

MANHAJ KRITIK MATAN 'Ā'ISYAH RA

Niki Alma Febriana Fauzi

Mahasiswa Tafsir-Hadits Universitas Ahmad Dahlan.

nikialma@yahoo.com

***Abstract:** This paper discussed the methods used by 'Ā'isyah as benchmark in criticizing matan hadith. The accusation against Islam about the lack of methodology in the study of hadith criticism, especially matan criticism, has forced contemporary Islamic scholars to create a method that can be used to criticize the substance of hadith. Indeed, the principles in criticized matan hadith have been made and used by 'Ā'isyah. The 'Ā'isyah manhaj of matan criticism has been tested the reliability. The writer concluded that the methodology of 'Ā'isyah manhaj of matan criticism was proven reliable for tested the authenticity of hadith by used the correspondence of truth and coherence theories in philosophical epistemology as the method of analysis.*

***Keywords:** Correspondence theory, Coherence theory, the Matan critic*

Abstrak: Makalah ini membahas metode yang digunakan oleh 'Ā'isyah sebagai patokan dalam mengkritik matan hadis. Tuduhan terhadap Islam tentang kurangnya metodologi dalam studi kritik hadits, terutama kritik matan, telah memaksa ulama Islam kontemporer untuk menciptakan sebuah metode yang dapat digunakan untuk mengkritik substansi hadis. Memang, prinsip-prinsip dalam mengkritik hadits matan telah dibuat dan digunakan oleh 'Ā'isyah. The 'Ā'isyah manhaj kritik matan telah diuji reliabilitas. Penulis menyimpulkan bahwa metodologi 'Ā'isyah manhaj kritik matan terbukti dapat diandalkan untuk menguji keaslian hadits dengan menggunakan korespondensi kebenaran dan koherensi teori dalam epistemologi filsafat sebagai metode analisis.

Kata Kunci: Teori korespondensi, Teori koherensi, Kritik matan

Pendahuluan

Otentitas hadis telah menjadi perhatian para sarjana Islam klasik sejak masa awal Islam. Untuk itu mereka membuat kriteria bagi suatu hadis apakah hadis tersebut dapat diterima sebagai alat legitimasi atau tidak. Kriteria itu mencakup kriteria eksternal (*al-khārijī*) dan internal (*al-dākhilī*) (Ibn aṣ-Ṣalāh, 1406/1986: 11-12).

Namun dalam perjalanan panjang diskursus hadis, kriteria ini mendapat sorotan bahkan kritikan tajam dari para sarjana barat dan tidak sedikit pula sarjana Islam, karena kriteria ini dianggap - meskipun mencakup dua unsur kriteria - hanya menekankan pada uji eksternal, dan cenderung mengabaikan pada uji internal.

Hal demikian sesungguhnya dapat dimaklumi karena memang para sarjana Islam klasik ketika melakukan uji validitas internal hadis lebih menekankan pada format matan; apakah ada tambahan (*ziyādah*), sisipan (*idrāj*), pembalikan (*iqlāb*) atau pengurangan (*nuqshān*) yang dapat mengakibatkan adanya pertentangan dalam hadis atau antar hadis yang kemudian akan berimplikasi terhadap lemahnya suatu hadis. Mereka (sarjana Islam klasik) sedikit sekali - untuk mengatakan tidak sama sekali - memberikan perhatian terhadap substansi matan hadis yang sebenarnya tidak kalah

penting untuk mendapat pengujian (Syamsul Anwar, 2011: 32-44).

Melihat kritikan-kritikan tajam tersebut, sarjana Islam kontemporer tidak tinggal diam, dan kemudian mencoba merumuskan sebuah metode (*manhaj*) untuk menguji aspek internal suatu hadis, khususnya dari segi substansi matannya. Uji internal hadis semacam ini, dalam perkembangannya, lazim disebut dengan nama kritik matan hadis. Ṣalāḥuddīn al-Adlabī dan Musfir ad-Dumainī adalah dua nama sarjana Islam kontemporer yang mencoba merumuskan kaidah-kaidah uji validitas internal hadis atau kaidah kritik matan hadis. Dua karya mereka secara berurutan ialah *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīṣ an-Nabawī* dan *Maqāyīs Naqd Mutūn as-Sunnah*.

Al-Adlabī dalam karyanya memaparkan bahwa substansi dari suatu hadis tidak boleh bertentangan dengan (a) al-Qur'an, (b) hadis yang telah diterima keotentikannya, (c) akal, dan (d) sejarah. Selain itu juga harus mengindikasikan bahwa hadis itu adalah kalam Rasulullah (Al-Adlabī, 1403 H/1983: 238). Sementara ad-Dumainī membedakan antara kriteria yang dimiliki ahli hadis dan fukaha. Menurutnya, di kalangan ahli hadis suatu hadis akan menjadi daif karena mengandung unsur inkohereni, yaitu bertentangan dengan (a) al-Qur'an,

(b) hadis atau sunah yang telah terbukti otentik, (c) hadis atau sunah yang telah mapan, (d) bahasa arab yang benar, (f) fakta sejarah, prinsip dan kaidah syariah yang sudah tetap, dan (g) akal sehat (Ad-Dumainī, tt: 109-261). Sedangkan di kalangan fukaha, matan hadis adalah makbul apabila koheren, dan sebaliknya ditolak apabila bertentangan dengan (a) al-Qur'an, (b) hadis yang telah terbukti otentik, (c) ijmak, (d) praktik sahabat, (e) qiyas, (f) prinsip umum syari'ah, dan (g) kelaziman dalam hal yang umum terjadi (Ad-Dumainī, tt: 263-482). Kriteria-kriteria inilah yang sekarang menjadi acuan utama para sarjana dan ilmuwan dalam melakukan penelitian matan untuk mendapatkan suatu berita yang benar dari suatu hadis. Kriteria-kriteria tersebut pada satu sisi dianggap bisa memfilter berita-berita yang tidak otentik dan pada sisi yang lain dapat tetap mengawal dan menjaga kebenaran suatu berita yang terkandung dalam suatu hadis.

Jauh sebelum dirumuskannya kriteria-kriteria penelitian matan oleh sarjana Islam kontemporer seperti tersebut di atas, sesungguhnya prinsip-prinsip dari kriteria tersebut telah diaplikasikan sejak zaman sahabat dan dilakukan oleh sahabat sendiri. Dari sekian sahabat yang menerapkannya, nama 'Ā'isyah binti Abī Bakr adalah nama yang paling masyhur.

Istri baginda Rasul yang terkenal kritis dan cerdas ini bisa dikatakan merupakan seorang sahabat yang memberikan kontribusi signifikan dalam pengembangan ilmu hadis, khususnya yang berkaitan dengan kritik internal. Bahkan berdasarkan pembacaan penulis selama ini, tidak berlebihan jika dikatakan 'Ā'isyah-lah orang pertama yang menjadi pendiri tonggak utama kaidah kritik matan dalam dikursus ilmu hadis (Jihān Rif'at Fauzī, 1421/2001: 3-5 dan Az-Žahabī, 1375/1955: 1- 2).

Dalam tulisan ini penulis mencoba menguraikan apa saja metode yang dijadikan tolok ukur 'Ā'isyah dalam mengkritisi matan hadis? dan kemudian setelah diketahui, pertanyaan selanjutnya adalah bagaimanakah reliabilitas (*mauṣū qiyyah*) tolok ukur tersebut?.

A. Biografi Singkat 'Ā'isyah ra.

'Ā'isyah adalah salah satu anak perempuan dari Abū Bakr ibn Abū Quḥāfah Uṣman ibn 'Āmir ibn 'Amr ibn Ka'b ibn Sa'ad ibn Taim ibn Marrah ibn Ka'b ibn Lu'ai, seorang sahabat besar yang diberi gelar aṣ-Ṣiddīq (Ibn 'Abd al-Barr, 1423/2002: 779-781). Ibunya bernama Ummu Rūmān binti 'Āmir ibn 'Uwaimir ibn 'Abd asy-Syams ibn 'Ītab Azinah al-Kināyah (Ibn al-AṢīr, t.t.: VII: 186). Nama 'Ā'isyah diambil dari kata al-

‘Aisy. Ada juga yang berpendapat diambil dari kata ‘Aisyah (Az-Zarkasyī, 1421/2001: 6). Ia dijuluki dengan beberapa *laqab* (julukan). Ḥumairā’, Binti aṣ-Ṣiddīq dan Binti Abī Bakr adalah julukan-julukan yang biasa digunakan untuk memanggilnya. Sementara *kunyah*-nya (nama panggilan) ialah Ummu ‘Abdillāh (Jīhān Rif‘at Fauzī, tt: 9).

‘Ā’isyah terlahir di tengah keluarga yang telah diterangi cahaya gemilang Islam. Dia memiliki saudara perempuan bernama Asmā’ binti Abī Bakr (Ibn ‘Abd al-Barr, tt: 871-873) dan saudara laki-laki bernama ‘Abd ar-Rahmān ibn Abī Bakr (Ibn al-Aṣīr, tt: III, 362-365). Kedua orang tuanya termasuk orang-orang yang paling awal masuk Islam (*as-sābiqūna al-awwalūn*) setelah datang risalah Rasulullah kepada masyarakat Mekah saat itu (Jīhān Rif‘at Fauzī, tt: 12). ‘Ā’isyah lahir di kota tersebut (Mekah) sekitar tahun keempat kenabian (Jīhān Rif‘at Fauzī, tt: 16). Ia tumbuh dalam lingkungan keluarga Arab asli yang terhormat. Kehormatan tersebut didapat dari garis keturunan ayahnya yang masih tergolong keluarga kabilah Taim, yang notabene salah satu kabilah bangsawan di Mekah. Keberadaannya di tengah lingkungan tersebut, membuat ‘Ā’isyah tidak pernah menyentuh kemusyrikan

yang menjadi penyakit masyarakat Mekah ketika itu (Jīhān Rif‘at Fauzī, tt: 18).

Masa kecil yang dilalui ‘Ā’isyah sedikit berbeda dengan masa kecil anak-anak sebayanya. Di umurnya yang masih amat belia, ia sudah harus menjadi seorang istri bagi seorang lelaki yang sangat mulia. Tepat ketika umurnya menginjak tahun ke-6, Rasulullah menjadikannya istri (Mullākhāṭir, 1405: th). Setelah pernikahannya dengan Rasulullah dihelat, ‘Ā’isyah tidak kemudian langsung tinggal bersama Nabi. Nabi dengan penuh kebijaksanaan melihat bahwa saat itu ‘Ā’isyah memang masih belum saatnya menjadi istri ‘seutuhnya’. Oleh karenanya Rasulullah ketika itu mempersilahkan kepada ‘Ā’isyah untuk tinggal bersama orang tuanya terlebih dahulu. Baru ketika umurnya 9 tahun, tinggallah ‘Ā’isyah bersama Nabi di Madinah dalam satu atap rumah dan Nabi mulai ‘mempergaulinya’.

Dalam perjalanan rumah tangganya bersama manusia terbaik, Muḥammad ibn ‘Abdullāh, ‘Ā’isyah bukan tanpa cobaan. Predikatnya sebagai istri dari musuh nomor satu kaum kafir Quraisy dan orang munafik, membuatnya menjadi sasaran empuk mereka. Cobaan paling berat yang menimpa ‘Ā’isyah adalah ketika ia difitnah oleh ‘Abdullāh ibn Ubai ibn Salūl, salah seorang munafik di zaman

Nabi. Oleh ‘Abdullāh ibn Ubai ibn Salūl, ‘Ā’isyah difitnah melakukan serong dengan Şafwān ibn Mu‘aṭṭal. Peristiwa yang sering disebut *Ḥadīṣ al-Ifki* (kejadian dusta) ini terjadi setelah kaum muslimin selesai perang dengan Bani Muṣṭaliq pada bulan Syakban tahun ke-5 H, yang diikuti pula oleh orang-orang munafik. Pada saat fitnah itu menyebar, Allah membebaskannya dari tuduhan dusta tersebut dengan menurunkan firman-Nya surat an-Nūr ayat 11-26 (Abd al-Mun‘im al-Ḥifnī, 1423/2003: 336-337). Firman Allah ini membebaskan dan membuktikan bahwa ‘Ā’isyah adalah seorang wanita suci yang tidak pernah terkotori oleh perbuatan keji (Jīhān Rif‘at Fauzī, tt: 32).

Setelah diuji dengan berita dusta yang dituduhkan kepadanya dalam *Ḥadīṣ al-Ifki*, selang beberapa waktu lamanya ‘Ā’isyah mengalami kembali ujian yang tidak kalah besar dan berat dari peristiwa tersebut. Adalah peristiwa yang dikenal dengan *al-fitnah al-kubrā* (fitnah besar). Berawal dari terbunuhnya Khalifah ‘Uṣmān, timbullah perpecahan di antara para sahabat. Di satu sisi ada kelompok Ṭalḥah dan Zubair yang mendapat dukungan dari ‘Ā’isyah, dan di sisi lain ada kelompok ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Dua kelompok yang bertemu dalam peperangan sengit ini memperebutkan posisi Khalifah (Harun Nasution, 2002:

6). Peperangan inilah yang disebut dengan perang Jamāl, yang terjadi di Irak pada pertengahan bulan Jumadil Akhir tahun 36 H. Satu peperangan yang berdampak sangat besar terhadap peradaban Islam sampai saat ini (‘Abd al-Mun‘im al-Ḥifnī, tt: 779-788).

Akhirnya, pada hari selasa tanggal 17 Ramadan tahun 58 H, Allah swt. memanggil ‘Ā’isyah untuk berjumpa dengan-Nya. Di atas bumi Madinah, ‘Ā’isyah menghembuskan nafas terakhir dalam keadaannya sebagai muslimah sejati. Ia dimakamkan di suatu daerah bernama Baqī‘ dan dihadiri oleh banyak kaum muslimin ketika itu, dengan Abū Hurairah yang bertindak menjadi imam atas permintaannya sendiri sebelum berpulang (Az-Zarkasyī, tt: 11).

‘Ā’isyah benar-benar telah memberikan sumbangsih besar bagi umat Islam. Ia meninggalkan jejak-jejak gemilang untuk diteladani umat Muḥammad. Semoga ampunan dan rida Allah selalu tercurah padanya.

B. Sisi Keistimewaan ‘Ā’isyah ra.

‘Ā’isyah adalah perempuan yang istimewa dan memiliki banyak keutamaan. Seorang ulama bernama Badruddīn Az-Zarkasyī, menghimpun keutamaan-keutamaan ‘Ā’isyah tersebut sebanyak 40 (Az-Zarkasyī, tt: 17-55).

Selain itu, ‘Ā’isyah juga termasuk perempuan yang memiliki kecerdasan intelektual yang tinggi. Kebersamaan ‘Ā’isyah yang cukup lama dengan Rasulullah merupakan salah satu faktor dominan mengapa ia memiliki kecerdasan seperti itu. Perempuan yang dinikahi Rasulullah sejak kecil ini, banyak menyerap dan menimba ilmu langsung dari ayahnya sendiri, Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq dan sang suami, Rasulullah (Az-Zarkasyī, tt: 11).

Keintelektualan ‘Ā’isyah itupun tidak terbatas hanya dalam satu bidang ilmu *an sich*, namun mencakup beberapa bidang. Di antara bidang ilmu yang dikuasai ‘Ā’isyah antara lain: faraid (Ad-Dārimī, 1421/2000), IV: 1887, hadis no. 291), kedokteran (Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, t.t.: VIII, 140), genealogi (Az-Zāhabī, t.t.: II, 183), syair (Jīhān Rif’at Fauzī, tt: 41), fikih (‘Abd al-Barr, tt: 920), tafsir (Sa‘īd Fayz ad-Dakhīlī, 1409/1989: 567-572) dan hadis (Jīhān Rif’at Fauzī, tt: 41).

Seseorang tidak mungkin akan memiliki keutamaan dan kecerdasan intelektual di atas rata-rata orang pada umumnya, tanpa didukung oleh kualitas keagamaan (kesalehahan) yang dimiliki. Hal tersebut juga berlaku pada ‘Ā’isyah, istri baginda Rasul. Di balik keutamaan dan kecerdasannya, ‘Ā’isyah adalah seorang wanita yang sangat salehah. Ia

adalah seorang wanita yang taat beribadah, dermawan, zuhud dan warak (Az-Zarkasyī, tt: 49).

Keselarasannya antara kecerdasan, keutamaan dan kesalehannya ‘Ā’isyah inilah yang menjadikannya sebagai wanita yang begitu istimewa dan menempati posisi yang tidak tergantikan di sisi Rasulullah saw.. ‘Ā’isyah menjadi simbol wanita muslimah yang cerdas, salehah dan memiliki kekritisannya. Meskipun demikian harus tetap diakui bahwa ‘Ā’isyah juga adalah manusia biasa yang pasti pernah berbuat kekeliruan dan kesalahan, karena ia adalah manusia biasa yang tidak maksum.

C. Kritik Matan ‘Ā’isyah ra

Dalam konteks penelitian hadis, menguji validitas sanad adalah hal mutlak pertama yang harus dilakukan oleh seorang peneliti. Penelitian seorang peneliti terhadap sebuah hadis akan sia-sia belaka jika sebelumnya ia tidak melakukan uji validitas sanad terlebih dahulu. Kalaupun matannya sah dan terbebas dari pertentangan, namun jika sanad atau jalur transmisi yang membawa materi hadis itu tidak valid, maka hadis tersebut tidak dapat diterima dan dijadikan hujah. Oleh karenanya dalam hal ini melakukan uji validitas sanad sebelum melakukan penelitian matan adalah

keniscayaan yang harus dilaksanakan oleh seorang peneliti hadis (Kadarusman, 2005: 109-111).

Lalu pertanyaannya, apakah pada periode sahabat ketika sanad itu belum terlalu panjang, ‘Ā’isyah telah mempraktekan uji validitas sanad atau kritik sanad? Penting untuk diketahui terlebih dahulu, bahwa penelitian sanad pada masa awal Islam (periode sahabat) berbeda dengan penelitian-penelitian sanad yang ada pada zaman sekarang. Bila sekarang seorang peneliti harus menelusuri biografi dan penilaian para ulama *al-jarḥ wa at-ta’dīl* terhadap seorang perawi ke dalam berbagai kitab *tarājim* dan *ṭabāqāt* (kitab biografi), maka pada periode sahabat hal-hal seperti ini tidak dilakukan. Beberapa sebabnya, antara lain bahwa kitab-kitab biografi tersebut baru muncul pada sekitar abad ke-2 H, (Muhammad Zubayr Siddiqi, 2002: 84), jauh setelah periode sahabat berakhir. Selain itu, karena materi hadis yang baru terdistribusi di antara para sahabat (Fu’ad Jabali, 2010: 39-62) dan sedikit dari tabiin, serta predikat sahabat yang semuanya ‘*ādil* (bermoral tinggi) (Barmawi Mukri, 2004:328-329) membuat penelitian sanad pada periode tersebut belum terlalu detail dan tersistem seperti sekarang. Namun demikian, benih-benih kritik sanad telah ada sejak periode

itu, dan dilakukan oleh para sahabat sendiri, khususnya juga oleh ‘Ā’isyah yang menjadi figur *central* dalam tulisan ini.

Para sahabat besar seperti Abū Bakr, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, ‘Uṣman ibn ‘Affān dan ‘Alī ibn Abī Ṭālib telah mempraktekan kritik sanad dengan metode mereka masing-masing untuk memastikan validitas dari sebuah hadis. Misalnya ketika ‘Umar mendengar hadis yang disampaikan oleh Ubai ibn Ka’ab. ‘Umar barulah bersedia menerima riwayat hadis dari Ubai, setelah para sahabat yang lain, di antaranya Abū Zarr menyatakan telah mendengar pula hadis Nabi tentang apa yang dikemukakan oleh Ubai tersebut (Syuhudi Ismail, 2005: 45-6). Tidak hanya itu, Abū Mūsā al-Asy‘arī ketika meriwayatkan sebuah hadis tentang perintah kepada seseorang agar pulang apabila setelah tiga kali salam tidak dijawab oleh empunya rumah, juga dimintai saksi oleh ‘Umar. Ketika itu Ubai ibn Ka’ab yang menjadi saksi baginya (Al-Jawābī, t.t.: 103). Kemudian sikap ‘Alī ibn Abī Ṭālib juga tak jauh berbeda ketika menerima riwayat hadis. Secara umum, ‘Alī barulah bersedia menerima riwayat hadis Nabi setelah periwayat hadis yang bersangkutan mengucapkan sumpah, bahwa hadis yang

disampaikannya itu benar-benar berasal dari Nabi (Syuhudi Ismail, 2005: 49).

Dari sini dapat diketahui bahwa para sahabat telah menggunakan beberapa metode untuk memastikan keotentikan sebuah hadis, seperti dengan pengambilan sumpah dan meminta saksi dari sahabat yang lain. Metode seperti ini merupakan bentuk kehati-hatian (*ihṭiyāṭ*) mereka dalam menerima suatu hadis dari seorang perawi.

Adapun yang dilakukan ‘Ā’isyah dalam hal ini agak sedikit berbeda dengan apa yang dilakukan oleh para sahabat. Kritik sanad yang dilakukan oleh ‘Ā’isyah telah lebih ‘berani’ bila dibandingkan dengan yang lain. ‘Ā’isyah menitikberatkan pada bagaimana ia mengungkapkan kekeliruan yang dilakukan sahabat. Hal ini bukan berarti bahwa ‘Ā’isyah menuduh dusta kepada para sahabat yang membawa hadis secara keliru. Akan tetapi dalam hal ini ia hanya berusaha menjelaskan apa yang menurutnya benar, demi terjaganya sunah Nabi. Terbukti para sahabat yang dikritisi ‘Ā’isyah adalah mereka yang tidak diragukan lagi integritas akhlaknya (Nicky Alma Febriana Fauzi, 2012: 20-21).

Mengenai kekeliruan sahabat tersebut disebabkan karena beberapa faktor: (1) kesalahan sahabat dalam meriwayatkan hadis; (2) sahabat lupa

(kurang hafal) terhadap riwayat, sehingga mereka meriwayatkannya dengan tidak benar; (3) Pemahaman yang kurang tepat terhadap sebagian hadis; (4) tidak mengetahui *asbāb al-wurūd* hadis, sehingga tidak dapat membedakan mana hadis yang sifatnya ‘ām (*general word*), *khās* (*specific term*), *muqayyad* (*confined*) atau *muṭlaq* (*unrestricted word*): (5) tidak mengetahui bahwa hadis yang diriwayatkannya telah di-*mansūkh* (dihapus); dan (6) kurangnya pengetahuan sahabat terhadap hadis yang diriwayatkannya, sehingga mereka salah dalam berfatwa (Jihān Rif’at Fauzī, tt: 84).

Satu contoh misalnya ketika ‘Ā’isyah mengkritik Abū Hurairah dalam riwayat berikut.

عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ كُنَّا عِنْدَ عَائِشَةَ فَدَخَلَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَالَتْ أَنْتَ الَّذِي تُحَدِّثُ أَنَّ امْرَأَةً عُدْبَتْ فِي هِرَّةٍ لَهَا رَبَطُهَا فَلَمْ تُطْعِمَهَا وَلَمْ تَسْقِهَا؟ فَقَالَ سَمِعْتُهُ مِنْهُ يَعْني النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ كَذَا قَالَ أَبِي فَقَالَتْ هَلْ تُدْرِي مَا كَانَتْ الْمَرْأَةُ؟ إِنَّ الْمَرْأَةَ مَعَ مَا فَعَلْتَ كَانَتْ كَافِرَةً وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَنْ يُعَذِّبَهُ فِي هِرَّةٍ فَإِذَا حَدَّثْتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَانْظُرْ كَيْفَ تُحَدِّثُ

(أحمد بن حنبل، 1416هـ/1995 م: XVI،
424 حديث رقم 10727).

Artinya: “Dari ‘Alqamah, ia berkata: Kami sedang berada bersama ‘Ā’isyah, lalu Abū Hurairah datang. ‘Ā’isyah lantas berkata (kepadanya): Engkau yang mengatakan bahwa perempuan disiksa karena seekor kucing yang ia ikat, lalu ia tidak memberinya makan dan minum? Abū Hurairah menjawab: Aku mendengar darinya, yaitu Nabi saw.. ‘Abdullāh berkata: Ayahku mengatakan yang demikian juga. ‘Ā’isyah berkata: Apakah engkau tahu siapa perempuan itu? Sesungguhnya perempuan yang melakukan itu adalah perempuan kafir, dan sungguh orang mukmin itu lebih mulia di sisi Allah dari pada orang yang diazab karena kucing tersebut. Oleh karena itu ketika engkau berbicara tentang Rasulullah saw. (hadis), perhatikanlah apa yang engkau katakan.”

‘Ā’isyah dalam hadis tersebut mengkritik sosok Abū Hurairah sebagai perawi hadis (sanad). Abū Hurairah dianggapnya tidak memperhatikan konteks ketika Nabi mengucapkan hadis tersebut (*asbāb al-wurūd*), sehingga hadis yang seharusnya cakupannya *muqayyad* (*confined*) dipahami Abū Hurairah menjadi *mutlaq* (*unrestricted word*).

Dalam kesempatan lain, ‘Ā’isyah sering menggunakan kata-kata seperti: *akhta’a* (ia telah salah), *lam yahfaz* (ia tidak hafal) dan *nasiya* (ia lupa) (Aḥmad, tt: XLI, 277, hadis no. 24758.), untuk menilai sosok perawi (sanad) yang menyampaikan sebuah hadis. Kata-kata tersebut bila dilihat dari perspektif ilmu *al-jarḥ wa at-ta’dīl* dapat digolongkan ke dalam bentuk *jarḥ* (celaan), meskipun sesungguhnya pada periode sahabat ilmu ini belum lahir.

D. Menguji Hadis Dengan Al-Qur’an

Tolok ukur pertama yang digunakan ‘Ā’isyah dalam menilai matan hadis adalah mengujinya dengan al-Qur’an (Jihān Rif’at Fauzī, tt: 116). Al-Qur’an adalah kitab suci yang telah terjamin keotentikannya (QS 15: 9). Ia menjadi sumber utama ajaran Islam yang mengatur segala aspek kehidupan manusia. Ia tidak hanya sekedar memuat petunjuk tentang hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan sesamanya, serta manusia dengan alam sekitar.

Bila dilihat dari segi kekuatan hukum, al-Qur’an berada di atas segalanya. Setiap yang menyimpang apalagi bertentangan dengan al-Qur’an bisa dipastikan bahwa ia adalah sesuatu yang salah. Begitu pula hadis, meskipun ia sama-sama menjadi sumber ajaran Islam,

akan tetapi dari segi otoritas, hadis berada di bawah al-Qur'an. Hal ini juga dipahami dengan sangat baik oleh 'Ā'isyah, bahwa sesuatu yang benar pasti tidak akan bertentangan satu sama lain. Oleh karena itu tolok ukur pertama yang digunakan 'Ā'isyah dalam mengkritisi sebuah hadis adalah menguji materi yang terkandung dalam hadis dengan apa yang termaktub di dalam al-Qur'an. Sehingga konsekuensi dari penggunaan tolok ukur ini adalah menegaskan hadis-hadis yang bertentangan atau menyimpang dari ketentuan yang telah ada dalam al-Qur'an.

Contoh hadis yang dikritik 'Ā'isyah dengan menggunakan tolok ukur ini adalah hadis tentang perempuan, binatang ternak dan rumah sebagai sumber kesialan.

عَنْ أَبِي حَسَّانِ الْأَعْرَجِ أَنَّ رَجُلَيْنِ دَخَلَا عَلَى عَائِشَةَ فَقَالَا إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِنَّمَا الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ وَالذَّابَّةُ وَالذَّارُ قَالَ فَطَارَتْ شِقَّةٌ مِنْهَا فِي السَّمَاءِ وَشِقَّةٌ فِي الْأَرْضِ فَقَالَتْ وَالَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى أَبِي الْقَاسِمِ مَا هَكَذَا كَانَ يَقُولُ وَلَكِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ وَالذَّارُ وَالذَّابَّةُ ثُمَّ قَرَأَتْ عَائِشَةُ { مَا

أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ } إِلَى آخِرِ الْآيَةِ (أحمد بن حنبل، دون السنة: XLIII، 197 رقم (26088

Artinya: “Dari Abū Ḥassān al-A‘raj, ia berkata: Ada dua orang laki-laki mendatangi ‘Ā’isyah kemudian berkata (kepadanya): Sungguh Abū Hurairah pernah bercerita bahwa Nabi saw. pernah bersabda: Sesungguhnya kesialan itu ada pada perempuan, binatang ternak dan rumah. Ia berkata: Sebagiannya terbang ke langit dan sebagiannya di bumi. Lalu ‘Ā’isyah berkata: Demi Dzat yang telah menurunkan al-Qur’an kepada Abū al-Qāsim (Rasulullah), tidak seperti ini apa yang dikatakan Nabi, akan tetapi Nabi bersabda: Orang-orang Jahiliyah itu berkata: Kesialan itu ada pada perempuan, rumah dan binatang ternak. Kemudian ‘Ā’isyah membacakan ayat: “Tidaklah suatu musibah yang menimpa bumi dan diri kalian kecuali telah ditetapkan di dalam kitab ...” sampai akhir ayat ini.”

'Ā'isyah dalam riwayat di atas mengkritik apa yang telah diriwayatkan oleh Abū Hurairah mengenai sumber kesialan yang ada pada tiga hal; perempuan, binatang ternak dan rumah. Menurut 'Ā'isyah hadis tersebut

bertentangan dengan al-Qur'an surat al-Ḥadīd ayat 22 yang menyatakan bahwa segala musibah yang menimpa manusia dan yang terjadi di dunia ini tidak lain telah dituliskan oleh Allah sebelumnya. Apa yang datang dari Rasulullah bersumber dari wahyu, sehingga tidak mungkin ia mengucapkan sesuatu yang bertentangan dengan Kalamullah. Oleh karenanya untuk membuktikan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah itu keliru, 'Ā'isyah mengujinya dengan ayat al-Qur'an tersebut. Terbukti ada konteks atau latar belakang dari hadis tersebut yang hilang, sehingga pembacaan terhadap hadis menjadi keliru. 'Ā'isyah yang mengetahui kapan Rasulullah mengucapkan hadis tersebut mengembalikan konteks yang hilang ke tempat asalnya.

Riwayat tersebut mencerminkan luasnya pemahaman 'Ā'isyah terhadap suatu hadis. Bahwa tidak mungkin suatu hadis yang valid bertentangan dengan hukum-hukum atau penjelasan yang termaktub dalam al-Qur'an (Yūsuf al-Qaradhāwī, 1423 H/2002: 113). 'Ā'isyah juga memberikan contoh betapa kita harus dapat memahami sebuah hadis secara komprehensif tanpa menggugurkan konteks kapan dan di mana hadis itu terucap dari lisan Nabi.

E. Menguji Validitas Hadis Dengan Hadis Lain

'Ā'isyah adalah istri Nabi yang cukup lama hidup bersama Nabi. Apa yang ia lihat, ia dengar dan ia dapat dari Nabi tentu berasal dari pergaulannya bersama Nabi yang berkesinambungan dan holistik. Hal ini tentu berbeda dengan siapa saja, termasuk para sahabat yang tidak memiliki kesempatan seperti apa yang dimiliki 'Ā'isyah tersebut. Dengan kesempatan yang dimiliki 'Ā'isyah dan juga ditunjang oleh kecerdasan intelektualnya yang tinggi, membuat apa yang ia peroleh dari Nabi lebih bisa dipertanggungjawabkan dan lebih dapat dipercaya.

Tolok ukur kedua yang dipakai 'Ā'isyah dalam menilai suatu matan hadis adalah dengan menguji hadis tersebut dengan hadis lain yang ia ketahui (Jīhān Rif'at Fauzī, tt: 120). Dalam menggunakan tolok ukur ini, 'Ā'isyah terkadang melakukannya dengan cara mengkombinasikannya dengan al-Qur'an secara bersama-sama (Jīhān Rif'at Fauzī, tt: 153) atau melakukannya murni dengan cara menguji hadis dengan hadis (Jīhān Rif'at Fauzī, tt: 158).

Contoh hadis yang dikritik 'Ā'isyah dengan menggunakan tolok ukur ini adalah hadis tentang sai termasuk dari rukun haji.

قَالَ عُرْوَةُ سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا
 قَالَتْ لَهَا أَرَأَيْتِ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى {إِنَّ الصَّفَا
 وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ
 اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا}
 قَوْلَ اللَّهِ مَا عَلَى أَحَدٍ جُنَاحٌ أَنْ لَا يَطُوفَ
 بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةَ قَالَتْ بِنَسْ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ
 أُخْتِي إِنَّ هَذِهِ لَوْ كَانَتْ كَمَا أَوْلَتْهَا عَلَيْهِ
 كَانَتْ لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا
 وَلَكِنَّهَا أُنزِلَتْ فِي الْأَنْصَارِ كَانُوا قَبْلَ أَنْ
 يُسَلِّمُوا يُهْلُونَ لِمَنَاةَ الطَّاغِيَةِ الَّتِي كَانُوا
 يَعْبُدُونَهَا عِنْدَ الْمُشَلَّلِ فَكَانَ مِنْ أَهْلِ يَحْرَجٍ
 أَنْ يَطُوفَ بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةَ فَلَمَّا أَسَلِمُوا
 سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 عَنْ ذَلِكَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا نَحْرَجُ
 أَنْ نَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ
 تَعَالَى {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ
 اللَّهِ} الْآيَةَ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا
 وَقَدْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 الطَّوَّافَ بَيْنَهُمَا فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَثْرِكَ
 الطَّوَّافَ بَيْنَهُمَا (البخارى،
 1422هـ/2002م: II، 157-158 رقم
 1634).

Artinya: “Urwah berkata: Aku bertanya kepada ‘Ā’isyah ra., maka aku katakan kepadanya: Apa pendapatmu mengenai firman Allah swt.: “Sesungguhnya Safa

dan Marwah adalah sebagian dari syi’ar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sai antara keduanya.” Maka demi Allah, tidak ada dosa pula bagi seorang pun untuk tidak melakukan tawaf antara Safa dan Marwah. ‘Ā’isyah berkata : Sungguh jelek apa yang engkau katakan wahai anak saudariku. Sesungguhnya ayat tersebut jika pengertiannya seperti yang engkau takwilkan, (tentu itu akan berkonsekuensi) tidak ada dosa bagi siapa saja yang tidak melakukan tawaf antara keduanya. Akan tetapi (sebenarnya) ayat tersebut turun berkenaan dengan orang-orang Anshar ketika dahulu sebelum masuk Islam, mereka berteriak sambil bertalbiyah kepada berhala Manat yang dulu mereka sembah di daerah Musyallal; sehingga orang yang berhram merasa berdosa melakukan tawaf (sai) antara Safa dan Marwah. Dan ketika mereka telah masuk Islam, mereka bertanya kepada Rasulullah saw. perihal tersebut. Mereka berkata: Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami merasa berdosa jika melakukan tawaf di Safa dan Marwah. Maka (kemudian) Allah menurunkan ayat: “Sesungguhnya Safa dan Marwah adalah sebagian dari syi’ar Allah (dan seterusnya ayat ini).” ‘Ā’isyah ra. berkata : “Dan sungguh Rasulullah saw. telah

mentradisikan tawaf (sai) di antara keduanya. Maka tidak boleh bagi seorang pun untuk meninggalkan tawaf di antara keduanya.”

Dalam dialog antara ‘Ā’isyah dan ‘Urwah seperti yang tergambar dalam hadis tersebut, ‘Ā’isyah menggunakan metode uji validitas hadis dengan hadis secara murni. Ia menguji riwayat yang mengatakan tidak wajib sai dengan riwayat yang ia ketahui bahwa sai itu wajib, sehingga menjadi salah satu rukun dalam haji. ‘Ā’isyah mengeliminir pendapat ‘Urwah dengan cara menyampaikan *asbāb an-nuzūl* ayat (latar belakang atau sebab turunnya ayat) tersebut.

F. Menguji Hadis Dengan Qiyas Dan Prinsip Dasar Islam

Di samping al-Qur’an dan sunah (hadis), ‘Ā’isyah juga menggunakan tolok ukur qiyas dan prinsip-prinsip dasar yang terdapat dalam ajaran Islam untuk menguji validitas sebuah hadis (Jihān Rif’at Fauzī, tt: 125). Qiyas yang dimaksud dalam hal ini bukanlah qiyas dalam pengertian Ushul Fikih (Wahbah az-Zuhailī, 1406/1986, I: 603), melainkan qiyas dalam arti bahasa, yang berarti membandingkan, mempersamakan atau

mengukur (Ahmad Warson Munawwir, 1997: 1177-1178).

Prinsip-prinsip dasar Islam juga digunakan oleh ‘Ā’isyah, karena tolok ukur ini termasuk dalam ketetapan Allah yang bersifat *qaṭ’ī* (pasti, *definitive proof*) dan tidak dapat terkalahkan oleh dalil yang sifatnya *ẓannī* (dugaan, *speculative*). Prinsip dasar Islam yang digunakan oleh ‘Ā’isyah dalam menguji suatu hadis bertujuan agar maksud-maksud syariat (*Maqāṣid asy-Syarī’ah*) dapat tercapai. Dari perspektif ini sesungguhnya menunjukkan kepada kita bahwa kesadaran akan urgensi menjaga *Maqāṣid asy-Syarī’ah* sebenarnya telah diperlihatkan oleh ‘Ā’isyah. Hal tersebut dapat terlihat melalui kritik-kritiknya terhadap hadis yang terkesan menegasikan dimensi *Maqāṣid asy-Syarī’ah*. Contoh yang paling jelas adalah hadis tentang lewatnya perempuan yang membatalkan salat seseorang, yang akan penulis paparkan pada bagian berikutnya. Sehingga berdasarkan alur pikir ‘Ā’isyah, apabila ada hadis yang dalam hal ini sifatnya *ẓannī* bertentangan dengan prinsip dasar Islam, maka hadis tersebut tidak dapat diterima atau paling tidak bermakna lain.

Contoh hadis yang dikritik ‘Ā’isyah dengan menggunakan tolok ukur ini adalah hadis tentang lewatnya perempuan,

anjing dan khimar yang dapat membatalkan salat.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا
دُرٍّ يَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ
سَلَّمَ إِذَا صَلَّى الرَّجُلُ وَلَيْسَ بَيْنَ يَدَيْهِ
كَأَخْرَةَ الرَّحْلِ أَوْ كَوَاسِطَةَ الرَّحْلِ قَطَعَ
صَلَاتَهُ الْكَلْبُ وَالْمَرْءُ وَالْحِمَارُ (الترمذی،
دون السنة: II، 161-162 رقم 338).

Artinya: “Dari ‘Abdullāh ibn aṣ-Ṣamiṭ
berkata: Aku mendengar Abū Zarr
berkata: Rasulullah saw. pernah
bersabda: Apabila seseorang salat dan di
depannya tidak ada semacam tiang
setinggi pelana atau penanda setinggi itu,
maka batallah salatnya apabila seekor
anjing, perempuan, dan khimar melintas
di depannya ...”

Hadis tersebut dikritik oleh

‘Ā’isyah dengan hadis berikut ini:

عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ ذُكِرَ عِنْدَهَا مَا
يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ
فَقَالَتْ سَبَّهْتُمُونَا بِالْحُمْرِ وَالْكَلابِ؟! وَاللَّهِ
لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يُصَلِّي وَإِنِّي عَلَى السَّرِيرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ
مُضْطَجِعَةً فَتَبَدُّوْا لِي الْحَاجَةَ فَأَكْرَهُ أَنْ
أَجْلِسَ قَاوِذِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

فَأَنْسَلُ مِنْ عِنْدِ رَجُلَيْهِ (البخارى، دون
السنة: I، 109 رقم 514).

Artinya: “Dari Masrūq, (ia
meriwayatkan) dari Ā’isyah, bahwa telah
diceritakan kepadanya: Ada sesuatu yang
bisa membatalkan salat, yaitu: anjing,
khumar, dan wanita. Kemudian ‘Ā’isyah
berkata: Kalian menyamakan kami
(wanita) dengan khimar dan anjing!?
Demi Allah, sungguh aku pernah melihat
Rasulullah saw. melakukan salat,
sedangkan aku tiduran terlentang di atas
ranjang di antara beliau dan kiblat.
Kemudian tampaklah keperluan bagiku
(untuk menyingkir), karena aku takut
mengganggu beliau. Lalu aku pun
berpindah dan tidak menghalangi lagi
kedua kakinya ...”

Hadis dari Abū Zarr yang
menyatakan bahwa perempuan termasuk
salah satu dari tiga hal yang dapat
membatalkan salat dikritik matannya oleh
Ā’isyah. Pertama kali yang dilakukan
‘Ā’isyah ketika mengkritik matan tersebut
adalah menganalogikan lewatnya
perempuan di depan orang yang salat
dengan peristiwa riil yang pernah ia alami
bersama Rasulullah. Bahwa ketika itu
‘Ā’isyah pernah berbaring tiduran di
depan Rasulullah yang sedang salat,
sehingga posisinya sampai mengganggu

Nabi (Jīhān Rif'at Fauzī, tt: 250). Jika memang benar lewatnya perempuan di depan orang yang salat dapat membatalkan salat orang tersebut, maka kalau demikian berarti salat Rasulullah juga batal. Pada kenyataannya, Rasulullah tetap melanjutkan salatnya dan dengan berarti bahwa salat Rasulullah tidak batal.

Kritikan 'Ā'isyah tidak cukup berhenti di situ. Setelah 'Ā'isyah melakukan uji validitas matan dengan menggunakan tolok ukur qiyas, ia lalu mengujinya dengan prinsip dasar Islam (Jīhān Rif'at Fauzī, tt: 250) yang telah menerangkan tentang bagaimana Islam memuliakan wanita. Salah satu tujuan Islam datang adalah untuk mengangkat harkat wanita yang pada saat itu benar-benar dalam kehinaan dan kerendahan. Islam benar-benar memberikan rahmat dengan memposisikan wanita begitu mulia. Bahkan dalam nas-nas agama disebutkan bahwa wanita yang notabene dalam hal ini juga merupakan kelompok manusia, diciptakan dalam bentuk yang paling baik (QS. 95:4) sekaligus menjadi khalifah Allah di muka bumi (QS. 2: 30). Ini semua adalah prinsip dasar Islam yang 'Ā'isyah gunakan untuk mengkritisi suatu hadis.

Dalam hadis tersebut kritik 'Ā'isyah menggunakan tolok ukur ini terindikasi melalui komentarnya

“*syabbahtumūnā bil-ḥumuri wal-kilāb* (kalian menyamakan kami dengan khimar dan anjing)”. Menyamakan wanita dengan khimar dan anjing adalah salah satu bentuk pelecehan terhadap mereka. Kemuliaan yang telah diberikan Islam, menjadi luntur ketika kaum wanita disamakan dengan kedua binatang tersebut. 'Ā'isyah yang menyadari bahwa *maqāshid asy-syarī'ah* harus terus dijaga, menjadikan prinsip dasar Islam menjadi tolok ukur dalam menguji validitas hadis.

G. Teori Kebenaran Korespondensi Dan Koherensi Dalam Studi Kritik Hadis

Hadis secara historis dapat diartikan sebagai laporan sejarah yang dibingkai secara formal dalam berbagai macam kitab hadis. Dalam filsafat epistemologi, dikembangkan beberapa teori kebenaran untuk menguji suatu proposisi atau pernyataan (laporan) itu valid atau tidak. Namun untuk mengkaji kebenaran laporan sejarah - seperti dikutip Syamsul Anwar - ada dua teori yang dianggap relevan, yaitu teori korespondensi dan teori koherensi (Syamsul Anwar, tt: 158).

Teori kebenaran korespondensi adalah teori yang paling diterima oleh kelompok realis (Titus dkk, 1984: 236). Teori kebenaran ini mengatakan bahwa

suatu pernyataan (berita) benar adalah apabila pernyataan itu sesuai dengan fakta; dan sebaliknya, apabila tidak sesuai dengan fakta, maka pernyataan itu tidak benar. Intinya teori kebenaran korespondensi adalah penekanan pada ekuivalensi kebenaran dengan kenyataan atau fakta (Titus dkk, 1984: 236). John Hospers mengatakan, “*A proposition is true if it corresponds with a fact; for instance, if it is a fact that you have a pet leopard, and if you say that you have a pet leopard, your statement is true because it corresponds with the fact. Truth is corresponds with fact* (John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (London: Routledge, 1997:115).

Adapun menurut teori kebenaran koherensi, ukuran kebenaran suatu pernyataan (berita) adalah kekoherensinya dengan pernyataan-pernyataan terdahulu yang sudah diterima kebenarannya (London: Routledge, 1997:159). Teori kebenaran ini sangat digemari oleh kelompok idealis (Titus dkk, 1984: 238). Robert C. Solomon dalam bukunya *Introducing Philosophy; A Text with Integrated Readings* menulis tentang pengertian teori kebenaran koherensi, “*The coherence theory of truth: which says that a statement or a belief is true if and only if it “coheres” or ties in with other statements and beliefs* (Robert C.

Solomon, 1992: 232 dan Alan R. White, 1970:102-109).

Pernyataan historis adalah pendapat yang merupakan rekonstruksi yang dibuat oleh orang tidak sezaman mengenai suatu bagian masa silam berdasarkan bukti-bukti yang ada. Sedangkan hadis bukan rekonstruksi, melainkan laporan sezaman (dalam arti laporan dibuat oleh orang yang langsung mengalami peristiwanya) yang dialirkan dari generasi ke generasi secara apa adanya mengenai suatu peristiwa yang umumnya tunggal. Dengan kata lain, hadis adalah laporan asli oleh saksi langsung terhadap peristiwa, sementara pernyataan historis adalah pendapat yang dirumuskan oleh orang yang tidak menyaksikan langsung peristiwa historis. Sudah barang tentu dalam beberapa hal terdapat unsur opini dalam hadis itu, karena bagaimanapun laporan sahabat itu dibuat sejauh kemampuan manusiawinya untuk menangkap peristiwa yang dilaporkannya. Apalagi dalam banyak kasus hadis dilaporkan berdasarkan maknanya, selain hurufnya. Namun demikian sifatnya tetap berbeda dengan pernyataan historis yang direkonstruksi oleh sejarawan, karena dalam hadis peristiwa yang dilaporkan dialami langsung: sahabat mendengar Nabi saw bersabda dan melihatnya melakukan sesuatu atau memberikan persetujuan

terhadap tindakan sahabatnya (Alan R. White, 1970:161-162).

Untuk menentukan kebenaran hadis digunakan metode otentikasi yang dimulai dengan penelitian sanad dan kemudian dilanjutkan dengan penelitian matan. Sanad pada hakikatnya bukan sebuah teori yang direkonstruksi, melainkan sebuah fakta yang terlepas dari subjek yang mengkajinya; sanad itu ada (*given*), meskipun ia harus juga ditetapkan keabsahannya (*established*). Namun sekali ia dinyatakan sah, maka ia adalah sebuah fakta, dan kebenaran hadis diacukan kepadanya (Alan R. White, 1970: 162).

Pada generasi sahabat, distribusi hadis baru tersebar di kalangan para sahabat sendiri, dan oleh karenanya belum sampai melewati generasi-generasi yang lain. Sahabat satu misalnya, dalam hal ini menerima sebuah hadis dan kemudian menyampaikan hadis tersebut kepada sahabat yang lain dan begitu terus sebaliknya. Artinya sanad yang ada pada generasi tersebut adalah para sahabat itu sendiri, dan bukan yang lain.

Predikat sahabat yang telah terjamin moralitasnya adalah satu kenyataan yang unik dalam pembahasan kali ini. Bagaimanapun generasi sahabat adalah generasi terbaik yang pernah ada dalam sejarah kehidupan manusia (An-Nawawī, 1405 H/1985: 92-93 dan Al-Qāsimī, 1425

H/2004: 330-331). Mereka tidak mungkin berdusta dengan mengatasnamakan Rasulullah.

Predikat sahabat yang telah terjamin moralitasnya (*‘adālah*-nya) di satu sisi mengantarkan pada sebuah kesimpulan sementara bahwa sanad pada zaman tersebut sebenarnya tidak perlu diteliti, sehingga riwayat yang dibawa oleh mereka bisa dipastikan berasal dari Nabi. Kenyataan bahwa ada sejumlah sahabat, dalam hal ini termasuk juga ‘Ā’isyah, yang mengkritik sosok sahabat yang meriwayatkan hadis adalah persoalan lain. Kritik ‘Ā’isyah kepada sahabat bukan karena permasalahan pada moralitas mereka, akan tetapi lebih kepada persoalan kualitas intelektual. Kritiknya terhadap ‘Umar ibn Khaḍḍāb misalnya, tentu bukan karena moralitas ‘Umar yang cacat, akan tetapi ada aspek lain di mana ‘Ā’isyah dalam hal ini lebih unggul dibanding ‘Umar.

Dalam konteks ini, ‘Ā’isyah memberikan kritik kepada para sahabat yang menjadi sanad pembawa hadis. Kritiknya dilakukan dengan mengoreksi dan menunjukkan riwayat yang dianggapnya benar, baik tanpa pelabelan, maupun dengan cara melabeli salah, lupa atau tidak hafal kepada mereka. Tujuannya untuk membuktikan apakah riwayat yang dibawa sahabat itu sesuai

dengan apa yang bersumber dari Nabi (fakta) atau tidak. Artinya, ‘Ā’isyah melakukan *cross-check* antara apa yang diberitakan sahabat dengan fakta yang ada (sesuatu yang benar-benar bersumber dari Nabi). Oleh karenanya tidak berlebihan jika dalam hal ini dikatakan bahwa ‘Ā’isyah menerapkan teori kebenaran korespondensi.

Ketika sanad telah diidentifikasi dan ditemukan kekeliruan periwayatan bukan bersumber pada moralitas sahabat, tetapi pada persoalan kualitas intelektual mereka, maka pertanyaan yang mengemuka selanjutnya adalah bagaimana cara mengukur kebenaran riwayat tersebut bahwa itu adalah otentik berasal dari Nabi?

Di sini diperlukan proposisi-proposisi yang telah diterima kebenarannya. Proposisi-proposisi ini nantinya akan digunakan untuk mengukur kebenaran suatu riwayat, yang indikasinya ialah kekoherensian riwayat tersebut dengan proposisi-proposisi itu.

‘Ā’isyah dalam melakukan kritik matan menggunakan tolok ukur yang secara kualitas telah diterima sebagai suatu kebenaran, yaitu al-Qur’an, hadis-hadis yang lebih otentik, qiyas dan prinsip dasar Islam. Hadis tentang sumber kesialan yang terdapat pada perempuan, rumah dan binatang ternak dikritik oleh

‘Ā’isyah karena tidak sejalan dengan salah satu ayat yang terdapat dalam surat al-Ādīd, yaitu ayat yang ke-22. Selanjutnya, hadis yang menceritakan bahwa Nabi pernah melihat Allah dua kali juga dikritik oleh ‘Ā’isyah, karena menurutnya hadis yang dibawa Ibn ‘Abbās itu tidak sejalan dengan makna zahir dari ayat 103 dari surat al-An‘ām. Seharusnya bila hadis itu benar dari Nabi, maka tidak mungkin Nabi mengucapkan sesuatu yang bertentangan dengan al-Qur’an. Maka dalam hal ini menurut ‘Ā’isyah hadis yang isinya tidak selaras dengan al-Qur’an, tidak dapat diterima sebagai berita yang berasal dari Nabi (Jihān Rif‘at Fauzī, tt: 116).

Meskipun cara pandang ‘Ā’isyah terkesan tekstualis ketika membandingkan suatu hadis dengan ayat al-Qur’an, akan tetapi hal tersebut telah menjadi bekal bagi para penerus setelahnya agar senantiasa memahami sebuah hadis di bawah payung kebenaran al-Qur’an yang telah mendapat jaminan dari Allah swt.

Melangkah pada tolok ukur kritik matan ‘Ā’isyah yang kedua. Dalam hal ini akan dianalisis hadis tentang disiksanya mayit karena tangisan keluarganya. Dalam mengkritisi matan hadis tersebut ‘Ā’isyah menggunakan dua model kritik secara bersamaan; *pertama*, menguji hadis dengan hadis; dan *kedua*, menguji hadis

dengan al-Qur'an. Uji validitas hadis dengan hadis yang dilakukan 'Ā'isyah adalah dengan menyebutkan riwayat tersebut secara keseluruhan, dalam artian 'Ā'isyah mengembalikan konteks yang hilang dalam riwayat tersebut ke tempat semula. Setelah menguji validitas hadis dengan hadis, 'Ā'isyah mengujinya dengan al-Qur'an, sehingga tampaklah kontradiksi antara hadis tersebut dengan al-Qur'an. Kemudian hadis yang menjelaskan tentang tidak wajibnya sai antara Safa dan Marwah juga dikritik oleh 'Ā'isyah, karena menurutnya riwayat ini bertentangan dengan riwayat lain yang ia ketahui, yang menjelaskan bahwa sai itu wajib dan menjadi salah satu rukun dalam ibadah haji.

Riwayat yang 'Ā'isyah ketahui itu adalah riwayat yang ia peroleh langsung dari Nabi saw., sehingga akurasi kepastian bahwa hadis tersebut berasal dari Nabi lebih dapat terjamin, atau dalam istilah lain riwayat yang ia ketahui lebih bisa dipastikan keotentikannya. Artinya 'Ā'isyah menguji hadis yang dibawa sahabat dengan hadis yang lebih otentik.

Selanjutnya tolok ukur terakhir yang digunakan 'Ā'isyah adalah mengukur kebenaran hadis dengan qiyas dan prinsip dasar Islam. Dalam hal ini sampel hadis yang digunakan adalah hadis tentang batalnya salat seseorang yang dilewati

salah satu dari 3 entitas; perempuan, khimar dan anjing. Hadis ini dikritik oleh 'Ā'isyah karena tidak sejalan dengan dua proposisi sekaligus, yaitu qiyas dan prinsip dasar Islam tentang kemuliaan kaum wanita. Peristiwa yang pernah ia alami dengan Nabi ketika ia tidur di hadapan Nabi yang sedang salat, diqiyaskan dengan penyebab batalnya salat seseorang yang dilalui oleh seorang wanita. Dalam peristiwa tersebut Nabi tidak membatalkan salatnya, dan karenanya menurut 'Ā'isyah berarti lewatnya wanita di depan orang yang sedang salat juga tidak membatalkan salat seseorang tersebut. Logika ini dipakai 'Ā'isyah karena menurutnya apa yang terjadi dan dilakukannya bersama Nabi adalah kenyataan empirik yang kebenarannya telah diterima. Selain itu untuk membuktikan kebenaran pendapatnya, 'Ā'isyah juga menguji hadis tersebut dengan prinsip dasar Islam tentang kemuliaan wanita. Adalah menjadi tidak atau kurang sempurna kemuliaan seorang wanita ketika ia disamakan dengan binatang seperti anjing dan khimar. Tujuan 'Ā'isyah melakukan kritik dengan menggunakan tolok ukur prinsip dasar Islam adalah demi menjaga salah satu dimensi *maqāshid asy-syarī'ah*, yaitu *ḥifẓ al-'ird* (menjaga kehormatan). Oleh karenanya bila ada hadis

bertentangan dengan prinsip dasar Islam, maka hadis tersebut tidak dapat diterima. Tolok ukur terakhir yang digunakan ‘Ā’isyah, yakni mengujinya dengan prinsip dasar Islam inilah yang sekarang sedang diperkenalkan kembali oleh beberapa ulama kontemporer. Benih-benih yang dulu dipraktekkan oleh ‘Ā’isyah secara sederhana kini telah dielaborasi lebih jauh dengan mengambil ruh-ruh al-Qur’an dan sunah yang mengandung prinsip-prinsip dasar Islam yang bersifat pasti. Oleh karenanya, sebagaimana ditekankan Jasser Audah, sebuah hadis yang dulu sudah pernah dinyatakan sahih oleh sebagian ulama bisa dipertanyakan kembali, jika makna hadis tersebut bertentangan dengan nilai dan prinsip dasar Islam (Jāser ‘Audah, 2013: 82-84).

Penutup

Dalam mengkritik atau menilai validitas matan, ‘Ā’isyah menggunakan tolok ukur (a) al-Qur’an, (b) hadis, (c) qiyas dan prinsip dasar Islam sebagai metode atau manhajnya. Dalam penggunaannya, ‘Ā’isyah terkadang mengkombinasikan antara satu tolok ukur dengan tolok ukur yang lain. Walaupun ‘Ā’isyah menitikberatkan kritiknya pada matan, namun pada prakteknya sebelum melakukan kritik matan, ‘Ā’isyah mengawalinya dengan mengkritik sanad

hadis terlebih dahulu. Kemudian setelah diketahui tolok ukur apa saja yang dijadikan ‘Ā’isyah sebagai metode dalam mengkritik hadis dapat diketahui bahwa metode tersebut terbukti reliabel (*mauṣūq*) untuk membuktikan kebenaran suatu hadis. Dimulai dengan kritik sanad ‘Ā’isyah yang selaras dengan teori kebenaran korespondensi, kemudian dilanjutkan dengan kritik matannya yang sejalan dengan teori kebenaran koherensi.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Muṭṭallib, ‘Abd dan Jihān Rif’at Fauzī, 2001, *As-Sayyidah ‘Ā’isyah wa Tauṣīquhā li as-Sunnah*, Kairo : Maktabah al-Khānjī,
- ‘Audah, Jāser, 2013, *Al-Maqāṣid Bagi Pemula*, Diterjemahkan oleh ‘Ali Abdelmon‘im, Yogyakarta : SUKA-Press,
- Abbas, Hasjim, 2004, *Kritik Matan Hadis: Versi Muhaddisin dan Fuqaha*, Yogyakarta : Teras
- Adlabī, Ṣalāḥuddīn al-, 1983, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīṣ an-Nabawī*, Beirut : Dār al-Āfāq al-Jadīdah,
- Aḥmad, 1995, *Musnad Aḥmad*, edisi Syu‘aib al-Arna’uṭ dan ‘Ādil

- Mursyid, , Beirut : Mu'assasah ar-Risālah
- Anwar, Syamsul, 2002, "Paradigma Pemikiran Hadis Modern", dalam Fazlur Rahman dkk, *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta : Tiara Wacana
- _____, 2011, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, Suara Muhammadiyah, Yogyakarta.
- Bukhārī, Muḥammad ibn ismā'īl, 2002, Al-, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Edisi Muḥammad Zuhair ibn Nāṣir al-Nāṣir, Beirut : Dār Ṭauq an-Najāh
- Dakhīlī, Sa'īd Fayīz ad-, 1989, *Mausū'ah Fiqh as-Sayyidah 'Ā'isyah; Ḥayātuhā wa Fiqhuhā*, Beirut : Dār an-Nafā'is.
- Dārimī, Abū Muḥammad 'Abdillāh ibn 'Abd ar-Raḥmān ibn al-Faḍl ibn Bahrām ad-, 2000, *Sunan ad-Dārimī*, edisi Ḥusain Salīm Asad, Riyadh : Dār al-Mugnī li al-Nasyr wa at-Tauzī'
- Dumainī, Musfir 'Azmulāh Ad-, t.t., *Maqāyīs Naqd Mutūn as-Sunnah*, Universitas Islam Imam Muhammad Ibnu Su'ud, Riyadh.
- Fauzi, Nicky Alma Febriana, 2012, "Aisyah: Kritikus Hadis yang Romantis (1) (Sebuah Review atas Buku al-Ijabah li Iradi ma Istadrakathu 'Aisyah 'ala al-Shahabah karya Badrudin al-Zarkasyi)," dalam majalah *Suara Muhammadiyah*, edisi 14 tahun, h. 20-1.
- Ḥifnī, 'Abd al-Mun'im al-, 2003, *Mausū'ah Ummu al-Mu'minīn 'Ā'isyah binti Abī Bakr*, Kairo : Maktabah Madbūl.
- Hospers, John, 1997, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London : Routledge
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdillāh ibn Muḥammad, 2002, *Al-Istī'āb fī Ma'rifah al-Aṣḥāb*, edisi 'Ādil Mursyid, Dār al-A'lām.
- Ibn al-Aṣīr, 'Izzuddīn Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad, t.t., *Usdu al-Gābah fī Ma'rifah as-Ṣaḥābah*, edisi 'Alī Muḥammad Mu'awwid dan 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Maujūd, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah
- Ibn aṣ-Ṣalāh, Taqiyyuddīn 'Uṣmān ibn 'Abd ar-Raḥmān, 1986, *Ulūm al-Ḥadīṣ*, Beirut : Dār al-Fikr,
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, t.t., *Al-Iṣābah fī Tamayīz as-Ṣaḥābah*.
- Ismail, Syuhudi, 2005, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta : Bulan Bintang

- Jabali, Fu'ad, *Sahabat Nabi; Siapa, ke Mana, dan Bagaimana?*, Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Jawābī, Muḥammad Ṭāhir al-, t.t., *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, Muassasāt al-Karīm ibn ‘Abdillāh.
- Kadariusman, 2005, *Agama, Relasi Gender & Feminisme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana
- Mukri, Barmawi, 2004, “Critical Study on The Concept of al-*Ṣaḥāba* Kulluhum ‘Udulun in ‘Ilm al-*Ḥadīth*,” *Jurnal Al-Jāmi‘ah*, vol. 42, no.2: Yogyakarta : UIN Sunan Kalijaga
- Mullākhāṭir, Khalīl Ibrāhīm, 1405 H, *Zawāj as-Sayyidah ‘Ā’isyah wa Masyrū‘iyah az-Zawāj al-Mubakkir wa ar-Radd ‘alā Munkirī Ḍālik*, Madinah.
- Munawwir, Ahmad Warson, 1997, *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya : Pustaka Progresif
- Nasution, Harun, 2002, *Teologi Islam; Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*, Jakarta : UI-Press,
- Nawawī, Muḥyiddīn ibn Syaraf an-, 1985, *At-Taqrīb wa at-Taisīr li Ma‘rifah Sunan al-Basyar wa an-Naẓīr*, edisi Muḥammad ‘Uṣmān al-Khasyat, Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-, 2002, *Kaifa Nata‘āmal ma’a as-Sunnah an-Nabawiyah*, Kairo : Dār asy-Syurūq
- Qāsimī, Muḥammad jamāluddīn al-, 2004, *Qawā‘id at-Taḥdīs min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*, Edisi Muṣṭafā Syaikh Muṣṭafā, Beirut : Mu’assasah ar-Risālah
- Siddiqi, Muhammad Zubayr, 2002, “*Ulūm al-Ḥadīts dan Kritik Hadis*”, dalam Fazlur Rahman dkk, *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta : Tiara Wacana
- Solomon, Robert C., 1992, *Introducing Philoshopy; A Text with Integrated Readings*, Florida : Harcourt Brace College,
- Tirmizī, Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Saurah at-, t.t., *Sunan At-Tirmizī*, Edisi Aḥmad Muḥammad Syākir, Beirut : Dār Iḥyā’ at-Turāṣ al-‘Arabī
- Titus, dkk., 1984, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Diterjemahkan oleh M. Rasjidi, Jakarta : Bulan Bintang,
- White, Alan R., 1970, *Truth*, New York:Anchor Books
- Zahabī, Syamsuddīn Muḥammad ibn Aḥmad az-, 1955, *Taẓkirah al-Ḥuffaẓ*, New Delhi : Dā’irah al-Ma‘ārif al-‘Usmānī,

Zarkasyī, Muḥammad ibn ‘Abdillāh ibn Bahādur Abū ‘Abdillāh Badruddīn az-, 2001, *Al-Ijābah li Īrādi mā Istadrakathu ‘Ā’isyah ‘alā al-Shaḥābah*, edisi Jihān Rif‘at Fauzī

‘Abd al-Muṭṭallib, Kairo : Maktabah al-Khānjī,

Zuḥailī, Wahbah az-, 2009, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Damaskus : Dār al-Fikr