

Bentuk Waham Aṣ-Ṣaḥābah Menurut Al-Idlībī Dan Relevansinya Dengan Wacana Keadilan Sahabat

(The Forms of Waham According to Al-Idlībī and Their Relevance to the Discourse of Companions' Justice)

Nur Kholis

Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, Indonesia

nur.kholis@ilha.uad.ac.id

DOI: 10.29240/alquds.v5i1.1990

Submitted: 2020-10-01 | Revised: 2021-03-09 | Accepted: 2021-03-25

Abstract. This paper explains the forms of waham aṣ-ṣaḥābah formulated by Salāḥuddīn al-Idlībī and its relevance to the discourse of companions' justice. In a descriptive-analytical way, this paper seeks to review al-Idlībī's opinion regarding waham that might take place at the level of companion narrators when narrating hadiths. This paper relies on a qualitative method where the data pertinent to the discussed themes of various references are collected and analyzed. The analysis is carried out by trying to position various forms of waham highlighted by al-Idlībī in the broad framework of ma'āni al-ḥadīṣ and ikhtilāf al-ḥadīṣ knowledge and then also looking at the possible relationship to the pros and cons discourse on the claim of companions' justice. This study concludes that there are seven forms of waham or mistakes that were made by some companions, followed by examples of waham narrations. This paper concludes that, in an explicit way, waham occurred among the companions did not affect their justice because mistakes in this case were not related to the aspect of justice, but to ḍābiṭ. Despite being not related directly, the criteria of aṣ-ṣaḥābah waham offer a new perspective between the pros and cons groups on the rule of aṣ-ṣaḥābah kulluhum 'udūl, namely accepting and acknowledging the companions' justice but still placing the companions as the objects of hadith research, especially in the aspect of ḍābiṭ

Keywords: al-Waham, al-Idlībī, Companions' Justice, The ḍābiṭ of Companions

Abstrak. Tulisan ini menjelaskan bentuk waham aṣ-ṣaḥābah yang dirumuskan oleh Salāḥuddīn al-Idlībī dan relevansinya dengan wacana keadilan sahabat. Secara deskriptif-analitis, tulisan ini mencoba untuk menelaah kembali pendapat al-Idlībī mengenai waham yang dimungkinkan terjadi pada perawi tingkat sahabat ketika meriwayatkan hadis. Tulisan ini bertumpu pada metode kualitatif dimana data-data yang berkaitan dengan tema pembahasan dari berbagai referensi akan dikumpulkan dan ditelaah. Analisis dilakukan dengan mencoba menempatkan berbagai bentuk waham yang disorot oleh al-Idlībī pada kerangka besar ilmu ma'āni al-ḥadīṣ dan ikhtilāf al-ḥadīṣ kemudian melihat

juga kemungkinan hubungannya pada wacana pro kontra atas klaim keadilan sahabat. Kajian ini menyimpulkan ada tujuh bentuk ke-waham-an atau kekeliruan yang pernah dilakukan oleh beberapa sahabat disertai dengan contoh periwayatan yang waham. Tulisan ini berkesimpulan bahwa secara eksplisit dimungkinkannya sahabat mengalami waham tidaklah berpengaruh pada keadilan mereka sebab kekeliruan dalam hal ini tidak berhubungan dengan aspek keadilan, melainkan ke-*ḍābiṭ*-an. Meski tidak berhubungan langsung, kriteria waham *aṣ-ṣaḥābah* menawarkan satu cara pandang baru di antara dua kubu pro-kontra atas kaidah *aṣ-ṣaḥābah* *kulluhum* ‘udūl yaitu menerima dan mengakui keadilan sahabat tetapi tetap menempatkan sahabat sebagai objek penelitian hadis yang dapat diteliti khususnya pada aspek ke-*ḍābiṭ*-an mereka

Keyword: al-Waham, al-Idlībi, Keadilan Sahabat, Ke-*ḍābiṭ*-an Sahabat

Pendahuluan

Studi spesifik atas *al-Waham* dalam Ilmu hadis merupakan salah satu pembahasan penting yang kurang mendapatkan perhatian. Anas al-Jā’id dalam artikelnya yang berjudul “al-Waham ‘inda Ruwwāh al-Ḥadīṣ menyebutkan¹:

“Di antara hal yang cukup aneh adalah ketika suatu pembahasan yang penting dalam ilmu Muṣṭalah al-Ḥadīṣ dan merupakan soalan besar baik pada sanad maupun matan hadis tetapi belum mendapat perhatian yang cukup dari ulama untuk menuliskan pembahasan tersebut secara independent dan bahkan belum menjelaskannya secara rinci, baik itu di dalam kitab-kitab ‘ulūm ul-ḥadīṣ, rijāl maupun ‘ilal al-ḥadīṣ dan selainnya... Padahal kenyatannya, waham (kekeliruan) merupakan hal yang lumrah terjadi pada semua ahli hadis yang tidak terhindar dari kesalahan dan ketergelinciran dan begitu pula kekeliruan itu juga dapat terjadi pada perkataan dan ketetapan-ketetapan dari ahli hadis.”

Kutipan di atas setidaknya menunjukkan dua fakta penting. Pertama, belum ada satu kitab tersendiri yang membahas *al-waham* dalam ilmu hadis secara khusus. Dalam keterangan yang lain, Anas al-Jā’id menyatakan bahwa para *imām al-ḥadīṣ*, seperti al-Bukhārī, Ibn Ḥibbān, Ibn Ḥajar, *aḏ-Ḍahabī*, Abū Ḥātim, dan at-Tirmizī banyak memberikan predikat *al-waham* pada sebagian periwayat dalam kitab-kitab mereka. Meski demikian, para imam hadis tersebut belum menulis satu kitab khusus untuk mengulas persoalan ini.

Kedua, kekeliruan (*al-waham*) dapat terjadi pada semua ahli hadis yang tentunya tidak terbebas dari kesalahan (*ghairu ma’ṣūmin*). Statement Anas al-Jā’id ini diamini pula oleh beberapa ahli hadis. Misalnya saja, *aḏ-Ḍahabī* yang menyatakan bahwa terhindar dari kekeliruan dan kesalahan bukan syarat dari

¹ Anas al-Jā’id, “al-Waham ‘inda Ruwwāh al-Ḥadīṣ”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 no. 1 (2014) 209-234.

predikat *ṣiqāh*, sebab siapa di antara periwayat *ṣiqāh* yang tidak pernah keliru?² Tidak jauh berbeda, Ibn Ḥibbān juga berpendapat, pada umumnya setiap periwayat yang hafal hadis dan menyampaikan hafalan tersebut, pernah keliru.³

Urgensi membahas *al-waham* dalam hadis semakin penting dan menarik apabila dikaitkan dengan Sahabat Nabi saw. Hingga kini, diskusi mengenai sahabat dalam kaca mata hadis lebih banyak pada perdebatan mengenai status keadilan semata. Didapati bahwa diskusi mengenai hal itu diframing pada kaca mata pro-kontra terhadap status keadilannya.⁴ Bagi yang pro, memandang bahwa sahabat memiliki kedudukan penting dalam Islam. Selain karena kemuliaan generasi ini didasarkan pada dalil naqli⁵, juga karena mereka merupakan *transmitter* awal yang menyampaikan hadis.⁶ Dengan demikian, keterjaminan pribadi mereka harus senantiasa diyakini⁷, sebab jika tidak maka itu berimbas pada otentisitas

² Syamsuddīn az-Zahabī, *Mizān al-ʿItidal fī Naqd ar-Rijāl*, (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1963 M) Juz. 3, 141

³ Muhammad bin Hibban Abu Hatim ad-Darimi, *at-Tsiqat*, (India: Dairah al-Maʿarif al-Ustmaniyyah, 1973 M) Juz.VII. 17, no. 9168

⁴ Lailiyatun Nafisah dan Moh. Muhtadar dalam artikel yang berjudul “Wacana Keadilan Sahabat Dalam Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer” menyatakan bahwa keadilan kolektif semua sahabat dipegangi oleh ulama-ulama klasik berdasarkan argumentasi yang bersifat dogmatis yaitu melalui interpretasi terhadap beberapa ayat al-Qurʿan dan Hadis. Sementara pihak yang menggugat prinsip keadilan sahabat itu adalah ulama kontemporer dengan memaparkan dali-dalil historis, seperti Abu Rayyah. Lailiyatun Nafisah Moh, Muhtador, “Wacana Keadilan Sahabat dalam Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer” *Al-Quds: Jurnal Studi Alquran and Hadis* 2, no.2 (2018): 153-170, doi: 10.29240/alquds.v2i2.429.153-170. Jika mengkaji lebih ke belakang lagi, maka hakikatnya ketidaksetujuan atas kaidah ini sudah ada semenjak masa klasik. Misalnya penolakan kaum khawarij dan syiah terhadap beberapa sahabat yang memang tidak sejalan dengan ideologi mereka.

⁵ Nūruddīn ʿItr menyebutkan di antara ayat al-Qurʿan yang menunjukkan kemuliaan generasi sahabat adalah Ali Imran ayat 110: “*kalian adalah umat terbaik yang mengeluarkan manusia...*) dan al-Baqarah ayat 143: “*dan demikianlah kami jadikan kalian umat yang wasat agar kalian menjadi saksi atas manusia dan adalah Rasulullah menjadi saksi terhadap kalian*” menafsirkan ayat ini, Nūruddīn ʿItr menyebutkan bahwa meskipun lafal pada ayat ini bersifat umum, tetapi menunjukkan makna yang khusus yaitu kepada para sahabat. Adapun dalil dari hadis yang menguatkan keistimewaan sahabat di antaranya adalah hadis yang menyebutkan: “*sebaik-baik manusia adalah yang berada pada generasiku, kemudian selanjutnya, kemudian selanjutnya*” hadis ini disebutkan oleh Nūruddīn ʿItr sebagai hadis mutawatir yang diriwayatkan oleh sebagian besar dari para sahabat. Nūruddīn ʿItr, *Manābij al-Muḥaddiṣīn al-ʿAmah fī Riwayah wa at-Taṣnif*, (Damaskus: Dār Thayyibah ad-Dimasyqiyyah, 2008 M) 55

⁶ Miftahul Asror dan Imam Musbikin, *Membedah Hadits Nabi Saw*, (Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2015) 194-195.

⁷ Perihal keterjaminan pribadi sahabat, Khaṭīb al-Baghdādī sampai mengeluarkan statement sebagai simpulan atas dalil yang mendasari keistimewaan generasi sahabat:

Segala informasi (keterangan al-Qurʿan dan hadis yang berbicara mengenai keistimewaan sahabat) pada pengertian ini mengalami perluasan, setiap informasi tersebut sesuai dengan makna

keseluruhan hadis yang tersampaikan. Oleh karenanya, mayoritas ulama sunni mengakui bahwa semua sahabat adil berdasarkan kaidah *aṣ-ṣaḥābah kulluhum ‘udūl* (semua sahabat terjamin keadilannya).⁸

Berlainan dengan itu, ada juga pihak yang mempertanyakan ulang status keadilan kolektif tersebut. Beberapa argumen penolakannya bersifat ideologis seperti dari kalangan khawarij dan syiah.⁹ Sementara gugatan yang datang dari cendekia kontemporer lebih kepada fakta sejarah dan pribadi personal. Mereka menyatakan bahwa terdapat fakta-fakta historis yang menunjukkan bahwa sahabat pun melakukan kesalahan yang tidak sederhana. Seperti kelompok sahabat yang tidak ikut instruksi Nabi ketika perang di mana hal itu menyebabkan kekalahan dan polemik terjadinya pertentangan internal di antara mereka yang dipicu oleh kepentingan politik.¹⁰ Sahabat secara individu pun tidak lepas dari kritikan, seperti Abu Hurairah yang diklaim punya pandangan anti-feminis oleh Fatima Mernissi.¹¹ bahkan beberapa gugatan tersebut didasari langsung dengan argumen naqli seperti tuduhan fasik yang dialamatkan kepada sahabat al-Walid bin ‘Uqbah berdasarkan al-Hujurat ayat 6. Melihat fakta-fakta itu, menurut mereka sulit rasanya menerima kaidah umum yang menyatakan semua sahabat adil.

Semua perdebatan tersebut mengarah kepada pro-kontra secara umum dan belum ada yang secara spesifik mengaitkannya dengan kemungkinan

yang datang dari nas al-Qur’an. Semuanya menetapkan kesucian sahabat dan kepastian dari keadilan dan kebersihan mereka (dari ketercelaan). Sehingga bersamaan dengan keterjaminan adil dari Allah, tidak satupun dari para sahabat yang butuh atas penilaian adil dari selain Allah. Sehingga para sahabat akan senantiasa berada pada sifat ini, kecuali apabila telah dipastikan bahwa salah satu di antara mereka melakukan maksiat yang mana tidak dimungkinkan hal itu terjadi kecuali memang niatnya untuk bermaksiat dan tidak dimungkinkan tindakan itu dimaknai berbeda. (jika memang itu dipastikan terjadi) maka gugur atasnya predikat adil tersebut. Namun demikian Allah telah membebaskan mereka para sahabat dari kemungkinan yang demikian itu. al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwayah*, (Madinah: Maktabah al-Ilmiyyah, t.th) 48

⁸ Nūruddīn ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Hadīṣ* Beirut: Dār al-Fikr, 1981

⁹ A’zami menyebutkan bahwa meskipun khawarij masih menggunakan hadis-hadis Nabi saw dan mempercayainya sebagai sumber hukum Islam, akan tetapi mereka tetap menolak hadis yang diriwayatkan oleh sahabat-sahabat yang berkaitan langsung dengan peristiwa *tabkīm*. Mustafa A’zami, *Hadis Nabi saw dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Ali Mustafa Ya’qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 42. Sementara Syiah adalah kelompok yang juga mengkafirkan sebagian sahabat. Menurut mereka, kedudukan *ṣaḥbah* kepada Nabi yang dimiliki oleh generasi sahabat tidak bisa menjamin sifat adil. Karenanya dalam tubuh syiah mengkritik semua sahabat di luar dari *ahlul bait* adalah hal yang sah untuk dilakukan. Al-Qāḍī Abū Bakar Ibn al-‘Arabī, *al-Awāsīm min al-Qawāsīm fī Tahqīq Mawāqif aṣ-Ṣaḥābah ba’dā Wafāh a-Nabi saw* (Beirut al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1987). 32-34

¹⁰ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, terj. Zaini Dahlan, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 278

¹¹ Realitanya, kritikan terhadap Abu Hurairah tidak hanya datang dari Fatima Mernissi saja, beberapa tokoh pun memberikan kritikan seperti Abu Royyah. Kritikan-kritikan tersebut juga telah dijawab oleh beberapa ulama yang tidak meragukan pribadi Abu Hurairah sebagai sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. di antara karya tersebut adalah *Difā’ an Abi Hurairah* karya al-Izzī. ‘Abd al-Mu’in Ṣalīh al-Āli Al-‘Izzī, *Difā’ an Abi Hurairah*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1981).

kekeliruan (*al-waham*) yang dapat terjadi pada sahabat. Adalah al-Idlībī, seorang ahli hadis abad ke-19 membahasnya dengan menulis secara khusus tujuh bentuk ke-*hawam*-an yang dapat dilakukan oleh periwayat hadis, termasuk para sahabat.¹² Tulisan ini mencoba mengelaborasi lebih jauh tujuh kriteria *waham aṣ-ṣaḥābah* tersebut dalam rangka menjawab beberapa rumusan persoalan ilmiah, di antaranya (1) bagaimana bentuk-bentuk *waham* sahabat dalam periwayatan hadis? (2) bagaimana relevansi kewahaman sahabat terhadap wacana keadilan sahabat?

Sebagaimana yang telah dinyatakan sebelumnya bahwa wacana keadilan sahabat memang telah lama dikaji. Banyak karya telah mengulas diskursus ini dari berbagai sudut pandang. Misalnya saja dari kitab-kitab *mu'tabar* yang membahas hal ini dengan sangat mendalam seperti *Usdu al-Ghābah fī Tamyiz aṣ-Ṣaḥābah* karangan 'Izzuddīn ibn al-Aṣīr.¹³ Karya yang bersifat ensiklopedis ini bisa dikatakan sebagai salah satu referensi induk dalam melacak biografi para sahabat yang disusun secara abjad. Begitu pula *al-Iṣābah fī Tamyiz aṣ-Ṣaḥābah* karangan ulama hadis kenamaan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. Kitab ini juga diakui sebagai salah satu kitab yang membahas sahabat dengan sangat komperhensif, termasuk di dalamnya adalah argumentasi secara *naqliyyah* maupun *aqliyyah* yang mendasari kemuliaan sahabat yang mana argumentasi ini banyak dirujuk oleh penulis-penulis setelahnya.¹⁴

Adapun karya-karya yang ditulis dengan tujuan khusus mengkritik klaim pihak yang meragukan keadilan sahabat di antaranya adalah *Difā' 'an Sunnah wa Rad Syubh al-Mustasyriqīn wa al-Kitāb al-Mu'āṣirīn* karya Abū Syuhbah¹⁵, dan *as-Sunnah wa Makānatuhā fī at-Tasyrī' al-Islāmī* karya Muṣṭafā as-Sibā'ī.¹⁶ Sementara beberapa tulisan yang mengulas kelemahan kaidah keadilan sahabat di antaranya *Fajr al-Islām* karya Aḥmad Amīn¹⁷ dan *'Aḍwā' 'alā as-Sunnah al-Muḥammadiyah*

¹² Ṣalāḥuddin Aḥmad Al-idlībī, *Manhaj Naqd al-Matn Inda 'Ulama' al-Ḥadīṣ An-Nabawī* Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.

¹³ Izuddīn Ibn al-Aṣīr, *Usdu al-Ghābah fī Ma'rifaḥ aṣ-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994 M)

¹⁴ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyiz aṣ-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H)

¹⁵ Abu Syuhbah, *Difā' 'an Sunnah wa Radd Syubh al-Mustasyriqīn wa al-Kitāb al-Mu'āṣirīn*, (Kairo: Majma' al-Buḥūs al-Islamiyyah, 1985 M)

¹⁶ Muṣṭafā bin Ḥusnī as-Sibā'ī, *as-Sunnah wa Makānatuhā fī at-Tasyrī' al-Islāmīy*, (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1982 M)

¹⁷ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, terj. Zaini Dahlan, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986)

karya Abū Rayyah¹⁸ serta tulisan Fatima Mernissi yang khusus menyoroti Abū Hurairah yang dianggap sebagai sumber hadis-hadis misoginis.¹⁹

Sahabat Nabi, Siapa, kemana dan Bagaimana merupakan salah satu buku yang juga membahas mengenai sahabat utamanya bersebaran mereka ke berbagai daerah.²⁰ Disertasi Fuad Jabali yang kemudian dibukukan, ini secara mendalam juga membahas istilah sahabat dan secara tidak langsung memaparkan proses perkembangan definisi sahabat serta motif yang mengikutinya. Meski secara tidak langsung, Fuad Jabali dalam karya ini menempatkan dirinya pada pihak yang tidak sepakat terhadap superioritas kaidah semua sahabat itu adil. Ia lalu mengulas kembali motif dari berbagai argumentasi ulama yang mendukung kaidah ini dan tafsiran ayat yang dipergunakan oleh kalangan ahli hadis sebagai dasar atas kemuliaan sahabat yang ternyata berbeda dengan tafsiran dari beberapa kitab tafsir.²¹

Adapun karya-karya mutakhir yang membahas persoalan keadilan sahabat di antaranya adalah tulisan Syuhudi Ismail mengenai keadilan sahabat dalam bukunya *Kaidah Kesahiban Sanad Hadis*. Pada tulisan tersebut, Syuhudi Ismail menganalisis secara kritis berbagai dalil yang dijadikan dasar argumentasi pihak yang menetapkan status keadilan sahabat secara mutlak. Dalam analisisnya, Syuhudi Ismail menyatakan bahwa beberapa ayat maupun hadis yang dijadikan sebagai dalil itu realitanya masih membuka interpretasi yang berbeda. Hal ini diperkuat dengan kenyataan bahwa tidak semua kehidupan sahabat itu sesuai dengan kaidah keadilan ini. Sebab, beberapa sahabat diketahui masih memiliki kebiasaan buruk, seperti mabuk, atau terjadinya konflik politik di internal sahabat sendiri. Oleh karena itu, Syuhudi Ismail berpendapat bahwa kaidah keadilan sahabat tidak bisa diklaim sebagai ijmak semua ulama, ia bisa saja dijadikan kaidah umum, tanpa menutup sama sekali peluang yang bertentangan dengan kaidah itu.²²

Artikel yang berjudul “Wacana Keadilan Sahabat dalam Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer” karya Lailatun Nafisah dan Moh. Muhtador. Karya ini mencoba meletakkan wacana keadilan sahabat pada dua kubu; ulama klasik dan

¹⁸ Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa ‘ala as-Sunnah al-Muhammadiyah*, (Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th)

¹⁹ Fatima Mernissi, *Perempuan Dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994 M) untuk ulasan mengenai klaim diskriminatif Abu Hurairah terhadap perempuan melalui periwayatan hadis dapat dilihat salah satunya pada jurnal *Skeptisisme dalam hermeneutika Fatima Mernissi*. Qaem Aulassyahied, “Skeptisisme dalam Hermeneutika Fatima Mernissi, *Muwazab Jurnal Kajian Gender* 8 no. 2 (2016) 185-200.

²⁰ Fuad Jabali, *Sahabat Nabi saw, Siapa, Ke Mana, dan Bagaimana?*, (Jakarta: Mizan, 2010.)

²¹ Lebih lengkapnya dapat dilihat pada Nur Fadilah, “Keadilan Sahabat Nabi dalam Perspektif Fuad Jabali, *Mutawatir Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 2 no.1 (2012) 111-127

²² Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahiban Sanad Hadis*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1998) 167-174

kontemporer. Dalam simpulannya, ulama klasik merupakan pihak yang mendukung penuh kaidah keadilan kolektif untuk seluruh sahabat, sementara kritikan atas kaidah ini datang dari ulama kontemporer. Perbedaan ini disebabkan salah satunya oleh perbedaan metodologi dalam menilai periwayat. Bagi ulama klasik, *al-jarḥ wa at-ta'dīl* tidak perlu lagi dilakukan pada *tabaqah* generasi sahabat, sementara bagi ulama kontemporer, sahabat pun tidak keluar dari objek penelitian ketika mengkaji validitas sanad hadis.²³

Kajian mutakhir lain mengenai sahabat datang dari artikel yang ditulis oleh Muhammad Anshori dengan judul “Konsep Sahabat Menurut Maḥfūz at-Tarmasī”. Dalam tulisan ini, dibahas salah satu karya Ulama Hadis Nusantara *Manhaj Zawī al-Naṣar* dengan mengerucutkannya pada konsep sahabat menurut at-Tarmasī. Penelitian ini menyimpulkan bahwa at-Tarmasī merupakan salah satu ulama di bidang hadis yang diakui keulamaannya oleh dunia internasional. Namun demikian, ulasan mengenai konsep sahabat dalam kitabnya, tidak memiliki perbedaan dengan ulasan ulama sunni pada umumnya. Persamaan itu terjadi karena memang kitab ini ditulis sebagai *syarḥ* dari kitab *Nazm Alfiyyah* karya as-Suyūṭī. Kalau pun ada perbedaan, hanya terletak pada bahasa yang lebih dapat dipahami.²⁴

Karya dan penelitian yang telah dipaparkan di atas menunjukkan belum adanya penelitian yang secara spesifik membahas kriteria *waham aṣ-ṣaḥābah* yang dirumuskan oleh al-Idlībī dan melihat relevansinya dengan wacana keadilan sahabat. Adapun mengenai pembahasan *waham* dalam hadis itu sendiri, se pencarian penulis ada satu karya yang membahasnya, yaitu Anas al-Jā'id dengan judul *al-Wahm 'inda Ruwwāb al-Ḥadīṣ*. Meski membahas secara independent konsep *waham* pada periwayat hadis, tapi di dalamnya belum ada pembahasan yang mendalam mengenai kekeliruan seperti apa yang dapat dilakukan sahabat dan bagaimana dampaknya pada status keadilan mereka. Di sinilah tulisan ini menemukan nilai *novelty* dan urgensi untuk diteliti lebih lanjut.

Pengertian *Waham* dan kaitannya dengan ilmu ‘Ilal al-Ḥadīṣ.

Meski kata *waham* merupakan satu istilah yang tidak jarang diucapkan oleh para ulama ketika memberikan penilaian kepada hadis tertentu, baik itu *wahm* sanadnya, matannya, atau sanad dan matan sekaligus, tapi para ulama tersebut belum merasa penting untuk membahas secara independent dan komprehensif.

²³ Lailiyatun Nafisah, Moh. Muhtadar, “Wacana Keadilan Sahabat Dalam Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer” *Al Quds Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 2 no. 2 (2018)

²⁴ Muhammad Anshory, “Konsep Sahabat menurut Maḥfuzh at-Tarmasī”, *UNIVERSUM jurnal Keislaman dan Kebudayaan* 11 no. 1 (2017) 155-163

Sehingga seperti apa pastinya maksud dari predikat *waham*, apa kriterianya dan bagaimana menentukan *waham* merupakan soal yang perlu diteliti lebih mendalam.

Jika ditelusuri lebih jauh, ternyata konsep *al-waham* ini dapat ditemukan pembahasannya baik secara eksplisit maupun implisit pada konteks "*illab al-ḥadīṣ*, atau Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib menyebutnya *‘Ilm ‘Ilal al-Ḥadīṣ*. Salah satu buku yang membahas tentang *‘illab al-ḥadīṣ* secara komprehensif adalah kitab "*al-‘Illab wa Ajnāsuhā ‘inda al-Muḥaddīṣīn*" yang dikarang oleh Abū Sufyan Muṣṭāfa Bāhu. Dalam kitab tersebut beliau menyebutkan bahwa pembahasan dalam buku ini adalah untuk mengetahui *waham* para rawi dalam riwayat-riwayat mereka.²⁵ Secara tidak langsung, Muṣṭāfa Bahu mengaitkan antara *aṣ-ṣiqāt* dalam hadis dengan ilmu *‘Ilal al-Ḥadīṣ*.

Dari segi bahasa, kata *al-waham* bisa dibaca *al-waham* (dengan men-*fathah*-kan huruf *ha*) dan *al-wahm* (dengan men-*sukun*-kan huruf *ha*). Jika dibaca *al-waham* maka ia adalah bentuk *maṣḍar* dari kata kerja *wahima*, namun jika dibaca *al-wahm*, maka ia adalah bentuk *maṣḍar* dari kata kerja *wahama*. Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsyī menjelaskan bahwa jika merujuk pada pengertian keliru, atau tergelincir, maka yang benar adalah *al-waham* dengan *fi’il wahima*. Hal ini bisa ditelaah dari kitab *al-Qāmus*. Di sana menyebutkan, jika dikatakan *wahima fī al-ḥisāb* artinya "keliru" (*galīṭa*), namun jika *wahama fī as-sya’i* artinya "cenderung pada sesuatu itu" (*ṣābaba wabmubu ilaihi*).²⁶

Dalam *Lisān al-‘Arab* juga dijelaskan demikian secara panjang lebar. Lafal *wahima* berarti *galīṭa* (keliru). Misalnya, dalam hadis dinyatakan bahwa orang sujud *sabwi* itu karena *waham*, berarti *waham* di sini artinya "keliru" (*annahū sajjada lil wabami...: ay lilgalāṭ*). Adapun *wahama* seperti *wahama ilaihi*, maṣḍar-nya *wahman*, artinya "cenderung pada". Dalam kalimat *wahamtu ‘ilā as-syai’i*, artinya "hati mu cenderung pada sesuatu, tetapi engkau ternyata menghendaki atau mendapat yang lain" (*ṣābaba qalbuka ilaihi, wa anta turidu gairabu*). Adapun *wahima* berarti *galīṭa* dan *sabā* (keliru dan lupa). Dalam kalimat *wahimtu fī al-ḥisāb wa gairibi*, artinya "keliru akannya" atau "lupa" (*galīṭa fīhi wa sabawtu*).²⁷

Selaras dengan makna secara bahasa di atas, Ibnu al-Qaṭṭān menyatakan bahwa makna yang benar dari penjelasan *waham* kaitannya dengan hadis ini adalah makna dari kata *wahima-wahamun* yaitu keliru, dan tidak sejalan dengan makna dari

²⁵ *Al-mauḍū’ baḥā al-kitāb: ‘ilm yabḥaṣu ‘an awḥam ar-ruwḥāt aṣ-ṣiqāt fī marwīyyatibi, wa ḥaddubu: ‘ilm yabḥaṣu ‘an awḥam al-ḥafīyyah fī ahādīṣ aṣ-ṣiqāt*. Abu Yūsuf Muṣṭāfa Bahu, *al-‘illab wa Ajnāsuhā ‘inda al-Muḥaddīṣīn*, (Thanta: Dār aḍ-Ḍiyā, 2005 M), 8

²⁶ Al-Ḥāfiẓ Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsyī, *Bayan al-Waham wa al-Iyḥam al-Waqi’im fī Kitāb al-Aḥkam*, Jilid-1 (Riyāḍ: Dar Ṭībah, 1997 M), 222

²⁷ Ibnu al-Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, jilid 12, (Beirut: Dār al-Fikr, 1410), 643-644

kata *wahama*–*wahmun* yang memiliki makna asli cenderung. Bagi yang membacanya *wahmun*, dimungkinkan mereka menyamakan makna dari dua *wazan maṣdar* yang berbeda, atau bisa jadi mereka belum tahu perbedaan antara makna keduanya secara bahasa.²⁸

Pengertian *waham* secara bahasa ini memberi beberapa titik penekanan. Pertama, bahwa adanya *waham* merupakan kekeliruan yang mana hal itu mengandung arti terjadinya kesalahan tanpa disengaja. Bisa dilihat dari pengertian secara bahasa bahwa keliru tersebut disertai dengan keyakinan pelakunya bahwa yang dia lakukan adalah benar. Kedua, karena sesuatu yang tidak disengaja, dan secara *zābir* diyakini benar, maka *waham* ternyata disebabkan oleh sesuatu yang samar lagi tidak jelas. Hal itulah yang menyebabkan pelakunya meyakini perbuatannya benar.

Dua penekanan ini, jika dikaitkan pada kajian hadis maka akan mengantarkan pada pengertian istilah bahwa yang dimaksud hadis *waham* atau *waham al-ḥadīṣ* adalah hadis yang di dalamnya terdapat kekeliruan yang disebabkan oleh periwayatnya secara tidak disengaja. Sifat kekeliruan yang tanpa sengaja dan samar ini, oleh para ahli hadis tercakup dalam pengertian *‘illah* dalam ilmu hadis, dan dibahas dalam tema *‘ilal al-ḥadīṣ*.

Sebagaimana yang diketahui bahwa *‘illah* menurut *jumbur al-muhaddiṣin* adalah ungkapan atas sesuatu yang samar yang menjadi sebab cacatnya sebuah hadis, sementara secara *zābir* hadis tersebut selamat dari sebab itu.²⁹ Pengertian ini juga diikuti oleh Ibnu Ṣalāh, an-Nawawī, dan al-‘Irāqī.³⁰

Pengertian *‘illah* ini menetapkan sejumlah karakter: Pertama, *‘illah* bisa masuk di sanad, matan atau sanad dan matan sekaligus, karena pada pengertiannya tidak ada batasan. Kedua, *‘illah* masuk pada hadis-hadis yang pada umumnya sudah dianggap *ṣaḥīḥ*, sebelum adanya penelitian secara mendalam dari hadis tersebut. Ketiga, *‘illah* itu bersifat tersembunyi dan mendalam. Keempat, *‘illah*

²⁸ Al-Ḥāfiẓ Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsyī, *Bayān al-Waham...* 223

²⁹ *Tbarah ‘an sabab gāmiḍ khaḥfiy yaqdaḥu fi ṣiḥḥah al-ḥadīṣ ma’a anna az-zābira as-salāmah minbu*. Abu Yūsuf Muṣṭafa Bahu, *al-‘illah wa Ajnāsuhā ‘inda al-Muhaddiṣin*, (Thanta: Dār aḍ-Ḍiyā, 2005 M), 19

³⁰ Definisi yang diberikan Ibnu Ṣalāh : “*Wa hiya ‘ibarab ‘an asbāb khaḥfiyyah gāmiḍah qādiḥah fihī*”. Ibnu Ṣalāh, *Muqaddimah Ibnu Ṣalāh*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t), 114. Adapun dari an-Nawawī “*wa al-‘illah: Tbarah ‘an sabab gāmiḍ khaḥfiy qādiḥ ma’a anna az-zābir as-Salāmah minbu*”. An-Nawawī, *at-Taqrīb wa at-Taysīr li Ma’rifah Sunan al-Basyīr an-Naṣīr*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Araby, 1985 M), 252. Begitu juga dengan al-‘Irāqī : “*Wa al-‘illah Tbarah ‘an asbāb khaḥfiyyah gāmiḍah tara’at ‘alā al-ḥadīṣ, fa aṣarat fihī, ay qādiḥat fi ṣiḥḥatihī*”. Zakaria al-Anṣāry, *Syarḥ al-Fiyah al-‘Irāqī: Faḥḥ al-Bāqī*, jilid 1, (Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t), 226

mencatatkan pada *ṣahih*-nya sebuah hadis, namun yang harus diperhatikan di sini bahwa lafal *qadīḥab* tidak termasuk cacat yang berat, sehingga kedustaan periwayat, atau kefasikannya atau buruknya hafalan yang itu semua adalah cacat berat lagi jelas tidak termasuk *'illab* dalam hal ini.³¹

Berdasarkan pengistilahan *waham* dan *'illab*, maka dengan jelas terlihat kaitan keduanya, di mana *waham* adalah adanya kekeliruan yang tidak disengaja sehingga menjadi samar, sementara *'illab* itu sendiri adalah cacat yang terdapat dalam sebuah hadis yang mana hadis tersebut bisa saja dianggap selamat dan diterima. Selain itu, juga menunjukkan bahwa *'illab* adalah sebab adanya hadis *waham*, namun tidak semua *'illab* menyebabkan hadis itu disebut hadis yang *waham*, karena *'illab* tidak hanya menjadikan *waham*, tetapi juga berada pada hadis yang dianggap *marfu'* ternyata *mursāl*, *manquf* atau *munqati'*.³²

Bentuk Waham aṣ-Ṣaḥābah menurut al-Idlībi

Adanya perhatian terhadap riwayat-riwayat yang *waham* pada masa sahabat sebenarnya telah dilakukan oleh sahabat sendiri, misalnya saja sikap kritis 'Aisyah terhadap beberapa riwayat dari sahabat lain. Dalam kitab "*al-Ijābah li 'Irādi Mā Istadrakathu 'Aisyah 'alā aṣ-Ṣaḥābah*" karangan Badruddīn az-Zarkasyī, diterangkan beberapa kritik 'Aisyah terhadap riwayat yang ia yakini keliru oleh sahabat lain seperti Umar bin Khattab, Abdullah bin Umar, Ibnu Abbas, Abi Sa'id al-Khudri, Ibnu Mas'ud, Abdullah bin 'Amr, Abu Hurairah dan lain-lain. Mereka semua – tidak perlu diragukan lagi- dalam derajat periwayat yang *ṣiqab*; adil dan *ḍabit*, sehingga dalam hal ini, kritikan yang diberikan didasari atas ke-*wahaman* atau kekeliruan mereka yang bisa jadi disebabkan: (1) salah saat mendengar riwayat, (2) lupa, (3) meriwayatkan hadis yang mereka sendiri kurang jelas mengenyainya, (4) mendengar akhir hadis dan luput awal hadis saat disampaikan dalam sebuah majelis karena keterlambatan mereka mengikuti majelis tersebut, (5) karena meringkas sebuah hadis, sementara terjadi kekeliruan pada ringkasan tersebut, atau (6) hadis yang harusnya dipahami khusus, diriwayatkan secara umum.³³

³¹ Abu Yūsuf Muṣṭafa Bahu, *al-'Illab wa Ajnasuba 'inda al-Muḥaddiṣin*, (Thanta: Dār ad-Diyā, 2005 M), 20

³² Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesabihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 149

³³ Badaruddin az-Zarkasyi, *al-Ijābah li 'Irādi Mā Istadrakathu 'Aisyah 'alā aṣ-Ṣaḥābah*, (Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1970), 124-145

Al-Idlībī³⁴ dalam karyanya *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīṣ an-Nabawī*³⁵ juga menaruh perhatian pada aspek *waham* dalam hadis utamanya pada pembahasan kritik matan atau yang ia istilahkan sebagai *an-naqd ad-dākḥilī*. Menurutnnya, kekeliruan dalam periwayatan hakikatnya telah terjadi sejak masa sahabat yang mana pada masa itu otentisitas hadis masih sangat terjamin, sehingga belum banyak kegiatan penelitian hadis secara terstruktur dan sistematis yang dilakukan oleh para sahabat.³⁶ Masih menurut al-Idlībī, faktor kekeliruan yang terjadi di kalangan para sahabat juga dipicu oleh banyaknya matan hadis yang diriwayatkan secara makna yang kemudian membuka peluang terjadinya kekeliruan disebabkan adanya potensi kesalahpahaman akibat dari redaksi *bi al-makna* tersebut.³⁷ Selain dari itu, Faktor kekeliruan itu juga dipicu oleh adanya sahabat yang meriwayatkan sesuatu tetapi tidak bersumber dari Rasulullah, melainkan dari sahabat sendiri, ataupun dari cerita atau pernyataan ahli kitab sebagai bahan perbandingan setelah masuk Islam. Bagi al-Idlībī, fakta ini juga bisa menjadi sebab tidak mustahilnya kekeliruan dalam menisbatkan informasi kepada Nabi saw.³⁸

Terhadap kemungkinan kekeliruan itu, al-Idlībī membagi dua sikap yang muncul di internal sahabat sendiri. Pertama, sikap diam tanpa komentar namun juga tidak menerimanya (*an yatawaqqafa aṣ-ṣaḥābi mujarrad at-tawaqquf*). Kedua, mengingkari dan mengkritiknya karena dinilai sebagai kesalahan dan kekeliruan dari sahabat yang bersangkutan (*an yunkiraha iṭlāqan ḥamlan lahā 'alā sahw an-nāqil wa khaṭ'ihī wa wahamihi*).³⁹

³⁴ Nama lengkapnya adalah Shalahuddin bin Ahmad bin Muhammad Said al-Idlibi. Lahir pada tahun 1367 H bertepatan dengan 1948 M di kota Halb atau dikenal juga dengan Aleppo Suriah. Sejak kecil al-Idlibi telah menempuh ilmu-ilmu syariah di Madrasah as-Sanawiyah as-Syariah di Halb. Ia lalu melanjutkan jenjang pendidikan lebih tinggi di Fakultas Syariah, Universitas Damaskus. Al-Idlibi melanjutkan jenjang Magister di Universitas Dar al-Ḥadīs al-Husnīyah di Rabat pada jurusan Ulum al-Islamiyyah wa al-Ḥadīs. Tahun 1980 M, Ia menyelesaikan doktoral di Universitas yang sama. Aktivitas intelektualnya ditempuh pada beberapa universitas. Selain mengajar dan menjadi supervisor di Universitas Muhammad bin Suud Riyad, ia juga mengajar di Open University Makkah. Selain itu pula al-Idlibi menjadi dosen di Fakultas Dirasah al-Islamiyyah wa al-Arabiyyah Dubai dan Fakultas al-Lughah al-Arabiyyah Marakisi. Berbagai karya dan tulisan beliau dapat diakses di websiter pribadi idlbi.net.

³⁵ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīṣ an-Nabawī*, (Beirut: Dar al-Afāq al-Jadīdah, 1983 M)

³⁶ Di antara penelitian hadis yang masyhur pada masa sahabat adalah *ṣuḥūf* milik 'Amr bin al-'Ashī yang dinamakan *ṣuḥūf aṣ-ṣadiqah*, juga *ṣuḥūf* milik Ali bin Abi Thalib dan Sa'ad bin 'Ubadah. Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 77

³⁷ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 78

³⁸ Ibid.

³⁹ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 107

Al-Idlībi kemudian mengumpulkan tujuh faktor yang menjadi penyebab bisa terjadinya kesalahan dan kekeliruan pada hadis yang diriwayatkan sahabat. Ia berkata⁴⁰:

وحيث لا يوجد بين الصحابي و بين الرسول الأكرم عليه الصلاة و السلام سلسلة إسناد، بل الوسطة هي واحد من الصحابة غالباً فقط، فإن الوهم إن كان، فإنما هو من هذا الراوي الصحابي، و انما يقع له الوهم غالباً لأحد الأسباب التالية:

"Ketika di antara Nabi saw dan seorang Sahabat tidak terdapat rangkaian periwat lain, bahkan hanya sahabat itu sendiri dan ini yang umumnya dijumpai, maka andaikata terjadi kesalahan, kesalahan itu tidak lain berasal dari sahabat tersebut, kesalahan itu bisa disebabkan oleh salah satu faktor berikut"⁴¹:

Pertama, sahabat meriwayatkan hadis yang didengarnya langsung dari Nabi saw, tetapi ia tidak tahu kalau hadis itu telah dinasakh (*an yahdusa bimā sami'abu min an-Nabi wa lā yadri annahu mansūkhun*). Al-Idlībi memberikan contoh pada poin ini dengan riwayat mengenai kewajiban mandi junub karena keluarnya mani:

روى يعقوب بن سفيان النسوي، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، قال: دخلت على عائشة فقلت: "يا أمه، ان جابر بن عبد الله يقول: "الماء من الماء". فقالت: "أخطأ، أجابر أعلم مني برسول الله ص.م.؟ يقول: "إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل"، "أوجب الرجم ولا يوجب الغسل؟"

Diriwayatkan dari Ya'qūb bin Sufyān, al-Fasawī, dari Abū Salāmah bin 'Abdurrahmān, ia berkata: Aku mendatangi 'Aisyah, "Wahai ibu (umm al-Mu'minin), Jabir pernah berkata bahwa wajibnya mandi junub dikarenakan keluarnya air mani (al-Mā' min al-Mā')?." Mendengar itu, Aisyah berkomentar: "yang demikian keliru, apakah Jabir lebih mengetahui dari pada aku perihal Rasulullah saw? sementara Beliau bersabda "Jika telah masuk satu kemaluan ke kemaluan lainnya maka telah wajib mandi". Apakah rajam wajib (karena adanya zina yaitu masuknya kemaluan pada kemaluan lainnya tanpa ada akad sebelumnya) sementara mandi tidak wajib?."

Al-Idlībi, setelah mengungkapkan keterangan ini memberikan penjelasan bahwa riwayat Jabir *al-mā' min al-mā'* itu menunjukkan wajib mandi junub apabila mani keluar, baik itu ketika bersetubuh atau lainnya. Redaksi hadis ini

⁴⁰ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 108

⁴¹ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 108-109

menunjukkan betapa Nabi saw sangat memperhatikan diksi dan menerangkannya dengan ungkapan yang begitu halus. Akan tetapi, ketika Jabir meriwayatkan hadis ini dengan pemahaman tidak wajibnya mandi junub apabila ber-*jima'* tidak mengeluarkan mani, maka 'Aisyah mengkritik pemahaman itu dengan mengatakan bahwa Jabir telah keliru. 'Aisyah lalu menyebutkan hadis lain "Jika satu kemaluan telah masuk pada kemaluan lainnya (*jima'*) maka wajib mani".

Berdasarkan ini, al-Idlībi menarik kesimpulan, hadis pertama yang diriwayatkan oleh Jabir itu adalah bentuk *rukḥṣah* yang diberikan pada masa awal Islam, setelah itu hadis tersebut di-*mansūkh*. Pada kenyataannya, terdapat beberapa sahabat yang masih meyakini riwayat tersebut karena ketidaktahuan mereka bahwa hadis itu telah dihapus oleh riwayat belakangan yang diungkapkan oleh 'Aisyah tadi. Tidak hanya menyebutkan riwayat yang menjadi *nāsikh* atas riwayat Jabir, Aisyah juga berargumen menggunakan logika dengan menyatakan bahwa, jika terjadi *jima'* (zina) maka akan dihukum rajam meski tidak mengeluarkan mani, lalu bagaimana bisa mandi tidak diwajibkan jika mani tidak keluar, padahal kewajiban mandi itu lebih rendah dari kewajiban hukum *ḥad*.⁴²

Kedua, Sahabat mengalami kekeliruan dalam meletakkan dua hadis atau dua kata, sehingga meletakkan yang satu ke tempat yang satunya lagi. Ini yang disebut *al-maqlūb* (*an yaqa'a labu inqilāban baina syai'aini aw lafẓaini, fa yaj'alu kulla waḥidin minhuma makān al-ākbar, wa hāẓa huwa al-maqlūb*). Sepenelusuran penulis terhadap hadis-hadis dalam kitabnya, tidak didapati satu hadis pun yang bisa menjadi contoh untuk poin kedua ini, dan barangkali inilah yang menjadi salah satu masukan terhadap karya tersebut.

Jika hendak dicari, maka didapati salah satu polemik mengenai tata cara sujud Rasulullah dapat dijadikan contoh pada poin kedua ini. Abū Hurairah meriwayatkan bahwa Nabi saw bersabda, "Apabila seseorang kamu sujud, hendaklah ia meletakkan kedua tangannya terlebih dahulu sebelum meletakkan kedua lututnya, dan janganlah ia menderum"⁴³ seperti menderumnya unta."⁴⁴

Hadis ini *maqlūb* (terbalik) bila dibandingkan dengan hadis Abū Hurairah juga yang diriwayatkan oleh Ibn Abi Syaibah dan Wā'il Ibn Ḥijr yang diriwayatkan

⁴² Ṣalāḥuddin bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Hadīṣ...*, 129

⁴³ Menderum artinya berlutut dengan kedua kaki depan atau keempat kakinya (tentang binatang besar seperti lembu, kerbau). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 256, kolom 1-2.

⁴⁴ Abū Dāwūd, *Sunan Abi Dāwūd*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 143, hadis no. 840, "Kitab aṣ-Ṣalāh, Bāb Kaifa Yaḍa'u Rukbatāihī qabla Yadaih;" an-Nasā'i, *Sunan an-Nasā'i*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 187, hadis no. 1088, "Bāb Mā Yaṣīlu ilā al-Arḍ min al-Insān fi Sujūdiḥ."

oleh para penyusun *Sunan* empat yang menerangkan bahwa Nabi saw ketika hendak sujud meletakkan lututnya terlebih dahulu kemudian baru kedua tangannya.⁴⁵

Ibn Qayyim berpendapat bahwa hadis Abu Hurairah yang pertama termasuk hadis terbalik (*maqlūb*) matannya di kalangan beberapa *rāwi*. Aslinya adalah "... dan hendaklah ia meletakkan kedua tangannya".⁴⁶ Lebih dari itu Ibn Qayyim menjelaskan bahwa hadis ini mengandung kontradiksi internal dalam matannya karena dalam hadis ini Nabi saw melarang sujud dengan cara menderum seperti unta, namun memerintahkan meletakkan kedua tangan terlebih dahulu baru kemudian lutut. Unta ketika menderum pertama-tama merebahkan tangannya (kaki depan) sehingga tampak posisi unta itu menungging, kemudian baru merebahkan lututnya, itu sama persis seperti menderum yang dilarang dalam hadis itu sendiri.⁴⁷ Atas dasar keterangan di atas, jelas bahwa Abū Hurairah dalam satu riwayatnya salah meletakkan suatu lafal yang menyebabkan hadis tersebut menjadi *maqlūb*.

Ketiga, dalam meriwayatkan hadis, sahabat menyertakan komentarnya bersama dengan redaksi hadis itu, sehingga diduga oleh para pendengarnya bahwa itu bagian dari hadis. Inilah yang disebut hadis *mudraj* (*an yaqūla ma'a riwāyah al-ḥadīṣ qaulan min 'indi nafsibi, muttasilan bi naṣ al-ḥadīṣ, fa yazunnubu as-sāmi'una annahu marfū'un, wa hāḥa huwa al-mudraj*). Pada poin ini, al-Idlibi mencontohkannya dengan riwayat perintah berwudu' setelah memikul mayat.

Sejumlah Sahabat meriwayatkan hadis dari Nabi saw, bahwa orang yang memandikan mayat, dianjurkan mandi. Di antara Sahabat itu adalah 'Āisyah, Ḥuzāifah dan Abū Hurairah. Adapun Abū Hurairah, dari Abī Manṣūr al-Baghdādī meriwayatkan:

من غسل ميتا فليغتسل، ومن حملة فليتوضأ. فبلغ ذلك عائشة، فقال: أوجس موتى المسلمين؟ وما على رجل لو حمل عودا؟

"Barang siapa memandikan mayat, maka hendaklah ia mandi, dan barang siapa yang memikulnya hendaklah ia berwudu". Riwayat ini didengar 'Āisyah, spontan beliau protes:

⁴⁵ Ibn Abī Syaibah, *al-Muṣannaf*, (al-Maktabah Asy-Syāmilah, edisi II), I:294; Abū Dāwūd, *Sunan Abī...*, 142, hadis no. 838; an-Nasā'ī, *Sunan an-Nasā'ī*, 187, hadis no. 1086; at-Tirmidzī, *Sunan at-Tirmidzī*, (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 86, hadis no. 268; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Indonesia, Maktabah Dahlan, t.t.), I: 286, hadis no. 886, "Bāb as-Sujūd."

⁴⁶ Ibn al-Qayyim, *Zad al-Ma'ād fi Hady Khair al-'Ibād*, jilid ke-1, (Beirut: Dār al-Fikr li at-Tibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', t.t.), 57

⁴⁷ Ibn al-Qayyim, *Zad al-Ma'ād fi Hady Khair al-'Ibād*, jilid ke-1, (Beirut: Dār al-Fikr li at-Tibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', t.t.), 58

“Najiskah mayat-mayat muslim?, kalau begitu, apa yang harus dilakukan oleh orang yang memikul kayu bakar? (apakah ia wajib wudu atau tidak?)”

‘Āisyah dalam keterangan ini menolak riwayat tersebut dengan alasan dia dan sahabat lainnya meriwayatkan hadis tanpa adanya lafal tambahan yang menyuruh berwudu’ ketika memikul mayat. Dengan demikian, lafal perintah wudu’ dalam hadis tersebut sejatinya merupakan tambahan Abū Hurairah dari pemahamannya sendiri atas hadis ini. Adapun yang mendapati setelahnya mengira tambahan itu juga *marfu’* sampai kepada Nabi saw. Jadilah tambahan tersebut dianggap satu kesatuan dengan hadisnya.

Dalam kritikan Aisyah juga terlihat bagaimana ia dapat memahami perintah mandi bagi si pemandi mayat, karena terkena najis dari mayat. Adapun mengenai perintah wudu’ bagi si pemikul mayat, baginya suatu keganjilan sebab diketahui bersama, bahwa seorang muslim tidaklah najis. Oleh karenanya ‘Āisyah bertanya dengan nada protes: “Najiskah mayat-mayat mukmin? adakah yang diwajibkan bagi orang yang memikul kayu bakar berwudu’?, kalau tidak, maka begitu juga dengan memikul mayat, karena sama-sama bukan najis”.⁴⁸

Keempat, sahabat meriwayatkan hadis dengan redaksinya sendiri yang memiliki cakupan lebih luas dari makna sebenarnya (*an yarwiya al-ḥadīṣ fi mauridin yaj’aluhu yaḥtamilā min al-ma’na akṣar mimma yaḥtamil*). Riwayat mengenai salat witr yang disebutkan oleh al-Idlībī menurut penulis dapat menjadi contoh poin ini.

Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib, bahwa Nabi saw bersabda setelah melakukan witr:

يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ، أَوْتِرُوا، فَإِنَّ اللَّهَ وَتَرَ يَحِبُّ الْوَتْرَ

“Wahai pecinta al-Qur’an, berwitirlah kalian, sebab Allah itu ganjil (satu), dan menyukai yang ganjil.”

Al-Idlībī menjelaskan bahwa kemungkinan besar Ali bin Abi Thalib mendengar hadis itu dari Nabi saw, kemudian meriwayatkannya secara makna dengan redaksinya sendiri. Hal itu mengakibatkan ia keliru. Imam Ahmad meriwayatkan hadis ini dengan redaksi: “siapa yang tidak melakukan witr, maka tidak termasuk golongan kami (muslimin).” Adapun aṭ-Ṭabarī di dalam *al-Mu’jam al-Awsaṭ* meriwayatkannya dengan redaksi: “Siapa yang tidak melakukan witr, maka tiada salat baginya”.

⁴⁸ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 117

Mendengar riwayat seperti itu, lalu Aisyah berkata:

من سمع هذا من أبي القاسم ص.م، ما بعد العهد وما نسينا، إنما قال أبو القاسم ص.م: من جاء بصلوات الخمس يوم القيامة، حافظ على وضوئها، ومواقيتها، وركوعها، وسجودها، لم ينتقص منهن شيئا، فليس له عهد عند الله، إن شاء رحمه، وإن شاء عذ به

“Siapa yang mendengar riwayat ini dari Abu Qasim (Nabi saw)? Apa yang telah dijanjikan oleh Allah, kami tidak lupa itu! yang benar beliau bersabda: “barang siapa yang datang membawa catatan salat lima waktu, pada hari kiamat nanti dengan memperhatikan wudunya, waktunya, rukukannya, sujudnya, tanpa kekurangan sedikit pun maka Allah disebabkan karena itu berjanji kepadanya untuk tidak menyiksanya, tapi orang lain datang dengan membawa kekurangan pada salatnya, maka tidak akan memberikan janji berupa jaminan untuknya bisa menyayanginya dan bisa pula menyiksanya.”

Al-Idlībi mengambil kesimpulan bahwa ‘Aisyah dalam mengkritik riwayat ini tidak membandingkannya dengan ayat al-Quran, tetapi dengan hadis Nabi saw yang telah disepakati kesahihannya, yaitu hadis yang menyatakan salat yang wajib, lima kali sehari. Seandainya benar riwayat tentang kewajiban witr itu, maka salat yang diwajibkan enam kali. Hal ini jelas bertentangan dengan yang telah disepakati bersama melalui hadis-hadis Nabi saw yang *ṣahih*.⁴⁹

Kelima, Keliru dalam menguasai dan memahami redaksi hadis sehingga menyelisihi makna sebenarnya (*an laa yaḍbīta lafẓ al-ḥadīṣ biḥaiṣu yaḥtaliḥu al-ma’na*). Di antara hadis-hadis yang disebutkan yaitu riwayat mengenai wanita, himar dan anjing dapat membatalkan salat adalah hadis yang sesuai dengan point ini.

Muslim, Abū Dāwud, at-Tirmizī dan an-Nasā’i meriwayatkan sebuah hadis dari Abū Zār, ia berkata, Nabi saw bersabda:

إذا كان بين يديه مثل اخرة الرجل، فإذا لم يكن بين يد يه مثل اخرة الرجل، فإنه يقطع صلاته الحمار، والمرأة، و الكلب الأسود، قلت: يا أبا ذر، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال: يا ابن أخي سألت رسول الله ص.م. كما سألتني، فقال: الكلب الأسود شيطان

“Jika salah seorang di antara kamu hendak melakukan salat, maka cukuplah menjadi penghalang (sutraḥ) terdapat semisal pelana onta (atau barang bawaan). (karena) Bila dibadapannya tidak terdapat sejenis pelana onta, maka wanita, himar dan anjing hitam dapat

⁴⁹ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manḥaj an-Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 117

memutuskan shalatnya”. Aku bertanya: “Wahai Abu Zār, apa beda anjing hitam dengan anjing merah dan anjing kuning?”. Ia menjawab: “Saudaraku, saya juga pernah menanyakan hal yang sama kepada Nabi saw, lalu ia menjawab: “Anjing hitam adalah setan”.

Muslim juga meriwayatkan hadis senada, dari Abū Hurairah, ia berkata Nabi saw bersabda: “wanita, *himar* dan anjing hitam (dapat) memutuskan salat.” Hal itu bisa dilindungi dengan semisal ujung pelana onta (atau barang bawaan).”

‘Āisyah sangat mengingkari riwayat-riwayat ini. Imam muslim meriwayatkan:

عن عروة بن الزبير قال: قالت عائشة: "ما يقطع الصلاة؟" قال: فقلنا: " المرأة و الحمار، فقالت: " ان المرأة لدابة سواء؟ لقد رأيتني بين يدي رسول الله معترضة كاعتراض الجنائز، وهو يصلي "

Dari ‘Urwah ibn Zubair, ia berkata, bahwa ‘Āisyah bertanya: “apa yang dapat memutuskan salat?”, ‘Urwah berkata, kami menjawab: “wanita, *himār* dan anjing hitam”. Beliau berkata: “kalaupun begitu, wanita sama dengan binatang buruk itu? Padahal aku pernah tiduran di depan Rasulullah saw, membujur seperti mayat saat beliau sedang salat”.

Abū Dāwud juga meriwayatkan hadis senada dari ‘Urwah dari ‘Āisyah dan melalui Abū Salām ibn ‘Abdurrahmān serta melalui al-Qāsīm. Di dalam riwayat ini ‘Āisyah berkata: “buruk sekali kalian membandingkan kami dengan *himār* dan anjing hitam”.

Muslim juga meriwayatkan dari al-Aswad dan dari Masrūq, dari ‘Āisyah – setelah beliau diberitahu bahwa anjing, *himār* dan wanita dapat memutuskan salat-ia berkata: “kalian benar-benar telah menyamakan kami dengan *himār* dan anjing? Demi Allah, saya pernah melihat Rasulullah saw salat sedangkan saya sendiri berbaring di ranjang di tempat antara beliau dan kiblat. Dalam hatiku, sebenarnya terbetik “keinginan” tetapi aku enggan mengganggu beliau, karena itu aku lalu beralih berbaring di samping kedua kaki beliau”.

Al-Idlībī menjelaskan bahwa ‘Āisyah mengkritik hadis itu karena ia melihat di dalamnya ada dua hal, yaitu penyebutan wanita bersama keledai dan anjing hitam serta kenyataan bahwa Rasulullah saw pernah melakukan salat, padahal dirinya ada di hadapan beliau dalam keadaan berbaring seperti mayat. Inilah yang membuatnya menolak keras hadis tersebut.

Banyak pula riwayat yang membela riwayat ‘Āisyah, sebagaimana yang dipaparkan oleh Al-Idlībī. Di antaranya hadis dari at-Tirmizī, Abū Dāwud dan an-Nasā’i, dari Ibn Abbas ia berkata: “saya membonceng al-Fāḍil, lalu kami datang pada saat Nabi saw salat bersama para Sahabat di Mina. Kami beristirahat di

tempat itu. Sesampainya di barisan salat, aku lewat dihadapan mereka tetapi mereka tidak membatalkan salat.

An-Nawawi mengatakan bahwa para ulama memang berbeda pendapat mengenai hadis yang diriwayatkan tadi. Ada yang mengatakan bahwa semua itu bisa memutuskan salat. Ahmad berkata, anjing hitam memang bisa dipahami dapat memutuskan salat, tetapi mengenai *himār* dan wanita masih diragukan. Mālik, Abū Ḥanīfah dan as-Syāfi‘ī serta jūmhūr ulama salaf maupun khalaf berkata, salat seorang tidak batal karena adanya sesuatu yang lewat di hadapannya. Mereka kemudian men-*ta’wil*-kan hadis itu bahwa yang dimaksud ‘memutuskan’ salat adalah berkurangnya pahala salat karena perhatian hati dapat buyar disebabkan lewatnya semua itu.

Al-Idlībī juga mengutarakan pendapat Abu Bakar ibn al-‘Araby yang menurutnya memiliki pemahaman yang baik atas pemahaman jūmhūr. Ia mengatakan bahwa yang dimaksudkan “memutuskan salat” adalah mengurangi kekhusyū’an seorang atau memalingkan perhatiannya dari salat. Seandainya mengandung pengertian lain, tentu akan digunakan redaksi “membatalkan salat”. Wanita memang bisa memutuskan salat karena fitnahnya, keledai juga bisa memutuskan salat karena kekebalan dan kekolotannya, ini terbukti ketika dihalau, ia tidak mau pergi. Adapun anjing hitam, umumnya hati kita merasa jijik, sehingga akan membuat perhatian buyar. Warna hitam umumnya sangat kita benci, berbeda dengan warna putih, karena putih terbuat dari ‘cahaya’. Karenanya, kita sering galau bila berada di tempat yang gelap. Jahannam pun, konon berwarna hitam pekat.⁵⁰

Keenam, sahabat meriwayatkan hadis dengan makna yang tidak benar karena lupa atau tidak tahu latar belakang penuturan hadis tersebut (*an yarmiya al-ḥadīṣ ‘alā gairi wajhibi liḡaflatibi ‘an sabāb al-wurūd*). Contoh riwayat pada poin ini adalah hadis yang dikutip Al-Idlībī mengenai siksa kubur disebabkan tangisan keluarga.

Diriwayatkan dari al-Ḥākim juga, dari Abū Hurairah secara *marfū‘*:

إن الميت يعذب ببكاء الحي

“Sesungguhnya mayat akan disiksa karena tangisan orang yang mati.”

Hadis ini juga diriwayatkan oleh Umar bin Khattab, ‘Abdullah ibn Umar dan al-Mughīrah ibn Syu‘bah juga meriwayatkan dengan redaksi yang sama,

⁵⁰ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 119

seperti yang disebutkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, *Ṣaḥīḥ Muslim* dan yang lain. Ibn Mājah juga meriwayatkannya dari Abū Mūsa al-‘Asy‘āri.

‘Āisyah mengatakan:

ان الحديث لم يكن على هذا، ولكن رسول الله مر بدار رجل من اليهود قد مات، و أهله
يكون عليه، وانه قال: انهم ليكون عليه وانه ليعذب

Bahwa hadis itu semestinya tidak begitu. Adalah Rasulullah saw suatu hari melewati rumah seorang Yahudi yang meninggal dunia. Sementara keluarganya menangisinya. Melihat hal itu, Beliau berkata “mereka menangisinya, sementara ia disiksa”.

Kritik yang demikian juga dilontarkan pada Umar dan Ibn Umar dengan mengatakan semoga Allah memberi rahmat kepada Umar. Demi Allah, Rasulullah tidak menyabdakan bahwa Allah akan menyiksa seorang mukmin karena tangisan keluarganya, tetapi Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya Allah akan menambah siksa orang kafir karena tangisan keluarganya”. Lebih lanjut ia mengatakan: “Cukuplah bagi kalian untuk menolak riwayat ini dengan membaca ayat: “Dan seseorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain”.

Al-Idlībi menjelaskan bahwa kritik ‘Āisyah terhadap riwayat itu berdasarkan latar belakang hadis tersebut yang ia kemukakan dan menjadikan ayat al-Qur’an sebagai patokan, “Allah tidak membebani seorang hamba melainkan sesuai dengan kesanggupannya”.⁵¹ Di sini juga jelas ‘Āisyah tidak mencurigai Umar, hanya beliau menjelaskan latar belakang sebenarnya. Oleh karenanya, tatakala berita itu sampai, ‘Āisyah berkata: “Sesungguhnya kalian meriwayatkan hadis kepadaku bukan dari orang-orang yang berdusta, hanya saja mereka salah mendengar apa yang telah didengar.”⁵²

Ketujuh, Sahabat melakukan kesalahan dengan meriwayatkan secara keliru apa yang tidak pernah dia dengar langsung dari Nabi saw (*an yaqa’a lahu ghalat fa yarwi wāḥiman ‘an an-Nabi mā lam yasma’hu minbu*). Untuk poin terakhir ini, al-Idlībi mengutipkan riwayat mengenai mayat dapat mendengar ucapan orang yang masih hidup.

Diriwayatkan dari an-Nasā’i, Ibnu Umar menceritakan:

⁵¹ Q.S. al-Baqarah: 286

⁵² Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 114

ان النبي ص.م. وقف على قلب بدر، وفيه قتلى المشركون، فقال: "هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟" و قال: إنهم ليسمعون الآن ما أقول لهم". فذكر ذلك لعائشة، فقالت: "وهم ابن عمر، إنما قال رسول الله: "انهم الان يعلمون ان الذي كنت أقول لهم الحق"، ثم قرأت قوله تعالى: "انك لا تسمع الموتى..."

"Nabi saw (suatu ketika) berdiri di tepi lubang bekas sumur Badar yang digunakan untuk tempat pembuangan mayat-mayat orang Quraisy waktu perang Badar. Ketika itu, Nabi saw bersabda: "Apakah kalian telah membuktikan janji tuhan-tuhan kalian itu benar?" lalu Nabi saw berkata lagi "sungguh mereka sekarang mendengar apa yang aku katakan kepada mereka." Riwayat tersebut lalu sampai kepada 'Aisyah, tatkala Aisyah mengetahuinya ia berkomentar "Ibnu Umar keliru dalam riwayat ini", yang sebenarnya Nabi saw bersabda: "Sesungguhnya mereka sekarang tahu bahwa apa yang telah aku katakan kepada mereka dahulu adalah benar adanya". Lalu Aisyah mengutip firman Allah swt "sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang mati mendengar dan tidak dapat menjadikan orang-orang yang tuli mendengar panggilan, apabila mereka telah berpaling membelakang. Dan kamu sekali-kali tidak memimpin (memalingkan) orang-orang buta dari kesesatan mereka. Kamu tidak dapat menjadikan (seorang pun) mendengar, kecuali orang-orang yang beriman kepada Kami, lalu mereka berserab diri."⁵³

Al-Idlibi memaparkan bahwa dalam riwayat ini, 'Aisyah menjelaskan atau memberi kritikan pada kekeliruan Ibnu Umar ketika meriwayatkan hadis ini. Adapun keduanya tidak hadir dalam perang Badar tersebut. Barangkali Ibnu Umar mendapatkan riwayat ini dari salah seorang yang ikut perang Badar tersebut, seperti dari ayahnya sendiri Umar bin al-Khattab.

Mengenai peristiwa ini, Bukhari dan Muslim juga meriwayatkannya dari Abu Ṭalhah, bahwasanya Nabi saw, pada hari Badar menyuruh agar empat belas pemuka Quraisy ditimbun di dalam sumur bekas yang terdapat di Badar, lalu Nabi saw mulai memanggil nama-nama mereka dan bapak-bapak mereka: "Wahai fulan anak fulan, dan wahai fulan anak dari fulan apakah kalian menyesal tidak menaati Allah dan Rasul-Nya? adapun kami, sungguh telah kami dapati bahwa apa yang telah dijanjikan tuhan kami adalah benar (ditepati), apakah kalian (juga) telah membuktikan bahwa apa yang dijanjikan tuhan kalian adalah benar (ditepati)?"?. Melihat dan mendengar apa yang dikatakan Nabi saw, Umar bertanya: "Ya Rasulullah saw, apa yang engkau bicarakan dengan jasad-jasad yang tidak ada jiwa di dalamnya?". Nabi saw menjawab: "Sungguh demi Zat yang jiwa ku berada di genggamannya-Nya, kalian tidak lebih mendengar atas apa yang aku katakan dibandingkan mereka (mayat)."

⁵³ Q.S. an-Naml: 80-81

Sikap Aisyah dalam mengkritik riwayat ini dilatarbelakangi oleh keyakinan terjadinya kontradiksi antara riwayat tersebut dengan ayat al-Qur'an yang menyatakan "sesungguhnya Engkau (Muhammad) tidak dapat menjadikan orang yang telah mati mendengar". Ayat ini dengan jelas menyatakan bahwa Nabi saw tidak bisa menjadikan orang yang mati mendengar perkataannya, begitu pula orang yang tuli tidak dapat dijadikan mendengar seruannya, dan orang yang buta tidak dapat dijadikan melihat jika telah menyimpang dari jalan yang seharusnya.

Perkara yang indrawi ini, kemudian di-*ta'mil*-kan kepada perkara yang bersifat maknawi, bahwa dalam ayat ini, orang kafir disamakan dengan mayat, orang tuli dan orang buta. Hal tersebut dikarenakan pengingkaran dan bersikerasnya mereka terhadap kesesatan dan kelalaian, sedangkan orang mukmin juga disamakan dengan orang hidup, yang dapat mendengar dan dapat melihat, karena mereka mempercayai kebenaran dan mau mendengar, melihat (untuk ditaati) kebenaran tersebut.

Al-Idlībī lalu memaparkan bahwa dalam al-Qur'an diterangkan para Nabi saw memiliki kebiasaan setelah mendapatkan kemenangan dan berhasil menghancurkan musuh, para Nabi akan keluar menuju tempat-tempat hancurnya musuh lalu berseru dan berkata dengan perkataan yang menyakitkan dan menimbulkan penyesalan, misalnya Nabi Saleh dan kaumnya: "*Karena itu mereka ditimpa gempa, maka jadilah mereka mayat-mayat yang bergelimpangan di tempat tinggal mereka. Saleh meninggalkan mereka seraya berkata: "Hai Kaumku sesungguhnya aku telah menyampaikan kepadamu, tetapi kamu tidak menyukai orang-orang yang memberi nasehat kepadamu, kamu tidak menyukai orang yang memberi nasehat."*

Al-Idlībī, setelah mengutip keterangan di atas menjelaskan, bahwa apa yang dilakukan Nabi saw sama dengan Nabi-nabi sebelumnya, namun apakah pembicaraan itu berkaitan langsung dengan mendengar dan memperdengarkan? lalu apakah kemampuan itu ditujukan kepada Jasad atau ruhnya?. Disinilah letak perbedaannya, Abdullah ibn Umar memahami bahwa pembicaraan ditujukan kepada Jasad, sehingga ia membenarkan bahwa mayat-mayat itu dapat mendengar pembicaraan Nabi saw. Adapun Aisyah mengkritik hal tersebut dan meyakini bahwa pembicaraan itu ditujukan pada ruh, sehingga diketahui bahwa kritik Aisyah ditujukan kepada kekeliruan Aisyah pada pemahaman Ibn Umar bahwa jasad mampu mendengar pembicaraan Nabi saw.⁵⁵

Analisa atas Bentuk Waham aṣ-Ṣaḥābah

a. Perspektif Ma'āni al-Ḥadīṣ dan Ikhṭilāf al-Ḥadīṣ

⁵⁴ Q.S. al-A'raf: 78-79

⁵⁵ Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlābī, *Manhaj an-Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīṣ...*, 127

Tidak bisa dipungkiri, upaya al-Idlibi dalam merumuskan tujuh bentuk *waham* yang dapat dilakukan oleh para sahabat merupakan kerja intelektual yang tidak mudah dan punya sumbangsih cukup signifikan kepada perkembangan keilmuan dan wacana ilmu hadis. Hal ini, selain dikarenakan kedudukan sahabat yang secara umum luhur di tengah umat Islam yang bisa saja menyebabkan adanya kekhawatiran jika mengulik sisi ke-*waham*-an sahabat karena dianggap sebagai tindakan kurang hormat kepada kedudukan mereka, juga bisa disebabkan sulitnya mengindikasi hadis-hadis yang di dalamnya terjadi *waham*.

Meski demikian, jika tujuh rumusan ini hendak dilihat dari kaca mata yang lebih luas, seperti dengan cabang ilmu hadis lain, maka sejatinya klaim atas *waham* ini bisa saja penilaian *waham* tersebut tidak disepakati oleh pihak lain. Sebagai contoh, bentuk *waham* pertama di mana al-Idlibi mengutip teguran Aisyah kepada Jabir karena keliru meriwayatkan hadis yang ternyata telah di-*nasakh*. Pada persoalan ini, jika kita melihatnya dari perspektif ilmu *ikhtilaf al-hadis* ternyata tidak semua ulama yang menyepakati terjadi *naskh* atas hadis-hadis mengenai wajibnya mandi junub tersebut.

Dalam kitab *Ikhtilaf al-Hadis* bab *al-Khilaf fi anna al-Gusla la yajibu illa bikhurrij al-Ma'* terdapat narasi yang memberikan pandangan berbeda dari al-Idlibi. Bahwa beberapa ulama mazhab Syafi'i berpendapat bahwa tidak wajib bagi seorang lelaki mandi junub sampai keluar air mani. Kelompok ulama ini berdalih bahwa pernyataan Aisyah yang mewajibkan mandi selama telah bertemu dua kemaluan itu sifatnya *sunnah (tatammu')*, karena dalam keterangan itu Aisyah tidak dengan jelas menyebutkan bahwa Nabi saw sendiri yang menyatakan kewajiban mandi (*'alaibi bi al-gusl*). Terkait hal ini Syafi'i berkomentar, bahwa Aisyah tidaklah menyatakan "*apabila bersentuhan satu kemaluan dengan kemaluan lainnya maka wajib mandi*" tetapi ia mengatakan "*aku berjimak dengan Nabi dan setelah itu, kami mandi*", sehingga dimungkinkan bahwa tatkala Aisyah melihat Nabi saw mandi, ia pun ikut mandi karena mengira bahwa hal itu wajib, disertai dengan kenyataan bahwa Aisyah tidak mendengar langsung dari Nabi akan kewajibannya secara tegas.⁵⁶

Contoh lain dapat ditemukan pada bentuk *waham* poin kelima, bahwa sahabat dapat salah memahami redaksi yang ia riwayatkan. Sebagai contoh dari poin ini, al-Idlibi mengutip riwayat Aisyah yang menegur Urwah bin Zubair yang dianggap *waham* dan tidak memahami hadis tentang *wanita, keledai dan anjing hitam* sebagai pembatal shalat. Hadis ini jika dipahami dengan pandangan ilmu *ma'ani al-hadis*, maka yang diriwayatkan oleh Urwah tersebut tidak menunjukkan bahwa ia *waham*, karena ketiga hal itu memang tidak bisa dimaknai secara tekstual melainkan sebagai bahasa simbol atau *majaz*. Yusuf al-Qaradhawi dalam kitabnya *Kaifa Nata'ammal* menyebutkan bahwa salah satu dari syarat memahami hadis dengan baik adalah membedakan mana bahasa yang menunjukkan makna hakiki dan

⁵⁶ Abu Abdillah Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Ikhtilaf al-Hadis*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), Juz VIII, 606

mana yang majazi (*at-tafriq baina al-ḥaqīqah wa al-majāzī fi fabmi al-ḥadīṣ*).⁵⁷ Dalam hal ini, kiranya hadis di atas bisa saja dipahami menggunakan lafal simbolis, yaitu perempuan sebagai simbol syahwat, keledai sebagai simbol gangguan dan anjing hitam sebagai simbol najis.

Kedua contoh di atas, terlepas perbedaan ulama di dalamnya, menunjukkan bahwa klaim al-Idlībī terhadap beberapa hadis sebagai bentuk *waham* yang dilakukan sahabat bukanlah penilaian yang bersifat pasti dan bukti tidak terbantahkan bahwa sahabat itu melakukan ke-*waham*-an. Sebagaimana yang telah kami paparkan di atas, bahwa ternyata ketika menggunakan sudut pandang lain, seperti ilmu *ikhtilāf al-ḥadīṣ* dan *ma'āni al-ḥadīṣ*, riwayat-riwayat tersebut tidaklah menunjukkan ke-*waham*-an sahabat, melainkan hanya perbedaan pendapat di kalangan mereka, atau juga karena menggunakan lafal simbolis yang perlu dimaknai secara lebih tepat.

b. Relevansi *waham as-Saḥābah* dengan wacana keadilan Sahabat

Jika dicermati secara seksama mengenai konsep *waham* secara umum dan kriteria *waham aṣ-ṣaḥābah* yang dirumuskan secara khusus oleh Al-Idlībī, maka dapat dirumuskan dua analisa kaitannya dengan diskusi mengenai keadilan sahabat. **Analisa pertama**, kajian mengenai *waham aṣ-ṣaḥābah* ini jika dilihat dari hubungan secara langsung ternyata tidak memiliki kaitan dengan keadilan sahabat itu sendiri, atau dalam arti kekeliruan yang dilakukan sahabat tidak berpengaruh pada kredibilitas keadilan mereka. Hal ini dapat dilihat dari poin penting dalam penjelasan Al-Idlībī bahwa kekeliruan termasuk sebab yang tidak disengaja, sehingga sama sekali bukan ranah perbincangan keadilan, melainkan ranah ke-*dābiṭ*-an yang bisa jatuh pada kekeliruan hadis.

Menurut Syuhudi Ismail, keadilan setidaknya memiliki empat unsur. Pertama, beragama Islam yang dimanifestasikan dengan bentuk keberimanan, ketaqwaan dan kepatuhan pada ajaran Islam. Kedua, *mukallaf* yang mencakup baligh dan berakal, karena titik penekanannya ada pada seseorang sadar atas perbuatannya dan memiliki rasa tanggung jawab. Ketiga, melaksanakan ketentuan agama yang terdiri dari teguh dalam agama, tidak berbuat bid'ah, tidak berbuat maksiat, tidak berbuat fasik dan baik akhlaknya. Keempat, menjaga *murū'ah* yang terletak pada pemeliharaan diri dari perbuatan halal yang bila dilakukan akan mengurangi kehormatan pribadi di mata masyarakat.⁵⁸

Adapun ke-*dābiṭ*-an berdasarkan beberapa pengertian yang diberikan oleh para ulama memiliki unsur sebagai berikut: (1) periwayat itu memahami dengan

⁵⁷ Yusuf al-Qaradhawī, *Kaifa Nata'amal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah*, (Kairo: Dār asy-Syurūq, 2004), 175

⁵⁸ Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesabihan sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 134

baik riwayat yang telah didengarnya (diterimanya), (2) periwayat itu hafal dengan baik riwayat yang telah didengarnya (diterimanya), (3) periwayat itu menyampaikan riwayat yang telah dihafalnya itu dengan baik.⁵⁹

Periwayat yang memenuhi seluruh unsur ke-*dābiṭ*-an di atas maka telah memenuhi kriteria *tamm dābiṭ*. Periwayat yang hanya memenuhi poin kedua dan ketiga hanya disebut periwayat yang *dābiṭ*. Selain kedua itu, juga ada istilah *khafif ad-dābiṭ*, yaitu periwayat yang terdapat dalam hadis *ḥasan*.⁶⁰

Keterangan mengenai unsur keadilan dan ke-*dābiṭ*-an ini menunjukkan bahwa, keadilan berbicara mengenai kualitas pribadi seseorang. Adil dalam aspek hadis menyangkut sisi akhlak, tabiat dan integritas pribadi atas ajaran-ajaran Islam. Adapun ke-*dābiṭ*-an, menyangkut kapasitas intelektualitas, yaitu segi hafalan, pemahaman dan cara menyampaikan. Dari kriteria intelektualitas, *dābiṭ* juga terbagi menjadi *dābiṭ aṣ-ṣadr* dan *dābiṭ al-kitāb*. *Dābiṭ aṣ-ṣadr* adalah periwayat yang hafal dan paham betul hafalan hadisnya, sementara *dābiṭ al-kitāb* adalah periwayat yang mengetahui tulisan-tulisan riwayatnya sehingga jika ada kesalahan sekecil apapun dari tulisannya ia akan menyadarinya.⁶¹

Atas dasar penjelasan ini, kesimpulan penulis terbukti bahwa tujuh kriteria *waham aṣ-Ṣahābah* Al-Idlībi secara eksplisit tidak memiliki sangkut paut dengan keadilan sahabat. Tujuh kriteria kekeliruan ini hanya menyinggung masalah hafalan, kecermatan, pengetahuan dan pemahaman sahabat yang bisa salah. Oleh karenanya, salah dalam hal ini bukan karena kesalahan yang disengaja, melainkan kesalahan yang tidak disengaja sehingga menyebabkan kekeliruan.

Analisa Kedua, meski tidak memiliki relevansi secara langsung dengan wacana keadilan sahabat, tidak serta merta menjadikan kriteria *waham* ini sama sekali tidak memberikan pengaruh atas wacana keadilan itu. Jika dicermati secara mendalam, kriteria ke-*waham*-an generasi sahabat ini justru menawarkan sebuah cara pandang baru dalam memandang perdebatan mengenai keadilan ini di antara dua pusaran antara pihak yang mendukung secara penuh tanpa membuka wilayah kajian terhadap generasi sahabat dengan pihak yang menolak secara mutlak dan menyangsikan keadilan sahabat.

Dalam pernyataan lainnya, diketahui bahwa Al-Idlībi termasuk ulama yang meyakini bahwa semua Sahabat itu adil. Beliau menyatakan bahwa di antara para sahabat tidak ada yang mendustakan Nabi saw. Mereka adalah orang-orang yang rela mengorbankan jiwa raga demi menegakkan agamanya dan membantu dakwahnya. Allah swt memilih mereka sebagai pengemban amanah agama dan menyebarkan kepada generasi sesudahnya. Akan tetapi, sahabat tetaplah manusia

⁵⁹ Untuk poin yang ketiga terdapat perbedaan ulama. Ada ulama yang menyatakan bahwa menyampaikan dengan baik saat kapan saja dia kehendaki, sementara yang lain hanya mensyaratkan sampai saat dia menyampaikan riwayat itu ke orang lain.

⁶⁰ Syuhudi Isma'īl, *Metodologi Penelitian Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2007), 67

⁶¹ Nuruddin 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 81

biasa. Meskipun secara umum mereka memiliki jiwa yang bersih dan daya hafalan yang kuat, tetapi mereka bukanlah orang-orang yang terpelihara dari kesalahan dan kekeliruan.⁶²

Keterangan ini menunjukkan bahwa Al-Idlībī termasuk ulama yang mengakui keadilan sahabat, namun yang menariknya, keyakinan itu tidak serta merta menjadikan sahabat lepas dari objek kajian dan kritikan. Kriteria *waham aṣ-Ṣaḥābah* yang ia tetapkan mengindikasikan bahwa kajian dan kritikan pada tingkat sahabat dilakukan tidak dalam ranah keadilan melainkan pada wilayah ke-*dābiṭ*-an sahabat.

Adanya pengakuan atas keadilan sahabat dan ketidakberlepasan mereka dari kesalahan, menurut penulis sejatinya juga diakui oleh ulama-ulama lain yang sama meyakini konsep keadilan sahabat meski tidak dinyatakan secara langsung. Hal ini ditunjukkan dengan pengakuan atas adanya tingkatan-tingkatan sahabat yang berbeda-beda.⁶³ Tingkat sahabat yang berbeda-beda ini menurut ‘Ajjāj al-Khaṭīb didasari dari berbagai aspek yang pada umumnya bisa dibagi menjadi dua; aspek keadilan dan pemahaman mereka atas ajaran Islam. Keadilan dalam hal ini terdiri dari ketaqwaan, kepatuhan, semangat ibadah dan pengorbanan yang telah mereka lakukan untuk memajukan Islam. Sementara ke-*dābiṭ*-an menyangkut lamanya mereka mendapatkan pengajaran dan pendidikan dari Nabi saw, kesungguhan mereka dalam mendengar dan memperhatikan tingkah laku Nabi saw dan rasa penasaran mereka yang tinggi terhadap praktek hidup sesuai ajaran Islam.⁶⁴

⁶² Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj an-Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā al-Ḥadīṣ an-Nabawī*, (Beirut: Dar al-Afāq al-Jadīdah, 1983 M), 69

⁶³ Para ulama berbeda pendapat mengenai derajat atau tingkatan Sahabat. Ibnu Sa’ad membagi tingkatan Sahabat menjadi lima tingkatan, sementara al-Hakim membaginya menjadi dua belas. Pembagian tingkatan Sahabat yang terkenal adalah al-Hakim. Pembagiannya sebagai berikut: (1) kelompok Sahabat yang keislamannya paling awal, seperti Khalifah yang empat, (2) kelompok Sahabat yang keislamannya sebelum diadakannya musyarawah di Dār an-Nadwah, (3) kelompok Sahabat yang Hijrah ke Habasyah, (4) kelompok Sahabat yang mengikuti baiat ‘Aqabah pertama, (5) kelompok Sahabat yang mengikuti baiat ‘Aqabah kedua dan kebanyakan mereka dari kaum Anshar, (6) kelompok Sahabat yang dahulu berhijrah dan bertemu Nabi di Qubah sebelum masuk ke Madinah, (7) kelompok Sahabat yang mengikuti perang Badr, (8) kelompok Sahabat yang Hijrah di antara perang Badr dan perjanjian Hudaibiyah, (9) kelompok Sahabat yang ikut Baiat Ridwan di Hudaibiyah (10) kelompok Sahabat yang Hijrah di antara perjanjian Hudaibiyah dengan pembebasan Makkah seperti Khalid bin Walid, Amr bin ‘Ash dan Abu Hurairah, (11) kelompok Sahabat yang masuk Islam ketika pembebasan Makkah, (12) kelompok Sahabat yang masih kecil namun sudah melihat Nabi saw pada pembebasan Makkah atau ketika Haji Wada’ atau yang lainnya. Muhammad ‘Ajjaj Al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ, ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1971), 397

⁶⁴ Muhammad ‘Ajjaj Al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ...*, 396

Keterangan ini memberikan kesimpulan dengan jelas bahwa ulama yang meyakini keadilan sahabat dan dengan tergesa-gesa melarang adanya kritikan apapun terhadap mereka, merupakan keyakinan yang kurang tepat dan menyalahi konsep ulama yang terdahulu. Tidak meyakini keadilan mereka juga terlalu gegabah, karena fakta bahwa mereka generasi yang amalan agamanya paling baik dan juga mendapat didikan langsung dari Nabi saw. Sikap yang paling moderat menurut penulis adalah sikap yang diambil Al-Idlībi yaitu meyakini keadilan sahabat dengan segala konsep yang mengikutinya seperti kenyataan adanya tingkatan sahabat dan tanpa menutup mata adanya ruang untuk meneliti ke-*dābī*-an mereka.

Kesimpulan

Menurut Al-Idlībi periwayat hadis dalam tingkat sahabat pada kenyataannya tidak terlepas dari kemungkinan keliru dalam meriwayatkan hadis. Setidaknya ada tujuh bentuk kekeliruan yang bisa dilakukan oleh sahabat: (1) Sahabat itu meriwayatkan hadis yang didengarnya langsung dari Nabi saw, tetapi ia tidak tahu kalau hadis itu telah di-*nasakh*. (2) Sahabat mengalami kekeliruan dalam meletakkan dua hadis atau dua kata, sehingga meletakkan yang satu ke tempat yang satunya lagi (*maqlūb*). (3) Sahabat dalam meriwayatkan hadis, ia menyertakan komentarnya bersama dengan redaksi hadis itu, sehingga diduga oleh para pendengarnya bahwa itu bagian dari hadis (*mudraj*). (4) Sahabat meriwayatkan hadis dengan redaksinya sendiri yang memiliki cakupan lebih luas dari makna sebenarnya. (5) Sahabat keliru dalam menguasai dan memahami redaksi hadis sehingga menyelisihi makna sebenarnya. (6) Sahabat meriwayatkan hadis dengan maksud yang tidak benar karena lupa atau tidak tahu latar belakang penuturan hadis tersebut. (7) Sahabat melakukan kesalahan dengan meriwayatkan secara keliru apa yang tidak pernah dia dengar langsung dari Nabi saw.

Tujuh kriteria *waham aṣ-ṣaḥābah* Al-Idlībi tidak memiliki hubungan yang signifikan dengan keadilan sahabat. Tujuh kriteria kekeliruan ini hanya menyinggung masalah hafalan, kecermatan, pengetahuan dan pemahaman sahabat yang bisa salah, di mana itu semua dalam wilayah ke-*dābī*-an. Oleh karenanya, salah dalam hal ini bukan karena kesalahan yang disengaja, melainkan kesalahan karena kekeliruan yang tidak disengaja. Namun demikian, meskipun Al-Idlībi termasuk ulama yang meyakini bahwa semua sahabat itu adil, namun keyakinan itu tidak serta merta menjadikan sahabat lepas dari objek kajian. Kriteria *waham aṣ-ṣaḥābah* yang ia tetapkan mengindikasikan bahwa kajian dan kritikan pada tingkat sahabat dilakukan dalam wilayah ke-*dābī*-an mereka.

Bibliografi

Ad-Dārimī, Muḥammad bin Hibbān Abū Hātim, *aṣ-Ṣiqat*, India: Dāirah al-Ma‘ārif al-Uṣmāniyyah, 1973 M

- Al-Anṣāry, Zakaria, *Syarḥ al-Fiyah al-Trāqy: Faḥ al-Bāqy*, jilid 1, Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t,
- Al-Arabi. Abu Bakar Ibn, *al-Awāsīm min al-Qawāsīm fī Tahqīq Mawāqif aṣ-Ṣaḥābah ba’da Wafāh a-Nabi saw* Beirut al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1987
- Al-Aṣīr ‘Izzuddīn Ibn, *Usdu al-Ghābah fī Ma’rifah aṣ-Ṣaḥābah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994 M
- Al-‘Asqalāni, Ibn Ḥajar, *al-Iṣābah fī Tamayyuz aṣ-Ṣaḥābah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H
- Al-Baghdādī, al-Khaṭīb, *al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Rivāyah*, Madinah: Maktabah al-Ilmiyyah, t.th
- Al-Fāsyī, Al-Ḥāfiẓ Ibn al-Qaṭṭān, *Bayān al-Waham wa al-Iyḥam al-Waqī’in fī Kitāb al-Aḥkām*, Jilid-1 Riyāḍ: Dar Ṭibah, 1997 M
- Al-Idlībi, Ṣalāḥuddin Aḥmad, *Manhaj Naqd al-Matn Inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīṣ An-Nabawī* Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Al-‘Izzī, Abd al-Mu’in Ṣalih al-Āli, *Difā’ an Abi Hurairah*, Beirut: Dār al-Qalam, 1981
- Al-Jā‘id, Anas, “al-Waham ‘inda Ruwwah al-Ḥadīṣ”, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 no. 1 (2014)
- Al-Khaṭīb, Muhammad ‘Ajjaj, *Uṣūl al-Ḥadīṣ, ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1971
- Al-Manzūr, Ibnu, *Lisān al-‘Arab*, jilid 12, Beirut: Dār al-Fikr, 1410
- Al-Qayyim, Ibn, *Zād al-Ma’ād fī Hady Khair al-Tbād*, Beirut: Dār al-Fikr li at-Ṭibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī’, t.t.
- An-Nawawī, *at-Taqrīb wa at-Taysīr li Ma’rifah Sunan al-Basyīr an-Naẓīr*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Araby, 1985 M
- An-Nasā’i, *Sunan an-Nasā’i*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005
- As-Sibā’i, Muṣṭafā bin Ḥusnī, *as-Sunnah wa Makānatuhā fī at-Tasyrī’ al-Islāmiy*, Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1982 M
- ‘Asror, Miftahul dan Imam Musbikin, *Membedah Hadits Nabi Saw*, Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2015
- At-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī*, Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003
- Aulassyahied, Qaem, “Skeptisisme dalam Hermeneutika Fatima Mernissi, *Mumazah Jurnal Kajian Gender* 8 no. 2 (2016)

- Azami, Mustafa, *Hadis Nabi saw dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Ali Mustafa Ya'qub
Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Az-Zahabī, Syamsuddīn, *Miẓān al-I'tidāl fī Naqd ar-Rijāl*, Beirut: Dār al-Ma'rifah,
1963 M
- Az-Zarkasyi, Badaruddin, *al-Ijābah li Īradi Mā Istadrakathu 'Āisyah 'ala aṣ-Ṣaḥābah*,
Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1970
- Bahu, Abu Yūsuf Muṣṭafa, *al-'illah wa Ajnāsuhā 'inda al-Muḥaddiṣīn*, Thanta: Dār
aḍ-Ḍiyā, 2005 M
- Dāwūd, Abū, *Sunan Abī Dāwūd*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007
- Fadilah, Nur, "Keadilan Sahabat Nabi dalam Perspektif Fuad Jabali, *Mutawatir
Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 2 no.1 (2012)
- Itr, Nūruddīn, *Manābij al-Muḥaddiṣīn al-'āmmah fī Rimāyah wa at-Taṣnīf*, Damaskus:
Dār Thayyibah ad-Dimasyqiyyah, 2008 M
- _____ *Manhaj an-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981
- Ismail, Syuhudi, *Kaedah Kesahiban Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995
- _____, *Metodologi Penelitian Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 2007
- Jabali, Fuad, *Sahabat Nabi saw, Siapa, Ke Mana, dan Bagaimana?*, Jakarta: Mizan, 2010
- Mājah, Ibn, *Sunan Ibn Mājah*, Indonesia, Maktabah Dahlan, t.t
- Mernissi, Fatima, *Perempuan Dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994 M
- Nafisah, Lailiyatun, Moh, Muhtador, "Wacana Keadilan Sahabat Dalam
Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer" *Al-Quds: Jurnal Studi Alquran
an Hadis* 2, no.2 (2018): 153-170, doi: 10.29240/alquds.v2i2.429.
- Rayyah, Mahmud Abu, *Adhwa 'ala as-Sunnah al-Muhammadiyah*, Kairo: Dar al-
Ma'arif, t.th
- Ṣalah, Ibnu, *Muqaddimah Ibnu Ṣalah*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t
- Syaibah, Ibn Abī, *al-Muṣannaḥ*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1409
- Syuhbah, Abū, *Difā' an Sunnah wa Radd Syubb al-Mustasyriqīn wa al-Kitāb al-
Mu'ashirīn*, Kairo: Majma' al-Buḥūṣ al-Islamiyyah, 1985 M
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005
- <https://www.idlibi.net>.