَمْ.³⁵

(Imam Muslim berkata) ‘Abbâs bin ‘Abd al-Azhîm al-‘Anbarî dan Ahmad bin Ja’far al-Ma’qarî telah menceritakan kepada kami, keduanya berkata al-Nadr bin Muhammad al-Yamani telah menceritakan kepada kami (dia berkata: Ikrimah telah menceritakan kepada kami (ia berkata) Abû Zumayl telah menceritakan kepada kami (ia berkata) Ibn ‘Abbâs telah menceritakan kepada saya: orang-orang Islam tidak mau memandang kepada Abu Sufyan dan tidak mau duduk bersamanya. Abu Sufyân lalu berkata kepada Nabi SAW: “Wahai Nabi Allah, berilah saya (persetujuan tentang) tiga hal”. Nabi menjawab: “Ya (saya menyetujuinya)”. Abû Sufyan berkata: “Saya adalah orang Arab yang terbaik dan terbagus yang memiliki puteri bernama Ummu Habibah bint Abu Sufyan, saya ingin mengawinkannya dengan anda”. Nabi menjawab: “Ya, saya menyetujuinya”. Abû Sufyan lalu berkata: “Dan demikian pula Mu’âwiyah, jadikanlah ia sebagai (salah seorang) sekretaris pribadi anda”. Nabi menjawab: “Ya, saya menyetujuinya”. Abu Sufyan berkata lagi: “Dan anda perintahkan untuk memerangi orang-orang kafir sebagaimana

³⁵ Muslim bin al-Hajjâj bin Muslim bin Kausyâz al-Qusyairi al-Naysabûri, al-Jâmi' al-Sahîh, juz IV, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), 555.

saya pernah memerangi orang-orang Islam". Nabi menjawab: "Ya, saya menyetujuinya".

Hadis ini walaupun diriwayatkan oleh Imam Muslim, satu dari dua penyusun kitab *al-Shahihayn*, namun oleh beberapa ulama dinyatakan lemah karena menyalahi fakta sejarah. Letak pertentangannya dengan fakta sejarah yaitu tentang perkawinan Ummu Habibah dengan Nabi SAW., yang dinyatakan ketika Abu Sufyan telah memeluk Islam, padahal dalam catatan sejarah, Abû Sufyan baru memeluk Islam pada peristiwa Fath Makkah tahun 8 H.,³⁶ sedangkan pernikahan Nabi SAW. dengan Ummu Habibah satu atau dua tahun sebelum itu sudah terjadi.³⁷

Dalam berbagai sumber disebutkan bahwa pernikahan Nabi SAW. dengan Ummu Habibah dilangsungkan tahun 7 H. Ketika itu Ummu Habibah bint Abu Sufyan berstatus janda, pernikahan dilaksanakan dengan mahar 400 dinar atas biaya dari Raja Abyssinia. Setelah dilangsungkan pernikahan, Ummu Habibah lalu diboyong ke Madînah untuk berkumpul dengan suami (Nabi Muhammad SAW). Setibanya di Madinah, Abu Sufyan segera mengunjunginya sambil membawa hadiah perkawinan, ketika Abu Sufyan telah berada dalam rumah Ummu Habibah, serta merta tikar tempat duduk Nabi SAW digulungnya. Abu Sufyan dengan tersinggung atas perlakuan puterinya itu lalu bertanya kepada Ummu Habibah kenapa berlaku demikian terhadapnya. Ummu Habibah menjawab bahwa tikar ter-sebut adalah tempat duduk Nabi SAW., sedangkan Abu Sufyan adalah orang musyrik dan karenanya najis. Mendengar penuturan puterinya, Abu Sufyan murka dan berkata kepada Ummu Habibah: "Engkau telah dirasuki penyakit jahat, puteriku!". Dengan perasaan kesal, Abu Sufyan lalu meninggalkan rumah Ummu Habibah.³⁸

³⁶ Muhammad ibn Jarîr al-Thabari, *Tarîkh al-Umam wa al-Mulk*, juz III (Cet. I; Beirut: Dâr al-Fikr, 1987), h. 269-298, Ismâ'il bin Kasîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, jilid II, juz IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 290, 'Abd al-Rahman bin Muhmmad bin Kahldûn, *Tarîkh Ibn Khaldûn* jilid II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), h. 43.

³⁷ Musfir Azmillah al-Damini, 1984, *Maqâyis Naqd Mutn al-Sunnah* (Riyad: tp., 1984), h. 183-184.

³⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Muhammad Rasûlullah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 345-346, Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-Asqalâni, *al-Ijâbah fi Tamyîz al-Shahâbah*, juz IV (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), h. 305-307.

Dari keterangan di atas, tampak bahwa kandungan matan hadis yang diriwayatkan oleh Muslim tidak relevan dengan realitas sejarah. Oleh karena itu, karena tidak memenuhi salah satu kaidah minor kesahihan matan hadis, maka hadis tersebut dinyatakan *da'if*, bahkan ada yang menilainya *mawdu*.³⁹

c. Ignaz Goldziher (1850-1921) mengklaim hadis berikut sebagai hadis *mawdu* :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى .⁴⁰

Dari Abû Hurayrah ra. Nabi SAW. telah bersabda: “Janganlah mengadakan perjalanan kecuali menuju tiga mesjid, mesjid al-Harâm, Masjid al-Rasûl, dan Masjid al-Aqsha.

Ignaz Goldziher sebagai dikemukakan dalam *Muhammadianische Studien*-nya dengan menggunakan analisis sejarah menilai bahwa hadis ini adalah hadis palsu, hasil rekayasa al-Zuhri atas perintah Khalifah ‘Abd al-Malik bin Marwan (w. 65 H./685 M.). Goldziher menceritakan kronologis hadis ini, bahwasanya khalifah Dinasti Umayyah, ‘Abd al-Malik bin Marwan, bermaksud melarang orang-orang menunaikan ibadah haji ketika terjadi fitnah ‘Abdullah bin al-Zubayr. Maka dia membangun Qubbat al-Zakhra di Masjid al-Aqsa agar orang-orang mau berhaji di tempat itu serta tawaf di sekitarnya sebagai ganti Ka’bah dan Masjid al-Haram. Kemudian diperintakkannya al-Zuhri untuk membuat hadis sebagai justifikasi bagi tujuan-tujuan politis tersebut. Al-Zuhri pun memenuhi perintah itu dengan memuat hadis yang menjelaskan bahwa ada tiga masjid yang dapat dikunjungi untuk naik haji, yakni Masjid al-Haram di Makkah, Masjid al-Nabawi di Madinah, dan Masjid al-Aqsa di Jerusalem.⁴¹

³⁹ Al-Damini, *Maqâyis Naqd*, h. 184, al-Adabi, *Silsilah Ahâds*, h. 299.

⁴⁰ A. J. Wensijck, “Concordance Et Indices de la Tradition Musulmane” diterjemahkan oleh Muhammad Fuad Abd al-Bâqi dengan judul *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfâzh al-Hadîts al-Nabâwi*, juz III (Leiden: E. J. Brill, 1951), h. 75.

⁴¹ Ignaz Goldziher, *Op.Cit.*, h. 44-45.

Lebih jauh lagi, Goldziher menuduh Khalifah ‘Abd al-Malik bin Marwan akan meniadakan ibadah haji atau setidaknya-tidaknya meniadakan ibadah haji. Dalam hal ini, Goldziher mendasarkan argumennya pada data dalam *Tarîkh Yaqubi*. Untuk tujuan politis, maka ‘Abd al-Malik melarang orang-orang Syâm untuk melaksanakan ibadah haji di Makkah, sebab bila mereka ke Makkah, Ibn al-Zubayr akan menyuruh mereka untuk membai’atnya. Ketika mengetahui hal itu, gemparlah orang-orang Syam, mereka memprotes dan menyanyakannya kepada Khalifah ‘Abd al-Malik: “Apakah anda melarang kami untuk pergi beribadah haji ke Makkah, sedangkan ibadah haji wajib hukumnya bagi kami?”. ‘Abd al-Malik menjawab: “al-Zuhri telah meriwayatkan hadis untuk kalian bahwa *Janganlah mengadakan perjalanan kecuali menuju tiga mesjid, mesjid al-Harâm, Masjid al-Rasûl, dan Masjid al-Aqsha*. Masjid Bayt al-Maqdis ini bagi kalian sama seperti Masjid al-Harâm. Alasannya karena al-Sakhra itu pernah dipergunakan sebagai pijakan kaki Rasulullah SAW. ketika Mi’raj, jadi bagi kalian seperti Ka’bah. ‘Abd al-Malik juga membangun kubah di atas al-Sakhra dengan ditutup kelambu yang terbuat dari sutera, serta menugaskan orang-orang untuk merawatnya. Dan orang-orang pun melakukan tawaf di situ seperti tawaf di Ka’bah. Dengan demikian, ‘Abd al-Malik telah menetapkan hari-hari gemilang Dinasti Bani Umayyah.⁴²

Tampak bahwa dalam kritik matan hadis dengan analisis sejarahnya, Goldziher terjerumus dalam suatu kesalahan fatal karena terlalu jauh melakukan interpretasi terhadap sejarah yang ada, atau boleh jadi karena kritik lebih dilatarbelakangi oleh niat busuk mengaburkan sejarah sekaligus menanamkan keraguan terhadap hadis dengan melibatkan salah seorang rawi terkenal.

Kritik Goldziher ini mendapat sanggahan dari Muhammad Mushthafa Azami dalam bukunya *Studies in Hadith Literature*. Ahli sejarah berbeda pendapat tentang kelahiran al-Zuhri, namun diperkirakan beliau lahir antara tahun 50-58 H. Ia juga tidak pernah bertemu dengan ‘Abd al-Malik bin Marwan sebelum tahun 81 H. Dari segi lain, bahwa pada tahun 67 H., Palestina berada di bawah kekuasaan ‘Abd al-Malik bin Marwân. Sedangkan orang-orang Bani Umayyah pada tahun 68 H. berada di Makkah dalam musim haji. Dari data

⁴² *Ibid*, h. 45.

tersebut dapat disimpulkan bahwa ‘Abd al-Malik bin Marwan tidak mungkin mempunyai pikiran untuk membangun Qubbat al-Sakhra sebagai pengganti Ka’bah, kecuali setelah tahun 68 H. sumber-sumber sejarah membuktikan bahwa pembangunan Qubbat al-Sakhra baru dimulai pada tahun 69 H.

Agaknya *moment* ini dianggap tepat bagi ‘Abd al-Malik melegitimasi idenya dengan hadis al-Zuhri, yang ketika itu berumur antara 10-18 tahun. Rasanya tidak logis apabila seorang anak semuda al-Zuhri popularitasnya menjangkau ke luar lingkungannya sendiri, sehingga mereka tunduk hanya karena ia mampu meniadakan kewajiban haji yang sudah diterangkan berkali-kali dalam al-Qur’ân maupun hadis-hadis Nabi SAW. Pada saat yang sama, di Syâm masih banyak sahabat dan pemuka tabi’in yang hidup, sehingga tidak mungkin mereka berdiam diri saja menghadapi kenyataan demikian. Seandainya mereka tidak mampu menghadapi hal itu, tentulah mereka sudah mengecam ‘Abd al-Malik bin Marwan karena membiarkan hal itu terjadi dan tidak mau menggunakan kedudukan mereka sebagai sahabat Nabi atau tabi’in, tetapi sebaliknya justru ‘Abd al-Malik menggunakan anak umur belasan tahun untuk masalah agama.⁴³

Dalam *Tarikh Yaqubi* dikemukakan pula bahwa sejak tahun 72 H., pelaksanaan ibadah haji berada di bawah kordinasi Bani Umayyah. Pada tahun yang sama, pembangunan Qubbat al-Sakhra telah selesai. Selanjutnya tahun 75 H., ‘Abd al-Malik bin Marwan melaksanakan ibadah haji di Makkah karena sudah berada di bawah kekuasaannya. Tentu saja ‘Abd al-Malik tidak berkepentingan membuat aturan baru, sebab secara politis hal tersebut menjadi bumerang yang merugikan diri dan kekuasaannya.⁴⁴

Dari kritik Goldziher dan sanggahan Azami yang dikemukakan tampak jelas bagaimana urgensi validitas sejarah terhadap kritik matan hadis. Karena hadis yang dikritik oleh Goldziher sebenarnya sejalan dengan fakta sejarah, maka kritik yang dikemukakan pun menjadi mentah, sebab berbasis argumentasi pada data sejarah yang tidak valid.

Dari uraian tentang analisis historis di atas, maka tampak bahwa pendekatan historis merupakan salah satu kaidah minor dalam

⁴³ Muhamamd Mustafa Azami, *Op.Cit.*, h. 609-610.

⁴⁴ *Ibid*, h. 610-611.

kritik matan hadis. Hal ini mengandung konsekuensi bahwa apabila suatu hadis bertentangan dengan fakta historis, maka matan hadis tersebut tidak memenuhi kaidah kesahihan matan, sehingga hadis tersebut dapat dinyatakan lemah (*dha'if*).

Analisis historis dalam kaitannya dengan penelitian matan hadis adalah sesuatu yang urgen. Hal ini karena terkait dengan pengakuan otentisitas dan validitas matan hadis. Sebab, gejala sosial kemanusiaan terkait dengan lingkungan dan sejarahnya. Untuk itu, menarik untuk dicermati apa yang dikemukakan oleh Joseph Schumpeter, bahwa tiap-tiap situasi sosial merupakan warisan dari situasi yang mendahuluinya dan mengambil alih bukan saja budayanya, kecenderungan-kecenderungannya, semangatnya, bahkan juga unsur-unsur struktur sosialnya dan membentuk konsentrasi kekuasaan.⁴⁵ Karena itu memahami gejala keberagamaan, khususnya yang terkait dengan sumber ajaran harus merujuk kepada budaya manusia ketika dan saat awal pertama ajaran itu tumbuh dan berkembang.

Untuk melihat urgensi penggunaan analisis historis dalam kritik matan hadis, selain contoh yang telah dikemukakan di atas, berikut ini akan diangkat contoh praktis.

1. Hadis tentang syahadat.

Dalam sebuah riwayat disebutkan:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ
وإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَالْحَجُّ وَصَوْمُ رَمَضَانَ.⁴⁶

Dari Ibn 'Umar ra. Berkata Rasulullah SAW. telah bersabda: "Islam ditegakkan atas lima dasar, syahadat bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah rasul-Nya, mendirikan salat, menunaikan zakat, melaksanakan haji dan puasa pada bulan Ramadan".

⁴⁵ Joseph Schumpeter, *Imperialism and Social Classes*, (New York: Meridian, 1955), h. 111.

⁴⁶ *Shahîh al-Bukhâri* juz I h. 9, *Shahîh Muslim*, jus I h. 45, *Sunan al-Tirmizi*, juz V h. 45, *Sunan al-Nasâi*, jilid I h. 135, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, juz II h. 26, 43, 120, 143.

Hadis ini oleh Arnold John Wensijck (w. 1939 M.) dianggap lemah, bahkan dianggap berita yang direkayasa (hadis palsu). Dalam hal ini, Wensijck mengatakan bahwa beberapa dekade setelah Nabi SAW wafat, terjadi perkembangan dalam pemikiran. Perkembangan ini mengilhami ulama untuk menjelaskan tentang semangat Islam yang terdapat dalam hadi-hadis Nabi SAW. antara lain yang secara umum dan yang paling penting, yaitu hadis tentang aqidah dan syahadat, dan hadis tentang Islam ditegakkan atas lima dasar.⁴⁷

Hadis ini adalah buatan sahabat setelah Nabi SAW wafat, dengan indikasi bahwa pada saat itu Nabi SAW tidak pernah mempunyai ungkapan khusus yang mesti diucapkan oleh orang-orang yang baru memeluk Islam, tegas Wensijck. Ketika orang-orang Islam baru berinteraksi dengan komunitas Kristen di Syâm, dan mereka mengetahui bahwa orang-orang Kristen mempunyai ungkapan khusus, mereka lalu merasakan perlunya membuat ungkapan atau kalimat seperti itu. Mereka pun mencetuskan semangat Islam dalam bentuk hadis tersebut. Karena hadis itu berasal dari dua syahadat, maka tidak mungkin hal itu berasal dari Nabi SAW.⁴⁸ Di sini tampak kekeliruan Wensijck, yaitu mengeritik hadis dan menganggapnya sebagai hadis palsu buatan sahabat hanya berdasar pada tesis yang lemah, tanpa mendasarkan pada fakta sejarah maupun pelaksanaan ritual dalam Islam.

Kritik Wensijck ini kemudian disanggah oleh Azami dengan mengatakan bahwa Wensijck sebenarnya mengetahui bahwa *dua kalimat syahadat* itu merupakan bagian dari *tasyahhud* awal yang dibaca di akhir setiap dua rakaat dalam salat. Seharusnya ia mengubah teorinya, tetapi ia justru menuduh bahwa salat baru sempurna dalam bentuknya yang sekarang setelah Nabi wafat. Hal ini justru aneh, sebab berpuluh-puluh ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan tentang perintah melaksanakan salat, demikian pula hadis-hadis Nabi SAW yang lain. Lebih jauh lagi, salat dalam Islam dilaksanakan secara berjama'ah. Orang-orang Islam juga melakukan demikian. Pada tahun pertama atau kedua Hijriyah sudah ada azan, sedangkan dua kalimat syahadat merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari

⁴⁷ Arnold John Wensijck, *Muslim Cred*, (London: Cambridge University Press, t.th.), h. 9, 32.

⁴⁸ *Ibid*.

azan.⁴⁹ Agama tidak bisa dipisahkan dari ritus. Ajaran tentang syahadat telah diajarkan oleh Nabi SAW dan sudah dikenal oleh umat Islam sebelum interaksinya dengan komunitas Kristen Syam. Sedangkan interaksi antara Islam dan Kristen Syam baru dapat berlangsung intensif setelah penaklukan Syâm pada masa khilafah Abu Bakr al-Shiddiq.⁵⁰

Terlepas dari asumsi kemungkinan adanya interes teologis, ternyata kritik Wensijck ini demikian lemahnya sehingga mudah di sanggah oleh Azami, tentu saja karena tidak memiliki basis ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Penyebabnya karena Wensijck telah mengabaikan fakta historis tentang pelaksanaan berbagai jenis ibadah ritual dalam Islam.

2. Hadis tentang dikhotomis antara ulama dan umara'

Hadis yang berbunyi :

صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس إذا فسدوا فسد الناس العلماء
والعمراء.⁵¹

Ada dua golongan dari manusia apabila keduanya baik, maka baiklah semua manusia, dan apabila keduanya rusak, maka rusaklah semua manusia, yaitu ulama dan umara.

Pernyataan yang dipandang hadis ini telah beredar bahkan populer di kalangan masyarakat, khususnya bagi para muballig yang secara tidak sadar mengakui dan melegalisasi adanya dikotomi antara pemuka agama (ulama) dan pemerintah (umara) dalam ajaran Islam. Menurut penelitian ulama, pernyataan tersebut adalah hadis yang dibuat-buat. Cukup banyak riwayat yang menyebutkan hadis di atas, namun dilihat dari sanadnya ternyata mengandung kelemahan, sebab salah seorang periwayatnya, yaitu Muhammad bin Ziyad al-Yaskuri

⁴⁹ Muhammad Mustafâ Azami, *Op.Cit.*, h. 614.

⁵⁰ Al-Imâm al-Balazari, *Futûh al-Buldân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), h. 115-120

⁵¹ Jalâl al-Dînn 'abd al-Rahman al-Suyûthi, *al-Jâmi' al-Shagîr fî Ahâdis al-Basyîr al-Nazîr*, (Kairo: Dâr al-Kâtib al-'Arabi, 1967), h. 186, Abû 'Amr Yûsuf bin 'Abd al-Barr, *Jamî' al-Bayân al-'Ilm wa Fadlih*, juz I (Mesir: Idarat al-Ma'ba'at al-Muniriyyah, t.th.), h. 184.

dinyatakan oleh jumbuh kritikus hadis sebagai periwayat yang banyak berdusta dan pembuat hadis palsu.⁵²

Dari segi matannya, apabila diteliti ternyata di dalamnya ditemukan penyimpangan terhadap fakta sejarah maupun sistim organisasi sosial yang ada dalam Islam. Pada masa Nabi SAW., beliau di samping sebagai pemimpin umat, juga sekaligus sebagai pemimpin masyarakat. Dengan demikian antara kekuasaan yang bersifat *dîn* dan *dunya* tidak dipisahkan. Hal ini berlangsung pada masa khulafa' al-râsyidûn.

Dalam sejarah Islam, pemisahan kekuasaan antara ulama dan umara tampak pada pemerintahan Dinasti Umayyah. Pemisahan secara tegas dan dikotomi antara ulama dan umara mencapai klimaksnya setelah munculnya sekularisme yang ditetapkan di beberapa negara, khususnya Turki oleh Mustafa Kemal (1881-1938).⁵³

Dengan demikian demikian tampak bahwa secara historis-antropologis, hadis ini adalah palsu. Walaupun kandungan pernyataan ini relevan dengan upaya pembinaan dan menciptakan stabilitas dalam masyarakat, namun hal tersebut tidak bisa menjadi dasar untuk menyatakan bahwa pernyataan ini berasal dari Nabi SAW. Ada kesan, pernyataan ini dikemukakan oleh ulama yang hidup di zaman Dinasti Umayyah yang berada pada posisi marginal sebagai justifikasi syra'i untuk mendapat tempat dalam pemerintahan, *wallâhu a'lam bi al-shawâb*.

D. Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Islam datang di tengah masyarakat yang sarat dengan budaya. Dengan demikian beberapa aspek ajaran Islam terkait bahkan identik dengan budaya masyarakat di mana ajaran agama Islam pertama berkembang. Hadis Nabi SAW sebagai informasi tentang perkataan dan perilaku Beliau

⁵² Muhammad Nâjir al-Dîn al-Albâni, *Silsilah Ahâdis al-Da'ifah wa al-Mawdû'ah*, juz I (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1398 H), h. 25-26, Abû al-Fadal Ahmad bin Hajar al-'Asqalânî, *Tahzib al-Tahzib*, juz IX (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 170-172.

⁵³Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 151, Sabri M. Akural, *Kemalist Veivs on Social Change*, dalam Jacob M. Landow, *Attaturk and Modernization of Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1984), h. 216.

maupun persetujuan terhadap perilaku sahabatnya dalam beberapa aspek harus dilihat dalam konteks sejarah dan budaya masyarakat di mana Nabi SAW hidup. Pemahaman terhadap hadis sebagai sumber ajaran Islam tidak bisa dipisahkan dari pemahaman tentang fungsi Nabi SAW ketika mengucapkan atau melakukan suatu kegiatan. Demikian pula konteks ketika hadis itu diucapkan atau dipraktikkan oleh Nabi SAW.

Hadis sebagai sumber ajaran Islam telah melalui suatu proses transmisi verbal yang mengharuskan dilakukannya kritik, baik yang bersifat eksternal (*naqd al-khârijî, naqd al-sanad*) maupun kritik internal (*naqd al-dâkhilî, naqd al-matn*). Kritik matan hadis merupakan suatu hal yang urgen untuk membuktikan suatu pernyataan atau berita benar-benar berasal dari Nabi SAW. Sebab, bagaimanapun kualitas eksternal (sanad)-nya belum bisa dikategorikan sebagai hadis sahih apabila belum dibuktikan kesahihan matannya.

Kritik matan hadis dengan menggunakan analisis historis sebagai salah satu instrumennya, adalah untuk menguji validitas internal suatu hadis dengan menggunakan teori-teori sejarah yang relevan maupun mengkonfirmasi informasi suatu matan hadis dengan fakta sejarah. Sejumlah hadis dapat dibuktikan kesahihannya apabila relevan dengan fakta historis; sebaliknya suatu hadis dapat ditunjukkan *kedha'ifannya* ataupun kepalsuannya apabila menyalahi atau bertentangan dengan fakta historis yang mapan. Walaupun demikian fakta historis yang dijadikan sebagai parameter fakta dan realitas kebenaran yang tidak terbantahkan; bukan fakta atau teori yang masih bersifat relatif.

DAFTAR PUSTAKA

- Akural, Sabri M. 1984, *Kemalist Views on Social Change*, dalam Jacob M. Landow, *Attaturk and Modernization of Turkey*, Leiden: E. J. Brill.
- Albâni, Muhammad Nâshir al-Dîn al., 1389 H, *Silsilah Ahâdîs al-Da'îfah wa al-Mawdû'ah*, juz I, Beirut: al-Maktab al-Islâmî.
- Amin, Ahmad, 1965, *Fajr al-Islâm*, Cet. X; Singapura.: Sulaiman Mar'î.
- Amin, Ahmad, t.th. *Duḥâ al-Islâm*, juz II, Cet. X; Beirut; Dâr al-Kutub al-'Arabi.
- Anis, Ibrâhim. t.th. *et. al.* (Ed.), *al-Mu'jam al-Wâsith*, jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Asqalâni, Ahmad bin 'Ali bin Hajar al., 1978, *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Asqalâni, Ahmad bin 'Ali bin Hajar al., t.th. *Tahzîb al-Tahzîb*, juz IX, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Azami, Muhammad Mustafa, al., 1977, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis: American Trust Publications.
- Ba'labaki, Munir al., 1979, *al-Mawrîd Qamus Injilîzî-'Arabî*, Beirrut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâ'yîn.
- Balazari, Al-Imâm al. 1991, *Futûh al-Buldân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Bustânî, Butrûs al., 1969, *al-Qathr al-Muhîth*, jilid II, Beirut: Maktabah Lubnân.
- Damini, Musfir Azmillah al., 1984, *Maqâyis Naqd Mutn al-Sunnah*, Riyad: tp.
- Goldziher, Ignaz. 1971, "Muhammedanische Studien" diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh C.R. Barber dan S.M. Stern dengan judul *Muslim Studies*, Vol. II, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Hâsyim, Ahmad 'Umar, t.th. *Qawâ'id Ushûl al-Hadîs*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- Ibn ‘Abd al-Barr, Yûsuf. T.th., *Jamî’ al-Bayân al-‘Ilm wa Fadlih*, juz I, Mesir: Idarat al-Mathba’at al-Munîriyah.
- Ibn Fâris Ahmad bin Zakariya, 1979, *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*, jilid V, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.
- Ibn Kahldûn, ‘Abd al-Rahman bin Muhammad. 1979, *Tarîkh Ibn Khaldûn* jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ibn Kahldûn, 1979, *Muqaddimah*, Cet. IV; Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibn Kasîr, Ismâ’il. t.thal-*Bidâyah wa al-Nihâyah*, jilid II, juz IV, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ismail, M. Syuhudi, 1987, *Pengantar Ilmu Hadis*, Cet. X; Bandung: Angkasa.
- Ismail, M. Syuhudi, 1988, *Kaedah Keahlian Sanad Kadis Telaah Kritik dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Ismail, M. Syuhudi, 1995, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press.
- Itr, Nûr al-Dîn. 1972, *al-Madkhâl Ilâ ‘Ulûm al-Hads*, Cet. II; Madinah: al-Maktabat al-‘Ilmiyah.
- Kechnie, John Mc. (Ed.), 1980, *Webster’s New Twentieth Century Dictionary of the English Language*, 2nd Edition: William Collins Publisher’s Inc.
- Khâthib, Muhammad ‘Ajjâj al., 1989, *Ushûl al-Hadîs ‘Ulûmuhu wa Mushthalâhuh*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Lane, Edward William., 1968, *An Arabic-English Lexicon*, Part VIII, Beirut-Lebanon: Librarie du Liban.
- Morris, William. (Ed.), 1974, *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, 8th Edition; USA: Houghton Mifflin Company.
- Nasution, Harun., 1991, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Naysabûri, Muslim bin al-Hajjâj bin Muslim bin Kausyâz al-Qusyairi al. 1992, *al-Jâmi’ al-Sahîh*, juz IV, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.

- Ridha, Muhammad Rasyid, t.th., *Muhammad Rasûlullah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Schumpeter, Joseph, 1955, *Imperialism and Social Classes*, New York: Meridian.
- Shadily, Hassan. et. al. (Ed.), 1984, *Ensiklopedi Indonesia*, Volume IV, Jakarta: Ihtiar Baru-Van Hoevedan Elseiver Publishing Project.
- Shiddiqi, Nouruzzaman. “Sejarah Pisau Bedah Ilmu Keislaman”, dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim, (Eds.), 1991, *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Cet. III; Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Smith, Wilfred Cantwel, 1959, *Islam in Modern History*, 4th; New York: The New American Library, Inc.
- Suyûthi, Jalâl al-Dînn ‘abd al-Rahman al. 1967, *al-Jâmi’ al-Shagîr fî Ahâdîf al-Basyîr al-Nazîr*, Kairo: Dâr al-Kâtib al-‘Arabi.
- Tabari, Muhammad ibn Jarîr al., 1987, *Tarîkh al-Umam wa al-Mulk*, juz III, Cet. I; Beirut: Dâr al-Fikr.
- Tahhân, Mahmûd. Al., 1979, *Taysîr Mushthalah al-Hadîts*, Cet. II; Dar al-Qur’ân al-Karîm.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1995, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II. Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka.
- Umari, Akram Dhiyauddin, 1999, “Madinan Society at the Prophet: It’s Characteristics and Organizations”, diterjemahkan oleh Mun’im A Sirry, dengan judul *Masyarakat Madani: Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, Cet. II; Jakarta: Gema Insani Press.
- Wensijck, A. J, 1951, “Concordance Et Indices de la Tradition Musulmane” diterjemahkan oleh Muhammad Fuad Abd al-Bâqi dengan judul *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfâzh al-Hadîts al-Nabawi*, juz III, Leiden: E. J. Brill.
- Wensijck, A. J, t.th. *Muslim Cred*, London: Cambridge University Press.