

Laporan Penelitian Individual

**HADIS-HADIS TENTANG KEPEMIMPINAN PEREMPUAN YANG TERKESAN
DISKRIMINATIF (KAJIAN MAUDU’I)**



Peneliti :

Dr. ZAKIAR, MA

**DOSEN SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) KERINCI
1437 H/2016 M**

ABSTRAK

Tulisan ini mengkaji hadis-hadis tentang kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif. Pokok permasalahan yang dikaji adalah bagaimana kualitas hadis-hadis yang dimaksud dan bagaimana pemahaman ulama hadis terhadap hadis-hadis yang bernuansa diskriminatif. Penelitian ini murni kepustakaan dengan menggunakan metode kritik hadis sebagai sarana menilai kualitas hadis. Metode maudu'i dan teknik interpretasi tekstual dan kontekstual hadis-hadis yang telah dipastikan kualitasnya sah, selanjutnya dipahami. Adapun pendekatan yang digunakan adalah normatif dan kebahasaan.

Rasulullah saw. Adalah rasul *rahmatan lil'alam*, mengajarkan kesetaraan bagi umatnya dan persamaan hak diantara mereka. Keniscayaan itu, penjelasannya ditemukan dalam kitab-kitab hadis muktabarah (*kutub al-tis'ah*), yang menjadi rujukan umat Islam. Hanya saja, terdapat tekstualisasi hadis yang menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan terkesan diskriminatif, apalagi bila hadis-hadis tersebut dipahami seperti apa adanya, seperti yang tertuang dalam teks. Akibatnya, terjadi salah paham dan salah tafsir terhadap petunjuk hadis, sikap eksklusif yang cenderung mendiskreditkan pihak lain, dan perpecahan di kalangan umat Islam. Dengan demikian, pemahaman yang integral terhadap hadis yang terkesan diskriminatif tersebut menjadi hal yang mesti dilakukan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa kualitas hadis tentang kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif dari berbagai kitab hadis tersebut berstatus sah. Sedangkan nuansa diskriminatif dari teks-teks hadis, ternyata hanyalah cara Nabi saw. Memberikan pengajaran kepada seluruh umat Islam tanpa adanya diperensiasi, apalagi diskriminasi.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Segala puji dipersembahkan ke hadirat Allah SWT., karena atas rahmat dan hidayah-Nya penelitian ini dapat diselesaikan dengan baik. Salawat dan salam semoga selalu tercurah buat kekasih Allah, Muhammad SAW., rahmatan lil ‘alamin.

Penelitian yang berjudul: HADIS-HADIS TENTANG KEPEMIMPINAN PEREMPUAN YANG TERKESAN DISKRIMINATIF (KAJIAN MAUDU’I), sebagai kontribusi peneliti bagi STAIN Kerinci. mudah-mudahan karya sederhana ini bermanfaat bagi kita semua.

Penelitian ini dapat diselesaikan atas usaha dan bantuan serta motivasi yang positif konstruktif dari berbagai pihak. Oleh sebab itu, pada kesempatan ini disampaikan ungkapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Yth :

1. Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia.
2. Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kerinci, beserta Wakil Ketua I, II dan III STAIN Kerinci.
3. Ketua dan Sekretaris Jurusan di lingkungan STAIN Kerinci
4. Ketua Pogram Studi di lingkungan STAIN Kerinci
5. Rekan-rekan Dosen STAIN Kerinci
6. Kepala Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (P3M) STAIN Kerinci beserta Staf.
7. Kepala Perpustakaan STAIN Kerinci beserta staf.
8. Kabag, Kasubbag pada STAIN Kerinci dan seluruh karyawan/ti STAIN Kerinci.

Semoga bantuan yang diberikan mendapat balasan yang setimpal di Allah SWT., Amin.

Sungai Penuh, 27 Juli 2016

PENELITI,

Dr. Zakiar, MA

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
PENGESAHAN.....	ii
SAMBUTAN KETUA STAIN KERINCI.....	iii
KETERANGAN KEPALA PERPUSTAKAAN.....	iv
ABSTRAK.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI.....	vii
BAB : I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan dan Batasan Masalah.....	15
C. Definisi Operasional dan Ruang Lingkup.....	15
D. Kajian Pustaka.....	17
E. Kerangka Teoretis.....	20
F. Metodologi Penelitian.....	23
G. Tujuan dan Kegunaan.....	29
BAB : II KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DAN MAKNA DISKRIMINASI.....	30
A. Kepemimpinan Perempuan.....	30
1. Kepemimpinan Domestik.....	30
2. Kepemimpinan Publik.....	34
B. Perbincangan Seputar Diskriminasi.....	34
BAB : III METODE PENELITIAN HADIS.....	42
A. Kritik Hadis.....	42
1. Metode Kritik Sanad.....	48
2. Metode Kritik Matan.....	52
B. Teknik Interpretasi Hadis.....	52
1. Interpretasi Tekstual.....	77
2. Interpretasi Kontekstual.....	77
3. Interpretasi Intertekstual.....	78
	78
BAB : IV ANALISIS HADIS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN YANG TERKESAN DISKRIMINATIF.....	80
BAB : V PENUTUP.....	92
A. Kesimpulan.....	92
B. Implikasi.....	93
DAFTAR PUSTAKA.....	94

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Muhammad Rasulullah saw. merupakan figur sentral yang mengayomi jagat raya¹, beliau adalah *proto type* bagi kehidupan manusia, duniawi dan ukhrawi, ibadah maupun mu'amalah². Dengan demikian, tutur kata, tindak tanduk, bahkan sikap dan sifatnya -yang dikenal sebagai hadis-³ menjadi neraca bagi perilaku keseharian orang yang mengamini dan mengimani kerasulannya.

Mengimani kerasulan Muhammad saw. adalah ajaran yang sangat mendasar dalam Islam,⁴ sekaligus menjadi salah satu tolok ukur keislaman seseorang, bila diabaikan akan rusak pula keislamannya, atau dapat dikatakan dia bukanlah seorang muslim.⁵ Bagi yang telah mengimani kerasulan Muhammad saw. maka tidak boleh tidak, harus mengamini semua yang diajarkan dan dicontohkan melalui hadis-hadisnya.

¹Berkenan dengan fungsi ini Allah swt. berfirman: "Kami tidak mengutusmu kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam." Q.S. al-Anbiya'/21: 107.

²Firman Allah swt: "Sesungguhnya pada diri Rasulullah terdapat suri teladan yang baik bagimu." Q.S. al-Ahzab/33: 21.

³Pengertian hadis ini dapat dilihat, Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Bairut: Dar al-fikr, 1997), hal. 18.

كل ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خلقية أو خلقية، أو سيرة، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها.

Pengertian hadis, seperti ini, menurut *muhaddisin* merupakan *muradif* dari sunnah.

⁴Firman Allah: "Taatilah Allah dan taatilah Rasul" Q.S. al-Imran/3: 32 dan 132, al-Nisa'/4: 59, al-Ma'idah/5: 92, terdapat tidak kurang dari 12 ayat yang memerintahkan ketaatan kepada Rasul. Dari satu hadis yang dinilai sahih oleh al-Albani, tentang trilogy ajaran agama (*arkanu al-din*), Islam, Iman, dan Ihsan, yang diriwayakan oleh al-Qusyairi, Abu Husain Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, (t.t: Isa al-Bab al-Halabiy wa Syurakah, 1955), juz. I, hal. 28. Abu Daud, Sulaiman bin Al-Asy'as al-Sijistaniy, *Sunan Abu Dawud* (Bairut: Dar Kitab al-'Arabiyy, t. t.), juz. 4, hal. 359. Dan al-Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib Abu 'Abd. Al-Rahman, *Sunan al-Nasa'iy* (Halb: Maktab al-Matbu'ah al-Islamiah, 1986), juz. 8, hal. 97.

⁵Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya. Q. S. al-Nisa'/4: 65.

⁶ Anjuran itu sangat erat kaitannya dengan fungsi rasul (hadisnya) sebagai rujukan utama ajaran Islam.

Fungsi hadis sebagai sumber ajaran Islam yang berdampingan dengan Al-Qur'an⁷ dengan demikian akan menjadi urgen. Karena hadis merupakan penjelas (*bayan*) terhadap Al-Qur'an, merinci keterangan yang global, menerangkan sesuatu yang sukar, memberikan batasan terhadap yang mutlak, mengkhususkan sesuatu yang umum⁸. Bahkan hadis membuat ketetapan hukum yang belum ada dalam Al-Qur'an.

Quraish Shihab dalam pengantar buku Ahmad Sutarmadi, *al-Imam al-Tirmidzi: Perannya dalam pengembangan hadis dan fiqh*, mengutip tulisan mantan Syekh al-Azhar, 'Abd. Al-Halim Mahmud, dalam *al-Sunnah fi Makanatiha wa fi Tarikhiha* berkaitan dengan fungsi hadis, menuliskan bahwa:

Hadis mempunyai fungsi yang terkait dengan Al-Qur'an dan kaitannya dengan pembentukan hukum syari'at. Dalam kaitannya dengan Al-Qur'an, terdapat dua fungsi hadis yang tak diperselisihkan oleh para ulama, yakni fungsi *bayan al-ta'kid* dan fungsi *bayan al-tafsir*.⁹

Dengan demikian Rasulullah saw. membuat ketetapan hukum terhadap permasalahan yang tidak ditetapkan hukumnya oleh Al-Qur'an.¹⁰ Seperti hukuman bunuh di tempat karena berbohong atas nama Rasulullah saw.¹¹ haramnya binatang buas

⁶Dan taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul-Nya dan berhati-hatilah. Jika kamu berpaling, maka ketahuilah bahwa sesungguhnya kewajiban Rasul Kami, hanyalah menyampaikan (amanah Allah) dengan terang. Q. S. Al-Ma'idah/5: 92.

⁷Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya. Q. S. Al-Hasyr/58: 7

⁸Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan. Q. S. al-Nahl/16: 44.

⁹Ahmad Sutarmadi, *Al-Imam al-Tirmidzi: Perannya dalam Pengembangan Hadis dan Fiqh* (Jakarta: PT. Logos), hal. x. *Bayan al-Ta'kid*: Penjelasan hadis terhadap Al-Qur'an yang bersifat umum atau menggaris bawahi kembali ungkapan Al-Qur'an. *Bayan al-Tafsir*: memperjelas, merinci, sampai kepada membatasi pengertian lahir dari ayat-ayat Al-Qur'an.

¹⁰Muhammad bin 'Ali bin Muhammad Al-Syaukaniy, *Irsyad al-Fuhul* (Surabaya: Salim bin Sa'ad Nabhan wa Akhu Ahmad, t. th), hal. 39

¹¹Ibn 'Adi meriwayatkan dari Buraydah: Di perkampungan Bani Lais, satu mil dari Madinah, datang seorang pria yang pernah meminang seorang wanita yang gagal dipersuntingnya, kedatangannya kali ini dengan gaya, busana, yang diakui Rasulullah saw. dan membawa perintah dari rasul untuk memberikan ketetapan terhadap harta dan jiwa mereka. Pria itu langsung menuju rumah perempuan yang gagal dinikahinya itu. Dan orang mengirim utusan untuk menemui nabi saw. Dan nabi berkata: telah berbohong musuh Allah. Dan rasul langsung mengutus sahabat (dalam satu riwayat, Abu Bakar ra. dan 'Umar ra.) untuk menjumpai dan menghukumnya, jika hidup maka bunuhlah dia, jika dia mati, bakarlah mayatnya. Ketika dijumpai laki-laki ini telah mati digigit ular, dan mayatnya pun dibakar. Lengkapnya

yang bertaring, dan burung yang mempunyai cakar. Fungsi Rasul yang lain adalah sebagai kepala Negara, pemimpin masyarakat, panglima perang, hakim.¹² Karena urgensinya yang demikianlah, hadis selalu mendapat perhatian yang luar biasa dari berbagai pihak, muslim maupun non muslim, terutama para peneliti hadis dan ilmu hadis. sejak zaman kerasulan sampai kepada terkodifikasinya hadis dan bahkan sampai kepada waktu yang tidak dapat diketahui kapan berakhirnya.

Rentang waktu yang sangat panjang antara kehidupan Rasul, sebagai sumber hadis, sampai pada masa pentadwinan hadis, yang dilakukan hampir satu abad setelah wafat Rasulullah saw. menyebabkan kemungkinan tersandungnya hadis kepada berbagai macam masalah yang dapat merusak keaslian suatu hadis, apakah ia betul-betul bersumber dari penutur utama atau hanya perkataan yang dinisbahkan saja kepada Rasul saw. menjadi alasan mengapa hadis selalu menarik dijadikan bahan kajian.

Selain itu, pada masa awal diutus, Rasulullah saw. pernah melarang dilakukan penulisan hadis, untuk meniscayakan perhatian sahabat hanya tertuju kepada al-Qur'an saja, seperti tertuang dalam hadis berikut:

عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُوهُ وَحَدِّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.¹³

Artinya:

Janganlah kalian menulis dariku selain Al-Qur'an. Siapa saja yang menulis dariku selain Al-Qur'an, hendaklah dia menghapusnya. Ceritakan berkenaan dengan Aku tidak ada masalah, siapa yang berbohong atas namaku dengan sengaja, maka bersiaplah untuk menduduki tempatnya di Neraka.

Dari pemahaman hadis di atas ditengarai bahwa larangan Rasulullah saw. menulis hadis tersebut dikhawatirkan terjadinya percampuran penulisan Al-Qur'an dengan hadis. Selain itu, dari hadis di atas dipahami bahwa Rasulullah saw. tidak

riwayat lihat, Muhamad Abu Zahwu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun au Inayat al-Ummah Islamiah bi Sunnah al-Nabawiyah* (t. tp: Dar al-Fikr al-'Arabi, t. t.), hal. 480-481. Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Bairut: Dar al-Fikr, 1997), hal. 127.

¹²Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah non Tasyri'iyah menurut Yusuf Al-Qardhawi* (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), hal. 26

¹³Imam Muslim, *op. cit.* juz. 4, hal. 298. Al-Nawawiy, *Syarh Sahih Muslim* (al-Qahirah: Mahmud Taufiq, t. th), jil. 18, hal. 29. Subhiy Salih, *'Ulum al-Hadis/ wa Mustalahuh* (Bairut: Dar al-Malayin, 1975), hal. 20.

melarang menceritakan apapun yang bersumber dari Rasulullah dengan syarat tidak mengatasnamakannya untuk melakukan kebohongan. Menurut ulama hadis larangan menulis hadis ini dibatalkan oleh adanya izin dari Rasul saw. untuk menulis hadis kepada beberapa sahabat baik atas permintaan pribadi dan lainnya.¹⁴

Atas dasar ini pula, sahabat menghafal segala sesuatu berkenaan dengan Rasulullah saw., baik berupa ucapan, perbuatan, bahkan sikap beliau, untuk disampaikan kepada sahabat lain yang absen dari majlis Rasul saw. Perhatian sahabat terhadap hadis serta penyesalan mereka bila alpa dari majlis Rasulullah saw. karena harus mencari nafkah untuk memenuhi keperluan sehari-hari,¹⁵ ditunjukkan oleh sikap ‘Umar ra. dan tetangganya. mereka saling bergantian menghadiri majlis Rasul saw.

عَنْ عُمَرَ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَجَارٌ لِي مِنَ الْأَنْصَارِ فِي بَيْتِ أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ وَهِيَ مِنْ عَوَالِي الْمَدِينَةِ وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النَّزُولَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْزِلُ يَوْمًا وَأَنْزِلُ يَوْمًا فَإِذَا نَزَلْتُ جِئْتُهُ بِخَبَرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ مِنَ الْوَحْيِ وَغَيْرِهِ وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَّ مِثْلُ ذَلِكَ.¹⁶

Artinya:

‘Umar ra. Berkata: Aku dan tetanggaku dari kalangan Ansar, seorang yang berpengaruh di Bani Umayyah bin Zaid di Madinah, bergantian untuk menghadiri pertemuan dengan Rasulullah saw. dia hadir satu hari dan aku hadir pada hari yang lain, bila giliranku tiba aku menginformasikan kepadanya apa yang aku peroleh berupa wahyu dan hal-hal yang lain -dari pertemuan itu- begitu pula sebaliknya, bila gilirannya tiba dia pun melakukan seperti yang aku lakukan terhadapnya.

Untuk keperluan penyampaian informasi kepada beberapa sahabat yang tidak sempat hadir dalam majlis Rasulullah saw. maka sahabat menuliskan hadis-hadis. Hal ini dilakukan setelah kekhawatiran mereka akan kemungkinan *ikhtilat* (percampuran) antara penulisan Al-Qur’an dan hadis dipastikan tidak terjadi. Karena Rasulullah saw. telah menugaskan beberapa sahabat secara khusus untuk pencatatan Al-Qur’an.¹⁷

¹⁴Lihat, Mustafa al-Siba‘iy, *al-Sunnah wa makanatuha fi al-Tasyri‘ al-Islamiy* (t. t: Dar al-Warraq, 2000), hal. 78.

¹⁵lihat, Nur al-Din ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Hadis* (Bairut: Dar al-Fikr al- Mu’asir, 1997) hal. 24.

¹⁶Lihat antara lain; Abu ‘Abdillah Muhammad bin Isma‘il al-Bukhariy (seterusnya ditulis al-Bukhariy), *al-Jami‘ al-Sahih* (Bairut: Dar al-fikr, t. th) Juz. I. hal. 30, dan Muslim, *op. cit.* juz. IV, hal. 191.

¹⁷Para penulis Al-Qur’an yang mendapatkan tugas dari Rasulullah saw. Adalah: Zayd bin S‘abit, Sa‘id bin ‘As, ‘Abdullah bin Zubayr, ‘Abd. al-Rahman bin al-Haris, dan mereka ini pula, pada masa

Hal lain yang menjadi alasan kenapa hadis dituliskan, adalah permohonan Abu Syah kepada nabi saw. agar khutbahnya ditulis yang diharapkan bermanfaat bagi penyelesaian kasus pembunuhan yang terjadi di negeri asalnya, Yaman, dan izin itu diperolehnya.¹⁸

Perkenan dari Rasulullah saw. untuk menuliskan hadis juga diberikan kepada Abdullah bin ‘Amr bin al-‘As:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرِيدُ حِفْظَهُ فَنَهَيْتَنِي قُرَيْشٌ وَقَالُوا تَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْعَضْبِ وَالرِّضَاءِ فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَوْمَأَ بِأَصْبَعِهِ إِلَى فِيهِ وَقَالَ أَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا خَرَجَ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ.¹⁹

Artinya:

Dahulu aku menulis semua yang aku dengar dari Rasulullah saw. aku hendak menghafalnya. Tetapi masyarakat Quraisy melarangku, mereka berkata: kamu menulis semua yang kamu dengar dari Rasulullah saw. bukankah Rasulullah saw. juga manusia, beliau berkata saat marah dan senang? Kemudian aku berhenti menulis, kemudian aku ceritakan hal itu kepada Rasulullah saw. maka beliau menunjukkan dengan jarinya ke mulutnya dan Rasulullah saw. bersabda: Tulislah, Demi Zat yang jiwaku berada dalam genggamannya, tidaklah yang keluar dari (utusan Allah swt.) selain kebenaran semata.

Abdullah Bin ‘Amr bin ‘As adalah salah seorang sahabat nabi yang memiliki catatan (*sahifah*) yang berisi sebagian hadis-hadis yang didengar dari Rasulullah saw. dan catatan (*sahifah*) itu dikenal dengan nama *al-Sadiqah*.²⁰ Catatan yang berasal dari

khalifah ‘Usman bin ‘Affan, ditugaskan untuk menuliskan Al-Qur’an. Lihat dalam Subhiy Salih, *‘Ulum Al-Qur’an* (Bairut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1982), hal. 78, dan Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis*, (Dimasyq: Dar al-fikr, 1975) hal. 71, bahkan menurutnya, jumlah penulis Al-Qur’an itu mencapai 40 orang.

¹⁸Al-Bukhariy, *op. cit.* juz. VI, hal. 2522

¹⁹Al-Darimiy, ‘Abdullah bin ‘Abd. al-Rahman, Abu Muhammad, *Sunan al-Darimiy* (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Arabiyy, 1407 H), juz. II, hal. 821. Ahmad Sutarmadi mengemukakan fakta hadis riwayat Abu Hurairah, berkenaan dengan adanya izin penulisan hadis dari Rasulullah saw. kepada beberapa orang; sebuah hadis dari Rafi‘ Ibn Khanj senada dengan hadis di atas, dan hadis dari ‘Abdullah bin ‘Abbas, yang menerangkan bahwa, menjelang akhir hayat nabi saw. Pada beberapa kesempatan mengizinkan penulisan hadis. Lihat Ahmad Sutarmadi, *al- Imam al-Tirmizi: Peranannya dalam Pengembangan Hadis dan Fiqh* (Jakarta: Logos, 1998), hal.12.

²⁰Selain Sahifah al-Sadiqah, milik ‘Abdullah bin ‘Amr bin ‘As, Imam ‘Ali ra. Juga memiliki lembaran yang padanya tertulis hukum-hukum *diyat* (harta sebagai pengganti nyawa) atas orang yang berakal dan lain-lain. Lihat: Mustafa al-Siba‘iy, *op. cit.* (t. t: Dar al-Warraq, 2000), hal. 77-78. Dan Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan Al-Sunnah: Kritik Mushthafa al-Siba‘i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadits Dalam Fajr Al-Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hal. 164-165.

sahabat nabi saw. seperti *sahifah al-Sadiqah*, milik Abdullah bin ‘amr bin ‘As ini menjadi salah satu bukti sejarah bahwa penulisan hadis telah dilakukan sejak zaman nabi saw. masih hidup dan Al-Qur’an masih turun.

Memang izin untuk menulis hadis rasul saw. tidak sama halnya dengan tugas yang diberikan kepada para penulis ayat Al-Qur’an. Jika penulisan Al-Qur’an merupakan perintah resmi dari Rasulullah saw. kepada banyak orang dan tidak ada larangan kepada siapapun melakukan kegiatan yang sama. Sedangkan hadis, oleh Rasul saw. pada masa awal kerasulan melarang kepada siapapun untuk menuliskan hadis, izin hanya diberikan kepada beberapa individu yang diperkenankan saja, seperti kepada Abu Syah dan 'Abdulah bin ‘Amr bin ‘As yang tersebut di atas. Hal ini adalah dalam rangka untuk memastikan mereka tetap harus berhati-hati dalam penulisan hadis.

Perhatian sekaligus kehati-hatian sahabat terhadap periwayatan hadis berlanjut setelah Rasulullah saw. wafat. Hal ini ditandai dengan sikap yang ditunjukkan sebagian sahabat yang malah membakar teks-teks yang berisikan kumpulan hadis. Seperti yang dilakukan Abu Bakar,²¹ Bahkan dia mempunyai kebijakan untuk melarang periwayatan hadis. Kecuali untuk keperluan yang sangat mendesak dan dengan syarat yang sangat ketat. Kebijakan yang sama juga dilakukan oleh ‘Umar bin Khattab ra. ‘Usman bin ‘Affan ra. dan ‘Ali bin abi Talib ra.²² Menurut Baso Midong, sikap yang ditunjukkan oleh sahabat-sahabat nabi itu dipegang teguh juga oleh generasi berikutnya yaitu para

²¹Sekalipun sikap yang ditunjukkan para sahabat besar ini merupakan bentuk kehati-hatian mereka terhadap kesalahan, kebohongan, terhadap Rasulullah saw, tetapi juga agar masyarakat tidak terganggu perhatiannya kepada selain Al-Qur’an. Lebih lengkap dapat dibaca di Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hal. 38-47 dan Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *op. cit.* hal. 153.

²²Jika ada sahabat yang ingin menyampaikan hadis pada masa ini, mereka harus bersedia bersumpah dan mendatangkan saksi atas kebenaran berita yang disampaikan. Misalnya ketika Abu Bakar didatangi seorang nenek yang melaporkan permasalahannya berkenaan dengan hak warisan dari seorang cucunya, yang telah meninggal. Abu Bakar belum memberikan haknya dengan alasan tidak tersurat dalam ayat Al-Qur’an dan dalam praktek pada waktu nabi saw. masih hidup. Al-Mugirah bin Syu’bah menyatakan pernah menyaksikan praktek yang dilakukan nabi dan diperkuat oleh kesaksian Hammad bin Maslamah. Akhirnya Abu Bakar memutuskan bagian nenek itu sebanyak seperenam, setelah mendengarkan keterangan dan kesaksian dua sahabat tersebut. Lihat Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud* (Bairut: Dar al-fikr, t. t.), juz. III, hal. 121-122. Rif’at Fauziy ‘Abd. Al-Muttalib, *Tausiq al-Sunnah fi al-Qarni al-Saniy al-Hijriy Ususuh wa Ittijahatuh* (Mesir: Maktabah al-Khanj, 1981) hal. 30. dan Ahmad Sutarmadi, *op. Cit.* hal. 15, Syuhudi, *Kaedah, op. cit.* hal.39.

tabi'in, bahkan seterusnya dari generasi ke generasi, sikap kritis dalam penerimaan riwayat tersebut dipegang teguh pula oleh para ulama.²³

Perkembangan berikutnya yang menjadikan hadis selalu menarik untuk dikaji adalah adanya peristiwa besar dalam sejarah perpolitikan Islam, yakni perang *Siffin* tahun 657 M,²⁴ yang melibatkan kelompok pendukung Khalifah 'Ali bin 'Abi Talib ra. (35-40 H/656-661 M).²⁵ dan kelompok Muawiyah, yang berakhir dengan peristiwa *tahkim* atau arbitrase yang puncaknya menimbulkan perpecahan dalam masyarakat Islam pada waktu itu. Perpecahan yang bermula dari peristiwa politik itu beralih kepada isu teologis, teleologis dan lain-lain serta adanya klaim kebenaran dari berbagai kelompok, yang mendorong mereka untuk memalsukan hadis.²⁶

Problematika umat Islam dewasa ini juga selalu berkutat pada sikap egoisme kelompok, fanatisme buta terhadap kelompoknya sendiri, dan merasa dirinya eksklusif. Akibat eksklusivitas kelompok inilah yang menyebabkan umat Islam berpecah belah.

Pada hal dalam konteks kebangsaan dan kesukuan yang belum tentu sama keyakinannya, Islam mengajarkan untuk saling kenal-mengenal. Dalam Al-Qur'an, bahkan disebutkan, Allah menciptakan manusia bersuku-suku dan berbangsa-bangsa

²³Baso Midong, *Kualitas Hadis dalam Kitab Tafsir an-Nur Karya T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy* (Makassar: YAPMA, 2007), hal. 38.

²⁴Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah* (t. t: Dar-al-Fikr al-'Arabiyah, 1971), hal. 68-69. *Tahkim*, upaya damai yang diusulkan Mu'awiyah kepada pendukung 'Ali ra. Dengan mengatasnamakan Al-Qur'an (mengangkatnya), diterima oleh 'Ali ra. Peristiwa yang bermuara kepada lengsernya 'Ali ra. dari kursi kekhalifahan, untuk selanjutnya digantikan oleh Mu'awiyah, setelah diadakan perundingan. Lihat, Ibn Khaldun, *Muqadimah Ibn Khaldun* (t.t: Dar al-fikr, t.th), 123.

²⁵Lihat Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pembaruan Prof. DR. Muhammad Syuhudi Ismail* (Jakarta: MSCC, 2005), hal. 30.

²⁶Inilah pandangan yang umumnya diketahui dari buku-buku hadis berkenaan dengan awal mula pemalsuan hadis. Hanya saja Ahmad Amin berbeda pandangan berkenaan awal mula terjadinya pemalsuan hadis, menurutnya: Tidak dapat dipastikan oleh ulama kapan kegiatan pemalsuan hadis ini terjadi, namun indikasi menunjukkan hal itu terjadi sejak Nabi saw. masih hidup. Walaupun tidak ada contoh konkrit yang dikemukakannya, pandangan seperti ini hanya didasari kepada pemahaman hadis yang tersirat saja dari hadis. Pandangan Ahmad Amin (w. 1373 H/ 1954 M) ini didasarkan kepada adanya hadis larangan melakukan kebohongan atas nama nabi saw. Lihat Ahmad Amin, *Fajru al-Islam* (Kairo: Maktabah al-Nahdah, 1975), hal. 210-211. Pandangan Amin ini dibantah oleh banyak ulama. Diantaranya oleh Mustafa al-Siba'iy, dia menyatakan bahwa apa yang dinyatakan oleh Amin tentang indikasi telah terjadinya pemalsuan hadis sejak rasul masih hidup tertolak dengan dua alasan: alasan kesejarahan dan penjelasan dari hadis nabi sendiri. Selengkapny Lihat: Mustafa al-Siba'i, *op. cit.* (t.t: Dar al-Warraq, 2000), hal. 266-267.

untuk *lita'arafu* (saling mengenal).²⁷ Allah swt. menciptakan manusia sebagai makhluk yang bermartabat,²⁸ tetapi dalam pandangan Allah, ternyata manusia yang paling mulia adalah yang paling taqwa.²⁹ Karena itu. Islam tidak mengenal eksklusivitas kelompok dan juga individu. Mulianya seseorang, bukan karena kesukuan, Arab dan non Arab, dan tidak pula dibedakan dengan warna kulit, hitam, coklat, melainkan karena taqwanya, seperti khutbah yang disampaikan rasul saw. dalam haji wada'.

عَنْ أَبِي نَضْرَةَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ : خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَسْطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّنَا وَرَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ إِلَّا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجْمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرٍ عَلَى أَسْوَدٍ وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى...³⁰

Artinya:

Dari Abi Nadrah, menceritakan kepadaku orang yang mendengarkan khutbah Rasulullah saw. pada hari-hari *tasyrik*, Rasulullah saw. bersabda: wahai sekalian manusia, ketahuilah sesungguhnya Tuhan kalian itu Maha Esa dan nenek moyang kalian itu satu oleh karena itu tidak ada keutamaan bagi orang Arab atas orang 'Ajam, tidak pula orang 'Ajam terhadap orang Arab, tidak ada keutamaan orang yang berwarna kulit merah dengan yang berwarna kulit hitam, dan tidak pula yang berwarna kulit hitam terhadap orang yang berwarna kulit merah kecuali karena ketakwaan...

Eksistensi kelompok, sesungguhnya sudah ada sejak zaman Nabi saw, bahkan periode sebelumnya. Ada kelompok yang dilatarbelakangi oleh kedaerahan, ada orang Mekah dan ada orang Madinah. Lalu orang Madinah berkelompok-kelompok lagi, ada suku Aus dan ada suku Hazrat. Sehingga tanpa menghilangkan identitas kelompoknya dan memotong akar sejarahnya, Rasulullah saw. menyatukan mereka. Orang Mekah disebut *Muhajirin*, sedangkan orang Madinah disebut *Ansar*.

²⁷Lihat Q. S. al-Hujurat/49: 13.

²⁸Lihat Q. S. al-Isra'/17:70.

²⁹ Lihat Q. S. al-Hujurat/49: 13.

³⁰Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal* (Mesir: Mu'assasah Qurtubah), juz. V, hal. 411.

Ketika sahabat hijrah ke Madinah, kaum *muhajirin* diterima baik dan mendapat perlakuan istimewa oleh kaum *Ansar*. Sejak itulah tidak boleh ada fanatisme kesukuan, kelompok, organisasi, termasuk pemikiran.

Ketika setiap kelompok umat Islam berpegang pada tali Allah yang berlandaskan wahyu (Al-Qur'an dan al-Hadis), kemudian muncul penafsiran, maka masing-masing kelompok Islam itu harus menghormati penafsiran, selama yang ditafsirkan itu dijabarkan atas dasar keilmuan. Misalnya ada penafsiran tekstual, interteks, dan kontekstual.³¹

Bila ada orang yang hanya memahami “teks” secara harfiah, lalu mengklaim telah berpegang teguh pada Al-Qur'an dan sunah dan merasa hanya dirinya sendiri yang bisa memahami hadis dan menafsirkan ayat. Ketika sudah mengklaim dirinya benar, lalu tidak mau mendengar pendapat kelompok lain, Itulah eksklusif. Bukankah dalam Islam tidak boleh ada kesombongan, baik kesombongan intelektual maupun pemikiran, sehingga tidak mau mendengar pendapat lain.

Setiap diri dari umat Islam, tentu harus punya cita-cita menjadi orang mulia tanpa adanya diskriminasi. Dan tanpa klaim kelompoknya sebagai kelompok yang paling benar apalagi saling kafir mengkafirkan, dan pada gilirannya berusaha mencari pembenaran dari Al-Qur'an maupun hadis.

Untuk kepentingan klaim kebenaran inilah kelompok pendukung 'Ali ra. dan Mu'awiyah, terlibat dalam pemalsuan hadis. Hal ini dipahami dari hadis yang di-*publish* oleh kedua kelompok tersebut, Contohnya:

³¹Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 6. Dan Abdul Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, (Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 23-30.

مَنْ أَحَبَّنِي فَلْيُحِبِّ عَلِيًّا وَمَنْ أَبْغَضَ عَلِيًّا فَقَدْ أَبْغَضَ عَلِيًّا وَمَنْ أَبْغَضَ عَلِيًّا فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ وَمَنْ أَبْغَضَ اللَّهَ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ.³²

Artinya:

Orang yang mencintai Aku (Rasullah saw) hendaknya juga mencintai ‘Ali, orang yang membenci ‘Ali sama halnya dia membenciku, orang yang membenciku sama halnya dia membenci Allah, dan orang yang membenci Allah akan dimasukkan ke Neraka.

Pada hadis di atas, jelas sekali bahwa ia diterbitkan oleh pendukung ‘Ali ra. Sedangkan pendukung Mu’awiyah juga telah melangsir hadis dalam kapasitas yang sama, untuk mengkultuskannya dan kelompok pendukungnya, yakni:

الْأَمَنَاءُ عِنْدَ اللَّهِ ثَلَاثَةٌ: أَنَا وَجِبْرِيلُ وَمُعَاوِيَةَ.³³

Artinya:

Orang kepercayaan Allah itu Ada tiga: Aku (Rasulullah saw), Jibril as. dan Mu’awiyah.

Selain untuk kepentingan klaim kebenaran kelompok, pemalsuan hadis juga dilakukan untuk kepentingan, mazhab, duniawi, dan ukhrawi, yang dilakukan oleh orang Islam maupun non muslim.³⁴

Perbedaan dalam pemahaman teks, baik Al-Qur’an dan hadis semestinya tidak menimbulkan perpecahan, dan juga tidak mengklaim kebenaran secara eksklusif serta tidak mendiskreditkan pemahaman pihak lain. Rasulullah saw. merestui perbedaan pemahaman sahabat. Ketika beliau dan sahabatnya menuju perkampungan Bani Quraizah, dalam perjalanan masuk waktu salat asar, dan beliau berkata kepada sahabat untuk tidak salat kecuali setelah sampai di perkampungan yang akan dituju. Namun ada sahabat yang memahaminya secara tekstual, mereka tidak salat kecuali setelah sampai di perkampungan itu, dan yang lain memahaminya secara konteks, mereka bersegera

³²Al-Syaukaniy, Muhammad bin ‘Ali, *al-Fawa'id al-Majmu'ah fi al-Ahadis al-Da'ifah wa al-Mawdu'ah* (Riyad: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1415 H), Juz. II, hal. 475.

³³*Ibid.* hal. 498.

³⁴Nasir al-Din al-Albani, *Silsilah al-Ahadis al-Mawdu'ah* (Bairut: al-Maktabah al-Islamiy, 1398), juz. I, hal. 6-10

melakukan salat. Hanya saja perbedaan pemahaman ketika nabi saw. masih hidup tidak menimbulkan perpecahan, apalagi klaim kebenaran yang berujung pada diskriminasi.

Memang Rasulullah saw. dalam banyak hadis menjelaskan keutamaan individu, kelompok, dan daerah tertentu, namun bukan dalam rangka mengeksklusifkan mereka dan tidak untuk maksud mendiskreditkan yang lain. Hanya saja hadis-hadis tersebut sangat potensial difahami eksklusif yang berakibat kepada klaim kebenaran dan terkesan diskriminatif, bila pemahaman hanya tertuju kepada teks semata tanpa memperhatikan kaedah-kaedah lain dalam memahami teks, yakni interteks dan konteks.

Frase “*laisa minna*” dalam dua hadis berikut sangat besar kemungkinan dipahami dengan pemahaman yang salah, frase itu bisa dipahami keluar dari Islam (bukan umat nabi Muhammad saw). pemahaman seperti itu bisa terjadi bila pemahaman hanya tertumpu kepada teks-teks hadis semata.

عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ.³⁵

Artinya:

Rasulullah saw. bersabda: Bukan termasuk golongan kami, siapa yang membaca Al-Qur’an tidak dengan suara yang merdu.

Badr al-Din al-‘Aini ketika mensyarah hadis ini menyatakan bahwa: Maksud “bukan dari golongan kami” adalah “bukan dari ahli sunnah kami, ini tidak dimaksudkan, “bukan dari ahli agama kami”³⁶

Dengan ungkapan yang sedikit berbeda, Ibn Battal menjelaskan: “orang yang seperti itu tidak mengikuti sunah nabi dalam pembacaan Al-Qur’an, karena nabi membaguskan suaranya dalam pembacaan Al-Qur’an, siapa yang tidak melakukan seperti itu, dia belum *iqtida*’ kepada nabi saw.”³⁷

Hadis berikutnya:

³⁵Al-Bukhariy, *op. cit.* juz. 6, hal. 2737. Abu Dawud, *op. cit.* juz.I. hal. 548.

³⁶Al-Hanafiyy, Badruddin al-‘Ayniy, *‘Umdat al-Qariy Syarh Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-‘Arabiyy, t. t.), juz.XXV, hal. 182.

³⁷Battal, Abu al-Hasan ‘Ali bin Khalab bin ‘Abd. al-Malik, *Syarh al-Sahih al-Bukhari* (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2003), juz. 10, hal. 529.

عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ خَبَبَ امْرَأَةً عَلَى زَوْجِهَا أَوْ عَبْدًا عَلَى سَيِّدِهِ.³⁸

Artinya:

Rasulullah saw. bersabda: bukan dari golongan kami seorang perempuan yang menipu suaminya, dan hamba sahaya menipu tuannya.

Abd. Al-Muhsin al-'Ubbad dalam kitab *Syarah Sunan Abu Dawud* menjelaskan: Maksud “bukan dari golongan kami” dalam hadis di atas adalah “haram” karena perbuatan yang tersebut dalam rangkaian hadis merupakan perlakuan yang diharamkan. Siapa saja yang melakukan perbuatan (penipuan), dia telah mengelompokkan dirinya kepada kelompok orang yang memiliki sifat itu. Tetapi hal ini tidak bermaksud perlakuan tersebut menyebabkan pelakunya “keluar dari Islam”, hanya saja keislamannya tidak atas dasar *manhaj* dan jalan yang benar. Dengan demikian dia telah melakukan tindakan kemaksiatan.

Demikianlah beberapa pemahaman ulama terhadap hadis-hadis tersebut. Dari sekian penjelasan itu ternyata dua contoh hadis yang mengandung frase “*laisa minna*” tersebut tidak satu pun yang dipahami bernuansa diskriminatif, dengan pengertian keluar dari Islam atau tidak diakui sebagai umat Muhammad saw. Sementara itu, bila tidak merujuk kepada pemahaman yang dikemukakan ulama hadis, maka hadis-hadis yang memuat frase “*laisa minna*” itu bisa saja dipahami salah, yakni keluar dari Islam (bukan umat Muhammad saw). inilah yang dimaksud dengan terkesan diskriminatif. Dengan demikian permasalahan awalnya adalah, bagaimana memahami teks-teks hadis tersebut?

Kesalahan selanjutnya yang mungkin terjadi adalah kesalahan dalam membuat kesimpulan terhadap kandungan hadis-hadis yang ditemukan dalam banyak kitab hadis yang telah ditulis. Kutipan hadis-hadis di atas misalnya, bisa disimpulkan bahwa dalam kitab-kitab hadis “ditemukan” sejumlah informasi dan pesan-pesan yang bersifat

³⁸Abu Dawud, *op. cit.* juz. II. hal. 220.

eksklusif dan juga diskriminatif. Padahal maksud sesungguhnya adalah pengajaran dan pengutamaan saja dari nabi saw. untuk umatnya.

Hanya saja adanya kesan “diskriminatif” dalam beberapa hadis nabi Muhammad saw. merupakan prediksi awal dari apa yang tertuang secara zahir teks. Untuk memahami hadis-hadis tersebut secara komprehensif diperlukan suatu kajian yang utuh dan terintegrasi, mulai dari identifikasi, klasifikasi, penentuan kualitas, sampai dengan pemahaman hadis melalui berbagai teknik dan pendekatan interpretasi. Melalui kajian ini diharapkan hadis-hadis yang masih terpisah-pisah dalam berbagai kitab hadis dapat diidentifikasi dan diklasifikasi sehingga melahirkan suatu tema dan sub tema tertentu khususnya seputar hadis-hadis yang menjadi kajian.

Pada akhirnya hadis-hadis tersebut tidak dipahami salah dan diharapkan hadis-hadis tersebut dipahami dengan benar setidaknya mendekati sebagaimana pemahaman dan pengamalan yang dikehendaki oleh yang menyabdakannya, Nabi Muhammad saw.

B. Rumusan Dan Batasan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, permasalahan pokok penelitian ini adalah: Bagaimana memahami hadis-hadis kepemimpinan Perempuan yang terkesan diskriminatif? Dari permasalahan pokok ini dapat dijabarkan pada masalah-masalah berikut:

1. Bagaimana kualitas hadis-hadis kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif?
2. Bagaimana pemahaman ulama hadis terhadap hadis-hadis kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif?

C. Definisi Operasional dan Ruang Lingkup Pembahasan

Untuk memahami pengertian kata-kata penting dari judul penelitian ini, serta membatasi ruang lingkup penelitian, perlu dijelaskan pengertian beberapa kosa kata berikut; “hadis”, dan “diskriminatif”. untuk selanjutnya menjadi batasan penelitian.

Pengertian Hadis yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah, definisi hadis yang dipahami ulama hadis, sebagai segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. berupa perkataan, perbuatan, *taqrir*, maupun sifat-sifat.³⁹ oleh ulama disamakan dengan *al-sunnah*.⁴⁰ Jadi semua komponen hadis dari pengertian ini, akan menjadi bahan kajian, bila menyangkut kepemimpinan Perempuan yang terkesan diskriminatif.

Hadis-hadis yang dimaksudkan, adalah hadis-hadis yang ditemukan di dalam kitab-kitab hadis yang muhtabar, dalam hal ini peneliti hanya mentakhrij hadis tersebut dari Sembilan kitab hadis (*al-Kutub al-Tis'ah*) saja. Hadis-hadis tersebut ditentukan kualitas, klasifikasi, kemudian diketahui kandungan maknanya.

Sedangkan kosa kata “diskriminatif”, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* dijelaskan, merupakan kata sifat dari “diskriminasi” yang berarti, perbedaan perlakuan terhadap sesama warga Negara (berdasarkan warna kulit, golongan, suku, ekonomi, agama, dsb).⁴¹

Berdasarkan UU no. 39 tahun 1999 tentang hak asasi manusia, yang dimaksud dengan diskriminasi adalah:

Setiap pembatasan, pelecehan, atau pengecualian yang langsung ataupun tidak langsung didasarkan pada manusia atas dasar agama, suku, ras, etnik, kelompok, golongan, status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik, yang berakibat pengurangan, penyimpangan atau penghapusan pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya, dan aspek kehidupan lainnya.⁴²

Adapun pengertian “diskriminatif” dalam penelitian ini adalah perbedaan perlakuan terhadap sesama umat nabi Muhammad saw. berupa pembatasan, pelecehan, atau pengecualian yang langsung ataupun tidak langsung didasarkan pada manusia atas

³⁹Al-Khatib, *op. cit. al-Sunnah*. hal.18.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.* hal. 358.

⁴²Wahyu Effendi dan Prasetyadi, *Tionghoa dalam Cengkraman SBKRI* (Jakarta: Visi Media, 2008), hal. 36.

dasar jenis kelamin, dan keyakinan politik, yang berakibat pengurangan, penyimpangan atau penghapusan pengakuan, baik individual maupun kolektif dalam bidang politik.

D. Kajian Pustaka

Sepanjang penelusuran peneliti di perpustakaan, konvensional maupun elektronik, tidak ditemukan buku-buku kajian seperti penelitian ini. Hanya saja ada beberapa buku yang, menurut pengamatan penulis, ada relevansinya dengan penelitian ini.

Pertama: “*Syaraf al-Ummah al-Muhammadiyah*”, buku ini telah menginspirasi penulis untuk memformulasikan judul penelitian ini. Buku ini ditulis oleh seorang ulama berkebangsaan Arab Saudi, Muhammad ‘Alawiy al-Malikiy al-Hasaniy.

Seperti terbaca pada judulnya, buku ini menjelaskan keutamaan atau kelebihan umat nabi Muhammad saw. dibandingkan dengan umat-umat Nabi sebelumnya. Keutamaan yang dimaksud dalam buku ini, oleh pengarangnya, dibagi kepada dua pembagian; pertama, kelebihan umum umat nabi Muhammad saw. yang dibagi menjadi 14 sub bab. Dia menjelaskan berkenaan dengan keistimewaan umat nabi Muhammad saw. yang dibandingkan dengan umat para nabi sebelumnya. Dengan landasan berupa ayat-ayat Al-Qur’an saja pada satu tempat dan hadis nabi saw. saja pula di tempat yang lain serta penjelasan yang berdasarkan ayat dan hadis nabi sekaligus pada tempat yang berbeda pula. Kedua, keutamaan khusus bagi umat Muhammad saw. yang dibagi kepada 37 sub bab yang menjelaskankan hadis-hadis nabi saw. berkaitan dengan keutamaan amal. dan tidak membandingkannya dengan umat nabi-nabi terdahulu dan tidak pula dengan sesama umat nabi Muhammad saw.

Relevansinya dengan kajian ini adalah, bahwa pada buku “*Syaraf al-Ummah al-Muhammadiyah*” membahas tentang keutamaan atau “kelebihan-kelebihan” yang dimiliki umat nabi Muhammad saw. dan membandingkannya dengan umat para nabi terdahulu, yang terkesan diskriminasi terhadap agama lain. Sedangkan dengan judul penelitian “*Hadis-Hadis tentang Kepemimpinan Perempuan yang terkesan*

Diskriminatif (Kajian Maudu'i)” diupayakan untuk melihat hadis-hadis nabi saw. yang menjelaskan tentang hak Perempuan dalam Kepemimpinan yang terkesan diskriminatif.

Buku berikutnya, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* oleh Alwi Shihab, merupakan buku yang menjadi inspirator berikutnya dari formulasi judul penelitian ini. Alwi Shihab dalam bukunya menyampaikan pesan-pesan yang dapat menjadi acuan bagi terciptanya dialog agama-agama, khususnya dalam konteks ke-Indonesiaan.

Dialog yang diharapkan tercipta dalam konteks ke-Indonesian yang dimaksudkan Alwi dalam buku ini, secara khusus adalah antara dua agama “besar” di Indonesia, Islam dan Kristen. Dialog antara kedua agama “besar” di Indonesia yang bertujuan untuk mewujudkan kerukunan antar umat beragama di Indonesia tersebut akan dapat diwujudkan dengan beberapa pertimbangan.

Pertimbangan-pertimbangan yang ditawarkan Alwi antara lain; memahami universalitas agama-agama dan mencari titik temu ajaran agama-agama tersebut, serta menghindari perlakuan intervensi terhadap keyakinan atau mempengaruhi masing-masing pengikutnya. Titik temu ajaran agama-agama itu adalah berkaitan dengan etika global, terutama dalam kaitannya dengan hak azasi manusia.

Setelah menjelaskan banyak hal berkaitan dengan dialog Islam dan Kristen, Alwi secara khusus menjelaskan problematika internal umat, antara lain pemahaman yang benar terhadap ajaran agama menjadi kunci kemajuan umat. Alwi juga menjelaskan tentang radikalisme dalam Islam serta gerakan-gerakan Islam di Indonesia.

Jika Alwi dalam bukunya menjelaskan banyak hal berkenaan dengan kemungkinan terwujudnya kerukunan antar umat beragama (Islam-kristen), maka penelitian ini memastikan umat Islam tidak terpecah disebabkan perbedaan paham terhadap teks-teks keagamaan, terutama teks agama yang menjadi kajian penelitian ini.

Selanjutnya, *Piagam Nabi Muhammad Saw: Konstitusi Negara Tertulis Yang Pertama di Dunia*, oleh: Zainal Abidin Ahmad, yang dicetak oleh Bulan Bintang pertama kali pada tahun 1973.

Buku ini ditulis dengan gaya yang sederhana, diawali dengan menulis teks asli “Piagam Madinah” atau Perjanjian Madinah dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, dilanjutkan dengan beberapa catatan serta amandemen-amandemen.

Selanjutnya buku ini menukilkan beberapa komentar dari sejarawan Muslim dan komentar dari sejarawan barat (orientalis), yang intinya menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw. dan Islam yang dibawanya memberikan perhatian yang luar biasa berkenaan dengan kesatuan umat, hak asasi manusia (anti diskriminasi), organisasi pemerintahan dan kedaulatan dan pembagian kekuasaan.

Sekali lagi, buku ini menjelaskan persatuan umat yang universal yang dilandasi oleh persamaan hak sebagai makhluk Tuhan. Sedangkan kajian ini lebih khusus akan membahas berkenaan hak Perempuan dalam kepemimpinan tanpa adanya diskriminasi.

Filsafat Ilmu Hadis, oleh H. Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad, merupakan buku yang memberikan sumbangan berarti dalam penelitian ini, dalam kaitannya dengan tinjauan teoretis serta metodologis pemahaman hadis.

Buku filsafat ilmu hadis menjelaskan tentang ontologi, epistemologi, dan aksiologi hadis dan sunnah. Selain itu sejarah pertumbuhan dan perkembangan hadis, sistem periwayatan, metode takhrij, metode kritik serta metodologi pemahaman hadis, merupakan kajian buku ini.

Tiga hal yang tersebut terakhir dalam buku di atas, yaitu: metode takhrij, metode kritik, dan metodologi pemahaman hadis juga menjadi bagian dalam kajian ini. Hanya saja, jika dalam filsafat ilmu hadis ketiga kajian ini dijelaskan sebagai teori, sedangkan dalam penelitian ini akan menerapkan teori-teori tersebut dalam memahami hadis-hadis yang menjadi kajian.

E. Kerangka Teoretis

Misi risalah yang diemban oleh Nabi Muhammad saw. dari Tuhan adalah untuk memastikan kebahagiaan dunia dan akhirat bagi umatnya, atau dalam bahasa Al-Qur'an, terungkap dengan kata "*rahmatan li al-'alamin*", damai untuk semua.⁴³ Dalam pelaksanaan misi itu beliau tidak hanya menerangkan urusan akidah keagamaan dan ibadah semata, tetapi juga membawa ketentuan-ketentuan muamalah yang menjadi dasar dalam mengatur kehidupan manusia, berupa perilaku dan hubungan antara satu pribadi dengan pribadi dan atau golongan lainnya, baik dalam kehidupan berkeluarga, bertetangga, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Oleh karenanya Nabi Muhammad saw. hanya menawarkan "dua pilihan", yakni manggapai dan mengabaikan "rahmat" yang dibawanya. Dua pilihan itu pula yang menentukan status "keutamaan" seseorang. Artinya, bila memilih menjadi pengikut Muhammad saw. sesungguhnya telah berada di posisi yang istimewa, dan yang mengabaikan tawarannya terdiskreditkan dengan pilihannya itu, yang sekaligus merupakan konsekuensi logis dari sebuah pilihan.

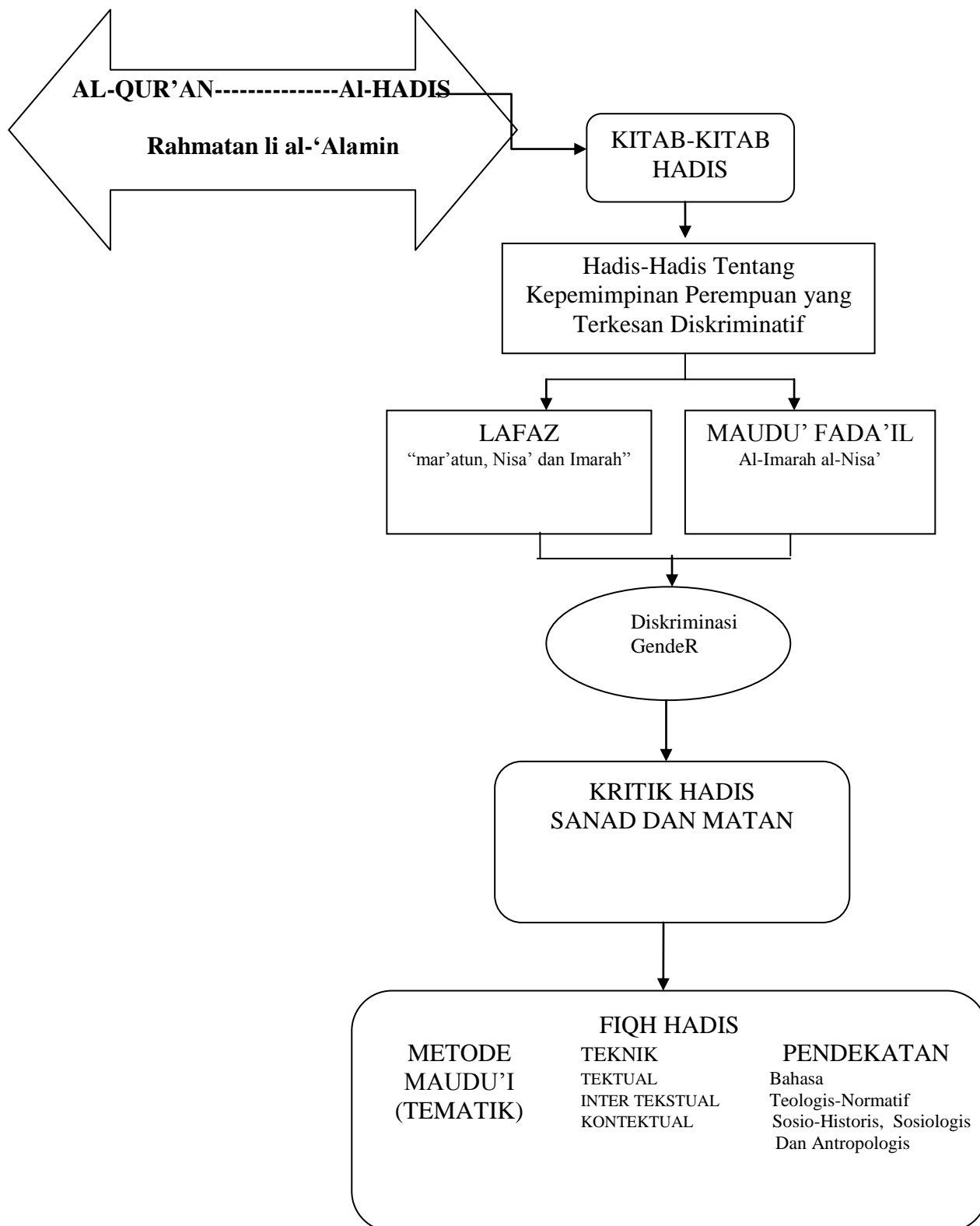
Dalam beberapa hadis Nabi saw. yang menjelaskan tentang Kepemimpinan Perempuan, ditemukan ungkapan-ungkapan yang tampaknya mendiskreditkan Kaum Perempuan. Kesan diskriminatif itu dipahami dari Frase "*Lan yuflih*" yang bisa diartikan dengan tidak akan sukses (maksudnya, bila Perempuan yang memimpin). Hadis-hadis tersebut ditahrij dari sembilan kitab yang muktabar, *al-Kutub al-Tis'ah*. Hadis-hadis yang telah di-*takhrij* dilakukan pengklasifikasiannya selanjutnya dikritik sanad dan matan. Hadis-hadis yang berkualitas sahih akan dilanjutkan pada tahapan pemahaman atau *fiqh al-hadis*.

⁴³Al-Anbiya'/21: 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ .

Terjemahnya: Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

Agar kerangka teoritis penelitian ini dapat tergambar dengan jelas, berikut ini ditampilkan skema sebagai alur pemikiran penelitian ini:



F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini dari segi jenisnya termasuk penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang dilakukan melalui riset terhadap berbagai literatur (pustaka) yang berkaitan dengan tema penelitian, yakni *Hadis-Hadis Kepemimpinan Perempuan yang Terkesan Diskriminatif (Kajian Maudu'i)*. Sedangkan dari segi analisis data yang dilakukan, penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian analitis kritis.⁴⁴ Sedangkan dari segi manfaatnya, penelitian ini termasuk pada kategori penelitian murni (*pure research*), yakni penelitian yang diarahkan untuk pengembangan ilmu pengetahuan. Pengembangan yang dimaksud adalah pengembangan dalam salah satu metode penyarahan hadis, yakni metode tematik atau *maudu'i*.

Menurut Noeng Muhadjir, penelitian ini adalah model studi pustaka atau teks yang seluruh substansinya memerlukan olahan filosofik atau teoritik yang terkait dengan nilai-nilai (*values*).⁴⁵ Dalam hal ini, pengkajian hadis kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif tersebut akan diarahkan pada aspek kualitas dan pemahaman hadis sebagai nilai-nilai ajaran Islam dalam kehidupan. Selanjutnya mengingat fokus kajian ini adalah kualitas dan pemahaman hadis kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif, maka penelitian ini tentunya bersifat kualitatif. Seperti yang diungkap Moleong, bahwa di antara urgensi penerapan penelitian kualitatif adalah untuk pengkajian secara mendalam yang berupaya menemukan perspektif baru tentang hal-hal yang sudah diketahui.⁴⁶

Dalam hal ini, pengkajian hadis-hadis tersebut akan diarahkan pada aspek kualitas serta pemahaman hadis sebagai nilai-nilai ajaran Islam dalam kehidupan.

⁴⁴Jujun Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", dalam Mastuhu (dkk), *Tradisi Penelitian Agama Islam*, (Bandung: Nuansa, 1998), h. 44.

⁴⁵Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 296-297.

⁴⁶Lihat uraian Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008), h. 7.

Penelitian ini berupaya menemukan perspektif baru dalam memahami hadis, dan dalam penelitian ini, kajian kritis dan mendalam terhadap hadis-hadis kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif, dilakukan untuk menemukan pemahaman yang benar terhadap hadis-hadis itu.

2. Sumber dan Jenis Data

Sumber-sumber data penelitian adalah kitab-kitab (buku-buku), hasil-hasil penelitian, artikel-artikel ilmiah dan sumber-sumber tertulis lainnya, termasuk sumber-sumber yang berasal dari buku elektronik. Secara umum sumber data penelitian ini terdiri dari sumber data primer dan sekunder. Data primer penelitian ini adalah hadis-hadis yang menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif yang terdapat dalam kitab-kitab hadis sembilan atau *al-Kutub al-tis'ah*, yakni kitab *Sahih Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan al-Tirmiziy*, *Sunan al-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, *Sunan al-Darimiy*, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, dan *Muwata' Malik*. Kitab ini menjadi sumber data primer ketika dalam pelacakan melalui *takhrij al-hadis* ditemukan hadis yang bersumber dari sebagian atau semua kitab tersebut. setelah *ditakhrij* kemudian diidentifikasi dan diklasifikasi hadis-hadis yang sesuai dengan tema pembahasan.

Adapun data sekundernya bersumber dari kitab-kitab *jarh wa ta'dil*, *rijal hadis*, *syarh-syarh* kitab hadis dan buku-buku lainnya yang berkaitan dengan konteks penelitian. Diantara kitab-kitab *jarh wa ta'dil* dan *rijal hadis*, yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah *Tahzib al-Kamal fi Asma al-Rijal* karya Jamal al-Din Abu al-Hallaj Yusuf Al-Mizzi; *Kitab Jarh wa Ta'dil* karya Abu Hatim Al-Razi; *Kitab al-Tadzkirah Ma'rifah Rijal al-Kutub al-'Asyrah* karya Muhammad bin 'Ali al-'Alwi Al-Husaini; *Mizan al-'Itidal fi Naqd al-Rijal* karya Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Usman Al-Dzahabi; *Tahzib al-Tahzib* karya Ibnu Hajar Al-'Asqalani dan lain-lain.

Sumber-sumber data ini dipergunakan dalam menentukan kualitas kesahihan sanad hadis. Sedangkan kitab-kitab yang menjadi rujukan dalam menentukan kualitas matan hadis antara lain: *Manhaj Naqd al-Matan 'inda' Ulama al-Hadis al-Nabawi* karya Shalahuddin Al-Adlabi; *Ihtimam al-Muhaddisin fi Naqd al-Hadis Sanadan wa Matanan*, karya Muhammad Lukman Salafi; *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah* karya Masyfar 'Azmillah al-Damini; *al-Kifayah fi 'Ilmi al-Ruwah* karya al-Khatib al-Baghdadi; *Al-Madkhal ila Tausiq al-Sunnah wa Bayan fi Bina' al-Mujtama al-Islami* karya Rifa'at Fauzi; *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* karya Syuhudi Ismail dan lain-lain.

Sedangkan kitab-kitab *syarh* yang menjadi sumber penelitian adalah Kitab *Syarh Sahih Bukhari*, yakni *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari* karya al-Imam al-Hafiz Abi al-Fazl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Hajar al-Asqalani (773-852 H), *Umdatul-Qari* karya al-Allamah Syeikh Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad al-'Aini al-Hanafi (w. 762-855 H), dan *Irsyadu al-Syari ila Sahih al-Bukhari* karya al-Allamah Syeikh Sihab al-Din Ahmad ibn Muhammad al-Khatib al-Misri al-Syafi'i (dikenal al-Qastalani 851-923 H), *Syarh terhadap Sahih Muslim*, diantaranya adalah *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi (al-Minhaj Syarh Sahih Muslim)* karya Muhyi al-Din Yahya ibn Syarf ibn Marra ibn Hasan ibn Husayn ibn Hizam al-Nawawi al-Syafi'i (w. 676 H), dan *Mukhtasar Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi* karya Syeikh Syams al-Din Muhammad ibn Yusuf al-Qunawi al-Hanafi (w. 788 H), *Syarh terhadap Sunan Abu Dawud* diantaranya adalah *'Aun al-Ma'bud 'al-Sunan Abu Dawud* karya Syeikh Syarafat al-Haq Muhammad al-Syaraf ibn 'Ali Haidar al-Siddiq al-Azim al-Abadi, dan *Syarh Sunan Abu Dawud* al-Imam Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad bin Musa Badr al-Din al-'Aini (w. 855 H). *Syarh Sunan al-Tirmizi* diantaranya adalah *Tuhfat al-Ahwazi li Syarh Jami' al-Tirmizi* oleh 'Abd al-Rahman al-Mubarakfuri (w. 1353 H/1932 M). *Syarh Sunan Nasa'iy* adalah *Sunan Nasa'iy al-Musamma bi al-*

Mujtaba karya al-Hafiz Jalal al-Din ibn 'Abd al-Rahman ibn Abu Bakr al-Suyuti (w. 911 H) dan *Hasyiah* dari al-Imam al-Sindi (w. 1038 H) dan kitab-kitab *syarh* lainnya. Sumber sekunder lainnya berasal dari buku-buku lain yang berkaitan dengan penelitian ini.

3. Metode Interpretasi

Para mufassir menggunakan empat metode dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu metode *tahlili*, *ijmali*, *muqaran* dan *maudu'i*.⁴⁷ Dan para muhaddisin dalam menjelaskan makna (*syarh*) hadis mengadopsi keempat metode yang digunakan para mufassir tersebut dalam memahami hadis-hadis Rasulullah saw.

Dalam penelitian yang berjudul *Hadis-Hadis Tentang Kepemimpinan Perempuan yang Terkesan Diskriminatif (Kajian Maudu'i)*, peneliti menerapkan metode interpretasi (*syarh*) *maudu'iy* untuk memahami hadis-hadis yang muncul.

Metode *maudu'iy* atau tematik adalah metode memahami hadis dengan menghimpun hadis-hadis yang terkait dengan sebuah tema tertentu untuk dibahas dan dianalisis sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh.

Metode ini, seperti disebut di atas merupakan sebuah metode “serapan” dari metode yang dikembangkan para mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an,⁴⁸ yang

⁴⁷ Abd. al-Hay al-Farmawi, *Bidayah fi Tafsir Al-Maudu'iy: Dirasah Manhaji'ah*, terj. Suryan A. Jamarah, *Metode Tafsir Maudu'i: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 47. Dan Abustani Ilyas dan La Ode Isma'il Ahmad, *Filsafat Ilmu Hadis* (Surakarta: Zada Haniva, 2011), hal. 162-184.

⁴⁸ Langkah-langkah atau cara kerja dalam tafsir *maudu'iy* adalah sebagai berikut: a. memilih dan menetapkan tema yang akan diangkat; b. melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang telah ditetapkan; c. menyusun ayat-ayat tersebut menurut kronologi masa turunnya, disertai dengan *sabab nuzul*-nya; d. mengetahui *munasabah* (korelasi) ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing; e. menyusun tema bahasan dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna, dan utuh; f. melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadis bila dipandang perlu sehingga pembahasan semakin sempurna dan semakin jelas; dan g. mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan ayat-ayat yang 'am dan khas, *mutlaq* dan *muqayyad*, mensinkronkan ayat-ayat yang lahirnya kontradiktif, menjelaskan ayat-ayat yang *nasikh* dan *mansukh*, sehingga semua ayat bertemu pada titik sentral, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-maknanya yang sebenarnya yang tidak tepat. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992)

diadopsi oleh para penggiat hadis dalam penelitian mereka,⁴⁹ terutama dalam memahami hadis.

Dikatakan demikian karena, para ilmuwan tafsirlah yang pertama kali mengembangkan metode ini dalam memahami (menafsirkan) Al-Qur'an. Dan untuk konteks ke-Indonesiaan, pendekatan tafsir metode ini secara akademis diperkenalkan oleh Quraish Shihab.⁵⁰ Metode dan langkah-langkah itu pula yang diterapkan oleh para pengkaji hadis dan ilmunya dengan tujuan terpolanya pesan hadis secara utuh sesuai dengan pokok bahasan yang telah ditetapkan sejak awal penulisan atau penelitian.

Tata kerja (langkah-langkah praktis) *tafsir maudu'i* yang telah diformulasikan mufassir, dilakukan penyesuaian atau diformulasi ulang oleh pengkaji hadis dan ilmu hadis, antara lain oleh Aripuddin Ahmad dan Abdul Mustaqim.⁵¹ untuk selanjutnya diterapkan dalam memahami hadis secara tematik.

Formulasi yang ditawarkan oleh kedua "pengkaji" hadis dan ilmu hadis tersebut diterapkan pula dalam penelitian ini, tentu dengan penyesuaian, dan berdasarkan keperluan. Adapun langkah-langkah yang diupayakan penerapannya di sini, antara lain sebagai berikut:

Pertama; Melakukan *takhrij al-hadis* secara lafal dan makna, hal ini dilakukan dalam rangka menghimpun atau mengumpulkan data hadis-hadis yang terkait dengan tema yang dibahas dan hadis-hadis tersebut dilakukan kritik sanad dan matannya;

Kedua; Melakukan klasifikasi berdasarkan kandungan hadis dengan memperhatikan kemungkinan perbedaan *asbab al-wurud*-nya, dan perbedaan periwayatan hadis (lafal dan maknanya);

⁴⁹Menggunakan teori ilmu (metodologi) satu disiplin ilmu terhadap disiplin ilmu yang lain merupakan suatu hal yang biasa atau lumrah terjadi dalam wilayah "keilmuan agama Islam". Lihat misalnya. Amin Abdullah, *op. cit*, hal. 73.

⁵⁰Komaruddin hidayat, *op. cit*, hal. 206.

⁵¹Lihat, Arifuddin Ahmad, *Metode Tematik dalam Pengkajian Hadis*, Makalah (Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, 2007), h. 11-12 dan Abdul Mustaqim, *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009), h. 33-35.

Ketiga; Mempelajari term-term yang mengandung pengertian serupa sehingga hadis terkait bertemu pada satu muara tanpa adanya perbedaan dan kontradiksi, juga tanpa “pemaksaan” makna;

Keempat; Membandingkan berbagai syarahan hadis dari berbagai kitab-kitab syarah dengan tidak meninggalkan syarahan kosa kata, frase dan klausa;

Kelima; Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis atau ayat-ayat pendukung dan data yang relevan.

Bila langkah-langkah ini dapat diaflikasikan, maka diharapkan hadis-hadis yang ditemukan dalam kaitan dengan pembahasan ini akan mudah dipahami. Dengan demikian kesalahan dalam memahami hadis, yang bisa berakibat kepada timbulnya pemahaman yang “negatif”, dapat dihindari.

G. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

Secara umum penelitian ini bertujuan untuk mengetahui klasifikasi, kualitas dan pemahaman teks hadis kepemimpinan perempuan yang tertuang dalam beberapa kitab hadis. Secara spesifik penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui kualitas hadis tentang kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif.
2. Mengetahui pemahaman hadis tentang kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif.

Sedangkan kegunaan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Secara akademis penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran dalam pengembangan pemahaman (*syarh*) hadis, sekaligus dapat menambah khazanah perkembangan intelektual dalam bidang ilmu-ilmu keislaman khususnya dalam bidang ilmu hadis.
2. Secara praktis penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan informasi bagi lembaga-lembaga keagamaan, khususnya yang memfokuskan kajiannya dalam

bidang ilmu hadis, sehingga dapat memberikan pencerahan pemikiran dalam pengembangan kajian ilmu hadis, khususnya dalam pengembangan hadis *maudu'i* (tematik). Selain itu, juga berupaya untuk menghindari perpecahan umat dalam kaitannya dengan salah paham dan salah tafsir terhadap hadis-hadis tentang kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif

BAB II KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DAN MAKNA DISKRIMINASI

A. Kepemimpinan Perempuan

Sesungguhnya perbincangan seputar kepemimpinan perempuan berkisar antara persoalan kepemimpinan mereka di ranah domestik dan ranah publik

a. Kepemimpinan Perempuan di Ranah Domestik

Salah satu ayat yang selalu menjadi fokus utama ketika membahas masalah kepemimpinan adalah ayat 34 surat al-Nisa. Dari ayat ini telah muncul pandangan yang stereotip bahwasanya kepemimpinan dalam rumah tangga itu ada di tangan suami (laki-laki). Dari kepemimpinan yang domestik ini kemudian melebar ke sektor publik, yang juga menempatkan laki-laki sebagai figur pemimpin. Pandangan yang demikian ini telah mendorong kalangan feminis untuk melihat kembali pemaknaan ayat tersebut, karena dilihatnya mengandung penafsiran yang bias gender.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَنِبَتْنَ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
كَبِيرًا.

Terjemahnya:

Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh, adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan *nusyuz*, hendaklah kamu beri nasehat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Maha Tinggi, Maha besar.⁵²

Memahami ayat tersebut, mufassir seperti Zamakhsyari (467-538 H) dan al-Alusi (1270 H) menyatakan bahwa dalam sebuah rumah tangga, suami (laki-laki) adalah

⁵²Depag RI, *op. cit.*, h. 85.

pemimpin terhadap isterinya. Kalimat kunci yang menjadi landasan mereka adalah *al-Rijal Qawwamun 'ala al-Nisa'*. Oleh Zamakhsyari kalimat tersebut ditafsirkan dengan “kaum lak-laki berfungsi sebagai yang memerintah dan melarang kaum perempuan sebagaimana pemimpin yang berfungsi terhadap rakyatnya”.⁵³ Dengan redaksi yang berbeda al-Alusi menyatakan hal yang sama dengan Zamakhsyari bahwa “tugas kaum laki-laki adalah memimpin kaum perempuan sebagaimana pemimpin memimpin rakyatnya yaitu dengan perintah, larangan, dan yang semacamnya”.⁵⁴ Alasan Zamakhsyari kenapa laki-laki yang memimpin perempuan dalam rumah tangga karena: *pertama*, kelebihan laki-laki atas perempuan. Kelebihan laki-laki itu adalah kelebihan akal, keteguhan hati, kemauan keras, kekuatan fisik, kemampuan menulis, naik kuda, memanah, menjadi nabi, ulama, kepala negara, imam salat, jihad, adzan, khutbah, i'tikaf, kesaksian dalam khudud dan qisas, mendapatkan ashabah dalam warisan, wali nikah, menjatuhkan talak, menyatakan ruju“, boleh berpoligami, nama anak dinisbahkan kepadanya, berjenggot dan memakai sorban. *Kedua*, laki-laki membayar mahar dan mengeluarkan nafkah keluarga.⁵⁵ Sementara itu al-Alusi mengemukakan alasannya berdasarkan pada adanya dua sifat yang melekat pada laki-laki, yaitu sifat *wahbi* dan *kasabi*. *Wahbi* adalah kelebihan yang didapat dengan sendirinya (*given*) dari Tuhan, tanpa usaha; sedangkan *kasabi* adalah suatu kelebihan yang merupakan hasil ikhtiar. Menurut Alusi ayat tersebut tidak menjelaskan apa saja kelebihan laki-laki atas perempuan. Hal itu menurutnya mengisyaratkan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan sudah sangat jelas, sehingga tidak lagi memerlukan penjelasan yang rinci.⁵⁶

⁵³Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyari (selanjutnya ditulis Zamakhsyari), *al-Kasyshaf 'an Haqa'iq Gawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, juz. I (Riyad: Maktabah al-'Ubaikan, 1998), h. 67

⁵⁴Abi al-Fadl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi (selanjutnya ditulis al-Alusi), *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Masani*, juz. V (Beirut: Dar Ihya alTurath al-'Arabi, t.th), h. 23.

⁵⁵Zamakhsyari, *op. cit.*, h. 67-68. Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 76.

⁵⁶al-Alusi, *loc. cit.*, Yunahar Ilyas, *op. cit.*, h. 77.

Quraish Shihab memahami ayat ini dengan pemahaman yang berbeda dengan dua mufassir di atas, dia menyatakan, ayat di atas merupakan legitimasi kepemimpinan laki-laki (suami) terhadap seluruh keluarganya dalam bidang kehidupan rumah tangga. Menurutnya kepemimpinan ini sesungguhnya tidak mencabut hak-hak isteri dalam berbagai segi, termasuk dalam hak pemilikan harta pribadi dan hak pengelolaannya walaupun tanpa persetujuan suami. Dalam pendapatnya kepemimpinan ini merupakan sebuah keniscayaan, karena keluarga dilihatnya sebagai sebuah unit sosial terkecil yang membutuhkan adanya seorang pemimpin. Alasan yang dikemukakannya, bahwa suami atau laki-laki memiliki sifat-sifat fisik dan psikis yang lebih dapat menunjang suksesnya kepemimpinan rumah tangga dibandingkan dengan isteri. Di samping itu suami (laki-laki) memiliki kewajiban memberi nafkah kepada isteri dan seluruh anggota keluarganya.⁵⁷ Untuk memperkuat pendapatnya Quraish Shihab mengutip firman Allah dalam Q. S. Al-Baqarah/2: 228;

... وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَ دَرَجَةٌ ...

Terjemahnya:

Dan mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami mempunyai kelebihan atas mereka.

Demikianlah pandangan beberapa mufassir tentang konsep kepemimpinan rumah tangga sebagaimana mereka fahami dari surat al-Nisa ayat 34. Mereka sepakat dalam penafsirannya bahwa laki-laki (suami) adalah pemimpin perempuan (isteri) dengan dua alasan, yaitu: karena kelebihan laki-laki atas perempuan, dan karena nafkah yang mereka keluarkan untuk keperluan isteri dan rumah tangga lainnya. Dalam perspektif yang lain, ayat tersebut di atas dipahami secara berbeda oleh kalangan feminis. Asghar Ali Engineer misalnya, berpendapat bahwa surat al-Nisa ayat 34 itu tidak boleh dipahami lepas dari konteks sosial pada waktu ayat itu diturunkan. Menurutnya, struktur sosial pada zaman Nabi tidaklah benar-benar mengakui kesetaraan

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. (Bandung: Mizan, 1996), h. 310.

(*equality*) antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu tidak boleh mengambil pandangan yang semata-mata bersifat teologis, tetapi harus menggunakan pandangan sosio-teologis.⁵⁸

Dalam pandangan Asghar keunggulan laki-laki bukan merupakan keunggulan jenis kelamin, tetapi berupa keunggulan fungsional, karena laki-laki mencari nafkah dan membelanjakan hartanya untuk perempuan (dan keluarga). Fungsi sosial yang diemban oleh laki-laki itu seimbang dengan fungsi sosial yang diemban oleh perempuan, yaitu melakukan tugas-tugas domestik dalam rumah tangga. Alasannya adalah karena perempuan ketika itu masih sangat rendah kesadaran sosialnya dan pekerjaan domestik sebagai kewajiban perempuan. Sementara laki-laki memandang dirinya sendiri lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mereka mencari nafkah dan membelanjakannya untuk perempuan.⁵⁹

Berbeda dengan Asghar adalah Aminah Wadud, dia menyetujui laki-laki sebagai pemimpin atas perempuan dalam rumah tangga. Namun, dalam hal ini ia memberikan dua persyaratan, yaitu jika laki-laki punya atau sanggup membuktikan kelebihanannya, dan jika laki-laki mendukung perempuan dengan menggunakan harta bendanya.⁶⁰

Pendapat yang berbeda tentang penafsiran ayat di atas dikemukakan juga oleh Masdar F. Mas'udi,⁶¹ dia mengutip *Tafsir al-Jalalain*; frase “*Qawwamun ‘ala al-Nisa’*”; tidak semata ditafsirkan dengan menguasai atau men-*sultani* perempuan, melainkan dapat pula ditafsirkan dengan penopang atau penguat perempuan. Karena arti yang demikian ternyata ditemukan dalam surah al-Nisa’/4: 135 dan al-Ma’idah/5: 8. Sehingga dengan demikian ayat itu artinya adalah “kaum laki-laki adalah penguat dan

⁵⁸Engineer, Asghar Ali. 1994. “Perempuan Dalam Syari’ah: Perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam”, dalam *Ulumul Qur’an* 5, no. 3, (1994): h. 61.

⁵⁹*Ibid.*, h. 62.

⁶⁰ Amina Wadud Muhsin, *Qur’an and Women* (Slangor: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD., 1992), h. 93-94.

⁶¹Masdar F. Mas’udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), h. 61-62. Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din ‘Abd. al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalain* (Kairo: Dar al-Hadis, t.th), h. 105.

penopang kaum perempuan dengan (bukan karena) kelebihan yang satu atas yang lain dan dengan (bukan karena) nafkah yang mereka berikan”. Dengan pengertian seperti itu, maka secara normatif sikap suami (laki-laki) kepada isteri (perempuan) bukanlah “menguasai” atau “mendominasi” dan cenderung memaksa, melainkan mendukung dan mengayomi.

b. Kepemimpinan Perempuan di Ranah Publik

Persoalan kepemimpinan (*imamah*)⁶² perempuan yang juga masih menyisakan persoalan adalah tentang kepemimpinan perempuan di sektor publik. Karena sektor publik, berarti harus mengeluarkan perempuan dari rumah tangganya. Konsekuensi sektor publik menuntut perempuan untuk tampil di depan halayak. Sementara itu ada larangan umum terhadap kaum perempuan untuk tidak keluar dari rumah. Keadaan semacam ini diperkuat dengan adanya hadis yang mencela kepemimpinan perempuan, yang tersebut di atas.

Menurut Quraish Shihab, yang perlu digaris bawahi dari hadis ini adalah, bahwa hadis itu tidak bersifat umum. Ini terbukti dari redaksi hadis di atas yang semata menunjuk kepada masyarakat Persia dan tidak ditujukan untuk semua masyarakat dan dalam semua urusan.⁶³

⁶²Islam mengenal konsep kepemimpinan publik yang sering disebut dengan Khilafah atau Imamah. Khilafah sering dipergunakan untuk menyebut istilah kepemimpinan yang ada di kalangan Sunni, sedangkan Imamah digunakan di kalangan Syi'ah. Namun demikian, di kalangan sunni, penggunaan istilah Imamah untuk menunjuk kepemimpinan negara juga sering digunakan. Bagi kalangan sunni khalifah merupakan pemimpin yang berfungsi sebagai pengganti Nabi dalam kapasitasnya sebagai pemimpin masyarakat, namun bukan dalam fungsi keNabiannya. Dalam pandangan Islam, antara fungsi religius dan fungsi politik Imam atau Khalifah tidak dapat dipisahkan. Antara keduanya terdapat hubungan timbal balik yang erat sekali. Prakteknya, para khalifah di dunia Islam mempunyai kapasitas sebagai pemimpin agama dan pemimpin politik sekaligus. Karena pandangan pemimpin publik sebagai pengganti Nabi dalam urusan pemerintahan, maka syarat umum seorang pemimpin seringkali merujuk pada pandangan tradisional, di antara syaratnya adalah laki-laki, muslim dan merdeka. lihat Khalid Ibrahim Jindan, *The Islamic Theory of Government According to Ibn taimiyah*, terj. Mufid, Teori Pemerintahan Islam menurut Ibn Taimiyah (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 9, 18, dan Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 129-130.

⁶³M. Quraish Shihab, *Wawasan*, *op. cit.*, h. 314.

Memang, kebanyakan ulama menjadikan hadis di atas sebagai dalil tidak dibenarkannya perempuan menjadi kepala negara,⁶⁴ selain itu, Ayat al-Qur'an, al-Nisa/4: 34, yang menyatakan; "Laki-laki (suami) itu pelindung bagi Perempuan (istri)..." dipahami oleh jumbuh ulama bersifat umum atas semua laki-laki dan dalam semua bentuk kepemimpinan, demikian pula Q. S. al-Ahzab/33: 33, yang memerintahkan perempuan untuk tinggal di rumah, juga menjadi dalil untuk menjegal hak politik perempuan di ranah publik;

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ...

Terjemahnya:

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu...⁶⁵

Bahkan Nabi tidak pernah mengangkat perempuan menjadi hakim atau pemimpin publik lainnya, sekiranya hal tersebut diperbolehkan bagi perempuan niscaya Nabi tidak menutup peluang itu.⁶⁶

Selain beberapa alasan di atas, al-Khattabi mengemukakan alasan lain yang menjegal hak politik perempuan, berupa analogi, yang menyatakan bahwa, perempuan tidak dapat menikahkan dirinya sendiri dan tidak dapat menjadi wali bagi pernikahan perempuan lain.⁶⁷ Atas dasar demikian perempuan tidak dapat menduduki jabatan apapun di ranah publik.

al-Tabari dan salah satu riwayat dari Imam Malik, ia menyatakan kebolehan perempuan menjadi pemimpin atau presiden. Dengan memperhatikan latar belakang historis, konteks keluarnya sebuah hadis (*asbab al-wurud*), pendapat al-Tabari dan Imam Malik yang membenarkan perempuan menjadi pemimpin negara nampaknya lebih bisa diterima. Selain itu, jika hadis di atas dipahami sebagai pesan dan ketentuan

⁶⁴Ahmad Munif, *Pemikiran Tentang Pemberdayaan Perempuan* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu), h. 36.

⁶⁵Depag RI, *op. cit.*, h. 423.

⁶⁶Lihat Hairul Hudaya, "Kajian Kepemimpinan Perempuan Dalam Keluarga Perspektif Tafsir" *Musawa* 10, no. 3 (juli 2011), h.198.

⁶⁷al-Mubarakfuri, *loc. cit.*

yang mutlak dari Nabi bahwa syarat kepemimpinan itu mesti laki-laki, maka mengapa al-Qur'an menunjukkan kisah seorang perempuan yang memimpin negara. Kisah yang menceritakan kesuksesan Bilqis menjadi ratu dari negeri Saba' (Q.S. al-Naml/27: 23);

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ.

Terjemahnya:

Sungguh, kudapati ada seorang perempuan yang memerintah mereka, dan Dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.⁶⁸

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa terbuka peluang bagi perempuan untuk menjadi kepala negara. Kesimpulan yang demikian juga diperkuat dengan tidak adanya hadis Nabi yang secara jelas mensyaratkan pemimpin itu harus laki-laki. Fakta sejarah ikut memperkuat kebolehan perempuan menjadi kepala negara, yaitu dengan adanya beberapa orang ratu (*sultanah*) di kerajaan Aceh.⁶⁹

Selain ayat masalah kepala negara di atas, salah satu ayat yang sering menjadi rujukan para pemikir Islam berkaitan dengan hak-hak politik perempuan adalah Q. S al-Taubah/9: 71;

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang munkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.⁷⁰

Secara umum ayat di atas dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerja sama antara laki-laki dan perempuan untuk berbagai bidang kehidupan. Menurut Quraish Shihab, pengertian kata *awliya'* mencakup kerjasama, bantuan, dan penguasaan. Sedangkan pengertian yang terkandung dalam kalimat

⁶⁸Depag RI, *op. cit.*, h. 380.

⁶⁹Masdar F. Mas'udi, *op. cit.*, h. 59.

⁷⁰Depag RI, *op. cit.*, h. 71.

“menyuruh mengerjakan yang makruf” mencakup segala segi kebaikan. Sehingga setiap laki-laki dan perempuan hendaknya mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mampu melihat dan memberi saran atau nasehat dalam berbagai bidang kehidupan.⁷¹

B. Perbincangan Seputar Diskriminasi

Salah satu isu yang dihadapi hukum Islam dewasa ini adalah berkaitan dengan persoalan Hak-Hak Asasi Manusia Universal (*Human Rights*). Dalam artikel 1 sampai 29 piagam PBB tentang HAM telah merekomendasikan untuk merekomendasikan dan memperjuangkan hak-hak asasi dan kebebasan bagi seluruh umat manusia, tanpa membedakan ras, jenis kelamin, bahasa, maupun agama.⁷²

Menurut Ester Indahyani Jusuf, laporan utama pelanggaran hak asasi manusia yang paling mencuat salah satunya adalah masalah diskriminasi rasial.⁷³ Penyakit sosial ini merambah ke berbagai Negara dengan beragam bentuknya. Aneka tindakan diskriminasi rasial horizontal dalam kehidupan sosial masyarakat, vertical dalam system hukum dan aneka tindakan brutal kejahatan pada kemanusiaan serta genosida yang terencana terjadi di berbagai Negara. Bahkan di Amerika ataupun Eropa yang dianggap sebagai Negara yang termaju dalam penghargaan pada hak asasi seorang manusia.

Sedangkan menurut Abdullahi Ahmed al-Naim, dalam menjawab problem hak-hak asasi universal ini, sekaligus untuk menghindari dakwaan adanya diskriminasi dalam hukum Islam mengajukan kerangka kerjanya dengan mendasarkan pada beberapa prinsip. Pembaruan hukum Islam menurutnya adalah keniscayaan yang harus dilakukan.⁷⁴ Pembaruan hukum yang berkaitan dengan persoalan diskriminasi yang

⁷¹M. Quraish Shihab, *Wawasan, op. cit.*, h. 315.

⁷²United Nation, “The Universal Declaration of Human Rights”, dalam Microsoft Encarta 2006. Microsoft Corporation All rights reserved, 1993-2005 yang dikutip oleh Ajat Sudrajat, Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam: Usaha Rekonsiliasi antara Syariah dan HAM Universal.

⁷³Ester Indahyani Jusuf, *Konvensi Internasional Tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial: Sebuah Kajian Hukum Tentang Penerapannya Di Indonesia* (Jakarta: Elsam, 2005), h. 1.

⁷⁴Abdullahi Ahmed al-Naim, *Dekonstruksi Hukum Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, terj. (Yogyakarta: Lkis, 2009), h. 269-270.

harus berpijak pada prinsip resiprositas, yaitu seorang harus memperlakukan orang lain sama seperti dia mengharapkan diperlakukan orang lain.

Istilah diskriminasi berasal dari suatu kata latin “discernere” yang berarti membedakan, memisahkan dan memilah.⁷⁵ Dalam bahasa Inggris “discrimination”, berarti sikap atau tindakan membeda-bedakan atau memilih-milih.⁷⁶ dasar pertimbangan tindakan tersebut bermacam-macam, tergantung pada kepentingan dan tujuan masing-masing.

Hukum Internasional melarang diskriminasi atas dasar perbedaan seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, politik atau pendapat lain, asal usul bangsa dan sosial, kepemilikan, kelahiran atau status lain. Hukum internasional dan undang-undang dasar Malaysia juga menjamin persamaan di hadapan hukum dan hak setiap orang memperoleh perlindungan yang sama. Undang-undang dasar Indonesia menyatakan bahwa “setiap orang mempunyai hak untuk terbebas dari perlakuan diskriminasi pada segala tingkatan dan berhak memperoleh perlindungan dari tindakan diskriminasi semacam itu.”⁷⁷

Mattahhari ketika membicarakan tentang keadilan ilahi membedakan antara diferensiasi (perbedaan) dengan diskriminasi, menurutnya dalam proses penciptaan, tidak ada diskriminasi, yang ada hanyalah perbedaan atau diferensiasi. Diskriminasi ialah pembedaan antara beberapa bagian yang setara dalam kelayakan dan kepangkatan serta hidup dalam kondisi yang sama. Sedangkan diferensiasi ialah pembedaan antara beberapa bagian yang tidak setara dalam kelayakan dan kepangkatan. Dengan kata lain, diskriminasi terjadi pada sisi pemberi, sedangkan diferensiasi terjadi pada sisi penerima.⁷⁸ Lebih lanjut mattahhari mencontohkan: Ada dua bejana yang masing-masing dapat menampung sepuluh liter air. Keduanya kita letakkan di bawah keran.

⁷⁵K. Bertens, *Pengantar Etika Bisnis* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), h. 186.

⁷⁶ John M. Echol dan Hasan Shadily, *op. cit.*, h. 186.

⁷⁷ Ensiklopedi Nasional Indonesia (Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1989), h. 373. Dan pada BAB I, sub. C, definisi operasional dan pengertian judul juga telah dijelaskan beberapa hal berkenaan dengan maksud diskriminasi.

⁷⁸ Murthadha Maththahhari, *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Dunia Islam*, terj. (Bandung: Mizan, 2009), h. 114.

Lalu yang satu kita isi dengan sepuluh liter air, sedangkan yang lain kita isi dengan lima liter air. Perbuatan inilah yang disebut dengan diskriminasi. Sebab sumber diskriminasi disini bukan pada sisi daya tampung bejana, melainkan pada perbuatan si pengisi bejana. Sedangkan, bila kita memiliki dua bejana, yang satu cukup untuk diisi sepuluh liter air dan yang lain hanya bisa diisi lima liter air, lantas masing-masing kita celupkan ke dalam laut, diferensiasi antara keduanya akan terjadi. Karena, perbedaannya bersumber pada kemampuan masing-masing, bukan pada laut atau daya masuk air ke dalam bejana.

Contoh lain diskriminasi ialah perlakuan guru yang memberikan nilai berbeda kepada sejumlah murid yang setara dalam derajat dan prestasi belajar. Sebaliknya, guru yang memandang semua muridnya dengan setara dan mengajar mereka dengan cara yang sama. Lalu, dia menguji mereka dengan pertanyaan-pertanyaan serupa. Tapi hasilnya, sebagian murid tidak dapat menjawab karena kurang memerhatikan, kurang belajar, atau kurang cerdas, sedangkan yang lain dapat menjawab dengan memuaskan karena potensi-potensi lebih besar yang dimilikinya atau kesungguhan belajarnya. Dan akhirnya guru itu member mereka nilai sesuai dengan ketepatan jawaban masing-masing dalam ujian, sehingga sudah sewajarnya nilai mereka tidak sama. Perlakuan seperti ini tidak bisa dipandang sebagai diskriminasi, tetapi diferensiasi. Justru tidak adil bila guru itu menjumlah semua nilai, kemudian membaginya secara rata di antara mereka. Guru yang adil akan memberi nilai yang sesuai dengan prestasi sang murid. Diferensiasi dalam kasus di atas sama dengan keadilan itu sendiri. Dan penyetaraan dalam kasus ini justru berujung pada diskriminasi dan kezaliman yang sebenarnya.

Pengutipan tulisan Marthada ini tidak dimaksudkan untuk membandingkan Allah swt. (Maha Pencipta) dengan seorang Guru (Makhluk)-Nya, tetapi hanya untuk memastikan pengertian dari “diskriminasi” itu saja.

BAB III

METODE PENELITIAN HADIS

A. Kritik Hadis

Metode dan Kritik merupakan dua kosa kata yang masing-masing memiliki akar katanya sendiri-sendiri. Metode berasal dari bahasa Inggris, *method*, biasanya diartikan dengan metode atau cara.⁷⁹ Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia metode adalah cara kerja yang bersistem untuk memudahkan

pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.⁸⁰

Adapun kata “kritik” berasal dari kosa kata Inggris “*critic*” berarti mengecam, mengkritik, mengupas dan membahas.⁸¹ Maka metode kritik adalah cara kerja yang bersistem untuk mengupas, mengkritik suatu persoalan guna mencapai hasil dan tujuan yang dimaksudkan.

“Kritik” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan tidak lekas percaya, tajam dalam penganalisaan, ada uraian pertimbangan baik dan buruk terhadap suatu karya.⁸² Makna kebahasaan yang dikandung oleh kata kritik menurut Hasyim Abbas adalah upaya membedakan antara yang benar (asli) dan yang salah (palsu/keliru).⁸³ Menurut Rajab, sebagian ulama lebih senang menggunakan istilah “penelitian” dalam pengertian ini, seperti yang dilakukan oleh Syuhudi Ismail dalam banyak karyanya. Alasannya adalah menghindari timbulnya kesan negatif terhadap istilah “Kritik Hadis” dan untuk menunjukkan bahwa hadis juga merupakan sebuah objek yang dapat diteliti menurut ukuran-ukuran ilmiah.⁸⁴

⁷⁹John M. Echol dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 379.

⁸⁰Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *op. cit.*, h. 652.

⁸¹John M. Echol dan Hasan Shadily, *op. cit.*, h. 155.

⁸²Departemen pendidikan dan kebudayaan, *op. cit.*, h. 466.

⁸³Hasyim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisan dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), h. 9.

⁸⁴Rajab, *Kaedah Kesahihan Matan Hadis* (Yogyakarta: Grha Guru, 2011), h. 18.

Kata kritik merupakan satu kata yang biasa digunakan untuk menterjemahkan kosa kata Arab, “*naqd*”. Dalam Bahasa Arab kata “*naqd*” mempunyai, paling tidak, Sembilan pengertian⁸⁵ dari penggunaan kosa kata ini, yakni: 1) kontan, antonim dari kata *al-nasi'ah* dengan arti tempo; 2) *al-tamyiz*; membedakan atau memisahkan; 3) *qabad*: menerima; 4) uang atau *dirham*; 5) berdiskusi atau berdebat (*naqasy*); 6) mematuk atau mencongkel dengan jemari (*laqata au nafara*); 7) pandangan yang terarah (*ikhtassa al-nazar*); 8) mengigit (*ladaga*); dan 9) memukul (*daraba*).⁸⁶

Mustafa Muhammad ‘Azami mengutip tulisan Ibn Abi Hatim al-Razi (w. 327 H) tentang tradisi pemakaian kata *naqd* di kalangan ulama hadis adalah dalam rangka, “upaya menyeleksi (membedakan) antara hadis yang sahih dan da‘if dan menetapkan status periwayat-periwayatnya dari segi kepercayaan atau kecacatan.”⁸⁷

Pengertian terminologi ilmu hadis untuk “kritik” atau “*naqd*” hadis adalah:

علم نقد الحديث هو الحكم على الرواة تجريحا أو تعديلا بألفاظ خاصة ذات دلالات معلومة عند أهلها، والنظر في متون الأحاديث التي صح سندها لتصحيحها، أو تضعيفها، ولفرع الإشكال عما بدا مشكلا من صحيحها، ودفع التعارض بينها، بتطبيق مقاييس دقيقة.

Artinya:

“Ilmu kritik hadis adalah penetapan status cacat atau ‘adil para periwayat hadis dengan menggunakan idiom khusus berdasarkan bukti-bukti yang mudah diketahui oleh para ahlinya, dan mencermati matan-matan hadis sepanjang telah dinyatakan sahih dari aspek sanad untuk tujuan mengakui validitas atau menilai lemah, dan upaya menyingkap kemusykilan pada matan hadis yang telah dinyatakan salah, mengatasi gejala kontradiksi pemahaman hadis dengan mengaplikasikan tolok ukur yang mendetail”⁸⁸

Bertitik tolak dari pengertian terminologi “*naqd al-hadis*” yang dikemukakan oleh Muhammad Tahir al-Jawabiy di atas dapat dikatakan bahwa tujuan kritik hadis bukan untuk menilai kesalahan atau mewujudkan bukti kesalahan rasul saw., karena Muhammad saw. sebagai nabi dan rasul telah mendapat jaminan dari Tuhan terhindar

⁸⁵Abustani dan La Ode Isma’il, *op. cit.*, h. 138-140.

⁸⁶Ibn. Manzur, *Lisan al-‘Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, 1968), Juz. III, h. 424-426. Dan Muhammad Mustafa ‘Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), h. 81-82.

⁸⁷Muhammad Mustafa ‘Azami, *Manhaj al-Naqd ‘ind al-Muhaddisin* (Riyad: al-‘Umariyah, 1982), h. 5.

⁸⁸Muhammad Tahir al-Jawabiy, *Juhud al-Muhaddisin fi al-Naqd al-Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif* (Tunisia: Mu’assasah ‘Abd al-Karim, 1986), h. 94

dari berbuat kesalahan dan kekeliruan atau biasa disebut *al-Ma'sum*.⁸⁹ Kritik hadis dimaksudkan sebagai satu upaya pembuktian sebuah informasi yang dilaporkan bersumber dari Nabi saw. benar dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Dengan demikian yang menjadi obyek kritik hadis adalah para periwayat yang merupakan jembatan (sanad) yang dilalui oleh sebuah riwayat dan riwayat (matan) itu sendiri.⁹⁰ Dalam prakteknya, tahapan kritik ini dilakukan secara hirarki.⁹¹ Apabila tahapan pertama telah dilakukan dan hasilnya negatif (sanadnya bermasalah), maka tahapan kedua tidak perlu dilakukan.

Sanad dan matan merupakan dua unsur penting sebagai karakteristik hadis. Sanad adalah jalan yang menghubungkan pada matan. Dalam konteks ini, istilah tersebut kadang disamakan dengan *isnad* yang berarti seluruh rangkaian periwayat yang menghubungkan hadis pada sumber berita. Sedang matan adalah materi hadis yang mengandung makna.⁹² Tanpa rangkaian jalur periwayatan, sebuah matan tidak dapat dikatakan sebagai hadis. Sebaliknya, tanpa matan maka rangkaian sanad tidak ada artinya. Karenanya, kedua hal tersebut mutlak ada dalam sebuah hadis.

Mengingat pentingnya kedudukan hadis dalam ajaran Islam, sejak masa sahabat telah dilakukan sejumlah kegiatan berkenaan dengan ketepatan dalam penerimaan hadis. Berbagai riwayat menyebutkan bagaimana para khalifah sangat ketat dan hati-hati dalam menerima hadis. Abu Bakar al-Siddiq ra., Umar bin Khattab ra., dan Usman bin 'Affan ra. perlu meminta kesaksian sahabat lain dalam menerima riwayat. Sedang 'Ali bin Abi Talib meminta bersumpah kepada periwayat hadis.⁹³

Langkah yang dilakukan para sahabat tersebut merupakan salah satu upaya untuk menjamin kebenaran berita yang disandarkan kepada Nabi saw. Di samping

⁸⁹Lihat Q. S. al-Najm/53: 3.

⁹⁰Hasjim Abbas, *op. cit.*, h. 17 dan 54.

⁹¹Abustani dan La Ode Ismail, *op. cit.*, h. 141.

⁹²Ahmad 'Umar Hāsīm, *op.cit.*, h. 21-22.

⁹³Sikap para khalifah berkenaan dengan kehati-hatian dalam menerima dan meriwayatkan hadis, termuat dalam berbagai kitab hadis. Mengenai riwayat tersebut dapat dilihat, 'Ajjāj al-Khatīb, *op.cit.*, h. 89-90. Lihat juga, Abū Zahw, *op.cit.*, h. 66-71.

adanya “kritik eksternal” (istilah lain untuk kritik sanad) dalam periwayatan, baik berupa tuntutan untuk mendatangkan saksi lain dalam periwayatan maupun sumpah, sejumlah sahabat lain juga melakukan “kritik internal” (satu istilah untuk kritik matan) berupa materi hadis yang diriwayatkan oleh sahabat lainnya. ‘Aisyah ra., misalnya, mengkritik materi hadis yang diriwayatkan ‘Umar bin Khattab ra. berkenaan dengan menangisi sahabat yang sedang ditimpa suatu musibah. Diriwayatkan dari ‘Umar bin Khattab bahwa Nabi bersabda:

إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.⁹⁴

Artinya:

Sesungguhnya mayit akan diazab oleh sebab tangisan anggota keluarga terhadapnya.

Hadis di atas disampaikan Ibn ‘Abbas ra. kepada Umm al-Mu’minin (‘Aisyah ra.), setelah ‘Umar bin Khattab ra. meninggal dunia. Lalu ‘Aisyah ra. mengatakan:

رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَقَالَتْ: حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى⁹⁵

Artinya:

‘Aisyah ra. berkata: Semoga Allah merahmatai ‘Umar, demi Allah, Rasulullah saw. Tidak bersabda: Sesungguhnya Allah akan mengazab orang beriman disebabkan oleh tangisan keluarga terhadapnya, tetapi Rasulullah saw. Bersabda: Sesungguhnya Allah akan menambah azab bagi orang kafir disebabkan oleh tangisan keluarga terhadapnya. Dan ‘Aisyah berkata lagi: panduan kalian adalah Al-Qur’an: (seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain).

Dua riwayat di atas cukup menggambarkan, bahwa para sahabat telah mempraktekkan kritik terhadap materi hadis yang disampaikan oleh sahabat lainnya.

Setelah periode sahabat berakhir, para ulama hadis mulai memfokuskan penilaian hadis pada individu periwayat hadis dan materi hadis yang disampaikan. Periode ini memunculkan adagium mengenai arti pentingnya periwayat atau sanad dalam

⁹⁴ al-Bukhari, *op. cit.*, Juz. II, h. 79.

⁹⁵ *Ibid.*, h. 80.

periwayatan hadis. Berkenaan dengan ini, Ibn Mubarak misalnya, dalam sebuah ungkapan mengatakan:

الإسناد من الدين و لو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء.

Artinya:

Isnad adalah bagian dari agama, kalau tidak ada isnad niscaya setiap orang akan mengatakan apa yang dia mau katakan.

Sejarah periwayatan hadis adalah sejarah dunia tutur dalam masyarakat muslim awal sebelum memasuki abad ketiga Hijriyah. Transfer ilmu pengetahuan dilakukan dari seorang guru kepada murid dan begitu seterusnya. Demikian halnya hadis, para ulama hadis berkelana ke berbagai penjuru negeri Islam untuk mengumpulkan hadis dari para ulamanya. Pada masa itu, penerimaan dan periwayatan hadis melalui tulisan atau kitab sangatlah jarang. Hal ini nampak jelas terbaca dalam kitab-kitab hadis, terutama *kutub al-tis'ah*, yang hampir tidak memuat periwayatan dengan cara *mukatabah* atau *ijazah* yakni seorang guru menuliskan hadis untuk muridnya atau guru memberikan izin kepada muridnya untuk meriwayatkan hadis yang dia tulis dalam kitabnya. Karena kondisi inilah, periwayatan memegang peranan sangat penting.

Memasuki abad ke tiga, ulama mulai merumuskan kriteria periwayat yang dapat diterima riwayatnya. Imam Syafi'i, misalnya, menyebutkan lima kriteria periwayat hadis yang dapat diterima riwayatnya, yakni: 1. Periwayat harus tepercaya agamanya, 2. Periwayat dikenal jujur dalam berbicara, 3. Periwayat harus memahami hadis yang diriwayatkan, mengetahui lafal yang bisa merubah makna hadis dan menyampaikan hadis sesuai dengan lafalnya tidak secara makna. 4. Periwayat harus hafal hadis jika meriwayatkan berdasarkan hafalan atau mencatatnya dengan akurat jika meriwayatkan dari kitabnya, 5. Tidak boleh seorang periwayat yang *mudallis*.⁹⁶

Sejak masa Ibn Salah, kriteria kesahihan hadis terumuskan secara jelas dan komprehensif. Para ulama berikutnya hanya mengutip dan mengikuti kriteria yang telah

⁹⁶Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Idris al-Syafi'i, *al-Risalah* (Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1979 M/1399 H), Juz. II, h. 370.

ditetapkan Ibn Salah. Berbagai kriteria di bidang sanad menunjukkan bahwa para ulama hadis sangat perhatian terhadap sanad. Perhatian ulama hadis ini kemudian memunculkan kritik bahwa hadis hanya diteliti pada aspek sanad saja dan tidak pada matan. Namun sesungguhnya kritik hadis tidak hanya dilakukan terhadap sanad saja tetapi juga matan. Pembahasan berikut akan mengulas lebih luas tentang metode kritik sanad dan kritik matan yang digunakan ulama hadis dalam menilai kesahihan hadis.

1. Metode Kritik Sanad

Kritik sanad hadis didasarkan pada kriteria kesahihan hadis. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa hadis sahih mencakup lima kriteria yakni: ketersambungan sanad, ke'*adilan* dan *kedabitan* periwayat, tidak mengandung *syaz* dan '*illah*. Kelima kriteria hadis sahih tersebut kemudian oleh Syuhudi disebut dengan kaedah mayor kesahihan sanad hadis.⁹⁷ Kaedah mayor yang dimaksud oleh Syuhudi adalah syarat atau kriteria yang bersifat umum, sedang yang bersifat khusus atau rincian dari kaedah mayor ia sebut dengan kaedah minor.⁹⁸ Berikut adalah uraian masing-masing kriteria kesahihan sanad.

a. Persambungan Sanad

Yang dimaksud dengan sanad bersambung ialah tiap-tiap periwayat dalam sanad hadis menerima riwayat hadis dari periwayat sebelumnya; keadaan itu terus berlangsung demikian sampai kepada pengucapnya. Dengan ini, hadis *mursal*, *munqati'* dan lainnya tidak termasuk *muttasil* dan tidak disebut sebagai hadis sahih.⁹⁹

Menurut Syuhudi, suatu sanad hadis baru dapat dinyatakan bersambung apabila:

1. seluruh periwayat dalam sanad itu benar-benar *siqat* ('*adil* dan *dabit*); dan

⁹⁷M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 111. Kelima kriteria kesahihan sanad di atas barangkali merupakan kaedah mayor menurut ulama hadis. Sedang Syuhudi sendiri menyatakan bahwa *syaz* dan '*illah* bukanlah kaedah mayor namun termasuk kaedah minor. Lihat, *ibid.*, h. 129. Dengan demikian kaedah mayor, menurutnya, adalah sanad bersambung, periwayat yang '*adil*, periwayat yang *dabit* atau *tamm al-dabt*. Lihat, *ibid.*, h. 132.

⁹⁸*Ibid.*, h. 105.

⁹⁹Nur al-Din 'Itr, *op.cit.*, h. 242.

2. antara masing-masing periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya dalam sanad itu benar-benar telah terjadi hubungan periwayatan hadis secara sah menurut ketentuan *tahammul wa ada' al-hadis*.

Berdasarkan syarat-syarat tersebut, Syuhudi menyimpulkan unsur kaedah minor ketersambungan sanad adalah: (1) *muttasil*; dan (2) *marfu'*;¹⁰⁰ dan *mahfuz*,¹⁰¹ dan bukan *mu'allal* (bukan hadis yang ber'*illah*).¹⁰²

b. Ke'*adilan* dan kedabitan periwayat

'*Adil* adalah sifat yang melekat pada diri periwayat yang membawanya kepada takwa, menjauhi hal-hal yang dilarang dan sesuatu yang dapat menjatuhkan *muru'ahnya* di depan manusia. Adapun syarat keadilan periwayat adalah: (1) Islam; (2) balig; (3) berakal; (4) takwa; (5) menjaga *muru'ah*.¹⁰³

Menurut Syuhudi, syarat balig dan berakal dapat diringkas dengan sebutan istilah *mukallaf*. Sedang syarat takwa dimasukkan dalam syarat 'melaksanakan ketentuan agama'. Dengan istilah terakhir, segala sesuatu yang disyaratkan ulama mengenai periwayat '*adil* berupa: takwa, teguh dalam agama, tidak berbuat bid'ah, tidak berbuat fasik, baik akhlak, semuanya termuat dalam pengertian tersebut.¹⁰⁴ Dengan mendasarkan kajiannya terhadap sejumlah syarat yang dikemukakan ulama berkenaan dengan ke'*adilan* periwayat, Syuhudi kemudian menyimpulkan lima syarat bagi periwayat '*adil* yang kemudian ia sebut sebagai unsur-unsur kaedah minor periwayat yang '*adil*. Kelima unsur tersebut adalah: (1) beragama Islam; (2) mukalaf; (3) melaksanakan ketentuan agama; dan (4) memelihara *muru'ah*.¹⁰⁵

Dabit berarti periwayat hafal hadis yang diriwayatkannya baik melalui hafalan maupun melalui kitab serta mampu menyampaikannya kembali.¹⁰⁶ Dengan pengertian

¹⁰⁰Syuhudi, *Kaedah*, h. 112.

¹⁰¹*Ibid.*, h. 129.

¹⁰²*Ibid.*, h. 133.

¹⁰³Nur al-Din 'Itr, *op.cit.*, h. 79.

¹⁰⁴Syuhudi, *Kaedah, op. cit.*, h. 116-117.

¹⁰⁵Syuhudi, *Kaedah, ibid.*, h. 118.

¹⁰⁶Nur al-Din 'Itr, *op.cit.*, h. 242.

ini, ada dua istilah *dabt* yakni *dabt al-sadr* dan *dabt al-kitab*. Yang dimaksud dengan periwayat yang *dabt al-kitab* ialah periwayat yang memahami dengan baik tulisan hadis yang tertulis dalam kitab yang ada padanya; apabila ada kesalahan tulisan dalam kitab, dia mengetahui letak kesalahannya.¹⁰⁷

Sedang yang dimaksud dengan *dabit* menurut pengertian ulama adalah:

- a. periwayat itu memahami dengan baik riwayat yang telah didengarnya (diterimanya)
- b. periwayat itu hafal dengan baik riwayat yang telah didengarnya (diterimanya);
- c. periwayat itu mampu menyampaikan riwayat yang telah dihafalnya itu dengan baik:
 - 1) kapan saja dia menghendakinya;
 - 2) sampai saat dia menyampaikan riwayat itu kepada orang lain.¹⁰⁸

Ada dua istilah yang digunakan Syuhudi untuk menggambarkan perbedaan kualitas *kedabitan* periwayat. Istilah tersebut adalah:

- a. *dabit* digunakankan bagi periwayat yang:
 - 1) hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya;
 - 2) mampu menyampaikan dengan baik hadis yang dihafalnya itu kepada orang lain.
- b. *tamm al-dabt* atau disebut dengan istilah *dabit plus*, digunakankan bagi periwayat yang:
 - 1) hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya;
 - 2) mampu menyampaikan dengan baik hadis yang dihafalnya itu kepada orang lain;dan
 - 3) paham dengan baik hadis yang dihafalnya itu.¹⁰⁹

Kapasitas intelektual berupa kekuatan hafalan periwayat juga menuntut adanya kesesuaian periwayatan dengan periwayat lain yang setingkat atau lebih kuat sehingga riwayat tersebut tidak saling bertentangan. Adanya pertentangan riwayat *siqat* dengan periwayat yang lebih *siqat* yang disebabkan oleh kurang kuatnya hafalan periwayat

¹⁰⁷Syuhudi, *Kaedah, op.cit.*, h. 122.

¹⁰⁸Syuhudi, *Kaedah, ibid.*, h. 120.

¹⁰⁹Syuhudi, *Kaedah, ibid.*, h. 122.

disebut dengan *syaz*. Karenanya, menurut Syuhudi, kaedah minor *kedabitan* periwayat adalah: (1) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya; (2) mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihafalnya kepada orang lain; dan (3) terhindar dari *syaz*.¹¹⁰

c. *Syaz* dan '*illah*

Syaz adalah periwayat *siqah* bertentangan dengan periwayat yang lebih *siqah*. Sedang '*illah* berarti riwayat tersebut terbebas dari cacat yang tercela seperti *memursalkan* yang *mausul*, *mewasalkan* yang *munqati*' atau *memarfu*'kan yang *mauquf*.¹¹¹

Berdasarkan pengertian di atas dapat dinyatakan bahwa hadis yang berpotensi mengandung *syaz*, apabila: (a) hadis itu memiliki lebih dari satu sanad; (b) para periwayat hadis itu seluruhnya *siqah*; dan (c) matan dan atau sanad hadis itu ada yang mengandung pertentangan.¹¹²

Dengan ketentuan tersebut, kesyazan hadis baru dapat diketahui apabila melakukan langkah-langkah penelitian sebagai berikut:

- a. Semua sanad yang mengandung matan hadis yang pokok masalahnya memiliki kesamaan dihimpun dan dibandingkan;
- b. Para periwayat diseluruh sanad diteliti kualitasnya;
- c. Apabila seluruh periwayat bersifat *siqah* dan ternyata ada seorang periwayat yang sanadnya menyalahi sanad-sanad lainnya, maka sanad yang menyalahi itu disebut sanad *syaz* sedang sanad-sanad lainnya disebut sanad *mahfuz*.¹¹³

2. Metode Kritik Matan

Sebagian kalangan menuding bahwa kritik hadis yang dilakukan ulama hadis hanya berkutat di seputar sanad dan mengabaikan kritik terhadap matan. Anggapan tersebut tidak hanya datang dari kalangan orientalis namun juga dari pihak muslim. Tokoh-tokoh seperti Ibn Khaldun, Ahmad Amin, Abd al-Mun'im al-Bahiy, Muhammad

¹¹⁰*Ibid.*, h. 129.

¹¹¹Ajjāj al-Khatīb, *op.cit.*, h. 305.

¹¹²Syuhudi, *Kaedah*, *op.cit.*, h. 123.

¹¹³*Ibid.*, h. 127.

al-Ghazaliy dan Abu Rayah di antara tokoh yang dikenal melontarkan kritik tersebut. Padahal, kritik matan telah dimulai sejak masa sahabat dan baru bergeser ke ranah kritik sanad setelah munculnya berbagai pertentangan dan faksi politik di kalangan internal umat Islam terutama masa pasca terbunuhnya Usman ibn ‘Affan.¹¹⁴

Berkenaan dengan kritik sanad pada masa sahabat hanya difokuskan pada sikap untuk tidak menerima riwayat yang tidak disandarkan pada Rasulullah. Sikap ini merupakan benih dari kritik sanad pada masa belakangan. Sementara kritik matan telah dilakukan dengan membandingkan isi hadis dengan Al-Qur’an, hadis dengan hadis, hadis dengan qiyas dan hadis dengan perkataan sahabat.¹¹⁵

Dengan demikian, tidak tepat tuduhan mereka yang mengatakan bahwa ulama hadis hanya memfokuskan kritik hadis pada aspek sanad dan cenderung mengabaikan kritik matan. Imam Syafi‘i, ketika mengemukakan pandangannya tentang riwayat yang dapat dijadikan hujjah juga memasukkan unsur kritik matan di dalamnya. Di antara unsur matan yang mesti diperhatikan untuk riwayat yang dapat dijadikan hujjah, menurutnya, adalah mampu menyampaikan riwayat hadis secara lafal dan apabila hadis yang diriwayatkannya diriwayatkan juga oleh orang lain, maka bunyi hadis itu tidak berbeda.¹¹⁶ Dua hal tersebut terkait secara langsung dengan kriteria matan.

Disamping itu, dalam berbagai kitab ilmu hadis dapat dengan mudah ditemukan bahasan tentang berbagai kriteria menyangkut kesahihan matan. Kriteria tersebut disebutkan ketika membahas mengenai matan hadis yang *maqbul* atau sebaliknya ciri-ciri matan hadis *maudu’*. Al-Khatib al-Bagdadiy (463 H/1072 M), misalnya, menyatakan bahwa suatu matan hadis dinyatakan sebagai *maqbul* (diterima) apabila: (a) tidak bertentangan dengan akal sehat; (b) tidak bertentangan dengan hukum Al-Qur’an

¹¹⁴Hasjim Abbas, *op. cit.*, h. 49-50.

¹¹⁵Rif‘at Fauzi ‘Abd. al-Mutallib, *Tawsīq al-Sunnah fī al-Qarn al-S/ānī al-Hijrī; Ususuh wa Ittijāhātuh* (Mesir: Maktabah al-Khānj, 1981), h. 36-41. Bandingkan juga pandangannya tentang langkah yang perlu dilakukan dan meneliti matan hadis yakni dengan membandingkan hadis *ahad* dengan Al-Qur’an, membandingkan hadis *ahad* dengan hadis *masyhur*, membandingkan hadis dengan amal sahabat dan fatwa mereka, membandingkan hadis dengan amal ahli Madinah dan membandingkan hadis dengan qiyas. *Ibid.*, h. 287-413.

¹¹⁶al-Syafi‘i, *op.cit.*, Juz. II, h., 369-371. Lihat, Syuhudi, *Kaedah, op.cit.*, h. 107.

yang telah *muhkam*; (c) tidak bertentangan dengan hadis *mutawatir*; (d) tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu (ulama salaf); (e) tidak bertentangan dengan dalil yang telah pasti; dan (f) tidak bertentangan dengan hadis *ahad* yang kualitas kesahihannya lebih kuat.¹¹⁷

Ulama juga merumuskan sejumlah kaedah yang dapat membedakan antara matan yang sahih dengan *maudu'*. Diantara kaedah tersebut adalah: (a) susunan kalimatnya rancu dan janggal; (b) riwayat tersebut bertentangan dengan akal dan panca indera; (c) riwayatnya mengandung ancaman yang besar untuk hal-hal kecil,¹¹⁸ (d) tidak terdapat dalam kitab-kitab hadis, (e) bertentangan dengan Al-Qur'an, hadis *mutawatir* atau *ijma'* yang tidak mungkin untuk dikompromikan.¹¹⁹

Apa yang dikemukakan para ulama di atas berkenaan dengan kriteria hadis *maqbul* dan ciri-ciri hadis *maudu'*, tidak jauh berbeda dengan kriteria atau tolok ukur yang digunakan sejumlah ulama hadis belakangan dalam mengidentifikasi hadis *da'if* dan menilai kualitas matan. Al-Adlabiy, misalnya, menyebutkan empat tolok ukur penelitian matan, yakni: (a) tidak bertentangan dengan petunjuk Al-Qur'an; (b) tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat; (c) tidak bertentangan dengan akal yang sehat, indera, dan sejarah; dan (d) susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.¹²⁰

Berbeda dengan semua ketentuan tersebut di atas, dalam kaidah kesahihan hadis yang ditetapkan ulama, terutama setelah Ibn Salah (w. 643 H/1245 M) hanya memasukkan dua kriteria yang berkenaan dengan kesahihan matan yakni terhindarnya matan dari *syaz* dan *'illah*.

Makna *syaz* adalah riwayat periwayat *siqah* yang bertentangan dengan periwayat yang lebih *siqah* baik dari segi kekuatan hafalan atau banyaknya jalur riwayat.¹²¹ Dengan adanya pertentangan dengan periwayat lain yang lebih *siqah* ada kemungkinan

¹¹⁷Abu Bakar Ahmad bin 'Ali Sjabit al-Khatib al-Bagdadi, *Kitab al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah* (Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 1972), h. 206-207.

¹¹⁸Subhiy Salih, *op.cit.*, h. 264-266.

¹¹⁹Nur al-Din 'Itr, *op.cit.*, h. 312-315.

¹²⁰Salah al-Din Ibn Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983 M/1403 H), h. 238.

¹²¹Nur al-Din 'Itr, *op.cit.*, h. 242.

kekeliruan dalam riwayat *syaz* tersebut sehingga hadisnya dinilai *da'if*. Sedang *'illah* berarti terhindarnya hadis dari cacat yang dapat merusak kesahihannya. Atau terbebas dari cacat yang tersembunyi sedang lahirnya nampak sah.¹²²

Menurut Syuhudi, kedua unsur kesahihan matan tersebut, yakni terhindar dari *syaz* dan *'illah*, tidak termasuk ke dalam kaidah pokok kesahihan hadis atau dia menyebutnya dengan kaidah mayor. Namun termasuk dalam kategori kaidah minor sanad bersambung dan *kedabitan* periwayat. Menurutnya lagi, sekiranya unsur sanad bersambung atau unsur periwayat bersifat *dabit* benar-benar terpenuhi, niscaya *kesyazan* dan ke'*illahan* hadis tidak akan terjadi.¹²³

Berdasarkan kriteria kesahihan hadis, Syuhudi memformulasikan langkah-langkah metodologis kegiatan penelitian matan hadis yang belum banyak dilakukan pihak lain. Langkah-langkah metodologis tersebut, yakni: 1) meneliti matan dengan melihat kualitas sanadnya; 2) meneliti susunan lafal berbagai matan yang semakna; dan 3) meneliti kandungan matan. Berikut adalah penjelasan masing-masing langkah tersebut:

1. Meneliti matan dengan melihat kualitas sanadnya;

Penelitian terhadap matan dilakukan setelah memastikan, bahwa sanad bagi matan hadis yang akan diteliti telah dapat dipastikan berkualitas sah.

2. Meneliti Susunan Lafal berbagai Matan yang Semakna;

Periwayatan hadis tidak hanya dilakukan secara *lafziy* namun juga terjadi periwayatan secara *maknawiy* terutama terkait hadis yang bersifat *fi'liy* dan *taqriyriy*. Dengan adanya periwayatan secara makna kemungkinan terjadi perbedaan lafal antara satu riwayat hadis dengan riwayat lainnya tidak dapat dihindarkan. Perbedaan tersebut boleh jadi tidak signifikan karena hanya pada aspek bahasa namun kadang juga dapat membawa pada perubahan makna bila kata yang digunakan dipahami lain oleh penerima hadis.

¹²²*Ibid.*, h. 243.

¹²³Syuhudi, *Kaedah, op.cit.*, h. 128-135.

Ulama telah membuat ketentuan mengenai periwayatan secara makna diantaranya:

- a) Periwiyat yang boleh meriwayatkan hadis secara makna hanyalah mereka yang benar-benar memiliki pengetahuan bahasa Arab yang mendalam. Dengan ini, periwayatan matan hadis akan terhindar dari kekeliruan, misalnya, menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal.
- b) Periwayatan dengan makna dilakukan karena sangat terpaksa, misalnya, karena lupa susunan secara harfiah.
- c) Riwayat yang diriwayatkan dengan makna bukanlah sabda Nabi dalam bentuk bacaan yang bersifatnya *ta'abbudiy*, misalnya zikir, doa, azan, takbir, dan syahadat, serta bukan sabda Nabi yang dalam bentuk *jawami' al-kalim*.
- d) Periwiyat yang meriwayatkan secara makna, atau yang mengalami keraguan akan susunan matan hadis yang diriwayatkan, agar menambahkan kata *aw kama qala* atau *aw nahwa haza*, atau yang semakna dengannya, setelah menyatakan matan hadis yang bersangkutan.
- e) Kebolehan periwayatan hadis secara makna hanya terbatas pada masa sebelum dibukukannya hadis-hadis Nabi secara resmi. Sesudah masa pembukuan hadis dimaksud, periwayatan hadis harus secara lafal.¹²⁴

Dalam kaitan dengan penelitian matan yang dilakukan dalam penelitian ini, ketentuan di atas dapat menjadi petunjuk penting dalam meneliti kualitas matan terutama yang diriwayatkan secara makna. Pertama, bahwa perbedaan makna yang tidak membawa konsekwensi adanya pertentangan antara satu lafal riwayat hadis dengan lafal riwayat lainnya masuk dalam konteks riwayat secara makna yang ditoleransi. Kedua, bahwa perbedaan yang ditoleransi itu ada dalam lingkup non ibadah sedang terkait ibadah terutama bacaan dan amalan maka tidak ditoleransi. Namun perlu juga diingat bahwa pengajaran Nabi terkait ibadah tidak seragam namun kadang beragam.

¹²⁴*Ibid.*, h. 71. Lihat, Arifuddin Ahmad, *op. cit.*, h. 113. Lihat, Nur al-Din 'Itr, *op.cit.*, h. 228.

Keragaman sebagian unsur yang ditemukan dalam bentuk ibadah sering disebut dengan *tanawwu' al-ibadah*.¹²⁵ Sehingga dalam hal ini perlu diteliti benar-benar kesahihan hadis berkenaan dengan hal tersebut.

3. Meneliti Kandungan Matan

Langkah ini dilakukan untuk mengetahui ada tidaknya pertentangan hadis yang tengah diteliti dengan dalil-dalil lain yang lebih kuat atau sama kualitasnya. Dalil tersebut dapat berasal dari Al-Qur'an atau hadis Nabi yang mengulas tema yang sama. Apabila kandungan hadis ternyata tidak bertentangan dengan dalil-dalil lain yang lebih kuat maka penelitian pun berakhir. Namun jika kemudian ditemukan dalil lain yang ternyata bertentangan atau nampak bertentangan dengan bunyi kandungan hadis maka perlu dilakukan penelitian lebih lanjut.

Berkenaan dengan penyelesaian dalil yang nampak bertentangan, Ibn Hajar mengemukakan empat tahap penyelesaian, yakni (1) *al-jam'u* (mengkompromikan antara dua atau beberapa dalil yang tampak bertentangan); (2) *al-nasikh wa al-mansukh* (dalil yang datang belakangan menghapus dalil yang lebih dulu); (3) *al-tarjih* (mencari dalil yang lebih kuat); (4) *al-tauqif* (menunggu sampai ada petunjuk atau dalil lain yang dapat menyelesaikannya atau menjernihkannya).¹²⁶

Demikianlah penjelasan mengenai langkah-langkah yang dikemukakan Syuhudi dalam menilai kualitas matan.

3. Langkah-Langkah *Takhrīj al-Hadis*

Syuhudi Ismail berpendapat, pengertian *takhrīj* yang digunakan untuk maksud kegiatan penelitian hadis adalah penelusuran atau pencarian hadis pada berbagai kitab sebagai sumber asli dari hadis yang bersangkutan, yang di dalam sumber itu dikemukakan secara lengkap matan dan sanad hadis yang bersangkutan.¹²⁷ Dengan

¹²⁵Berkenaan dengan konsep *Tanawwu' al-'Ibadah*, terutama yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i, dapat dilihat, Edi Safri, *Al-Imam al-Syafi'iy: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif* (Padang: IAIN Imam Bonjol Press, 1999), h. 142.

¹²⁶Syuhudi, *Metodologi*, *op.cit.*, h. 144. Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 117

¹²⁷Syuhudi, *Metodologi*, *ibid.*, h. 43.

pengertian di atas dapat disimpulkan dua kegiatan penting dalam *takhrīj* hadis yang bertujuan untuk mengetahui kualitas hadis yakni; (1) mengembalikan hadis kepada sumber aslinya, (2) menilai kualitas hadis bersangkutan.¹²⁸ Untuk maksud tersebut, ulama merumuskan lima langkah yang harus dilakukan seorang peneliti dalam kegiatan *takhrīj*, yaitu: (1) *takhrīj* hadis, (2) melakukan *I'tibār*, (3) kritik sanad, (4) kritik matan, (5) pengambilan kesimpulan (*natījah*). Berikut adalah rincian penjelasan langkah-langkah tersebut.

1. *Takhrīj* Hadis

Secara etimologi, *takhrīj* merupakan isim masdar berasal dari akar kata fi'il sulasi mazid 'kharraja-yukharriju-takhrīj' yang berarti mengeluarkan.¹²⁹ Akar kata tersebut mengandung dua makna dasar yakni: *al-nafāz* 'an al-syay (menembus sesuatu) dan *ikhtilāf launain* (perbedaan dua warna).¹³⁰ Kedua makna dasar tersebut dapat digunakan secara bersama-sama dalam hadis, yakni bahwa *takhrīj* berarti menelusuri atau berusaha menembus suatu hadis untuk mengetahui segi-segi yang terkait dengannya, baik dari segi sumber pengambilannya, kualitasnya, maupun dari segi yang lain.¹³¹ Berdasarkan akar kata tersebut, *takhrīj* dapat berarti menampakkan (*zahara/ baraja*), mengeluarkan (*istinbāt*) dan mengarahkan (*tawjīh*).¹³²

Sedang menurut terminologi, para ulama berbeda-beda dalam memberikan pengertian *takhrīj*. Menurut Ibn Salāh, *takhrīj* adalah mengemukakan hadis kepada orang banyak dengan mengeluarkannya dari kitab yang telah disusun penulisnya menyangkut masalah tertentu. Sedang menurut al-Manāwī, *takhrīj* adalah menunjukkan tempat asal hadis dan mengemukakan sumber pengambilannya dari berbagai kitab hadis

¹²⁸Mahmud al-Tahhan, *Usul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid* (Halb: al-Matba'ah al-'Arabiyyah, 1978 M/1398 H), h. 12.

¹²⁹Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (t.d), h. 829. Dan Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 330.

¹³⁰Abū al-Husain Ahmad Ibn Fāris Ibn Zakariyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1979 M/1399 H), h. 175.

¹³¹Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 66.

¹³²Muhammad Ibn Ya'qūb al-Fairūz Ābādi, *al-Qāmūs al-Muhīt* (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 2005 M/1426 H), h. 185

yang disusun oleh para *mukharrijnya* secara langsung. Namun dalam hal penelitian hadis, makna *takhrīj* yang tepat adalah menunjukkan atau mengemukakan letak asal hadis pada kitab-kitab sumbernya yang asli, yaitu berbagai kitab yang di dalamnya dikemukakan matan hadis secara lengkap dengan sanadnya, kemudian untuk kepentingan penelitian dijelaskan kualitas hadis yang dimaksud.¹³³ Pengertian ini merupakan pengejawantahan istilah takhrij al-hadis yang diungkapkan oleh Mahmud tahhan:

التخريج هو: الدلالة على موضع الحديث في مصادره الأصلية التي أخرجته بسنده ثم بيان مرتبته عند الحاجة.¹³⁴

Artinya:

Takhrij adalah: Suatu petunjuk terhadap posisi hadis dalam sumber-sumber utamanya yang lengkap dengan sanadnya untuk selanjutnya dijelaskan kedudukannya bila diperlukan.

Berdasarkan pengertian di atas, ada tiga kegiatan yang termuat dalam pengertian *takhrīj*, yakni (1) menunjukkan sumber asal hadis dalam kitab aslinya; (2) menyebutkan matan hadis dan rangkaian sanad secara lengkap; (3) meneliti kualitas hadis baik dari segi sanad maupun matan.¹³⁵ Berdasarkan rangkaian kegiatan *takhrīj* tersebut dapat disimpulkan nilai penting dari *takhrīj*, yakni (1) untuk mengetahui asal-usul riwayat hadis yang akan diteliti; (2) untuk mengetahui seluruh riwayat bagi hadis yang akan diteliti sekaligus untuk mengetahui ada atau tidaknya *syāhid*¹³⁶ dan *mutābi*¹³⁷ pada sanad yang diteliti; (3) untuk mengetahui kualitas hadis.¹³⁸

¹³³Arief Halim, *Metodologi Tahqiq Hadith Secara Mudah dan Munasabah* (Malaysia: Universiti Sains Malaysia, 2007), h. 41. Lihat juga, Syuhudi, *Metodologi, op.cit.*, h. 41. Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 67.

¹³⁴Mahmud al-Tahhan, *Usul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1996), h 10.

¹³⁵Mengenai kegiatan dalam *takhrīj*, lihat, Sa'īd Ibn Abdullāh 'Āli Hamīd, *Turuq Takhrīj al-Hadīs* (Riyad: Dār 'Ulūm al-Sunnah, 2000 M/1420 H), h. 7.

¹³⁶Hadis yang para periwayatnya berkolaborasi dengan hadis lain baik secara lafal dan makna maupun maknanya saja, sedang periwayat ditingkat sahabat berbeda. Mahmūd al-Tahhān, *Taisir Mustalah al-Hadīs* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), h. 115.

¹³⁷Hadis yang para periwayatnya berkolaborasi dengan hadis lain baik secara lafal dan makna maupun maknanya saja, sedang periwayat ditingkat sahabat sama. *Ibid.*

¹³⁸Terdapat perbedaan antara Syuhudi dan al-Tahhan dalam mendefinisikan *takhrīj* dan nilai pentingnya. Bagi Syuhudi, kegiatan *takhrīj* hanyalah langkah awal dalam penelitian hadis karenanya tidak perlu memasukkan 'kualitas hadis' baik dalam definisi maupun manfaat *takhrīj*, sebaliknya al-Tahhan menilai bahwa salah satu tujuan penting *takhrīj* adalah mengetahui kualitas hadis karenanya hal tersebut termasuk dalam kegiatan *takhrīj* dan tujuannya. Lihat, Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 68.

Pada prakteknya, terdapat lima metode yang digunakan dalam kegiatan *takhrīj* dengan tujuan menunjukkan hadis pada kitab sumber aslinya yang disertai matan dan sanad secara lengkap. Lima metode tersebut adalah: (1) *takhrīj* melalui lafal pertama matan hadis, (2) *takhrīj* melalui kata-kata dalam matan hadis, (3) *takhrīj* melalui periwayat hadis pertama, (4) *takhrīj* menurut tema hadis, (5) *takhrīj* berdasarkan status hadis.¹³⁹

Kelima metode tersebut memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing. Oleh sebab itu, penggunaan terhadap masing-masing metode disesuaikan dengan kemampuan dan ketersediaan alat bantu berupa kitab-kitab hadis dari peneliti. Metode pertama mensyaratkan pengetahuan peneliti akan awal lafal matan hadis sehingga dapat dengan mudah diketahui lafal hadis yang hendak dicari dalam kitab sumbernya. Metode kedua mengharuskan peneliti mengetahui potongan kata yang terdapat dalam matan hadis. Apabila berasal dari kata kerja (*fi'il*) maka harus diketahui akar katanya atau mengetahui huruf awal bila berasal dari kata benda. Kitab yang dapat membantu dengan metode ini adalah *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Hadīs al-Nabawī* karya A. J. Wensich. Metode ketiga mengharuskan peneliti mengetahui periwayat pertama dari hadis yang diteliti. Metode keempat, peneliti perlu mengetahui tema hadis bersangkutan sedang metode kelima mengharuskan mengetahui ciri-ciri tertentu yang ada pada hadis.

Meski kegiatan *takhrīj* dapat dilakukan dengan menggunakan salah satu metode yang disebutkan di atas, namun demikian penggunaan lebih dari satu metode sangat membantu dalam mencari hadis yang terdapat di berbagai sumber kitab hadis. Hal ini dilakukan untuk mengatasi kelemahan alat bantu yang terdapat pada masing-masing metode. Metode *takhrīj* melalui kata-kata yang terdapat pada matan hadis, misalnya, hanya menyediakan satu kamus hadis yakni *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Hadīs al-Nabawī*. Kamus tersebut hanya memuat sembilan kitab hadis populer. Sehingga apabila hadis yang dicari tidak termuat dalam sembilan kitab hadis tersebut maka

¹³⁹ Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 69. al-Tahhan, *op.cit.*, h. 12.

otomatis tidak akan ditemukan sumber asli kitabnya. Kelemahan tersebut kemungkinan dapat diatasi dengan menggunakan metode *takhrīj* melalui tema. Kitab yang dapat membantu pencarian melalui tema yakni *Miftāh Kunuz al-Sunnah*.

Adapun *Kitab Miftah Kunūz al-Sunnah* memuat 14 kitab hadis yang berarti lebih banyak dari *al-Mu'jam al-Mufahrasy*. Dengan demikian, penggunaan lebih dari satu metode *takhrīj* dapat membantu dalam melacak hadis ke sumber kitab aslinya.

2. Melakukan *al-I'tibār*

Langkah kedua dalam kegiatan *takhrīj* adalah melakukan *al-I'tibār*. Kata *al-I'tibār* berasal dari akar kata 'abara-ya'buru-'ibrun' yang berarti menembus atau melewati sesuatu (*al-nafūz wa al-mudiyy fī al-syai*) dan menafsirkan (*yufassir*).¹⁴⁰ Secara leksikal, *al-i'tibār* berarti pertimbangan, penghormatan dan mengambil pelajaran.¹⁴¹ *Al-I'tibār* juga mengamati berbagai hal untuk dapat mengetahui hal lain yang sejenis. Ditinjau dari segi istilah ilmu hadis berarti kegiatan melakukan perbandingan terhadap keadaan sanad dan matan bagi hadis tertentu yang diduga menyendiri dalam periwayatan untuk mengetahui ada atau tidak adanya riwayat lain.¹⁴²

Dengan dilakukan *al-I'tibār*, maka akan nampak dengan jelas seluruh sanad hadis yang dikaji, demikian juga nama-nama periwayat dan metode periwayatan (*sīgat tahammul*) yang digunakan oleh setiap periwayat. Dengan demikian, kegunaan *al-i'tibār* selain untuk mengetahui keadaan sanad hadis seluruhnya dilihat dari segi ada atau tidak adanya pendukung dalam bentuk *mutābi'* dan *syāhid*, juga untuk mengetahui keadaan persambungan setiap sanad sampai kepada Rasulullah dan dari sini juga akan diketahui bahwa hadis yang dikaji itu berstatus sebagai hadis *mutawātir* atau hadis *āhād*.

Sementara itu, keberadaan *syāhid* dan *mutābi'* dalam kajian hadis diperlukan untuk memperkuat posisi hadis yang tidak mencapai derajat sahih. Sebagaimana

¹⁴⁰Ibn Zakariyyā, *op.cit.*, Juz. IV, h. 207-209.

¹⁴¹Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *op.cit.*, h. 153.

¹⁴²Mahmūd al-Tahhān, *op.cit.*, h. 115. Lihat, Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 69-90. M. Arief Halim, *op.cit.*, h. 47.

dijelaskan sebelum ini, hadis hasan *li zātih* dan hadis daif dapat meningkat kualitasnya menjadi sahih *li gairih* dan hasan *li gairih* apabila masing-masing hadis tersebut didukung oleh hadis jalur lain yang memiliki jalur kualitas serupa atau lebih kuat. Dengan ungkapan lain, kegiatan *al-i'tibār* berkontribusi dalam upaya menguatkan posisi hadis hasan atau daif apabila ternyata ditemukan hadis lain yang semakna dengan jalur sanad berbeda. *Al-i'tibar* juga berfungsi untuk mengetahui ada tidaknya *syaz* dan *'illah* dalam hadis. Hadis yang nampak sahih, boleh jadi statusnya akan berubah menjadi daif karena ditemukannya *syaz* dan *'illah* pada hadis setelah membandingkannya dengan hadis dari jalur sanad lain. Dengan demikian, kegiatan *al-i'tabar* berperan penting dalam menentukan dan menilai kualitas hadis.

Dalam prakteknya, kegiatan *al-i'tibār* dilakukan dengan membuat skema seluruh jalur sanad hadis yang tengah diteliti. Ada tiga unsur penting yang termuat dalam skema jalur sanad tersebut, yakni (1) jalur seluruh sanad; (2) nama-nama periwayat untuk seluruh sanad; dan (3) metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat.¹⁴³

Dengan demikian, kegiatan *al-i'tibār* merupakan bagian penting dalam proses penelitian kualitas suatu hadis. Salah satu faedah penting kegiatan ini adalah untuk mengetahui ada tidaknya *syahid* atau *mutabi'* berkenaan dengan hadis yang diteliti termasuk kedudukan hadis dari segi jumlah periwayat, apakah *mutawatir* atau *ahad*.

3. Kritik Sanad

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan mengenai unsur-unsur yang termuat dalam kritik sanad, pengertian, dan rinciannya secara teoretis. Pada bagian ini, hal tersebut tidak lagi dilakukan namun lebih memfokuskan pada kegiatan kritik sanad secara praktis. Walaupun demikian, kegiatan kritik sanad tetap mengacu pada kaidah kesahihan sanad hadis sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

¹⁴³ Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 70. Syuhudi, *Metodologi*, h. 52.

Untuk menentukan kualitas sanad hadis, ulama menetapkan lima standar bagi hadis yang berkualitas sahih, yakni: (1) sanadnya harus bersambung dari *mukharrij* hingga rawi awal; (2) para periwayat dalam jalur sanad tersebut bersifat '*adil*'; (3) seluruh periwayatnya bersifat *dābit*; (4) hadis tersebut tidak mengandung *syaz*, dan (5) tidak mengandung '*illah*'. Syarat urutan nomor satu sampai nomor tiga disebut oleh Syuhudi sebagai kaidah mayor kesahihan hadis sedang syarat urutan nomor empat dan nomor lima dimasukkannya sebagai bagian dari kaidah minor kesahihan hadis. Mengenai kaidah mayor dan minor kesahihan hadis telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Pembahasan selanjutnya akan menguraikan kegiatan kritik sanad hadis dalam prakteknya dengan mengacu pada kaidah mayor dan minor yang dikemukakan Syuhudi tersebut di atas.

Bertitik tolak dari penjelasan di atas, terdapat tiga unsur penting yang perlu dilakukan untuk menilai kualitas sanad hadis, yakni: (1) bersambungnya sanad, dengan kaidah minor: a) *muttasil* dan b) *marfu'*, *mahfūz* dan bukan *mu'allal*. (2) periwayat bersifat '*adil*', dengan kaidah minor: a) beragama Islam; b) *mukallaf*; c) melaksanakan ketentuan agama; dan d) memelihara muru'ah. (3) periwayat bersifat *dabit*, dengan kaidah minor: a) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkan; b) mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihafalnya kepada orang lain; c) terhindar dari *syuzūz* dan d) terhindar dari '*illah*'.¹⁴⁴ Berikut adalah uraian mengenai langkah-langkah yang diperlukan dalam melakukan kritik sanad.

a. Persambungan Sanad

Berkenaan dengan persambungan sanad, terdapat perbedaan sikap antara Imam Bukhari dan Muslim berkenaan dengan syarat yang harus dipenuhi bagi hadis yang diriwayatkan secara '*an'annah*'. Imam Bukhari mensyaratkan pertemuan antara guru dan murid walau hanya satu kali, sementara Imam Muslim hanya mensyaratkan adanya kemungkinan pertemuan antara keduanya. Berdasarkan hal tersebut, ada dua hal penting

¹⁴⁴ Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 75-76.

dalam penelitian ketersambungan sanad, yakni pertemuan antara guru dan murid serta metode yang digunakan masing-masing dalam periwayatan hadis.

Adapun unsur pertemuan guru dan murid masuk dalam wilayah sejarah kehidupan periwayat yang mencakup tahun kelahiran dan wafatnya, guru dan murid serta daerah yang dikunjungi periwayat dalam menuntut ilmu. Sedangkan unsur metode periwayatan yang digunakan periwayat dalam menerima dan menyampaikan hadis,¹⁴⁵ berkaitan dengan lambang-lambang atau lafal-lafal yang biasa disebut dengan *tahammul wa al-ada'*. Hal itulah yang dapat memberikan petunjuk tentang metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat. Dari lambang-lambang itu juga dapat diteliti tingkat akurasi metode periwayatan yang digunakan periwayat di dalam sanad.¹⁴⁶

Berkaitan dengan penelitian terhadap periwayat, menurut Nur al-Din 'Itr, ada dua ilmu yang perlu dikaji, yakni: ilmu yang mengkaji keadaan periwayat dan ilmu yang menjelaskan pribadi periwayat. Lingkup kajian pertama diantaranya berbicara tentang keadaan periwayat yang diterima dan ditolak riwayatnya, *al-jarh wa al-ta'dil, al-sahabah, al-siqat wa addu'afa* dan lainnya. Sedang ilmu kedua berbicara tentang kajian periwayat secara historis dan ilmu nama-nama periwayat.¹⁴⁷

Pandangan yang dikemukakan Nur al-Din 'Itr di atas terkait kajian berkenaan dengan periwayat. Bila dihubungkan dengan penelitian sanad maka ia merupakan kajian terhadap unsur ketersambungan dan ke'*adilan* serta *kedabitan* periwayat. Berikut adalah uraian mengenai kajian periwayat yang terkait dengan ketersambungan sanad.

1) Ilmu *Tarikh al-Ruwwat*

Menurut para ahli hadis, *Al-Tarikh* merupakan penjelasan tentang waktu untuk memastikan keadaan, tahun lahir dan wafat serta peristiwa dan kejadian yang

¹⁴⁵Menurut Syuhudi, ada dua hal yang harus diteliti berkenaan dengan segi-segi persambungan sanad, yakni: (1) lambang-lambang metode periwayatan; dan (2) hubungan periwayat dengan metode periwayatannya. Lihat, Syuhudi, *Metodologi, op.cit.*, h. 82-84. Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, 94.

¹⁴⁶Ulama berpendapat bahwa hadis yang menggunakan lafal *mu'an'an* ('an) dan *mu'annan* (*anna*) sebagai riwayat dengan sanad terputus. Riwayat tersebut dinilai bersambung jika memenuhi beberapa syarat, yakni: tidak terdapat *tadlis*, terjadi pertemuan diantara para periwayat dan periwayatnya berstatus *siqah*. Lihat, Syuhudi, *ibid.*, Arifuddin, *ibid.*

¹⁴⁷Nur al-Din al-'Itr, *op.cit.*, h. 74, 141.

mengiringinya yang dapat membuka *ta'dil*, *tajrih* dan lainnya. Ulama hadis memandang penting keberadaan ilmu ini untuk mengetahui ketersambungan sanad dan keterputusannya, mengungkapkan keadaan periwayat termasuk periwayat yang dusta. Seperti pernyataan Sufyan al-Sauri yang mengatakan: 'Ketika periwayat dusta (menggunakan kebohongannya dalam periwayatan) kami menguji kebenarannya dengan sejarah'.¹⁴⁸

Diantara kitab yang membahas tentang sejarah para periwayat adalah: *al-Tarikh al-Kabir* karya Imam al-Bukhari, *al-Tarikh* karya Ibn Abi Khaisamah, *Masyahir 'Ulama al-Amsar* dan lainnya.¹⁴⁹

2) *Al-Tahammul wa al-Ada'*

Al-Tahammul merupakan istilah yang digunakan para ulama hadis untuk menunjukkan penerimaan hadis sedang *al-ada'* bermaksud menyampaikan hadis. Kedua istilah tersebut selalu digandengkan untuk menunjukkan bahwa kegiatan penerimaan hadis mestinya juga diikuti dengan periwayatannya walaupun tidak setiap mereka yang menerima hadis kemudian meriwayatkan kembali hadis yang diterimanya.

Sikap para ulama berbeda-beda berkaitan dengan kedua kegiatan tersebut. Dalam penerimaan hadis (*al-tahammul*), si penerima hadis hanya disyaratkan *al-tamyiz* yang berarti dapat memahami apa yang didengar dan mampu mengingatnya. Sementara aktivitas meriwayatkan hadis (*al-ada'*) mengharuskan penerimanya memahami pembicaraan dan mengingatnya.

Ulama hadis mengemukakan delapan jenis metode yang berkaitan dengan kegiatan penerimaan dan periwayatan hadis (*al-tahammul wa al-ada'*), yaitu:

1. Mendengar (*Al-sima'*) merupakan sarana yang digunakan periwayat dalam menerima dan meriwayatkan hadis. Jenis periwayatan ini merupakan tingkat tertinggi, yang dijadikan dasar dalam periwayatan ini adalah, periwayat hadis mendengarkan ucapan guru baik melalui hafalan maupun melalui bacaan terhadap kitab.

¹⁴⁸Nur al-Din 'Itr, *op.cit.*, h. 142-143.

¹⁴⁹*Ibid*, h. 144.

2. Membaca (*Al-'Ard*) dihadapan guru baik yang berasal dari hafalan pembaca atau kitabnya. Jenis periwayatan ini lebih tinggi dibanding *al-sima'* jika seorang murid mampu mengenali kekeliruan atas apa yang dibaca, dan guru adalah seorang yang memiliki hafalan sempurna. Jika hal ini tidak terpenuhi maka *al-sima'* lebih baik.
3. Pemberian izin (*Al-Ijazah*) adalah bentuk periwayatan berupa pemberian izin dari guru hadis kepada muridnya untuk meriwayatkan hadis atau kitab tanpa harus mendengarkan langsung darinya atau membaca dihadapannya.
4. *Al-Munawalah* adalah guru memberikan kitab atau lembaran kepada muridnya agar ia meriwayatkan darinya.
5. *Al-Mukatabah* adalah seorang guru menulis untuk muridnya sebagian hadisnya.
6. *Al-'Ilam* adalah seorang periwayat memberitahukan kepada muridnya bahwa hadis atau kitab ini dia dengar dari *fulan* namun tanpa disertai dengan izin untuk meriwayatkannya.
7. *Al-Wasiyyah* adalah wasiat periwayat kepada seseorang untuk memberikan kitab-kitabnya setelah kematian atau kepergiannya.
8. *Al-Wijadah* adalah seseorang yang menemukan hadis atau kitab yang ditulis oleh orang lain yang disertai sanadnya.¹⁵⁰

Berkenaan dengan kegiatan yang mesti dilakukan untuk meneliti ketersambungan sanad hadis, apa yang digambarkan oleh Syuhudi Ismail memperjelas langkah-langkah tersebut. Menurutnya, untuk mengetahui bersambung atau tidaknya suatu sanad, ulama akan melakukan kegiatan berikut:

- a. mencatat semua nama periwayat dalam sanad yang diteliti;
- b. mempelajari sejarah hidup masing-masing periwayat:
 - 1) melalui kitab-kitab *rijal al-hadis*, misalnya kitab *Tahzib al-Kamal* karya al-Mizzi.
 - 2) dengan maksud untuk mengetahui:

¹⁵⁰Nur al-Din 'Itr, *op.cit.*, h. 210-220. Lihat, Subhi Salih, *op.cit.*, h. 88-104.

- a) apakah setiap periwayat dalam sanad itu dikenal sebagai orang yang *'adil* dan *dabit*, serta suka melakukan penyembunyian cacat (*tadlis*);
- b) apakah antara para periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam sanad itu terdapat hubungan: (1) kesezamanan pada masa hidupnya; dan (2) guru-murid dalam periwayatan hadis;
- c. meneliti kata-kata yang menghubungkan antara para periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam sanad, yakni apakah kata-kata yang terpakai berupa *haddasan*, *haddasana*, *akhbarana*, *'an*, *anna*, atau kata-kata lainnya.

Jadi, suatu sanad hadis barulah dapat dinyatakan bersambung apabila:

- 1. seluruh periwayat dalam sanad itu benar-benar *siqah* (*'adil* dan *dabit*); dan
- 2. antara masing-masing periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya dalam sanad itu benar-benar telah terjadi hubungan periwayatan hadis secara sah menurut ketentuan *tahammul wa ada' al-hadis*¹⁵¹

b. Ke'*adil*an dan kedabit^{an} periwayat

'Adil adalah sikap yang melekat dalam diri periwayat menyangkut integritas dan komitmen keagamaan. Periwayat yang dinilai '*adil* apabila dalam kesehariannya menampakkan sikap yang taat dalam beragama, mengamalkan nilai-nilai mulia dan menjauhi segala yang menyebabkannya dicela baik dari sudut agama maupun di mata masyarakat. Sementara kedabit^{an} terkait dengan kapasitas intelektual dan daya hafal periwayat. Kedua hal tersebut sering disatukan dan disebut dengan istilah *siqah*. Periwayat yang *siqah* adalah periwayat yang '*adil* plus *dabit*. Ilmu yang khusus menyajikan keadaan periwayat dari segi ke'*adil*an dan kedabit^{annya} adalah ilmu *al-jarh wa al-ta'dil*.

1) Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*

Secara bahasa, kata '*al-jarh*' terambil dari kata *jaraha-yajrahu-jarhan*, yang berarti melukai dengan senjata (*assara fihⁱ bi al-silāh*) atau melukai dengan perkataan

¹⁵¹Syuhudi, *Kaedah, op.cit.*, h. 112-113.

seperti mencaci maki (*jarahahu bi lisanih: syatamah*).¹⁵² Menurut istilah ilmu hadis, kata *al-jarh* berarti celaan terhadap periwayat hadis yang dapat menghilangkan sifat ke 'adilan dan kedābitannya.¹⁵³

Sedang kata *al-ta'dīl*, menurut bahasa, adalah bentuk *masdar* dari kata kerja 'addala-yu'addilu-ta'dīlan' yang memiliki banyak arti, diantaranya adalah lurus, memutuskan dengan benar, keadilan, dapat menjadi saksi, disucikan, rata atau sama, tengah-tengah. Menurut Sa'īd ibn Zubair, *al-'adl* memiliki empat makna, yakni adil dalam hukum, *fidyah*, adil dalam syirik, adil dalam cinta dan jimak.¹⁵⁴ Menurut istilah ilmu hadis, kata *al-ta'dīl* berarti mengungkap sifat bersih yang ada pada diri periwayat dan menilainya sebagai periwayat yang 'ādil dan dābit.¹⁵⁵

Berdasarkan makna kata tersebut, kritikus hadis disebut dengan *al-jārih* dan *al-mu'addil* sedang ilmunya disebut dengan ilmu *al-jarh wa al-ta'dīl*. Ilmu ini dinilai penting sebagai alat ukur bagi periwayat hadis apakah hadis yang diriwayatkannya dapat diterima atau ditolak. Apabila unsur *ta'dīl* lebih dominan dibanding *tajrīh* maka riwayatnya dapat diterima. Sebaliknya, apabila ukuran *tajrīh*nya lebih berat dari *ta'dīl* maka ditolak riwayatnya. Karena nilai pentingnya dalam kesahihan periwayatan, ulama begitu memperhatikan ilmu ini.¹⁵⁶

Objek kajian *al-jarh wa al-ta'dil* tidak lepas dari tiga unsur penting yang terkandung di dalamnya, yakni; *al-jārih/al-mu'addil*, *al-majruh alaih/ al-mu'addal* dan *al-faz al-jarh*. Kritik terhadap periwayat hadis dengan menggunakan lafal tertentu sangat tergantung kepada pribadi kritikus yang menilai. Dengan demikian, dimungkinkan adanya perbedaan penilaian disebabkan perbedaan lafal yang digunakan kritikus. Lebih jauh lagi, hal tersebut dapat berdampak pada kualitas hadis yang tengah diteliti. Karenanya, dalam kajian *al-jarh wa al-ta'dil*, penelitian tidak hanya difokuskan

¹⁵²Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tth), Juz. I, h. 586.

¹⁵³Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Hadīs* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997 M/1418 H), h. 92.

¹⁵⁴Ibn Manzūr, *op.cit.*, Juz. IV, h 2838-2839.

¹⁵⁵Nur al-Din 'Itr, *loc.cit.*

¹⁵⁶*Ibid*, h. 92.

pada periwayat yang dikritik dengan lafal yang menyertainya namun juga mempertimbangkan siapa yang mengemukakan kritikan tersebut. Dalam hal ini, para kritikus hadis dikategorikan dalam tiga klasifikasi, yakni: *muta'anit* (ketat dalam mengkritik periwayat) seperti Abu Hatim, al-Nasa'i, Ibn Ma'in, Abu Hasan al-Qattan, Yahya Ibn Sa'id al-Qattan, Ibn Hibban, *mutasammih* (longgar dalam mengkritik periwayat) seperti al-Tirmizi dan al-Hakim dan *mu'tadil* (moderat dalam mengkritik periwayat) seperti Ahmad, al-Darqutni dan Ibn 'Adi.¹⁵⁷

Penilaian yang datang dari kritikus yang ketat akan diperlakukan berbeda dengan yang longgar dan moderat atau sebaliknya. Penilaian positif (*ta'dil*) yang datang dari kritikus ketat dapat diperpegangi dengan lebih kuat dibanding yang datang dari kritikus moderat apalagi longgar. Sebaliknya, penilaian negatif (*tajrih*) yang datang dari kritikus ketat maka harus dirujuk pada penilaian kritikus lainnya. Apabila penilaian tersebut sejalan dengan yang lain maka dapat diterima namun jika tidak maka yang diterima adalah kritikus yang memberikan argumen kritiknya.¹⁵⁸ Dengan demikian, perbedaan penilaian antara kritikus terhadap periwayat yang sama sangat dimungkinkan.

Secara umum, ulama hadis telah merumuskan ketentuan yang dapat digunakan untuk menyelesaikan problem terjadinya kontradiksi diantara kritikus dalam mengkritik satu periwayat yang sama. Diantara ketentuan tersebut adalah:

1. Kritik yang berisi positif lebih didahulukan dibanding yang negatif (*al-ta'dil muqaddam 'ala al-tajrih*). Alasannya, karena sifat asal periwayat adalah terpuji. Pendapat ini dikemukakan antara lain oleh al-Nasa'i.
2. Kritik yang berisi negatif harus didahulukan terhadap kritik yang berisi positif (*al-jarh muqaddam 'ala al-ta'dil*). Alasannya, (a) ulama yang mengemukakan kritik

¹⁵⁷Zafar Ahmad al-'Usmani al-Tanawi, *Qawa'id fi 'Ulum al-Hadis* (Riyad: al-'Abikan, 1984 M/1404 H), h. 188. Lihat, Syams al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Zahabi, "Zikr man Yu'tamad Qauluh fi al-Jarh wa al-Ta'dil," dalam Muhammad al-Fattah Abu Guddah, *Qawaid fi al-Jarh wa al-Ta'dil* (Kairo: t.p., 1984 M/1404 H), h. 158-159. Lihat, Muhammad Ibn 'Abd al-Rahman al-Sakhawi, "al-Mutakallimun fi al-Rijal," dalam Muhammad al-Fattah Abu Guddah, *Qawaid fi al-Jarh wa al-Ta'dil* (Kairo: t.p., 1984 M/1404 H), h. 132-137.

¹⁵⁸*Ibid.*, h. 179, 189.

negatif lebih mengetahui keadaan periwayat yang dikritiknya daripada ulama yang menilai positif; dan (b) yang dijadikan dasar oleh ulama untuk memuji periwayat hadis adalah persangkaan baik semata. Pendapat ini didukung oleh umumnya ulama hadis, fiqh dan *usul al-fiqh*.¹⁵⁹

3. Kritik yang berisi negatif terhadap periwayat didahulukan terhadap kritik yang berisi positif, dengan syarat-syarat; (a) ulama yang mengemukakan kritik negatif telah dikenal benar-benar mengetahui pribadi periwayat yang dikritiknya. (b) kritik negatif yang dikemukakan haruslah didasarkan pada argumen-argumen yang kuat, yakni dijelaskan sebab-sebab yang menjadikan periwayat yang bersangkutan tercela kualitasnya.¹⁶⁰

Berkenaan dengan lafal yang digunakan dalam mengkritik periwayat, ulama mengemukakan sejumlah istilah (lafal) dan pemberian peringkat yang berbeda-beda antar satu dengan lainnya. Berikut adalah salah satu gambaran lafal yang digunakan ulama dalam *menta'dil* dan *mentajrih* perawai hadis. Dalam hal ini, ada enam peringkat yang dimulai dari bahasan lafal *al-ta'dil* dan diikuti dengan *al-tajrih*. Urutan pertama menunjukkan lafal *al-ta'dil* tertinggi hingga terendah.

- a) Menggunakan ungkapan superlatif (*mubalagah*), seperti, *ausaq*, *adbat*, dan *asbat*.
- b) Mengulang kata yang menunjukkan *al-ta'dil*, seperti, *siqah siqah*, *siqah sabat*, *siqah hujjah*, *siqah hafiz*, *sabat hujjah*, *sabat hafiz*, *siqah mutqin* dan lainnya.
- c) Satu ungkapan jenis *al-ta'dil*, seperti, *siqah*, *mutqin*, *sabat*, *hujjah*, *'adl*, *hafiz*, *dabit*

¹⁵⁹Al-Subki, ketika mengomentari kaedah tersebut mengatakan bahwa yang benar adalah periwayat yang telah dipastikan ketokohan dan keadilannya, banyak orang memuji dan menilai baik namun sedikit yang menilainya cacat maka tidak layak seseorang dinilai cacat hanya dengan penilai seseorang yang boleh jadi muncul karena fanatisme mazhab. Kalau tidak demikian, maka tidak ada seorang periwayat pun yang terlepas dari kritik. Karena setiap tokoh selalu saja ada yang mencelanya. 'Abd al-Wahhab Ibn 'Ali al-Subki, *Qa'idah fi al-Jarh wa al-Ta'dil* (Kairo: t.p., 1984 M/1404 H), h. 13.

¹⁶⁰Syuhudi, *Kaedah*, *op.cit.*, h. 182. Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 91.

- d) Kata '*saduq*', '*mahalluh al-sidq*', *la ba'sa bih, laisa bihi ba'sun, siqatun insya Allah, ma'mun, khiyar, khiyar al-khulq* dan lainnya.
- e) Kata '*syaikh*', *jayyid al-hadis, hasan al-hadis, saduq si'u al-hifz, saduq yahim, saduq lahu auham, saduq yukhti, saduq tagayyar bi akhirih, saduq rumiya bi al-tasyayyu'*.
- f) Kata '*salih al-hadis*', *saduq insya Allah, arju annahu la ba'sa bih, ma a'lam bihi ba'sun, suwailih, maqbul, laisa bi ba'idin min al-sawab, yurwa hadisuh, yuktab hadisuh, dan lainnya.*¹⁶¹

Status hadis dengan peringkat empat sampai enam, hadisnya hanya ditulis dan dipandang sahih apabila bersesuaian dengan hadis dari periwayat *dabit* lainnya. Hal ini disebabkan ungkapan tersebut tidak menunjukkan *kedabitan* periwayat.¹⁶²

Lafal *al-tajrih* juga memiliki enam peringkat sebagaimana lafal *al-ta'dil*. Berikut adalah bentuk lafal dan peringkatnya berdasarkan urutan *al-tajrih* teringan.

a. Lafal yang mendekati kategori *al-ta'dil*, seperti, *layyin al-hadis, kutiba hadisuh, yunzar fih i'tibaran*. Hadisnya dapat ditulis dan dijadikan *i'tibar*.

b. Peringkat kedua dengan lafal, seperti, *laisa bi quwwa*. Hadisnya dapat ditulis sebagai *i'tibar*.

c. Peringkat ketiga dengan lafal, seperti, *da'if al-hadis*. Hadisnya tidak dapat dijadikan hujjah.

d. Ungkapan '*rudda hadisuh, raddu hadisuh, mardud al-hadis, da'if jiddan, wahin bi marrah, taruha hadisuh, muttarah, muttarah al-hadis, irmi bih, laisa bi syay, la syai'ay*.

e. Ungkapan '*fulan muttahaam bi al-kazib aw al-wad'u, saqit, halik, zahib, zahib al-hadis, matruk, matruk al-hadis, tarakuh, fih nazr, la yu'tabar hadisuh, laisa bi*

¹⁶¹al-Tanawi, *op.cit.*, h. 242.

¹⁶²*Ibid*, h. 250. Namun, menurut Abu Guddah, bahwa ungkapan tersebut tidak menunjukkan peringkat empat sampai enam hadisnya pasti *da'if*. Ada hadis hasan yang bisa dimasukkan dalam kategori peringkat tersebut. Lihat, *ibid.*, h. 244.

siqah, gair siqah wa la ma'mun. lafal dengan peringkat empat dan lima, hadisnya tidak dapat ditulis untuk *i'tibar* dan sebagai *syahid*.

f. Peringkat ketercelaan tertinggi adalah ungkapan *fulan kazzab, yakzib, dajjal, wadda', yada'u, wada'a hadis*. Hadis peringkat ini tidak boleh diriwayatkan kecuali jika disertai penjelasan mengenai status hadisnya.¹⁶³

Peringkat ketercelaan dan keterpujian di atas digunakan untuk mengukur tingkat integritas dan kapasitas keilmuan periwayat yang pada akhirnya bertujuan untuk mengetahui apakah hadis tersebut berkualitas sahih, hasan atau daif.

Menurut Syuhudi, secara umum, ulama telah mengemukakan cara penetapan keadilan periwayat hadis. Yakni, berdasarkan:

- a. Popularitas keutamaan periwayat di kalangan ulama hadis; periwayat yang terkenal keutamaan pribadinya, misalnya Malik bin Anas dan Sufyan al-Sauri, tidak lagi diragukan ke'*adilannya*;
- b. Penilaian dari para kritikus periwayat hadis; penilaian ini berisi pengungkapan kelebihan dan kekurangan yang ada pada diri periwayat hadis;
- c. Penerapan kaedah *al-jarh wa al-ta'dil*; cara ini ditempuh, bila para kritikus periwayat hadis tidak sepakat tentang kualitas pribadi periwayat tertentu.¹⁶⁴

Jadi, penetapan ke'*adilan* periwayat diperlukan kesaksian dari ulama, dalam hal ini ulama ahli kritik periwayat.

4. Kritik Matan

Ulama hadis sepakat bahwa unsur-unsur yang harus dipenuhi oleh suatu matan yang berkualitas sahih ada dua macam, yakni terhindar *syuzuz* dan terhindar dari '*illah*

¹⁶³*Ibid.*, h. 251-253. Ulama berbeda-beda dalam menetapkan peringkat dan istilah yang digunakan dalam *mentajrih* dan *menta'dil* periwayat. Ibn Hajar, misalnya, membagi peringkat periwayat dalam *al-jarh wa al-ta'dil* kepada 12 macam yang merupakan gabungan dari *al-jarh* dan *al-ta'dil*. Dalam pembagian tersebut, dia meletakkan Sahabat diperingkat pertama *keta'dilan* periwayat. Lihat, Subhi al-Salih, *op.cit.*, h. 137. Penjelasan dengan perbandingan lebih lengkap mengenai beragam perbedaan peringkat *al-jarh wa al-ta'dil* dari berbagai versi ulama dan istilah lafal yang digunakan dapat dilihat, Syuhudi, *Kaedah, op.cit.*, h. 175-180.

¹⁶⁴Syuhudi, *Kaedah, ibid.*, h. 118-119.

(cacat). Artinya, kedua unsur itu harus menjadi acuan utama untuk meneliti matan hadis.¹⁶⁵

Unsur terhindar dari *syuzuz* dan '*illah*', menurut Arifuddin Ahmad, adalah unsur dari kaidah mayor hadis sedang kaidah minor *syuzuz* adalah (1) sanad hadis bersangkutan tidak menyendiri; (2) matan hadis bersangkutan tidak bertentangan dengan matan hadis yang sanadnya lebih kuat; (3) matan hadis bersangkutan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an; dan (4) matan hadis bersangkutan tidak bertentangan dengan akal dan fakta sejarah. Adapun kaidah minor '*illah*' hadis adalah (1) matan hadis bersangkutan tidak mengandung *idraj* (sisipan); (2) matan hadis bersangkutan tidak mengandung *ziyadah* (tambahan); (3) tidak terjadi *maqlub* (pergantian lafal atau kalimat) bagi matan hadis bersangkutan; (4) tidak terjadi *idtirab* (pertentangan yang tidak dapat dikompromikan) bagi matan hadis bersangkutan; dan (5) tidak terjadi kerancuan lafal dan penyimpangan makna yang jauh dari matan hadis bersangkutan.¹⁶⁶

Langkah yang dapat dilakukan untuk mengetahui ada tidaknya *syuzuz* dan '*illah*' pada matan baik mayor atau minornya adalah dengan cara membandingkan antara satu matan hadis dengan matan hadis lainnya yang memiliki matan serupa. Dalam hal ini perlu diperhatikan perbedaan matan yang disebabkan oleh perbedaan konteks, historis atau *tanawu'* hadis yang sering dipraktekkan Nabi dalam ibadah. Disamping dengan matan hadis lainnya, kandungan hadis tersebut juga perlu dikonfrontasikan dengan dalil lain yang lebih kuat terutama Al-Qur'an atau hadis *mutawatir*. Atau dalil *aqli* seperti pertentangannya dengan akal dan fakta sejarah.

5. Pengambilan Kesimpulan (*natijah*)

Mengambil kesimpulan merupakan kegiatan terakhir dari seluruh rangkaian kegiatan *takhrij al-hadis*. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa salah satu tujuan akhir *takhrij al-hadis* adalah mengetahui kualitas hadis itu sendiri yang terdiri dari sahih, hasan atau daif. Apabila dalam penelitian sanad dan matan suatu hadis menunjukkan

¹⁶⁵Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 102.

¹⁶⁶Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 108-109.

terpenuhi seluruh syarat kualitas hadis sahih atau hasan maka dapat disimpulkan bahwa hadis tersebut adalah sahih atau hasan. Sebaliknya, jika salah satu syarat kesahihan hadis tidak terpenuhi pada sanad dan matan maka hadis tersebut dapat disimpulkan daif. Problem muncul apabila dalam penelitian sanad hadis dinyatakan sahih namun ternyata matannya daif. Atau sebaliknya, matannya sahih tapi sanadnya daif.

Ulama hadis memisahkan antara kesahihan atau kedaifan sanad dan matan. Sanad yang sahih, menurut mereka, tidak mesti mengandung matan yang juga sahih namun sebaliknya matan yang sahih tidak otomatis sanadnya juga sahih.¹⁶⁷ Karenanya perlu ada penelitian yang mendalam mengenai kesahihan baik pada sanad maupun matan sehingga dapat dipastikan bahwa hadis tersebut sahih atau daif.

Mengenai hal tersebut ada kemungkinan bahwa penelitian tidak dilakukan secara cermat. Sanad yang sahih mestinya juga menghasilkan matan yang sahih karena syarat kesahihan matan berupa terbebas dari *syaz* dan *'illah* juga merupakan syarat dari kesahihan sanad. Meskipun pada sanad yang diteliti adalah *syuzuz* dan *'illah* pada periwayat sedang *syaz* dan *'illah* matan pada teks dan kandungan isi hadis. Kelemahan dalam menilai sanad dapat terjadi, misalnya, karena sikap yang longgar dalam menilai seorang periwayat; penelitian terhadap lambang-lambang periwayatan yang kurang cermat; dan matan hadis yang diteliti tampak bertentangan dengan matan hadis atau dalil lain yang lebih kuat dinyatakan sebagai hadis yang da'if. Padahal, ada kemungkinan hadis yang bersangkutan berbeda sifat, yang satu bersifat universal dan yang lain bersifat temporal atau lokal. Dengan demikian, apabila terjadi perbedaan kualitas antara sanad dan matan maka penelitian ulang terhadap sanad dan matan perlu ditinjau kembali, baik dari segi metodologi maupun dari segi pendekatan yang digunakan.¹⁶⁸

Dengan disimpulkannya kualitas hadis maka berakhir pula penelitian hadis pada kedua aspeknya yakni sanad dan matan.

¹⁶⁷Syuhudi, *Kaedah, op.cit.*, h. 111. Lihat, Subhi al-Salih, *op.cit.*, h. 154.

¹⁶⁸Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 120.

B. Teknik Interpretasi Hadis

Teknik interpretasi dalam konteks studi matan hadis dapat dimaknai sebagai prosedur atau cara kerja tertentu dalam memahami makna matan hadis yang meliputi kosa kata, frase, klausa dan kalimat. Dengan mengadopsi teknik interpretasi ayat Al-Qur'an, cara interpretasi matan hadis dapat dilakukan dengan membandingkan suatu data pokok dengan data pelengkap. Yang dimaksud dengan data pokok adalah matan hadis itu sendiri berupa kalimat, klausa, frase dan kata. Sedangkan yang dimaksud data pelengkap adalah teks atau konteks lain yang dapat menjelaskan teks matan hadis tersebut.¹⁶⁹

Teknik interpretasi dalam memahami hadis-hadis Nabi setidaknya memakai teknik-teknik berikut: *tekstual*, *intertekstual*, dan *kontekstual*.¹⁷⁰

1. Teknik Interpretasi tekstual

Pemahaman hadis secara tekstual adalah pemaknaan-pemaknaan teks hadis berdasarkan apa yang tersurat dalam teks secara literal tanpa memperhatikan konteks yang melingkupinya. Pendekatan pemahaman tekstual dalam pandangan Syuhudi Ismail¹⁷¹ dapat dilakukan apabila hadis yang akan dipahami, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadis yang bersangkutan. Teknik pemahaman ini meniscayakan pemaknaan secara kebahasaan (*lugawi*), tujuan lafaz teks hadis dan *dalalah* (petunjuk) yang terkandung dalam teks

¹⁶⁹Anasir ini dianalogikan kepada ayat Al-Qur'an sebagai obyek tafsir. Lihat Abdul Muin Salim, *Metode Penelitian Tafsir* (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1994), h. 84

¹⁷⁰Abdul Muin Salim menyebutkan ada 7 teknik interpretasi, yakni: Interpretasi tekstual; interpretasi linguistic; interpretasi sistematis; interpretasi sosio-historis; interpretasi teleologis; interpretasi kultural dan interpretasi logis. Abdul Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, (Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 23-30.

¹⁷¹Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 6.

tersebut. Dengan demikian pendekatan yang digunakan dalam teknik ini adalah pendekatan teologis-normatif, dan linguistik (*lugawi*).

2. Teknik Interpretasi Intertekstual

Pemahaman secara intertekstual adalah menghubungkan hadis yang dikaji antara lain dengan teks Al-Qur'an yang terkait, dan atau hadis lain yang semakna. Pendekatan yang dapat digunakan dalam teknik interpretasi ini adalah pendekatan teologis-normatif.

3. Teknik Interpretasi Kontekstual

Teknik Interpretasi Kontekstual adalah sebuah upaya memahami teks hadis-hadis Nabi saw. dengan melihat aspek-aspek di luar teks. Menurut Syuhudi Ismail, pemahaman hadis secara kontekstual dilakukan bila “di balik” teks suatu hadis ada petunjuk yang kuat yang mengharuskan hadis tersebut dipahami tidak sebagaimana makna yang tersurat.¹⁷² Upaya ini misalnya dilakukan dengan cara mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi munculnya hadis-hadis (*asbab al-wurud*) dan konteks masa kini. Dengan kata lain dalam memahami hadis nabi tidak cukup hanya melihat pada tekstualnya, namun harus mempertimbangkan konteks situasi dan kondisi dimana Nabi saw. bersabda dan bertindak, dan apa sebetulnya tujuan utama disabdakannya hadis itu serta penerapannya dalam konteks kini. Pendekatan yang digunakan dalam teknik interpretasi ini adalah pendekatan sosio-historis, sosiologis dan antropologis.¹⁷³

Ketiga teknik interpretasi ini, sesuai dengan keperluan dan atau tempatnya akan diterapkan dalam menjelaskan hadis-hadis tentang kepemimpinan perempuan yang terkesan diskriminatif.

¹⁷²*Ibid.*, h. 6.

¹⁷³Pemahaman hadis dengan pendekatan sosio-historis adalah memahami hadis dengan melihat sejarah sosial dan setting sosial pada saat dan menjelang suatu hadis disabdakan, pendekatan historis digunakan untuk mempertimbangkan kondisi historis ketika hadis disabdakan. Adapun pendekatan sosiologis adalah memahami hadis nabi dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan kondisi dan situasi masyarakat pada saat munculnya hadis. Sedangkan pendekatan antropologis ialah memahami hadis dengan cara melihat realitas tentang praktek keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat, tradisi dan budaya yang berkembang dalam masyarakat pada saat hadis tersebut disabdakan. Lihat Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad, *op. cit.*, hal. 198-202.

BAB IV

Analisis Hadis Kepemimpinan Perempuan yang Terkesan Diskriminasi

Berikut ini dituliskan teks hadis yang menjadi kajian utama penelitian ini, yakni:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَهَيْثِمٍ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أُلْحِقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسٍ قَدْ مَلَكَوْا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى قَالَ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ.¹⁷⁴

Artinya:

‘Usman bin al-Haisam menceritakan kepada kami, ‘Auf menceritakan kepada kami, dari al-Hasan dari Abi Bakrah dia berkata: Sungguh Allah telah memberikan manfaat kepadaku dengan satu kalimat yang telah aku dengar dari Rasulullah saw. yaitu ketika terjadi peperangan “Jamal” tatkala aku hampir bergabung dengan penunggang unta dan berperang bersama mereka, dia berkata ketika Rasulullah saw. diberitahu bahwa penduduk Persia dipimpin oleh seorang Anak perempuan putri raja Kisra, beliau bersabda: Suatu kaum tidak akan beruntung jika dipimpin oleh seorang perempuan.

Hadis berkenaan dengan kepemimpinan perempuan, yang menyatakan bahwa, kepemimpinan mereka tidak akan pernah sukses, dipahami kebanyakan ulama, seperti apa adanya dalam teks hadis itu. Mereka berpendapat bahwa, pengangkatan perempuan menjadi kepala Negara, hakim pengadilan, dan berbagai jabatan yang setara dengannya dilarang.¹⁷⁵

Sesungguhnya perbincangan seputar kepemimpinan perempuan berkisar antara persoalan kepemimpinan mereka di ranah domestik dan ranah publik

a. Kepemimpinan Perempuan di Ranah Domestik

¹⁷⁴al-Bukhari, *op. cit.*, juz. III, *Kitab al-magazi* (64), *bab kitab al-nabi saw. ila kisra wa qaisar* (82), no. 4425, h. 181, al-Tirmizi, *op.cit.*, *Kitab al-Fitan* (31), bab 75, no. 2262, h. 512-513, al-Nasa’i, *op. cit.*, juz. V, *Kitab al-Qada’*, *bab al-A’immah min Quraisy*, h. 402, dan Ahmad bin H{anbal, *op. cit.*, juz. XXXIV, h. 43.

¹⁷⁵al-Mubarakfuri, *op. cit.*, juz. VI, h. 542, al-‘Asqallani, *Fath al-Bari, op. cit.*, Juz. VIII, h. 128, dan Muhammad bin Isma‘il bin S{alah bin Muhammad al-H{asani al-S{an‘ani, *Subul al-Salam* juz. II (t.t: Dar al-Hadis, t.th), h. 575.

Salah satu ayat yang selalu menjadi fokus utama ketika membahas masalah kepemimpinan adalah ayat 34 surat al-Nisa. Dari ayat ini telah muncul pandangan yang stereotip bahwasanya kepemimpinan dalam rumah tangga itu ada di tangan suami (laki-laki). Dari kepemimpinan yang domestik ini kemudian melebar ke sektor publik, yang juga menempatkan laki-laki sebagai figur pemimpin. Pandangan yang demikian ini telah mendorong kalangan feminis untuk melihat kembali pemaknaan ayat tersebut, karena dilihatnya mengandung penafsiran yang bias gender.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَنِيَّتٌ حَفِيظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
كَبِيرًا.

Terjemahnya:

Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh, adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan *nusyuz*, hendaklah kamu beri nasehat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Maha Tinggi, Maha besar.¹⁷⁶

Memahami ayat tersebut, mufassir seperti Zamakhsyari (467-538 H) dan al-Alusi (1270 H) menyatakan bahwa dalam sebuah rumah tangga, suami (laki-laki) adalah pemimpin terhadap isterinya. Kalimat kunci yang menjadi landasan mereka adalah *al-Rijal Qawwamun 'ala al-Nisa'*. Oleh Zamakhsyari kalimat tersebut ditafsirkan dengan “kaum lak-laki berfungsi sebagai yang memerintah dan melarang kaum perempuan sebagaimana pemimpin yang berfungsi terhadap rakyatnya”.¹⁷⁷ Dengan redaksi yang

¹⁷⁶Depag RI, *op. cit.*, h. 85.

¹⁷⁷Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyari (selanjutnya ditulis Zamakhsyari), *al-Kasysyaf 'an Haqa'iq Gawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, juz. I (Riyad: Maktabah al-'Ubaikan, 1998), h. 67

berbeda al-Alusi menyatakan hal yang sama dengan Zamakhsyari bahwa “tugas kaum laki-laki adalah memimpin kaum perempuan sebagaimana pemimpin memimpin rakyatnya yaitu dengan perintah, larangan, dan yang semacamnya”.¹⁷⁸ Alasan Zamakhsyari kenapa laki-laki yang memimpin perempuan dalam rumah tangga karena: *pertama*, kelebihan laki-laki atas perempuan. Kelebihan laki-laki itu adalah kelebihan akal, keteguhan hati, kemauan keras, kekuatan fisik, kemampuan menulis, naik kuda, memanah, menjadi Nabi, ulama, kepala negara, imam salat, jihad, azan, khutbah, i’tikaf, kesaksian dalam khudud dan qisas, mendapatkan asabah dalam warisan, wali nikah, menjatuhkan talak, menyatakan ruju”, boleh berpoligami, nama anak dinisbahkan kepadanya, berjenggot dan memakai sorban. *Kedua*, laki-laki membayar mahar dan mengeluarkan nafkah keluarga.¹⁷⁹ Sementara itu al-Alusi mengemukakan alasannya berdasarkan pada adanya dua sifat yang melekat pada laki-laki, yaitu sifat *wahbi* dan *kasabi*. *Wahbi* adalah kelebihan yang didapat dengan sendirinya (*given*) dari Tuhan, tanpa usaha; sedangkan *kasabi* adalah suatu kelebihan yang merupakan hasil ikhtiar. Menurut Alusi ayat tersebut tidak menjelaskan apa saja kelebihan laki-laki atas perempuan. Hal itu menurutnya mengisyaratkan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan sudah sangat jelas, sehingga tidak lagi memerlukan penjelasan yang rinci.¹⁸⁰

Quraish Shihab memahami ayat ini dengan pemahaman yang berbeda dengan dua mufassir di atas, dia menyatakan, ayat di atas merupakan legitimasi kepemimpinan laki-laki (suami) terhadap seluruh keluarganya dalam bidang kehidupan rumah tangga. Menurutnya kepemimpinan ini sesungguhnya tidak mencabut hak-hak isteri dalam berbagai segi, termasuk dalam hak pemilikan harta pribadi dan hak pengelolaannya walaupun tanpa persetujuan suami. Dalam pendapatnya kepemimpinan ini merupakan

¹⁷⁸Abi al-Fadl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi (selanjutnya ditulis al-Alusi), *Ruh al-Ma’ani fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azim wa al-Sab’ al-Masani*, juz. V (Beirut: Dar Ihya alTuras al-‘Arabi, t.th), h. 23.

¹⁷⁹Zamakhsyari, *op. cit.*, h. 67-68. Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 76.

¹⁸⁰al-Alusi, *loc. cit.*, Yunahar Ilyas, *op. cit.*, h. 77.

sebuah keniscayaan, karena keluarga dilihatnya sebagai sebuah unit sosial terkecil yang membutuhkan adanya seorang pemimpin. Alasan yang dikemukakannya, bahwa suami atau laki-laki memiliki sifat-sifat fisik dan psikis yang lebih dapat menunjang suksesnya kepemimpinan rumah tangga dibandingkan dengan isteri. Di samping itu suami (laki-laki) memiliki kewajiban memberi nafkah kepada isteri dan seluruh anggota keluarganya.¹⁸¹ Untuk memperkuat pendapatnya Quraish Shihab mengutip firman Allah dalam Q. S. Al-Baqarah/2: 228;

... وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَاللرَّجَالِ عَلَيْنَ دَرَجَةٌ ...

Terjemahnya:

Dan mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami mempunyai kelebihan atas mereka.

Demikianlah pandangan beberapa mufassir tentang konsep kepemimpinan rumah tangga sebagaimana mereka fahami dari surat al-Nisa ayat 34. Mereka sepakat dalam penafsirannya bahwa laki-laki (suami) adalah pemimpin perempuan (isteri) dengan dua alasan, yaitu: karena kelebihan laki-laki atas perempuan, dan karena nafkah yang mereka keluarkan untuk keperluan isteri dan rumah tangga lainnya. Dalam perspektif yang lain, ayat tersebut di atas dipahami secara berbeda oleh kalangan feminis. Asghar Ali Engineer misalnya, berpendapat bahwa surat al-Nisa ayat 34 itu tidak boleh dipahami lepas dari konteks sosial pada waktu ayat itu diturunkan. Menurutnya, struktur sosial pada zaman Nabi tidaklah benar-benar mengakui kesetaraan (*equality*) antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu tidak boleh mengambil pandangan yang semata-mata bersifat teologis, tetapi harus menggunakan pandangan sosio-teologis.¹⁸²

Dalam pandangan Asghar keunggulan laki-laki bukan merupakan keunggulan jenis kelamin, tetapi berupa keunggulan fungsional, karena laki-laki mencari nafkah dan

¹⁸¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. (Bandung: Mizan, 1996), h. 310.

¹⁸² Engineer, Asghar Ali. 1994. "Perempuan Dalam Syari'ah: Perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam", dalam *Ulumul Qur'an* 5, no. 3, (1994): h. 61.

membelanjakan hartanya untuk perempuan (dan keluarga). Fungsi sosial yang diemban oleh laki-laki itu seimbang dengan fungsi sosial yang diemban oleh perempuan, yaitu melakukan tugas-tugas domestik dalam rumah tangga. Alasannya adalah karena perempuan ketika itu masih sangat rendah kesadaran sosialnya dan pekerjaan domestik sebagai kewajiban perempuan. Sementara laki-laki memandang dirinya sendiri lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mereka mencari nafkah dan membelanjakannya untuk perempuan.¹⁸³

Berbeda dengan Asghar adalah Aminah Wadud, dia menyetujui laki-laki sebagai pemimpin atas perempuan dalam rumah tangga. Namun, dalam hal ini ia memberikan dua persyaratan, yaitu jika laki-laki punya atau sanggup membuktikan kelebihanannya, dan jika laki-laki mendukung perempuan dengan menggunakan harta bendanya.¹⁸⁴

Pendapat yang berbeda tentang penafsiran ayat di atas dikemukakan juga oleh Masdar F. Mas'udi,¹⁸⁵ dia mengutip *Tafsir al-Jalalain*; frase “*Qawwamun ‘ala al-Nisa’*”; tidak semata ditafsirkan dengan menguasai atau men-*sultani* perempuan, melainkan dapat pula ditafsirkan dengan penopang atau penguat perempuan. Karena arti yang demikian ternyata ditemukan dalam surah al-Nisa’/4: 135 dan al-Ma’idah/5: 8. Sehingga dengan demikian ayat itu artinya adalah “kaum laki-laki adalah penguat dan penopang kaum perempuan dengan (bukan karena) kelebihan yang satu atas yang lain dan dengan (bukan karena) nafkah yang mereka berikan”. Dengan pengertian seperti itu, maka secara normatif sikap suami (laki-laki) kepada isteri (perempuan) bukanlah “menguasai” atau “mendominasi” dan cenderung memaksa, melainkan mendukung dan mengayomi.

b. Kepemimpinan Perempuan di Ranah Publik

¹⁸³ *Ibid.*, h. 62.

¹⁸⁴ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women* (Slangor: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD., 1992), h. 93-94.

¹⁸⁵ Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), h. 61-62. Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din ‘Abd. al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalain* (Kairo: Dar al-H{adis, t.th), h. 105.

Persoalan kepemimpinan (*imamah*)¹⁸⁶ perempuan yang juga masih menyisakan persoalan adalah tentang kepemimpinan perempuan di sektor publik. Karena sektor publik, berarti harus mengeluarkan perempuan dari rumah tangganya. Konsekuensi sektor publik menuntut perempuan untuk tampil di depan halayak. Sementara itu ada larangan umum terhadap kaum perempuan untuk tidak keluar dari rumah. Keadaan semacam ini diperkuat dengan adanya hadis yang mencela kepemimpinan perempuan, yang tersebut di atas.

Menurut Quraish Shihab, yang perlu digaris bawahi dari hadis ini adalah, bahwa hadis itu tidak bersifat umum. Ini terbukti dari redaksi hadis di atas yang semata menunjuk kepada masyarakat Persia dan tidak ditujukan untuk semua masyarakat dan dalam semua urusan.¹⁸⁷

Memang, kebanyakan ulama menjadikan hadis di atas sebagai dalil tidak dibenarkannya perempuan menjadi kepala negara,¹⁸⁸ selain itu, Ayat al-Qur'an, al-Nisa/4: 34, yang menyatakan; "Laki-laki (suami) itu pelindung bagi Perempuan (istri)..." dipahami oleh jumhur ulama bersifat umum atas semua laki-laki dan dalam semua bentuk kepemimpinan, demikian pula Q. S. al-Ahzab/33: 33, yang memerintahkan perempuan untuk tinggal di rumah, juga menjadi dalil untuk menjegal hak politik perempuan di ranah publik;

¹⁸⁶Islam mengenal konsep kepemimpinan publik yang sering disebut dengan Khilafah atau Imamah. Khilafah sering dipergunakan untuk menyebut istilah kepemimpinan yang ada di kalangan Sunni, sedangkan Imamah digunakan di kalangan Syi'ah. Namun demikian, di kalangan sunni, penggunaan istilah Imamah untuk menunjuk kepemimpinan negara juga sering digunakan. Bagi kalangan sunni khalifah merupakan pemimpin yang berfungsi sebagai pengganti Nabi dalam kapasitasnya sebagai pemimpin masyarakat, namun bukan dalam fungsi kenabiannya. Dalam pandangan Islam, antara fungsi religius dan fungsi politik Imam atau Khalifah tidak dapat dipisahkan. Antara keduanya terdapat hubungan timbal balik yang erat sekali. Prakteknya, para khalifah di dunia Islam mempunyai kapasitas sebagai pemimpin agama dan pemimpin politik sekaligus. Karena pandangan pemimpin publik sebagai pengganti Nabi dalam urusan pemerintahan, maka syarat umum seorang pemimpin seringkali merujuk pada pandangan tradisional, di antara syaratnya adalah laki-laki, muslim dan merdeka. lihat Khalid Ibrahim Jindan, *The Islamic Theory of Government According to Ibn taimiyah*, terj. Mufid, Teori Pemerintahan Islam menurut Ibn Taimiyah (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 9, 18, dan Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 129-130.

¹⁸⁷M. Quraish Shihab, *Wawasan*, *op. cit.*, h. 314.

¹⁸⁸Ahmad Munif, *Pemikiran Tentang Pemberdayaan Perempuan* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu), h. 36.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ...

Terjemahnya:

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu...¹⁸⁹

Bahkan Nabi tidak pernah mengangkat perempuan menjadi hakim atau pemimpin publik lainnya, sekiranya hal tersebut diperbolehkan bagi perempuan niscaya Nabi tidak menutup peluang itu.¹⁹⁰

Selain beberapa alasan di atas, al-Khattabi mengemukakan alasan lain yang menjegal hak politik perempuan, berupa analogi, yang menyatakan bahwa, perempuan tidak dapat menikahkan dirinya sendiri dan tidak dapat menjadi wali bagi pernikahan perempuan lain.¹⁹¹ Atas dasar demikian perempuan tidak dapat menduduki jabatan apapun di ranah publik.

al-T{abari dan salah satu riwayat dari Imam Malik, ia menyatakan kebolehan perempuan menjadi pemimpin atau presiden. Dengan memperhatikan latar belakang historis, konteks keluarnya sebuah hadis (*asbab al-wurud*), pendapat al-T{abari dan Imam Malik yang membenarkan perempuan menjadi pemimpin negara tampaknya lebih bisa diterima. Selain itu, jika hadis di atas dipahami sebagai pesan dan ketentuan yang mutlak dari Nabi bahwa syarat kepemimpinan itu mesti laki-laki, maka mengapa al-Qur'an menunjukkan kisah seorang perempuan yang memimpin negara. Kisah yang menceritakan kesuksesan Bilqis menjadi ratu dari negeri Saba' (Q.S. al-Naml/27: 23);

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ.

Terjemahnya:

Sungguh, kudapati ada seorang perempuan yang memerintah mereka, dan Dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.¹⁹²

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa terbuka peluang bagi perempuan untuk menjadi kepala negara. Kesimpulan yang demikian juga

¹⁸⁹Depag RI, *op. cit.*, h. 423.

¹⁹⁰Lihat Hairul Hudaya, "Kajian Kepemimpinan Perempuan Dalam Keluarga Perspektif Tafsir" *Musawa* 10, no. 3 (juli 2011), h.198.

¹⁹¹al-Mubarakfuri, *loc. cit.*

¹⁹²Depag RI, *op. cit.*, h. 380.

diperkuat dengan tidak adanya hadis Nabi yang secara jelas mensyaratkan pemimpin itu harus laki-laki. Fakta sejarah ikut memperkuat kebolehan perempuan menjadi kepala negara, yaitu dengan adanya beberapa orang ratu (*sultanh*) di kerajaan Aceh.¹⁹³

Selain ayat masalah kepala negara di atas, salah satu ayat yang sering menjadi rujukan para pemikir Islam berkaitan dengan hak-hak politik perempuan adalah Q. S al-Taubah/9: 71;

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang munkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.¹⁹⁴

Secara umum ayat di atas dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerja sama antara laki-laki dan perempuan untuk berbagai bidang kehidupan. Menurut Quraish Shihab, pengertian kata *awliya'* mencakup kerjasama, bantuan, dan penguasaan. Sedangkan pengertian yang terkandung dalam kalimat “menyuruh mengerjakan yang makruf” mencakup segala segi kebaikan. Sehingga setiap laki-laki dan perempuan hendaknya mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mampu melihat dan memberi saran atau nasehat dalam berbagai bidang kehidupan.¹⁹⁵

Hadis berkenaan dengan ketidaksuksesan perempuan bila memimpin, disampaikan Nabi saw. dilatarbelakangi oleh suatu informasi yang disampaikan sahabat kepada Nabi saw. tentang pengangkatan perempuan sebagai ratu di Persia.¹⁹⁶ Peristiwa

¹⁹³Masdar F. Mas'udi, *op. cit.*, h. 59.

¹⁹⁴Depag RI, *op. cit.*, h. 71.

¹⁹⁵M. Quraish Shihab, *Wawasan, op. cit.*, h. 315.

¹⁹⁶Ibrahim bin Muhammad, *op. cit.*, Juz. II, h. 166.

tersebut terjadi pada tahun ke 9 hijriah, dan untuk yang pertama kalinya perempuan dipilih sebagai pemimpin kerajaan (Ratu). Peristiwa ini sekaligus telah menyalahi tradisi kepemimpinan yang telah berlangsung lama di Persia, bahkan di seluruh Jazirah Arab. Derajat perempuan dalam pandangan masyarakat saat itu masih dipandang rendah, dan tidak dipercaya untuk menduduki jabatan sosial maupun politik. Jabatan penting seperti itu hanya dipercayakan kepada laki-laki. Dalam kondisi sosial dan peristiwa suksesi seperti tersebut di Persia itulah, Nabi saw. menyampaikan hadis tentang kepemimpinan perempuan yang tidak akan meraih keberuntungan itu.¹⁹⁷

Dua tahun sebelum hadis ini disampaikan Nabi saw., tepatnya pada tahun ke 7 hijriah, beliau pernah mengirimkan surat kepada para pembesar kerajaan Persi dan Romawi dengan maksud mengajak mereka untuk memeluk agama Islam. Peristiwa ini, lengkapnya direkam oleh Ibn Hajar seperti berikut:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ بِكِتَابِهِ إِلَى كِسْرَى مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خُذَافَةَ السَّهْمِيِّ فَأَمَرَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ الْبَحْرَيْنِ فَدَفَعَهُ عَظِيمُ الْبَحْرَيْنِ إِلَى كِسْرَى فَلَمَّا قَرَأَهُ مَرَّقَهُ فَحَسِبْتُ أَنَّ ابْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ فَدَعَا عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُمَزَّقُوا كُلُّ مُمَزَّقٍ.¹⁹⁸

Artinya:

Telah bercerita kepada kami ‘Abdullah bin Yusuf telah bercerita kepada kami al-Lais berkata telah bercerita kepadaku ‘Uqail dari Ibn Syihab berkata telah bercerita kepadaku ‘Ubaidullah bin ‘Abdullah bin ‘Uqbah bahwa Abdullah bin ‘Abbas mengabarkan kepadanya bahwa Rasulullah saw. mengutus orang yang membawa surat beliau kepada Kisra (Raja Persia) lalu dia memerintahkan agar memberikannya kepada pembesar negeri Bahrain dan kemudian pembesar negeri Bahrain pun memerintahkan agar memberikannya kembali kepada Kisra. Setelah membacanya, lalu Kisra merobeknya. Aku menduga bahwa Sa‘id bin al-Musayyab berkata: "Kemudian Nabi saw. berdo‘a agar Allah merobek-robek (kerajaan mereka) sehancur-hancurnya".

¹⁹⁷Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad, *Filsafat Ilmu hadis* (Surakarta: Zadahaniwa, 2011), h. 197.

¹⁹⁸Al-Bukhari, *op. cit.*, juz. III, h. 180, hadis no. 4424, Kitab al-Magazi (64), bab Kitabuhu saw. ila Kisra wa Qaisar (82), Diriwayatkan juga Ahmad bin Hanbal hadis no. 2644 (CD hadis Lidwa Pusaka i-software-kitab 9 Imam Hadis-Mozilla firefox), al-’Asqalani, *Fath al-Bari, op. cit.*, juz. VIII, h. 127.

Pada tahun ke 9 hijrah, terjadi kekacauan di dalam Kisra Persia, berupa perebutan kekuasaan terhadap Kisra yang sedang berkuasa, dan terjadilah pembunuhan terhadap keluarga dekat Kisra yang laki-laki. Maka untuk meneruskan kepemimpinan Kisra, diangkatlah seorang perempuan yang bernama, Buwaran binti Syairawaih bin Kisra, cucu Kisra yang pernah morobek surat Nabi saw, sebagai ratu di Persia.¹⁹⁹

Demikianlah beberapa rangkaian peristiwa yang melatarbelakangi pengucapan Nabi saw. terhadap hadis kepemimpinan perempuan pada ranah politik, yang dianggap tidak akan mendapatkan keberuntungan. Maka dapat diasumsikan bahwa kapasitas Nabi pada saat itu tidak dalam kapasitas beliau sebagai Nabi dan Rasulullah, yang sabdanya pasti mengandung kebenaran karena dalam bimbingan wahyu. Tetapi, pada saat tersebut beliau dalam kapasitasnya sebagai makhluk sosial yang merespon realitas sosial dalam masyarakat yang sedang terjadi, yang bertujuan untuk mencegah terjadinya konflik masyarakat yang mungkin saja terjadi pada suatu waktu, akibat dari penyerahan kekuasaan politik kepada perempuan yang tidak mendapatkan legitimasi dari masyarakat.

Hadis ini tidak bermaksud membatasi hak perempuan untuk menduduki jabatan-jabatan penting pada ranah politik dan sosial. Walaupun kebanyakan ulama bersepakat menyatakan penolakan kepemimpinan perempuan pada ranah publik, seperti dijelaskan pada pemahaman teks hadis di atas, tetapi Yusuf Qardawi, Ibn H{azm al-Z{ahiri, dan Ibn Jarir al-T{abari malah menyatakan sebaliknya, artinya tidak ada larangan secara mutlak bagi perempuan untuk menjadi pemimpin.²⁰⁰

Qardawi menyatakan bahwa perempuan boleh menjadi pemimpin dalam bidang fatwa dan ijtihad, pengajaran, serta urusan administrasi lainnya.²⁰¹ Dengan demikian, Qardawi berpandangan bahwa perempuan dapat menjadi pemimpin publik dalam

¹⁹⁹*Ibid.*

²⁰⁰Hairul Hudaya, *op. cit.*, h. 197-198.

²⁰¹Lihat Yusuf Qard{awi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam*, terj. Kathur Suhardi, *Fiqh Daulah dalam Perspektif al-Qur'an dan Sunnah* (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1999), h. 232-234.

urusan tertentu, namun dia tidak secara tegas menyatakan kebolehan perempuan untuk menjabat sebagai pemimpin Negara.

Setelah melihat berbagai pandangan ulama berkenaan dengan pemahaman hadis, “ketidak suksesan perempuan menjadi pemimipin”, terutama dari tinjauanya dari pemahaman kontekstual, maka dapat dipastikan bahwa, perempuan tidak dapat dijegal hak politiknya, artinya hadis ini tidak dapat dijadikan alasan untuk mendapatkan hak politiknya, terutama dalam persoalan kepemimpinan di ranah publik.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Hadis Rasul saw. yang menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan, diklaim dan terkesan diskriminatif, kesan diskriminatif tersebut terlihat pada tekstualisasi hadis bersangkutan. Hadis Rasulullah saw. yang dipandang diskriminatif tersebut terdapat dalam kitab-kitab hadis *mu'tamadah*, yakni *kutub al-tis'ah*. Dari sembilan kitab hadis yang menjadi acuan dalam penelitian hadis, hadis ini terdapat pada empat kitab, yakni; Sahih Bukhari, Sunan Tirmizi, al-Nasa'i, dan Musnad Ahmad.

Proses kritik hadis kepemimpinan perempuan ini menghasilkan kesimpulan bahwa hadis ini, berkualitas sahih, karena telah memenuhi kaedah kesahihan sanad maupun matan hadis.

Hadis dipahami melalui berbagai pendekatan, jika dipahami dengan pemahaman tekstual saja, menjadikan indikasi kuat akan adanya diskriminasi dalam hadis. Sesungguhnya hadis ini tidak mengandung unsur diskriminasi sama sekali, bila dipahami dengan pemahaman yang komprehensif, yang mengintegrasikan pemahaman dengan teknik interpretasi tekstual, intertekstual maupun kontekstual, bahkan teknik interpretasi antar teks dan Inter disipliner secara bersamaan, serta menerapkan pendekatan interpretasi yang holistik, teologis normatif, teleologis, linguistik kebahasaan, sosiologis, sosiologis historis, dan sosiologis antropologis, maka pemahaman makna hadis ini berlaku secara temporal atau kondisional. Tekstualisasi hadis ini merupakan bentuk pembelajaran, berupa "*targib*" serta "*tarhib*" dari Rasulullah saw.

B. Implikasi

Penelitian ini menunjukkan bahwa, dalam kitab-kitab hadis terdapat banyak hadis-hadis yang zahir teksnya dapat menjadi penyebab salah paham dan salah tafsir terhadap teks-teks keagamaan, yang berakibat kepada terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam. Oleh sebab itu penyampaian, pengamalan terhadap hadis-hadis Rasulullah saw. harus diawali dari pengambilan atau merujuk pada kitab-kitab hadis yang *muktamad*, selain itu perlu diketahui status hadisnya, dan memahaminya dengan pemahaman yang benar. Dengan demikian salah paham dan salah tafsir terhadap petunjuk Agama dapat dihindari.

Hadis-hadis yang telah diteliti ini hanya sebagian kecil dari sekian ribu hadis Rasulullah saw. yang termaktub dalam kitab-kitab hadis yang penulis rujuk, maka kepada para pemerhati hadis, diharapkan untuk selalu memberikan pemahaman yang benar kepada masyarakat, melalui berbagai media, cetak maupun elektronik, dan tidak berhenti untuk mengkaji hadis.

Hasil penelitian ini, tentunya, bukanlah sesuatu yang bersifat final, sehingga perlu untuk diadakan pengembangan, apalagi hadis-hadis yang telah diteliti, secara karakternya mengandung petunjuk berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, yang cenderung mengalami perkembangan dan perubahan dari waktu ke waktu.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Abadi, Muhammad Ibn Ya'qūb al-Fairūz. *al-Qāmūs al-Muhīt*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005 M/1426 H.

Abbas, Hasyim. *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisan dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.

'Abd. al-Muttalib, Rif'at Fauziy. *Tausiq al-Sunnah fi al-Qarni al-Saniy al-Hijriy Ususuh wa Ittijahatuh*. Mesir: Maktabah al-Khanj, 1981.

Abu Daud, Sulaiman bin Al-Asy'as al-Sijistaniy, *Sunan Abu Dawud*. Bairut: Dar Kitab al-'Arabiyy, t. t.

Abu Zahrah, Muhammad. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*. t.t: Dar-al-Fikr al-'Arabiyah, 1971.

Abu Zahwu, Muhamad. *al-Hadis wa al-Muhaddisun au Inayat al-Ummah Islamiyah bi Sunnah al-Nabawiyyah* t. tp: Dar al-Fikr al-'Arabi, t. t.

Al-Adlabi, Salah al-Din Ibn Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matn*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983 M/1403 H.

Ahmad, Arifuddin. *Metode Tematik dalam Pengkajian Hadis*. Makalah. Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, 2007.

_____. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail*. Jakarta: MSCC, 2005.

Amin, Ahmad. *Fajru al-Islam*. Kairo: Maktabah al-Nahdah, 1975.

Al-Albani, Nasir al-Din. *Silsilah al-Ahadis al-Mawdu'ah*. Bairut: al-Maktabah al-Islamiyy, 1398.

'Ali Hamīd, Sa'id Ibn Abdullah. *Turuq Takhrij al-Hadis*. Riyad: Dar 'Ulum al-Sunnah, 2000 M/1420 H.

Al-Alusi, Abi al-Fadl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Masani*. Beirut: Dar Ihya alTuras al-'Arabi.

Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* t.d.

'Azami, Muhammad Mustafa. *Manhaj al-Naqd 'ind al-Muhaddisin*. Riyad: al-'Umariyyah, 1982.

_____. *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Al-Bagdadi, Abu Bakar Ahmad bin 'Ali Sabit al-Khatib. *Kitab al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*. Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 1972.

Battal, Abu al-Hasan 'Ali bin Khalab bin 'Abd. al-Malik. *Syarh al-Sahih al-Bukhari*. Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2003.

Al-Bukhariy, Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il. *al-Jami' al-Sahih*. Bairut: Dar al-fikr, t. th.

- Al-Darimiy, ‘Abdullah bin ‘Abd. al-Rahman, Abu Muhammad. *Sunan al-Darimiy*. Bairut: Dar al-Kutub al-‘Arabiy, 1407 H.
- Engineer, Asghar Ali. 1994. “Perempuan Dalam Syari’ah: Perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam”, dalam *Ulumul Qur’an* 5, no. 3, 1994.
- Ensiklopedi Nasional Indonesia Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1989.
- Al-Farmawi, ‘Abd. al-Hay. *Bidayah fi Tafsir Al-Maudu’iy: Dirasah Manhaji’ah*, terj. Suryan A. Jamarah, *Metode Tafsir Maudu’i: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Halim, Arief. *Metodologi Tahqiq Hadith Secara Mudah dan Munasabah*. Malaysia: Universiti Sains Malaysia, 2007.
- Al-Hanafiy, Badruddin al-‘Ayniy. *Umdat al-Qariy Syarh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-‘Arabiy, t. t.
- Hudaya, Hairul. “Kajian Kepemimpinan Perempuan Dalam Keluarga Perspektif Tafsir”. *Musawa* 10, no. 3 Juli 2011.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*. Mesir: Mu’assasah Qurtubah, t.th.
- Ibn Zakariyā, Abū al-Husain Ahmad Ibn Fāris. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979 M/1399 H.
- Ilyas, Abustani dan La Ode Isma’il Ahmad. *Filsafat Ilmu Hadis*. Surakarta: Zada Haniva, 2011.
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Iqbal, Muhammad. *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- ‘Itr, Nur al-Din. *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulūm al-Hadīs*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997 M/1418 H.
- Jakfar, Tarmizi M, *Otoritas Sunnah non Tasyri’iyah menurut Yusuf Al-Qardhawi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Al-Jawabi, Muhammad Tahir. *Juhud al-Muhaddisin fi al-Naqd al-Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*. Tunisia: Mu’assasah ‘Abd al-Karim, 1986.
- Jindan, Khalid Ibrahim. *The Islamic Theory of Government According to Ibn taimiyah*. terj. Mufid, *Teori Pemerintahan Islam menurut Ibn Taimiyah*. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Jusuf, Ester Indahyani. *Konvensi Internasional Tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial: Sebuah Kajian Hukum Tentang Penerapannya Di Indonesia*. Jakarta: Elsam, 2005.
- K. Bertens, *Pengantar Etika Bisnis* Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Khaldun, Ibn. *Muqadimah Ibn Khaldun* t.t: Dar al-fikr, t.th.
- Al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwin*. Bairut: Dar al-fikr, 1997.

- _____. *Usul al-Hadis*. Dimasyq: Dar al-fikr, 1975.
- M. Echol John dan Hasan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- al-Mahalli, Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad dan Jalal al-Din ‘Abd. al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalain* Kairo: Dar al-Hadis, t.th.
- Manzur, Ibn. *Lisan al- ‘Arab*. Beirut: Dar al-Fikr, 1968.
- Mas’udi, Masdar F. *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Maththahhari, Murthadha. *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Dunia Islam*. terj. Bandung: Mizan, 2009.
- Midong, Baso. *Kualitas Hadis dalam Kitab Tafsir an-Nur Karya T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy*. Makassar: YAPMA, 2007.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur’an and Women*. Slangor: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD.1992.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Munif, Ahmad. *Pemikiran Tentang Pemberdayaan Perempuan*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, t.th.
- Muslim, Abu Husain bin al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. t.t: Isa al-Bab al-Halabiy wa Syurakah, 1955.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Al-Naim, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Hukum Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. terj. Yogyakarta: Lkis, 2009.
- Al-Nasa’i, Ahmad bin Syu’aib Abu ‘Abd. al-Rahman, *Sunan al-Nasa’iy*. Halb: Maktab al-Matbu’ah al-Islamiah, 1986.
- Al-Nawawiy, *Syarh Sahih Muslim*. al-Qahirah: Mahmud Taufiq, t. th.
- Qardawi, Yusuf. *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam*, terj. Kathur Suhardi, *Fiqh Daulah dalam Perspektif al-Qur’an dan Sunnah*. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1999. Rajab, *Kaedah Kesahihan Matan Hadis*. Yogyakarta: Grha Guru, 2011.
- Rajab, *Kaedah Kesahihan Matan Hadis*. Yogyakarta: Grha Guru, 2011.
- Safri, Edi. *Al-Imam al-Syafi’iy: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*. Padang: IAIN Imam Bonjol Press, 1999.
- al-Sakhawi, Muhammad Ibn ‘Abd al-Rahman. “al-Mutakallimun fi al-Rijal,” dalam Muhammad al-Fattah Abu Guddah, *Qawaid fi al-Jarh wa al-Ta’dil*. Kairo: t.p., 1984 M/1404 H.
- Salih, Subhiy, *‘Ulum al-Hadis wa Mustalahuh*. Bairut: Dar al-Malayin, 1975.
- _____. *‘Ulum Al-Qur’an*. Bairut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1982.

- Salim, Abdul Muin. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- _____. *Metode Penelitian Tafsir*. Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1994.
- Al-San'ani, Muhammad bin Isma'il bin Salah bin Muhammad al-Hasani. *Subul al-Salam*. t.t: Dar al-Hadis, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- _____. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Al-Siba'iy, Mustafa, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islamiy*. t. t: Dar al-Warraq, 2000.
- Soebahar, Erfan, *Menguak Fakta Keabsahan Al-Sunnah: Kritik Mushthafa al-Siba'i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadits Dalam Fajr Al-Islam* Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Al-Subki, 'Abd al-Wahhab Ibn 'Ali. *Qa'idah fi al-Jarh wa al-Ta'dil*. Kairo: t.p., 1984 M/1404 H.
- Suriasumantri, Jujun. "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", dalam Mastuhu dkk. *Tradisi Penelitian Agama Islam*. Bandung: Nuansa, 1998.
- Sutarmadi, Ahmad, *al- Imam al-Tirmizi: Peranannya dalam Pengembangan Hadis dan Fiqh* Jakarta: Logos, 1998.
- Al-Syafi'i, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Idris. *al-Risalah*. Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1979 M/1399 H.
- Al-Syaukaniy, Muhammad bin 'Ali. *al-Fawa'id al-Majmu'ah fi al-Ahadis al-Da'ifah wa al-Maudu'ah*. Riyad: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1415 H.
- _____. *Irsyad al-Fuhul*. Surabaya: Salim bin Sa'ad Nabhan wa Akhuhu Ahmad, t.th.
- Al-Tahhān, Mahmūd. *Taisir Mustalah al-Hadīs*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- _____. *Usul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1996.
- Al-Tanawi, Zafar Ahmad al-'Usmani. *Qawa'id fi 'Ulum al-Hadis*. Riyad: al-'Abikan, 1984 M/1404 H.
- United Nation, "The Universal Declaration of Human Rights", dalam Microsoft Encarta 2006. Microsoft Corporation All rights reserved, 1993-2005 yang dikutip oleh Ajat Sudrajat, Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam: Usaha Rekonsiliasi antara Syariah dan HAM Universal.
- Wahyu Effendi dan Prasetyadi. *Tionghoa dalam Cengkraman SBKRI*. Jakarta: Visi Media, 2008.
- Al-Zahabi, Syams al-Din Muhammad Ibn Ahmad. "Zikr man Yu'tamad Qauluh fi al-Jarh wa al-Ta'dil," dalam Muhammad al-Fattah Abu Guddah, *Qawaid fi al-Jarh wa al-Ta'dil*. Kairo: t.p., 1984 M/1404 H.

Al-Zamakhsyari, Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar. *al-Kasysyaf 'an Haqa'iq Gawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Riyad: Maktabah al-'Ubaikan, 1998.