

## OTENTISITAS HADĪS (Studi Kritis Atas Kajian Hadīs Kontemporer Perspektif Badri Khaeruman)

Ariadi Nasution<sup>1)</sup>, Muhammad Nuh Siregar<sup>2)</sup>, Munandar<sup>3)</sup>  
Program Studi Ilmu Hadīs, Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, UIN Sumatera Utara

### Correspondence

Email: [ariadinst128@gmail.com](mailto:ariadinst128@gmail.com)

No. Telp:

Submitted: 11 Februari 2024

Accepted: 22 Februari 2024

Published: 23 Februari 2024

### ABSTRAK

Hadīs diyakini oleh masyarakat muslim sebagai sumber syariat kedua yang kedudukannya di bawah Al-Qur’ān. Salah satu tujuan utama studi hadīs adalah menelusuri keotentikan hadīs, karena hadīs-hadīs yang dapat dijadikan hujjah dalam Islam adalah yang terbukti keotentikannya. Secara historis, sebenarnya upaya untuk menjaga keotentikan hadīs telah ada sejak masa Nabī Ṣaw. Menurut Badri Khaeruman, Al-Qur’ān barometer atas kebenaran hadīs. Jika suatu hadīs maknanya bertentangan dengan semangat Al-Qur’ān, maka hadīs yang seperti itu dibuang jauh-jauh. Skripsi ini bertujuan untuk mengetahui otentisitas hadīs perspektif Badri Khaeruman. Adapun masalah dalam penelitian ini ialah bagaimana sikap Badri Khaeruman dalam menyikapi kontroversi terhadap dan bagaimana metode Badri Khaeruman menguji validitas hadīs. Skripsi ini menggunakan penelitian kepustakaan atau library research dengan rujukan utamanya adalah buku karya Badri Khaeruman yang berjudul Otentisitas Hadīs: Studi Kritis Atas Kajian Hadīs Kontemporer. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah metode dokumentasi, yaitu pengumpulan data-data berdasarkan pada hal-hal yang dibahas berupa catatan, transkrip, buku, majalah, dan sebagainya. Dalam menganalisis data yang telah dikumpulkan, selanjutnya data penelitian ini diolah dan dianalisis dengan penyajian yang bersifat kualitatif. Penelitian dalam skripsi ini menemukan bahwa Badri Khaeruman tidak menerima secara mutlak atas kaidah al-Ṣahābatu Kulluhum ‘Udul. Menurut Badri Khaeruman, kaidah itu tidak berlaku untuk seluruh ṣahābat Nabī, karena pada dasarnya ada beberapa ṣahābat Nabī yang dapat dikatakan tidak adil dalam defenisi adil ilmu hadīs. Dalam menguji validitas suatu hadīs, beliau membuat tiga metodologi agar suatu hadīs dapat diterima, yakni: Kritik teks hadīs, analisis folologi, dan kritik redaksi.

**Kata Kunci:** Otentisitas hadīs; kontemporer; Badri Khaeruman.

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Hadīs diyakini oleh masyarakat muslim sebagai sumber syariat kedua yang kedudukannya di bawah Al-Qur’ān. Ia adalah sebuah narasi, biasanya sangat singkat, dan bertujuan memberikan informasi tentang apa yang dikatakan Nabī, dilakukan, disetujui atau tidak disetujui oleh beliau, yang terkodifikasikan jauh setelah Rasūlullāh Ṣaw. wafat. Berbeda dengan Al-Qur’ān yang diyakini, tanpa kecuali, sebagai wahyu Allāh, yang telah tertulis sejak Rasūlullāh Ṣaw. masih hidup dan sampai kepada kita dengan proses periwayatan yang berlangsung secara *mutawātir*, dan *dalālah* yang dikandungannya ada yang *qaṭ’ī al-Dalālah* dan *ẓannī al-Dalālah*. Adapun hadīs, proses periwayatan yang lebih banyak berlangsung secara *aḥad* dan sedikit yang berlangsung secara *mutawātir*, dengan memiliki petunjuk yang *ẓannī*, baik *wurūd*-nya atau *dalālah*-nya, sehingga betapapun ṣahīḥnya suatu hadīs hanya sampai pada tingkatan “diduga kuat”. Semua itu, menjadi alasan mengapa hadīs menjadi sesuatu yang mesti dipelajari. Untuk mempelajarinya diperlukan epistemologi tersendiri yang kemudian dikenal dengan ‘*ulūm al-Ḥadīs*’.<sup>1</sup>

Salah satu tujuan utama studi hadīs adalah menelusuri keotentikan hadīs, karena hadīs-hadīs yang dapat dijadikan hujjah dalam Islam adalah yang terbukti keotentikannya. Tidak jarang ditemukan hadīs yang dipalsukan oleh seorang/ kelompok dengan berbagai motif. Ada kalanya karena faktor politik, orang-orang zindiq, fanatisme kesukuan, keinginan dari ahli

<sup>1</sup> Muhammad Dede Rudliyana, *Perkembangan Pemikiran ‘Ulūm al-Ḥadīs dari Klasik sampai Modern*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), h. 9.

kisah supaya menarik minat para pendengar, perselisihan masalah fikih dan kalam, membuat ḥadīṣ demi kebaikan, ataupun juga mendekatkan diri pada pembesar negara.<sup>2</sup>

Problem utama ḥadīṣ yang senantiasa mencuat ke permukaan, mempersoalkan otentisitas ḥadīṣ. Dari kalangan orientalis muncul nama-nama Ignaz Goldziher dan Yoseph Schacht yang menganggap negatif keberadaan ḥadīṣ atau sunnah.<sup>3</sup>

Dari kalangan umat Islam sendiri mengemuka nama-nama yang menolak ḥadīṣ, di antaranya: Taufiq Shidqī, Ahmad Amin, dan Ismail A'dham. Penolakan mereka terhadap eksistensi ḥadīṣ atau sunnah dilatarbelakangi keyakinan bahwa Al-Qur'ān telah memadai dalam menjelaskan segala sesuatu, sedang ḥadīṣ masih diragukan otentisitasnya.<sup>4</sup>

Kitab-kitab ḥadīṣ yang beredar di tengah-tengah masyarakat dan dijadikan pegangan oleh umat Islam dalam hubungannya dengan ḥadīṣ sebagai sumber ajaran Islam adalah kitab-kitab yang disusun oleh para penyusunnya setelah lama Nabī wafat. Dalam jarak waktu antara kewafatan Nabī dan penulisan kitab-kitab ḥadīṣ tersebut telah terjadi berbagai hal yang dapat menjadikan riwayat ḥadīṣ tersebut menyalahi apa yang sebenarnya berasal dari Nabī. Baik dari aspek kemurniannya dan keasliannya. Dengan demikian, untuk mengetahui apakah riwayat berbagai ḥadīṣ yang terhimpun dalam kitab-kitab ḥadīṣ tersebut dapat dijadikan sebagai hujjah ataukah tidak, terlebih dahulu perlu dilakukan penelitian. Kegiatan penelitian ḥadīṣ tidak hanya ditujukan kepada apa yang menjadi materi berita dalam ḥadīṣ itu saja, yang biasa dikenal dengan masalah matan ḥadīṣ, tetapi juga kepada berbagai hal yang berhubungan dengan periwayatannya, dalam hal ini sanadnya, yakni rangkaian para periwayat yang menyampaikan matan ḥadīṣ kepada kita.<sup>5</sup>

M. Syuhudi Ismail menjelaskan 6 faktor yang melatar belakangi pentingnya kritik ḥadīṣ: (1) hadis Nabī sebagai salah satu sumber ajaran Islam, (2) tidak seluruh ḥadīṣ ditulis pada jaman Nabī, (3) telah muncul beragam pemalsuan ḥadīṣ, (4) proses penghimpunan ḥadīṣ membutuhkan waktu yang lama, (5) jumlah kitab ḥadīṣ yang banyak dengan metode penyusunan yang beragam, dan (6) telah terjadi periwayatan ḥadīṣ secara makna.<sup>6</sup>

Secara historis, sebenarnya upaya untuk menjaga keotentikan ḥadīṣ telah ada sejak masa Nabī Ṣaw. dan pada masa itu para ṣaḥābat lebih mudah dalam menelaah keotentikan ḥadīṣ dikarenakan Nabī Ṣaw. masih hidup, para ṣaḥābat yang ragu akan suatu ḥadīṣ dapat menanyakan atau mengkonfirmasi kebenaran ḥadīṣ itu langsung kepada Nabī. Suryadi memaparkan bentuk-bentuk kritik ḥadīṣ di masa Nabī Ṣaw. yakni 1) Kritik bermotif konfirmasi; 2) Kritik bermotif klarifikasi (*tabayyun*); 3) Kritik menyerupai upaya testimoni. Sehingga dapat dipahami bahwa motif kritik pemberitaan ḥadīṣ pada masa Nabī untuk tujuan esensi faktanya dilaksanakan dengan teknik investigasi di lokasi kejadian, bertemu langsung dengan subyek narasumber berita serta melibatkan peran aktif Nabī. Hal yang jelas, tradisi itu telah memperoleh dukungan dari Nabī.<sup>7</sup>

Di masa era kontemporer, studi ḥadīṣ bukan saja ada pada kalangan umat Islam tapi juga orientalis. Model kajian ini telah dilandasi dengan berbagai macam motif. Kamaruddin Amin menjelaskan bahwa jika dilihat dari sisi alasan pengkajian, orientalis mengkaji ḥadīṣ

<sup>2</sup> Muhammad Hasby al-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Ḥadīṣ*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2011), h. 191-197.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj Mujiyo, (Bandung: Pustaka, 1997), h. 68-75.

<sup>4</sup> Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Beirut: al-Dār al-Qaumiyyah, 1966), h. 213.

<sup>5</sup> Siti Badi'ah, "Kritik Ḥadīṣ di Kalangan Ilmuwan Ḥadīṣ Era Klasik dan Ilmuwan Ḥadīṣ Era Modern", *Al-Dzikra*, Vol. 9, No. 1, 2015, h. 57-80.

<sup>6</sup> Badi'ah, "Kritik Ḥadīṣ di Kalangan", h. 57-80.

<sup>7</sup> Hasjim Abbas, *Kritik Matan Ḥadīṣ Versus Muḥaddiṣīn dan Fuqahā*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), h. 24-25.

karena didorong oleh kepentingan sejarah (*historical interest*), sementara orang Islam didasarkan atas peran sentralnya sebagai sumber hukum dan doktrin teologis.<sup>8</sup>

Adapun dari sisi penyandaran ḥadīṣ, Al Makin menjelaskan bahwa bagi tradisi keilmuan ḥadīṣ kalangan Islam secara otomatis ḥadīṣ itu dinisbatkan kepada Nabī Muḥammad. Nabī Ṣaw. lah yang menjadi sumber dari semua riwayat. Dalam ranji sanad ḥadīṣ, Nabī diletakkan dibagian atas, kemudian dirunut hingga ke bawahnya atau yang lebih muda. Asumsi ini terbalik di kalangan studi Barat, mereka justru menganggap kitab koleksilah yang paling valid secara historis seperti *kutub al-Sittah* dan sebagainya yang kemudian dirunut menuju sumbernya yang lebih tua lagi.<sup>9</sup>

Dalam mengkaji studi orientalis, beberapa cendekiawan muslim kontemporer tampaknya terpengaruh oleh model berfikir mereka. Pernyataan-pernyataan yang mereka lontarkan mendapat banyak kecaman dari mayoritas umat Islam. Sebut saja beberapa cendekiawan yang dimaksud misalnya Ismail Adham (w.1933) dalam bukunya *Tarīkh al-Sunnah*, Aḥmad Amin (w.1954) dalam bukunya *Fajr al-Islām* dan *Duhā al-Islām*, dan juga kritik dan kecaman Maḥmūd Abū Rayyah terhadap ḥadīṣ-ḥadīṣ yang kebetulan bersumber dari riwayat Abū Hurairah dalam karyanya *Aḍwa' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah*.<sup>10</sup>

Dengan munculnya studi ḥadīṣ ala Barat, muncullah reaksi dari umat Islam untuk memberikan respon dengan maksud mengukuhkan eksistensi ḥadīṣ sebagai sumber Islam, yang banyak dikritisi oleh orientalis, misalnya Muṣṭafā al-Sibā'ī dengan karyanya *al-Sunnah wa Makānātuhā fī al-Tasyrī'*, Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb dengan karyanya *al-Sunnah Qabla Tadwīn* dan Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī dengan karyanya *Studies in Early Hadith Literature with a Critical Edition of Some Early Text*.<sup>11</sup>

Menurut Badri Khaeruman, Al-Qur'ān barometer atas kebenaran ḥadīṣ. Jika suatu ḥadīṣ maknanya bertentangan dengan semangat Al-Qur'ān, maka ḥadīṣ yang seperti itu dibuang jauh-jauh. Karena ḥadīṣ sebagai ucapan, tindakan dan sikap Nabī Muḥammad tidak mungkin menentang kebijakan Tuhan. Itu sebabnya fungsi ḥadīṣ atau sunnah terhadap Al-Qur'ān bukan menghapus melainkan sebatas membuat perintah umum Al-Qur'ān menjadi lebih khusus. Sunnah hanya boleh menerangkan dan menjelaskan maksud dan tujuan wahyu secara lebih rinci. Namun di sisi lain, sunnah bisa mempunyai otoritas tersendiri dalam membuat hukum yang tidak ada dalam Al-Qur'ān, sehingga kedudukan sunnah sama dengan Al-Qur'ān sebagai sumber ajaran Islam yang wajib ditaati.<sup>12</sup>

Lebih lanjut, Badri Khaeruman mengatakan bahwa periwayatan ḥadīṣ pada masa ṣaḥābat terutama di masa Abū Bakar dan 'Umar terbatas disampaikan kepada yang memerlukan saja, belum bersifat pengajaran resmi. Namun, para ṣaḥābat berusaha menyampaikan ḥadīṣ sebagai pelaksanaan perintah dari Nabī,<sup>13</sup> sebagaimana dalam sabdanya yang berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ الضَّحَّاكُ بْنُ مَخْلَدٍ أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي كَبْشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Ḥadīṣ*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009), h. 1.

<sup>9</sup> Al Makin, *Antara Barat dan Timur; Batasan, Dominasi, Relasi dan Globalisasi*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2016), h. 112-113.

<sup>10</sup> Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Ḥadīṣ*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 49-50.

<sup>11</sup> Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Ḥadīṣ*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009), h. 4-5.

<sup>12</sup> Badri Khaeruman, *Otentisitas Ḥadīṣ Studi Kritis Atas Kajian Ḥadīṣ Kontemporer*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), h. 4.

<sup>13</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 46.

<sup>14</sup> Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Damaskus: Dār Ibnu Kaṣīr, 1993), Juz III, Kitab *al-Anbiyā'*, Bab *Mā Żukira 'an Banī Isrā'īl*, No. 3274, h. 1275.

Artinya: “Telah bercerita kepada kami Abū ‘Āṣim al-Daḥḥāk bin Makhḥad, telah mengabarkan kepada kami al-Auzā’ī, telah bercerita kepada kami Ḥassān bin ‘Aṭīyah dari Abī Kabsyah dari ‘Abdullāh bin ‘Amr; bahwa Nabī Ṣaw. bersabda: Sampaikan dariku sekalipun satu ayat”.

Menyikapi fenomena antara kubu pemikiran kajian ḥadīṣ tersebut, Badri Khaeruman tampil mengemukakan pemikirannya terkait otentisitas ḥadīṣ. Berdasarkan permasalahan yang disebutkan di atas, maka penulis tertarik mengangkat judul penelitian sebagai syarat memperoleh gelar sarjana agama dengan judul “**Otentisitas Ḥadīṣ (Studi Kritis Atas Kajian Ḥadīṣ Kontemporer Perspektif Badri Khaeruman)**”.

## B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan di atas, maka pokok permasalahan pada penelitian ini adalah:

1. Bagaimana sikap Badri Khaeruman dalam menyikapi kontroversi terhadap ṣaḥābat?
2. Bagaimana metode Badri Khaeruman menguji validitas ḥadīṣ?

## METODE PENELITIAN

### 1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif.<sup>15</sup> Metode penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objek yang alamiah, di mana peneliti adalah sebagai instrumen kunci, tehnik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi, analisis data bersifat induktif, dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna dari pada generalisasi.<sup>16</sup> Maka dari itu tehnik pengumpulan datanya menggunakan data kepustakaan (*library research*) yaitu suatu penelitian yang melalui alat-alat laboratorium, seperti *research* percobaan nuklir atau suatu penelitian terhadap penyakit yang diderita seseorang, atau penelitian terhadap daya tahan gas beracun dan sebagainya.<sup>17</sup>

## ANALISIS OTENTISITAS ḤADĪS PERSPEKTIF BADRI KHAERUMAN

### A. Sikap Badri Khaeruman Dalam Menyikapi Kontroversi Terhadap Ṣaḥābat

Posisi ṣaḥābat Nabī sebagai periwayat ḥadīṣ menjadi sangat strategis mengingat dari mereka lah mata-rantai pertama asal mula ḥadīṣ diterima. Ṣaḥābat adalah generasi yang masih hidup sezaman dan sering bertemu dengan Nabī Muḥammad saw. Dengan begitu dapat dipastikan mereka pernah melihat Nabī dan lalu memeluk Islam. Para ṣaḥābat telah menjadi obyek dakwah pertama sekaligus menjadi pendukung utama penyebaran informasi-informasi yang berasal dari Nabī. Semua riwayat ḥadīṣ Nabī yang disampaikan oleh ṣaḥābat-ṣaḥābat Nabī dianggap kuat karena mereka yang pernah telah mendengar, telah melihat dan atau telah merasakan hidup bersama baginda Nabī Muḥammad saw.<sup>18</sup>

Sudah menjadi dogma kalangan intelektual muslim bahwa tidak mungkin seorang ṣaḥābat berani menyampaikan berita bohong yang mengatas-namakan Nabī Muḥammad saw. Para ṣaḥābat sangat memahami ancaman Rasūlullāh akan tempat di neraka bagi mereka yang sangat berdusta dengan mengatasnamakan Nabī Muḥammad saw.

Bagi umat Islam, ṣaḥābat Nabī menduduki posisi yang sangat menentukan dalam periwayatan ḥadīṣ. Mereka menjadi jalur yang tak dapat dihindari antara Nabī dengan generasi berikutnya. Merekalah yang melihat dan mengalami langsung aplikasi wahyu dan Nabī.

<sup>15</sup> Hadawi dan Mimi Martin, *Penelitian Terapan*, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996), h. 174.

<sup>16</sup> Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Makassar: CV Syakir Media Press, 2021), h. 79.

<sup>17</sup> Syahrudin dan Salim, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, (Bandung: Citapustaka Media, 2011), h. 54.

<sup>18</sup> Darsul S. Puyu, “Kontroversi Keadilan Para Ṣaḥābat (Pertarungan Dalam Kritik Ḥadīṣ)”, *Tahdis*, Vol. 7, No. 2, 2016, h. 132-157.

Dengan kata lain, para ṣaḥābat adalah agen utama Al-Qur’ān dan sunnah Nabī diketahui. Para ṣaḥābat yang pernah berinteraksi langsung dengan Nabī, mereka pernah mendengar, melihat dan menjadi saksi langsung ucapan, perbuatan, sifat dan atau persetujuan Nabī Muḥammad saw. Dengan begitu, para ṣaḥābat sangat menentukan benar-tidaknya sebuah sumber riwayat. Hanya saja jati diri dan rekam jejak para sahabat, hampir-hampir tidak didiskusikan lagi dalam kritik ḥadīṣ.<sup>19</sup>

Hal yang berbeda terjadi pada riwayat level berikut sesudah generasi ṣaḥābat. Kalau seorang riwayat yang sudah berada pada level tābi’īn, tābi-tābi’īn, dan generasi berikutnya, baru dianggap kuat riwayatnya jikalau secara otentik sanadnya bersambung (*ittiṣāl al-Sanad*), diiringi dengan integritas spiritual mereka yang mapan dan kemampuan intelektual yang teruji.

Namun begitu, karena kasus pemalsuan ḥadīṣ pernah merebak dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan ḥadīṣ, maka dalam hal kritik ḥadīṣ tidak ada satupun *ṭabaqāt* (generasi) riwayat ḥadīṣ yang istimewa. Oleh karena itu, seorang pemerhati ḥadīṣ tidak boleh terkecoh dengan menganggap ḥadīṣ tersebut kuat hanya dengan melihat riwayat pertamanya adalah seorang ṣaḥābat ternama. Karena boleh jadi seorang ṣaḥābat tidak pernah melakukan pemalsuan suatu berita dari Nabī, akan, tetapi nama mereka telah dicantolkan menjadi sumber pertama (*rāwī al-Ulā* atau *sanad al-A’lā*) untuk memperkokoh konstruksi sanad yang dibuat oleh seorang riwayat.<sup>20</sup>

Kata ṣaḥābat menurut bahasa jamak dari *ṣaḥīb* artinya yang menyertai. Menurut para ulama yang disebut “ṣaḥābat” adalah orang yang bertemu dengan Nabī saw dalam keadaan beriman dan meninggal dunia sebagai pemeluk Islam. Jadi, orang yang bertemu dengan Nabī sedang dia belum memeluk agama Islam, tidaklah dipandang ṣaḥābat. Sebaliknya orang yang hidup pada masa Nabī dan memeluk Islam tapi hingga ṣaḥābat itu wafat tidak bertemu Nabī tidak pula disebut ṣaḥābat tetapi disebut *muhadhramun*. Akan tetapi, ada orang yang hidup pada masa Nabī dan beriman kepadanya tetapi menjumpai Nabī setelah beliau wafat, seperti Najasi dan Abu Żu’aib, yang pergi dari rumahnya setelah ia beriman untuk menjumpai Nabī di Madīnah. Setiba di Madīnah, Nabī telah wafat. Baik Najasi dan Abu Żu’aib, mereka berdua termasuk ṣaḥābat Nabī.<sup>21</sup>

Pendapat yang paling kuat dalam riset al-Ḥafīz bahwa arti ṣaḥābat adalah orang yang berjumpa dengan Nabī dalam keadaan dia beriman dan meninggal dalam Islam, baik lama ia bergaul dengan Nabī atau tidak, baik dia turut berperang bersama Nabī atau tidak, baik dia dapat melihat Nabī meskipun tidak dalam satu majelis dengan Nabī, atau dia tidak dapat melihat Nabī karena buta. Menurut ‘Usmān bin Ṣaliḥ, ṣaḥābat adalah orang yang menemui Nabī, walaupun dia tidak dapat melihat Nabī dan ia memeluk Islam semasa Nabī masih hidup. Sebagian ulama *uṣūl* berpendapat bahwa yang dimaksud ṣaḥābat adalah orang yang berjumpa dengan Rasūl dan lama pula persahabatannya dengan beliau walaupun tidak meriwayatkan ḥadīṣ dari beliau.<sup>22</sup>

Dalam mengemukakan pandangan Badri Khaeruman terhadap keadilan ṣaḥābat, pertama-tama perlu kiranya disebutkan dalil-dalil tentang keadilan para ṣaḥābat Nabī. Sifat-sifat ṣaḥābat Nabī banyak dilukiskan ayat-ayat Al-Qur’ān dan ḥadīṣ. Mereka pula yang menyebarkan sendi-sendi syariat ini kepada segenap umat. Dalam Al-Qur’ān dinyatakan bahwa mereka adalah umat yang terbaik.

<sup>19</sup> Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Ḥadīṣ*, (Jakarta: Hikmah, 2009, h. 48.

<sup>20</sup> Puyu, “Kontroversi Keadilan Para Ṣaḥābat”, h. 132-157.

<sup>21</sup> Al-Khaṭīb, *Uṣūl*, h. 241.

<sup>22</sup> Puyu, “Kontroversi Keadilan Para Ṣaḥābat”, h. 132-157.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ  
وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ.<sup>23</sup>

Artinya: “Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia (selama) kamu menyuruh (berbuat) yang ma’ruf, mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allāh. Seandainya Ahlulkitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik”.

‘Umar bin Khaṭṭāb mengatakan, kalaulah Allāh menghendaki pasti ia berfirman dengan menggunakan kata/kalimat ‘antum’, maka hal ini tentunya dimaksudkan dalam ayat itu adalah kami semua (ṣaḥābat) saja. Tapi Allāh bijaksana dengan menggunakan kata/kalimat ‘kuntum’, yang mempunyai konotasi umum, bukan saja para ṣaḥābat, juga orang-orang yang bisa berbuat seperti sifat-sifat mereka itu bisa dikategorikan sebagai umat yang terbaik, untuk dijadikan contoh oleh segenap umat.<sup>24</sup> Dalam ḥadīṣ Nabī sendiri, terdapat indikasi tentang keadilan ṣaḥābat beliau, bunyi teksnya adalah:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَمْرَةَ حَدَّثَنَا زَهْدَمُ بْنُ  
مُضَرَّبٍ قَالَ سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ  
خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ قَالَ عِمْرَانُ لَا أُدْرِي ذَكَرَ ثَلَاثِينَ أَوْ ثَلَاثًا  
بَعْدَ قَرْنِهِ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ يَنْذِرُونَ وَلَا يَفُونَ وَيَحْوُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ وَيَشْهَدُونَ وَلَا  
يُسْتَشْهَدُونَ وَيُظْهَرُ فِيهِمُ السِّمْنُ.<sup>25</sup>

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami Musaddad dari Yahyā bin Sa’īd dari Syu’bah mengatakan, telah menceritakan kepadaku Abū Jamrah, telah menceritakan kepada kami Zahdam bin Muḍarrib mengatakan, aku mendengar ‘Imrān bin Huṣayn menceritakan dari Nabī ṣaw. bersabda: Sebaik-baik kalian adalah generasiku, kemudian generasi berikutnya, kemudian generasi berikutnya”. ‘Imrān berkata: Aku tidak tahu penyebutan dua atau tiga kali setelah generasi beliau. Kemudian datang suatu kaum yang mereka bernadzar namun tidak mereka penuhi, mereka berkhianat dan tidak dapat dipercaya, mereka bersaksi padahal tidak diminta menjadi saksi, dan nampak tanda mereka adalah kegemukan”.

Menurut Ibnu Ḥibbān, ḥadīṣ ini sebenarnya dalil yang menunjukkan bahwa semua ṣaḥābat itu adil dan tidak satupun di antara mereka yang tercela dan lemah.<sup>26</sup>

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ ذَكْوَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي  
سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسْبُوا أَصْحَابِي  
فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ تَابِعَهُ جَرِيرٌ وَعَبْدُ اللَّهِ  
بْنُ دَاوُدَ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ وَمَحَاضِرٌ عَنْ الْأَعْمَشِ.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Mahmud Junus, *Tarjamah Al-Qur’ān al-Karīm*, (Bandung: Alma’arif, 1993), h. 58.

<sup>24</sup> ‘Abdurrahmān bin Abī Bakr Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mansūr fī Taḥṣīr al-Ma’sūr*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), Juz II, h. 293.

<sup>25</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Damaskus: Dār Ibnu Kaṣīr, 1993), Juz VI, Kitab *al-Imān wa al-Nuḥūr*, Bab *Isīm man Lā Yaftī bi al-Nuḥūr*, No. 6317, h. 2463.

<sup>26</sup> ‘Abdul ‘Azīz bin ‘Abdullāh ‘Abdurrahmān al-Rajāḥī, *Syarah al-‘Aqīdah al-Taḥāwīyah*, (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1988), h. 469.

<sup>27</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Juz III, Kitab *al-Faḍāil al-Ṣaḥābah*, Bab *Qaul al-Nabī Ṣaw*. No. 3470, h. 1343.

Artinya: “Telah bercerita kepada kami Adam bin Abū Iyās, telah bercerita kepada kami Syu’bah dari al-A’masy berkata, aku mendengar Żakwān bercerita dari Abū Sa’īd al-Khudrī ra. yang berkata, Nabī Şaw. bersabda: Janganlah kalian mencela şahābat-şahābatku. Seandainya salah seorang dari kalian menginfakkan emas sebanyak bukit uhud, tidak akan ada yang menyamai satu timbangan (pahala) seorangpun dari mereka, juga tidak akan sampai setengahnya”. Hadīs ini diikuti pula oleh Jarīr, ‘Abdullāh bin Dāwud, Abū Mu’āwiyah dan Muḥaḍir dari al-A’masy”.

Hadīs-hadīs di atas menunjukkan dengan jelas bahwa para şahābat Nabī adalah orang-orang yang telah mendapat pujian dari Allāh dan Rasūlnya, mereka mempunyai jasa yang besar bagi Islam dan kaum muslimin. Islam yang diterima oleh kaum muslimin sampai hari kiamat adalah berkaitan dengan pengorbanan para şahābat yang ikut serta dalam perang badar dan perang-perang lainnya. Karena itu Rasūlullāh mengingatkan umat Islam bahwa apa yang mereka infaqkan dan belanjakan di jalan Allāh, belumlah dapat menyamai derajat para şahābat, meskipun umat Islam ini berinfaq sebesar gunung uhud berupa emas sekalipun.<sup>28</sup>

Menurut Badri Khaeruman, dalil-dalil di atas dikemukakan para ahli, menunjukkan keutamaan para şahābat Nabī, namun tidak langsung menunjukkan keadilan mereka. Dari sini ada beberapa masalah yang kemudian menimbulkan perbedaan pemahaman dan penilaian, karena sifat utama belum tentu menunjukkan sifat adil, sebaliknya sifat adil yang dimiliki itu belum tentu pula memiliki sifat utama. Meskipun sifat utama ini lebih tinggi nilainya daripada sifat adil. Oleh karenanya ada beberapa pandangan yang mengatakan mengenai penilaian tentang keadilan şahābat ini, antara boleh dikritik dan tidak boleh dikritik. Kedua pandangan ini masing-masing mengacu pada kedua pemahaman dan penilaian yang berbeda seperti diungkapkan di atas. Sehingga apakah kaidah yang mengatakan: *al-Jarḥ Muqaddamu ‘alā al-Ta’dīl* itu berlaku untuk şahābat Nabī atau tidak, dan sejauh mana keberlakuan kaidah yang menjelaskan: *al-Şahābatu Kulluhum ‘Udul*, bila dihubungkan dengan berbagai peristiwa yang terjadi pada zaman şahābat? Dan apakah peristiwa itu tidak ada pengaruhnya terhadap periwayatan hadīs.<sup>29</sup>

Memang tidak dapat dipungkiri, ada beberapa sarjana muslim yang mengatakan bahwa keadilan para şahābat perlu ditinjau ulang. Misalnya Aḥmad Amin, seorang sarjana muslim kenamaan asal Mesir mengatakan: Sebagian besar kritikus hadīs berpendapat bahwa umumnya para şahābat adalah orang jujur. Tak seorang pun di antara mereka itu yang mencela dan mendustakannya. Dan sedikit sekali dari kalangan mereka ini yang menganggap para şahābat itu tidak berbeda dengan orang-orang lain. Namun segolongan ulama yang lain berpendapat bahwa keadilan para şahābat itu perlu diadakan penelitian sebagaimana terhadap orang lain. Dan segolongan lain berpendapat pula para şahābat itu seluruhnya jujur, terkecuali sejak timbulnya perang saudara, antara ‘Alī dengan Mu’āwiyah, di mana keadaan yang baik ini kemudian menjadi berubah pada saat perang berkecamuk. Atas dasar pengertian inilah konon Imām al-Gazālī kemudian memberikan pengertian tentang şahābat, yaitu orang yang banyak bergaul dengan Nabī. Suatu defenisi yang longgar dan mengesampingkan pertentangan yang terjadi di antara para şahābat.<sup>30</sup>

Ahlussunnah berpendapat bahwa semua şahābat Nabī itu adil, tanpa terkecuali. Pandangan ini mengacu kepada dalil-dalil *naqli* dan *‘aqli*, baik yang menjelaskan tentang keutamaan şahābat, keadilan naş-naş yang mengecam keras orang yang membicarakan dan

<sup>28</sup> M. M. Muşţafā al-A’zamī, *Hadīs Nabawī dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014), h. 598.

<sup>29</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 108.

<sup>30</sup> M. Thalib, *Hadīs Dalam Persoalan*, (Bandung: Alma’arif, 1978), h. 23.

meyudutkan ṣaḥābat Nabī seperti perkataan Abū Zur’ah: Kalau engkau melihat seseorang yang menentang salah seorang ṣaḥābat Nabī, ketahuilah olehmu dia itu zindiq.<sup>31</sup>

Nūr al-Dīn ‘Itr mengatakan: Mereka para ṣaḥābat adalah adil, keadilan mereka telah ditetapkan dan keadilan mereka lebih kuat dengan penetapan keadilan siapapun. Karena penetapan ini dengan naṣ Al-Qur’ān, sunnah, ijma’, dan logika.<sup>32</sup> Ibnu Ḥazm berkata: Semua ṣaḥābat adalah adil, utama dan diridhai, maka wajib atas kita memuliakan mereka menghormati mereka dan mencintai mereka.<sup>33</sup>

Keyakinan Ahlussunnah ini, tampaknya tidak memuaskan sebagian ulama ḥadīṣ kontemporer, sehingga pandangan Sunnī ini memerlukan beberapa penjelasan, terutama menyangkut penafsiran kata *al-‘Adil* itu sendiri. Agar tidak dipandang sebagai sifat-sifat *ma ‘ṣūm* dari para ṣaḥābat.

Pandangan ini muncul sebagaimana yang dilontarkan oleh Badri Khaeruman. Ia menyatakan bahwa jika jumhur ulama menetapkan semua para ṣaḥābat itu adil, dalam arti tidak menerima kaidah *jarḥ* dan *ta’dīl*, yakni penelitian atas adil dan tidaknya para perawi, sebagaimana berlaku terhadap rawi-rawi ḥadīṣ. Jumhur ulama telah menganggap bahwa ṣaḥābat itu *ma ‘ṣūm* (terjaga) dari kesalahan dan sifat lupa. Dan secara substansial para ulama kritisi ḥadīṣ itu tidak menetapkan bahwa seluruh ṣaḥābat Nabī itu adil. Bahkan di antara mereka ada yang menetapkan seperti yang dikemukakan oleh al-Mukbilī, yang menyatakan hanya merupakan mayoritas dari ṣaḥābat saja, bukan keseluruhannya. Karena pada hakikatnya (ṣaḥābat itupun manusia) yang bisa terkena salah dan lupa dan juga terbawa hawa nafsu sebagaimana terkena kepada manusia lainnya.<sup>34</sup>

Lebih lanjut, Badri Khaeruman mengatakan bahwa dalam memahami dua kaidah di atas, yakni bahwa semua ṣaḥābat itu adil, dan satu lagi kaidah *al-Jarḥ Muqaddamu ‘alā al-Ta’dīl*. Kaidah ini diakui oleh semua pihak sebagai suatu metode dalam menjaga kemurnian suatu riwayat yang disampaikan oleh seseorang dalam periwayatan ḥadīṣ. Dan kaidah yang mengatakan bahwa semua ṣaḥābat itu adil, merupakan penafsiran dan naṣ-naṣ yang dinyatakan pujian terhadap para ṣaḥābat, juga pelarangan untuk mencelanya. Kaidah ini lahir setelah adanya naṣ-naṣ Al-Qur’ān dan ḥadīṣ. Karena itu, keberlakuan kaidah itu tampaknya harus dibatasi, tidak bisa melangkahi naṣ-naṣ yang telah ada. Latar belakang kemunculan kaidah itu tujuan utamanya adalah membantu kelengkapan pemahaman terhadap dalil-dalil naqli bukan untuk menentangnya. Namun begitu, perlu adanya penunjukan naṣ mana yang nyata-nyata menentang naṣ-naṣ dari ayat-ayat Al-Qur’ān maupun ḥadīṣ.<sup>35</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa Badri Khaeruman tidak menerima secara mutlak atas kaidah *al-Ṣaḥābatu Kulluhum ‘Udul*. Menurut Badri Khaeruman, kaidah itu tidak berlaku untuk seluruh ṣaḥābat Nabī, karena pada dasarnya ada beberapa ṣaḥābat Nabī yang dapat dikatakan tidak adil dalam defenisi adil ilmu ḥadīṣ. Untuk memperkuat argumennya, beliau memasukkan riwayat tentang sifat kemunafikan al-Walīd bin ‘Uqbah dan al-‘Asy’as bin Qais, yang pernah berbohong kepada Nabī, kemudian ketahuan setelah Allāh memberitahu lewat ayat yang diturunkannya seperti tercatat dalam *Asbāb al-Nuzūl* surah al-Ḥujurāt ayat 6. Ia juga pernah menjadi Imām shalat dalam keadaan mabuk, ketika ia menjadi penguasa Kufah yang diangkat oleh khalifah ‘Uṣmān bin ‘Affān, kemudian khalifah menghukum cambuk. Juga al-‘Asy’as bin Qais ia pernah murtad, kemudian masuk Islam lagi. Sedangkan kedua ṣaḥābat ini jelas menerima dan menyampaikan riwayat dari dan kepada orang lain.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamayiz al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), Juz I, h. 10.

<sup>32</sup> Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Beirut: t.p, 1981), h. 122.

<sup>33</sup> Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), h. 386.

<sup>34</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 133.

<sup>35</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 137.

<sup>36</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 145.

Dengan demikian tingkat akurasi kaidah *al-Ṣahābatu Kulluhum 'Udul* dalam pemahaman Badri Khaeruman meskipun bisa dijadikan acuan umum atau kaidah dalam periwayatan ḥadīṣ untuk tingkat ṣahābat Nabī, pada dasarnya masih cukup memberikan kesempatan untuk dapat dikaji ulang kembali baik terhadap kebenaran kaidah itu maupun terhadap sejarah para ṣahābat.

Pemahaman yang dikemukakan oleh Badri Khaeruman di atas secara ilmiah memang dapat diterima, karena anggapan bahwa semua ṣahābat adalah adil, sebagaimana diungkapkan sebagian besar ulama ḥadīṣ Muslim, sulit diselaraskan dengan sejumlah reportase, seperti yang akan laporkan. Memang, menilai *ta'dil* seluruh ṣahābat sering menimbulkan problem ambiguitas kritikus ḥadīṣ. Di satu sisi, kritikus menyatakan bahwa semua ṣahābat adalah jujur dan konsekuensinya sebuah riwayat yang datang dari mereka harus diterima sebagai sesuatu yang otentik dan dapat dipercaya. Tetapi pada sisi lain, mereka melaporkan tentang sejumlah karakter ṣahābat yang tidak sesuai dengan perangai orang yang berstatus adil. Bujair bin 'Abdullāh bin Murrah bin 'Abdullāh bin Sya'ab, misalnya, dilaporkan telah mencuri tas kulit Nabī (*sariqa 'akibat al-Nabī*). Al-Walid bin 'Uqbah, ṣahābat yang lain, dilaporkan telah memimpin shalat subuh, sementara ia sedang mabuk. Lagipula, sejarah awal Islam penuh dengan peristiwa makar bersejarah, di arena sejumlah ṣahābat utama dilaporkan terlibat di dalamnya. 'Alī, Mu'āwiyah, 'Āisyah, Ṭalhah dan al-Zubair terlibat dalam fitnah besar, yang hasilnya masih memengaruhi umat Islam sampai hari ini. Mungkin, agak sulit diterima keterlibatan sejumlah besar ṣahābat dalam perang saudara dengan melakukan *ta'dil* ṣahābat secara keseluruhan.

Kasus perilaku menyimpang dilaporkan juga terjadi dalam hal relasi gender antara para ṣahābat yang berjenis kelamin laki-laki dengan ṣahābat Nabī yang berjenis kelamin perempuan. Perilaku menyimpang itu banyak yang diselesaikan Nabī saw dengan diturunkannya Al-Qur'ān melalui *asbāb al-Nuzūl* ayat atau melalui ḥadīṣ Nabī melalui *asbāb al-Wurūd al-Ḥadīṣ*. Fakta-fakta relasi gender menyimpang pada masa Nabī masih hidup antara lain:

Kasus laki-laki yang mengaku sebagai utusan Nabī yang membolehkan dirinya bermalam di rumah mana saja yang ada anak gadis yang dia sukai.<sup>37</sup> Laki-laki yang mencabuli isteri tetangganya.<sup>38</sup> Seorang yang ingin mengobati seorang perempuan tetapi dicabulinya.<sup>39</sup> Laki-laki yang sengaja mencium seorang perempuan di pasar.<sup>40</sup> Laki-laki yang menabrak dinding karena lari akibat gagal merayu perempuan bekas pelacur.<sup>41</sup> Kebolehan nikah *mut'ah*, sebelum akhirnya dilarang Nabī.<sup>42</sup> Kasus perempuan yang menceritakan kelemahan alat vital suaminya di hadapan Nabī saw. Kasus isteri yang menolak bergaul dengan suaminya setelah melihat suaminya pendek dan tidak ganteng. Kasus seorang anak yang menikahi isteri ayahnya.<sup>43</sup>

Fakta-fakta kasus tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Madinah dan para sahabat sekalipun berada di tengah-tengah Nabi Muhammad saw. dan mereka telah memeluk serta setia kepada Islam, tetap memiliki hubungan laki-laki dan perempuan yang bergejolak.

Ada pula kasus-kasus relasi gender menyimpang yang mencengangkan terjadi pada sahabat-sahabat yang jati diri dicatat jelas dalam riwayat:

Kasus Nabhan al-Tammār penjual kurma yang mendekati dan mencium seorang perempuan cantik di pasar. Kasus Khawwāt bin Jubair bin Nu'mān yang asyik bercengkaroma

<sup>37</sup> Al-Ṭabrānī, *Mu'jam al-Kabīr*, juz XX, h. 100.

<sup>38</sup> Al-Suyūṭī, *Durr al-Manṣūr*, Juz V, h. 351.

<sup>39</sup> Al-Bukhārī, *Tafsir Surah Hud* ayat 114.

<sup>40</sup> Ibn Hamzah, *al-Bayan wa al-Ta'rif fi Asbāb al-Nuzūl al-Ḥadīṣ al-Syarif*, (Mesir: Maktabah al-Mishr, 1985), Juz I, h. 16.

<sup>41</sup> Al-Suyūṭī, *Durr al-Manṣūr*, Juz III, h. 73.

<sup>42</sup> Al-Suyūṭī, *Durr al-Manṣūr*, Juz III, h. 73.

<sup>43</sup> Al-Sijistānī, *Sunan*, Jilid II, Kitab *al-Nikāh*, No. 1753, h. 220.

dengan perempuan dalam sebuah perang. Himnah bin Jahsy mengaku pernah sedang haid tapi digauli suaminya.<sup>44</sup> Himnah pernah menikah dengan Mus'ab bin 'Umair, atau Ṭalḥah bin 'Ubaidillāh. Kasus 'Umar bin al-Khaṭṭāb juga mengaku pernah yang lebih aib lagi. 'Umar pernah menggoda dan mencium isterinya saat berpuasa. Jābir ingin menikahi seorang perempuan hanya karena melihat tubuhnya. Zubair bin 'Awwām pernah tergoda kepada Zainab, saudara sesusuan anaknya. Mughirah bin Syu'bah kepergok berbuat asusila dengan perempuan lain bernama Ummu Jāmil.<sup>45</sup>

Kasus-kasus relasi gender menyimpang tersebut sudah barang tentu mencemarkan posisi ṣaḥābat sebagai generasi pertama yang telah dijamin terpelihara keadilan mereka. Oleh karena itu, tulisan ini menjadi signifikan bila dilihat kenyataannya, keadilan para ṣaḥābat yang sering tidak lagi diperbincangkan lagi dalam kritik ḥadīṣ.

Dengan demikian, pertanyaan-pertanyaan yang masih membutuhkan kajian intensif, apakah keadilan para ṣaḥābat tersebut hanya berlaku ketika Nabī saw masih hidup atau sesudah beliau wafat. Mengingat dalam masa pembentukan *tasyri'*, di mana Nabī Muḥammad saw masih berada di tengah-tengah para ṣaḥābat dapat dimaklumi kalau para ṣaḥābat sering melakukan kesalahan di hadapan Nabī. Karena apabila terjadi kesalahan itulah yang kemudian dikoreksi Nabī sebagai salah alasan pembentukan dan pemberlakuan hukum baru. Tapi itu berarti keadilan para ṣaḥābat karena alasan mereka adalah generasi yang jujur dan teguh menjalankan agama belum boleh dikatakan efektif berjalan, sebab masa itu mereka masih sering keliru. Namun, jikalau keadilan ṣaḥābat diberlakukan nanti sepeninggalan Nabī, jelas ini juga sulit diperpegangi, karena masih banyak juga fakta sejarah yang menceritakan tentang penyimpangan para ṣaḥābat pada periode itu.

## B. Metode Badri Khaeruman Menguji Validitas Ḥadīṣ

Pada umumnya para ulama ḥadīṣ dalam menetapkan validitas suatu ḥadīṣ menempuh lima cara, yakni 1) Sanadnya bersambung, 2) Perawinya bersifat adil, 3) Perawinya ḍabīṭ, 4) Terhindar dari *syāz*, 5) Terhindar dari *'illat* (cacat).<sup>46</sup> Namun menurut Badri Khaeruman, lima langkah di atas bagi sebagian peneliti ḥadīṣ merasa tidak cukup puas, misalnya kalangan orientalis menganggap bahwa kriteria validitas ḥadīṣ yang diterapkan para ulama hanya berkisar pada kritik sanad tanpa kritik matan. Oleh sebab itu, untuk menjawab semua problematika tersebut Badri Khaeruman tampil membuat tiga teori validitas ḥadīṣ yang saling berhubungan.

### 1. Kritik Terhadap Teks

Beberapa ahli sejarah Barat memandang bahwa orang-orang 'Arāb tidak mempunyai kemampuan untuk menghasilkan kebudayaan yang halus. Jika pandangan itu benar, tentulah orang-orang 'Arāb sebelum Islam tidak menyadari perlunya alat-alat pendidikan seperti pena, tinta, kertas, buku-buku, dan sebagainya. Seseorang dapat saja menyatakan bahwa Al-Qur'ān dan ḥadīṣ harus beredar secara lisan sampai orang-orang 'Arāb pada abad-abad berikutnya belajar untuk menulis dan membaca. Mengikuti logika seperti ini, jika Al-Qur'ān dan ḥadīṣ tidak dicatat pada permulaan Islam, atau selama Nabī Muḥammad ṣaw. masih hidup, bagaimana bisa ditemukan otentisitas dan kredibilitasnya.<sup>47</sup>

Dugaan-dugaan dan pertanyaan-pertanyaan seperti ini mengundang adanya kritik tekstual untuk menentukan ketelitian, keaslian dan dapat dipercaya mengenai teks-teks sejarah periwayatan. Dalam usaha untuk memperoleh landasan tepat terhadap berbagai persoalan seperti itu, Badri Khaeruman meneliti dalam kitab-kitab *sīrah* terkait tradisi kesusastraan pada

<sup>44</sup> Al-Dārimī, *Sunan*, Kitab *al-Ṭaharah*, No. 1090, Juz I, h. 255.

<sup>45</sup> 'Abd al-Bar, *Al-Isti'āb*, Juz IV, h. 1446.

<sup>46</sup> Al-Ṭaḥḥān, *Taisīr*, h. 24.

<sup>47</sup> Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddīṣūn*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1378 H), h. 123.

masa ‘Arāb sebelum Islam. Beliau mencoba untuk mengungkap bahwa ‘Arāb sudah memiliki perkembangan yang tinggi dan tradisi kesusastraan yang mantap. Inilah sebabnya ketika Al-Qur’ān sampai kepada mereka dijelaskan dengan memakai kata-kata yang jelas seperti kata pena (*qalam*), kitab, pengetahuan, mereka tidak menganggap ini suatu yang mengherankan. Nabī yang *ummī* ini kata Badri amanatnya untuk masa, yang bernilai pengetahuan dan pengajaran. Dengan pena-pena manusia dicatat, dengan pena manusia dinilai.<sup>48</sup>

Badri menyatakan pula bahwa wahyu-wahyu yang pertama diturunkan termasuk lafadz yang menjadi rujukan bagi ‘ilm (pengetahuan dan pengajaran). Demikian pula wahyu-wahyu yang diturunkan di Makkah ada lafadz-lafadz seperti *warāq* (kertas), *kitab* (buku), *midād* (tinta) yang dipergunakan. Tetapi tidak pernah timbul pernyataan oleh orang-orang ‘Arāb mengenai catatan-catatan ini. Sebaliknya setiap lafadz yang ada dalam Al-Qur’ān dipahami oleh orang-orang ‘Arāb.<sup>49</sup>

Badri merasa tidak senang mengenai kurangnya perhatian di kalangan penulis-penulis Barat mengenai kritik tekstual ketika mereka menulis tentang Islam. Salah satu sebab utama katanya adalah karena sandaran mereka secara keseluruhan kepada kitab-kitab *sīrah* dan *tārīkh*, seperti *Magāzī* karya al-Waqidī, *Sīrah Ibnu Hisyām*, *sīrah* karya Ibnu Ishāq dan *tārīkh* karya al-Ṭabarī. Pernyataan Badri ini serupa dengan apa yang diungkapkan oleh Mustafā al-A’zamī.<sup>50</sup>

Untuk menetapkan otentisitas teks-teks sejarah, Badri mengembangkan prinsip-prinsip kritik tekstual. Cara ini dilakukan sesuai dengan apa yang paling banyak dilakukan terhadap ḥadīṣ oleh *muḥaddīṣīn*. Berikut ini ada sembilan prinsip-prinsipnya yang penting.<sup>51</sup>

- a. Keabsahan suatu riwayat. *Pertama*, tergantung pada kecocokannya dengan Al-Qur’ān. *Kedua*, kecocokannya dengan ḥadīṣ *ṣaḥīḥ*. Ketiga, apabila suatu riwayat tentang suatu peristiwa tidak bisa dikonfirmasi secara langsung melalui Al-Qur’ān dan ḥadīṣ *ṣaḥīḥ*, maka ahli sejarah harus mencari dukungan dari ḥadīṣ lain, dan yang terakhir di dalam kitab-kitab *sīrah* yang terkenal.
- b. Jika ada suatu ketidakcocokan yang tercatat antara suatu riwayat dalam kitab-kitab *sīrah* dan satu riwayat dalam suatu ḥadīṣ, maka yang didahulukan adalah apa yang ada di dalam ḥadīṣ.
- c. Jika ketidakcocokan ditemukan antara riwayat-riwayat dalam kitab-kitab ḥadīṣ dan riwayat seorang *muḥaddīṣ* yang juga seorang *faqīh*, maka yang terakhir ini yang diambil.
- d. Seorang ahli sejarah agama harus tidak menerima suatu riwayat kecuali jika itu dipergunakan untuk penelitian yang berdasarkan kepada pikiran sehat dan bukti empiris.
- e. Tingkat otentisitas dan kriteria untuk menerima suatu riwayat harus relatif terhadap sifat dasar dan kepentingan suatu peristiwa yang diriwayatkan.
- f. Ahli sejarah harus membedakan antara pandangan pribadi seorang perawi dengan riwayat itu sendiri.
- g. Jika ada lebih dari satu riwayat, suatu indeks riwayat-riwayat itu harus dikembangkan dan dikategorikan.
- h. Seorang ahli sejarah dapat menerima suatu riwayat *aḥad*, namun itu harus ada hubungannya dengan kepentingan topik yang akan disajikannya.
- i. Pengaruh-pengaruh eksternal mengenai riwayat harus dipertimbangkan sepenuhnya.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 10-11.

<sup>49</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 11.

<sup>50</sup> Lihat, al-A’zamī, *Ḥadīṣ Nabawī*, h. 213.

<sup>51</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 12.

<sup>52</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 13.

Dengan demikian, Badri dengan mengembangkan prinsip-prinsip kritik tekstual di atas, mencoba untuk mengemukakan bahwa cerita yang tertulis secara kritis tidak hanya menceritakan kembali tentang apa yang dikatakan sumber-sumber, tetapi suatu cerita berdasarkan kepada sumber-sumber sesudah kecukupan, ketelitian dan keterangan mereka ditanyakan. Badri menggunakan prinsip mengenai kritik tekstual di atas dalam menilai riwayat-riwayat para ahli sejarah permulaan terdahulu.

Berdasarkan pemikiran Badri Khaeruman di atas dapat disimpulkan bahwa kritik teks ḥadīṣ adalah suatu upaya dalam bentuk kegiatan penelitian dan penilaian terhadap suatu matan ḥadīṣ Nabī saw untuk menentukan kualitas, mutu, dan tingkatan suatu ḥadīṣ, agar dapat diketahui apakah ḥadīṣ tersebut merupakan ḥadīṣ yang *ṣahīḥ* atau malah termasuk pada ḥadīṣ yang *ḍaʿīf*, yang diawali dengan melakukan kritik terhadap sanad ḥadīṣ terlebih dahulu. Kritik teks ḥadīṣ dilakukan sebagai usaha untuk memilih matan yang *ṣahīḥ* dari matan yang *ḍaʿīf*. Yang asalnya dilihat dari yang asli atau yang palsu dengan mengatasmamakan Nabī saw, yang mana bisa disebabkan oleh ketidak telitian dalam membuat periwayatan, sehingga bisa kita cari dengan cara ini. Adapun tujuan utama dalam kritik teks ḥadīṣ ini, jika dilihat dari segi matan, kritik teks ini dilakukan untuk mengetahui apakah ḥadīṣ tersebut *maqḅūl* atau *mardūd*. Jadi, kualitas ḥadīṣ di sini sangat diperlukan untuk mengetahui dalam hubungannya dengan kehujjahan ḥadīṣ yang bersangkutan.

## 2. Penggunaan Analisis Filologi

Filologis pada mulanya, istilah “filologi (philologia)” lahir dan berkembang di kawasan kerajaan Yunani, yaitu kota Iskandariyah. Pada saat itu filologi diartikan sebagai suatu keahlian yang diperlukan untuk mengkaji peninggalan berupa tulisan yang berasal dari kurun waktu beratus-ratus tahun sebelumnya. Salah satu tujuan dari diadakannya pengkajian terhadap teks yang ada di dalam naskah lama pada saat itu adalah untuk menemukan bentuk teks yang asli serta untuk mengetahui maksud dari pengarangnya dengan jalan menyisihkan kesalahankesalahan yang terdapat di dalamnya. Secara etimologis, filologi berasal dari bahasa Yunani philologia yang arti aslinya “kegemaran berbincang-bincang”.

Makna filologis berkembang lagi menjadi cinta kepada kata sebagai pengejawantahan pikiran, kemudian menjadi “perhatian terhadap sastra” dan akhirnya “studi ilmu sastra”.<sup>53</sup> Menurut Saputra, pengertian “kata” pada “cinta kepada kata” dapat diperluas lagi menjadi bahasa dan berkembang lagi menjadi “kebudayaan”, sehingga studi filologi berarti studi tentang kebudayaan masa lalu melalui naskah dan teks, dalam Kamus Istilah filologi, filologi didefinisikan sebagai ilmu yang menyelidiki perkembangan kerohanian suatu bangsa dan kekhususannya atau yang menyelidiki kebudayaan berdasarkan bahasa dan kesusastraannya.<sup>54</sup> *Webster’s New International Dictionary* memberikan batasan sesuai dengan arti kata *philologia* yang diperluas dengan pengertian: Ilmu bahasa dan studi tentang kebudayaan-kebudayaan bangsa-bangsa yang beradab seperti diungkapkan terutama dalam bahasa, sastra, dan agama. Kemudian Darusuprta menambahkan pengertian filologi, yaitu suatu disiplin ilmu yang mendasarkan kerjanya pada bahan tertulis dan bertujuan mengungkapkan makna teks tersebut dalam segi kebudayaannya.<sup>55</sup>

Dalam bahasa ‘Arāb, filologi adalah ilmu *taḥqīq an-Nuṣūṣ*, dalam kitab *Asās al-Balāgh* disebutkan bahwa menaḥqīq sebuah teks atau naṣ, yaitu melihat sejauh mana hakekat teks yang sesungguhnya, yang terkandung di dalam teks itu, mengetahui suatu berita dan menjadi yakin akan kebenarannya. Oleh sebab itu yang dimaksud dengan *taḥqīq* dalam bahasa

<sup>53</sup> Sutrisno, *Relevansi Studi Filologi*, (Yogyakarta: Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar dalam Ilmu Filologi pada Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gadjah Mada, 1981), h. 1.

<sup>54</sup> Karsono Saputra, *Pengantar Filologi Jawa*, (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2008), h. 79.

<sup>55</sup> Darusuprta, *Ajaran Moral dalam Susastra Suluk*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990), h. 3.

ialah: Pengetahuan yang sesungguhnya dan berarti juga mengetahui hakekat suatu tulisan.<sup>56</sup> Badri Khaeruman melakukan suatu penggunaan yang luas mengenai metodologi filologi.

Maka dengan hanya memberikan satu dari sekian banyak contoh, suatu analisis filologi mengenai istilah adil, Badri sampai pada kesimpulan bahwa walaupun Al-Qur'ān menyatakan sekitar kemungkinan seseorang mempunyai empat istri, namun maksud Al-Qur'ān adalah melarang poligami. Suatu analisis linguistik dan sintaksis terhadap ayat-ayat Al-Qur'ān yang berkenaan dengan perang Badar, demikian juga dalam ḥadīṣ-ḥadīṣ, menyebabkan Badri sampai pada kesimpulan yang berbeda dengan ahli sejarah lainnya.

Badri tidak setuju dengan kebanyakan ahli sejarah yang mengatakan sebab-sebab terjadinya perang Badar adalah Nabī Muḥammad keluar dari Madīnah dengan maksud merampas kafilah perdagangan orang-orang Makkah. Beliau menolak interpretasi ini dengan menggunakan argumen ayat Al-Qur'ān surah al-Anfāl ayat 5-7. Tentang ayat tersebut, Badri menyatakan marilah kita melihat kebiasaan-kebiasaan suatu peristiwa. Nabī Muḥammad berangkat dari Madīnah dengan persiapan-persiapan yang cukup. Bersama Nabī ada tiga ratus *Muhājirin* dan *Anṣār* yang siap mengorbankan jiwanya. Mereka termasuk pemenang perang Khaibar dan Ḥamzah pemimpin para Syuhadā, masing-masing mereka memiliki pasukan sendiri. Walaupun demikian, sebagaimana disebut dalam Al-Qur'ān, beberapa ṣaḥābat takut kepada bahaya maut yang akan menyeret mereka pada kematian. Apakah orang-orang Islam hanya bermaksud untuk menyerang kafilah perdagangan, kemudian kenapa terjadi ketakutan luar biasa, teror dan panik ini.<sup>57</sup>

Ia juga menentang semua cerita sejarah, kapan dan di mana Nabī menganjurkan para ṣaḥābat untuk ikut serta dalam konfrontasi bersenjata. Penulis-penulis sejarah menyatakan ketika Nabī meninggalkan Madīnah, tujuannya hanyalah untuk menyerang kafilah perdagangan. Ketika Nabī sudah maju dari Madīnah dan mengetahui ada berita bahwa suatu pasukan Quraisy maju menuju mereka. Nabī berkumpul bersama golongan Muhājirin dan Anṣār untuk mengetahui pandangan mereka dan konsultasi selanjutnya mengambil tempat di sini. Namun jauh lebih tinggi dari karya-karya sejarah dan bukti lainnya, kita mempunyai satu sumber informasi yaitu Al-Qur'ān yang harus kita terima seluruhnya. Badri memperlihatkan bahwa huruf dalam kata *wa inna* secara kaidah kebahasaan, merupakan waw haliyah. Ini berarti peristiwa keraguan di dalam suatu kelompok kaum muslimin untuk berjuang secara serempak untuk berangkat bersama-sama Nabī dari Madīnah dan bukan sesudah ia meninggalkan Madīnah.<sup>58</sup>

Dengan demikian, dalam pandangan Badri Khaeruman perlunya melakukan pengecekan terhadap validitas ḥadīṣ melalui filologi sejarah. Tidak saja dengan referensi kepada perang Badar, tetapi secara praktis mengenai tiap-tiap aspek agama Islam, guna membandingkan posisi Islam dengan posisi kristen. Sebagai seorang sarjana ḥadīṣ, barangkali Badri membuka cakrawala baru terhadap analisisnya terhadap ḥadīṣ dengan menggunakan filologi sejarah.'

Berdasarkan pemahaman Badri Khaeruman di atas, beliau menggunakan analisis filologi dalam menguji keabsahan suatu ḥadīṣ, pendekatan filologi ini digunakan sebagai sebuah usaha dalam memahami teks sebuah naskah dengan memperhatikan berbagai kajian, yang dimaksudkan untuk memurnikannya dari kesalahan-kesalahan dalam proses penyalinan, dan berguna sebagai suatu informasi yang sangat berharga bagi khalayak umum serta dapat digunakan oleh cabang-cabang ilmu khususnya ilmu ḥadīṣ. Pendekatan filologi digunakan dalam kajian studi Islam dalam rangka memperoleh informasi dari sebuah teks melalui

<sup>56</sup> Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2007), h. 17.

<sup>57</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 16.

<sup>58</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 17.

penelitian terhadap berbagai naskah keislaman yang ada. Mengingat banyaknya khazanah intelektual Islam, tentu membutuhkan banyak waktu untuk melakukan penelitian terhadap berbagai turats tersebut. Pendekatan filologi menjadi sangat penting sepenting kandungan teks itu sendiri. Perkembangan pembedaan studi Islam dan pendekatannya sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri, adanya penekanan terhadap bidang dan pendekatan tertentu dimaksudkan, agar mampu memahami ajaran Islam lebih lengkap dan kompleks pula. Perkembangan tersebut adalah satu hal yang wajar dan seharusnya terjadi, sebab kalau tidak, menjadi pertanda agama semakin tidak mendapat perhatian.

### 3. Kritik Redaksi

Kritik redaksi adalah suatu studi dan analisis terhadap sumber-sumber yang layak dari suatu periwayatan. Badri memberikan suatu contoh yang baik mengenai kritik redaksi dalam hasil penelitiannya. Badri melakukan suatu penelitian sejarah terhadap adanya dugaan perusakan suatu perpustakaan yang bersejarah di Iskandariah pada masa penaklukan Islam di Mesir. Penulis-penulis Barat menduga, bahwa penaklukan muslim itu merusak secara total perpustakaan Iskandariah yang terkenal itu di mana Aristoteles pernah sekali memberi ceramah di sana.<sup>59</sup>

Badri melakukan penelitian terhadap cerita-cerita penaklukan Mesir yang diberikan oleh para ahli sejarah muslim terkemuka seperti al-Balazuri, al-Ya'qubī, Ibnu al-Asir, al-Ṭabarī, dan Ibnu Khaldūn. Sesudah itu Badri melakukan penelitian terhadap sumber-sumber dari penulis-penulis Barat. Ia menyatakan penulis-penulis Eropa memperoleh informasi asli dari 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī, Maqrīzī, dan Haji Khalifah. Mereka menyangkal adanya pembakaran buku di Iskandariah itu.<sup>60</sup>

Dengan mempergunakan referensi dari sarjana Barat, Badri mengutip cerita dari Haji Khalifah dan menunjukkan bahwa dalam teksnya tidak ada dikatakan mengenai perpustakaan di Iskandariah. Hanya menyajikan komentar umum ketika ia menyatakan ada terdengar bahwa karena takut kepada pemikiran-pemikiran kuno yang dapat mempengaruhi keimanan orang-orang Islam, para penakluk merusak semua buku yang mereka dapatkan dari wilayah-wilayah yang didudukinya.<sup>61</sup>

Ini menunjukkan bahwa akhirnya memang karya 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī yang merupakan sumber utama penulis-penulis Barat. Badri lebih jauh menunjukkan bahwa dalam cerita 'Abd al-Laṭīf tidak ada keterangan yang terperinci mengenai kejadian pembakaran perpustakaan tersebut. Ia mengutip hasil observasi Shibli Nu'mani yang mengatakan bahwa tiang ini merupakan salah satu tiang yang tersisa di suatu ruangan yang dipergunakan Aristoteles untuk memberi ceramah. Juga ruangan ini mempunyai suatu perpustakaan yang dibakar oleh 'Amr bin 'Aṣ atas perintah 'Umar bin Khaṭṭāb.<sup>62</sup>

Uraian yang sangat logis, interpretasi dan kritik sejarah yang dikemukakan oleh Badri Khaeruman di atas, terutama pendekatan beliau terhadap sejarah merupakan sumbangan yang sangat berharga bagi pengembangan ilmu-ilmu pengetahuan terutama yang berkaitan erat dengan tema-tema sejarah Islam. Hal ini bukan saja mampu mencari suatu peristiwa secara benar. Boleh jadi sangat tepat, apa yang telah dilakukan oleh Badri di atas, jika dipakai untuk menganalisis tema-tema sejarah yang kontroversi dan mengundang perdebatan hangat di kalangan para ahli selama berabad-abad, misalnya tentang keadilan para ṣaḥābat dalam periwayatan ḥadīṣ. Apakah seluruh ṣaḥābat Nabī itu benar-benar adil hingga tidak perlu dilakukan pengecekan terhadap kepribadiannya, atau hanya kaidah tersebut mesti dibatasi.

<sup>59</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 19.

<sup>60</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 44.

<sup>61</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 47.

<sup>62</sup> Khaeruman, *Otentisitas*, h. 50.

Dengan demikian, kritik-kritik itu merupakan bagian dari metodologi dalam rangka menemukan periwayatan yang benar-benar boleh disandarkan kepada Nabī saw. Dari sini periwayatan merupakan salah satu prestasi terbesar umat Islam dalam mengembangkan ajaran-ajaran agamanya. Berkaitan dengan periwayatan ini, Ismail al-Faruqi menyatakan bahwa berkat ilmu ini Islam mencapai status paling terpercaya di antara agama-agama di dunia. Seandainya para pendiri agama-agama di dunia kembali ke dunia sekarang, hanya Nabī Muḥammad yang tahu persis apa yang telah mengalir selama berabad-abad yang berasal dari dirinya.

Berdasarkan asumsi di atas, dalam tataran praktis, perkembangan kritik redaksi memang tidak seramai kritik sanad, walaupun para ulama ḥadīṣ terdahulu dalam menentukan otentisitas suatu ḥadīṣ tidak membedakan antara kritik sanad dengan kritik matan. Meskipun demikian, hal itu bukan berarti kritik sanad lebih penting daripada kritik matan, karena bisa saja sanad sebuah ḥadīṣ itu bersambung mulai dari awal sampai akhir (*muttasil*) dan semua perawinya adalah orang-orang yang *ṣiqah*, namun bisa jadi matan ḥadīṣ tersebut ketika kita terima adalah *ḍa'if* bahkan *mauḍū'*.

## KESIMPULAN

Berdasarkan pemaparan di atas terkait kontroversi ṣaḥābat Nabī dapat dipahami bahwa Badri Khaeruman tidak menerima secara mutlaq atas kaidah *al-Ṣaḥābatu Kulluhum 'Udul*. Menurut Badri Khaeruman, kaidah itu tidak berlaku untuk seluruh ṣaḥābat Nabī, karena pada dasarnya ada beberapa ṣaḥābat Nabī yang dapat dikatakan tidak adil dalam defenisi adil ilmu ḥadīṣ. Dengan demikian tingkat akurasi kaidah *al-Ṣaḥābatu Kulluhum 'Udul* dalam pemahaman Badri Khaeruman meskipun bisa dijadikan acuan umum atau kaidah dalam periwayatan ḥadīṣ untuk tingkat ṣaḥābat Nabī, pada dasarnya masih cukup memberikan kesempatan untuk dapat dikaji ulang kembali baik terhadap kebenaran kaidah itu maupun terhadap sejarah para ṣaḥābat.

Selanjutnya, dalam menguji validitas suatu ḥadīṣ, Badri Khaeruman tidak lepas dari lima syarat yang dibuat para ulama agar suatu ḥadīṣ dapat diterima. Namun, tidak lepas dari hal itu, beliau membuat tiga metodologi agar suatu ḥadīṣ dapat diterima. Ketiga metode tersebut adalah: *Pertama*, kritik teks ḥadīṣ yaitu suatu upaya dalam bentuk kegiatan penelitian dan penilaian terhadap suatu matan ḥadīṣ Nabī saw. *Kedua*, analisis folologi yang mana pendekatan filologi ini digunakan sebagai sebuah usaha dalam memahami teks sebuah naskah dengan memperhatikan berbagai kajian, yang dimaksudkan untuk memurnikannya dari kesalahan-kesalahan dalam proses penyalinan. *Ketiga*, kritik redaksi yaitu suatu studi dan analisis terhadap sumber-sumber yang layak dari suatu periwayatan.

## Saran

Kajian seputar ḥadīṣ merupakan disiplin ilmu yang terus berkembang mulai dari kajian klasik hingga kontemporer ini. Para sarjana ḥadīṣ telah berupaya membuat langkah-langkah agar suatu ḥadīṣ itu dapat tervalidasi, namun dalam menerapkan langkah-langkah tersebut mereka memiliki cara pandang yang berbeda. Penelitian ini membahas seputar kajian ḥadīṣ kontemporer, namun dalam penelitian ini tidak terlepas dari sumber-sumber klasik. Dalam penelitian ini masih banyak terdapat kesalahan, hal itu dikarenakan kurangnya referensi seputar pemikiran Badri Khaeruman. Oleh karena itu, penulis menerima semua kritik dan saran guna sempurnanya isi dalam penelitian ini.

## DAFTAR PUSTAKA

'Itr, Nūr al-Dīn, 1981. *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Beirut: t.p.

- Abbas, Hasjim, 2016. *Kritik Matan Ḥadīs Versus Muḥaddiṣīn dan Fuqahā*, Yogyakarta: Kalimedia.
- Abdussamad, Zuchri, 2021. *Metode Penelitian Kualitatif*, Makassar: CV Syakir Media Press.
- Al Makin, 2016. *Antara Barat dan Timur; Batasan, Dominasi, Relasi dan Globalisasi*, Yogyakarta: SUKA Press.
- Al-‘Asqalānī, Ibnu Ḥajar, 1978. *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-A’zamī, M. M. Muṣṭafā, 2014. *Ḥadīs Nabawī dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Al-Adlābī, Salāḥ al-Dīn bin Aḥmad, 1983. *Manhaj Naqd al-Matan ‘Ulamā al-Ḥadīs al-Nabawī*, Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’īl, 1993. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Damaskus: Dār Ibnu Kaṣīr.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj, 1975. *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad 1989. ‘Ajjāj, *Uṣūl al-Ḥadīs*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī, 1955. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Al-Nawawī, Abū Zakariyā Muḥyiddīn Yaḥyā bin Syaraf, 1392 H. *al-Minhāj Syarah Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arābī.
- Al-Qaṭṭān, Mannā’, 2005. *Pengantar Studi Ilmu Ḥadīs*, terj. Mifdhol Abdurrahman, Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Al-Rājahī, ‘Abdul ‘Azīz bin ‘Abdullāh ‘Abdurrahmān, 1988. *Syarah al-‘Aqīdah al-Taḥāwīyah*, Beirut: al-Maktabah al-Islāmī.
- Al-Ṣalāḥ, ‘Uṣmān bin ‘Abdurrahmān Abū ‘Amr Taqī al-Dīn al-Ma’rūf bi Ibni, t.t. *Ma’rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīs*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī, 1959. *‘Ulūm al-Ḥadīs wa Muṣṭalaḥuhu*, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin.
- Al-Shiddiqy, Muhammad Hasby, 2011. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Ḥadīs*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Al-Sibā’ī, Muṣṭafā, 1966. *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī’ al-Islāmī*, Beirut: al-Dār al-Qaumīyah.
- Al-Suyūṭī, ‘Abdurrahmān bin Abī Bakr Jalāluddīn, t.t. *al-Dur al-Manṣūr fī Tafsīr al-Ma’sūr*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd, 1985. *Taisir Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs*, Surabaya: Bungkul Indah.
- Al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd, 2015. *Metode Takhrīj al-Ḥadīs dan Penelitian Sanad Ḥadīs*, terj. HM. Ridlwān Nasir, Surabaya: IMTIYAZ.
- Amin, Kamaruddin, 2009. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Ḥadīs*, Jakarta: Penerbit Hikmah.
- Anas, Dadan Wildan, 2012. *Anatomi Gerakan Dakwah Persatuan Islam*, Jakarta: Pustaka Media.
- Anis, Ibrāhīm, 1972. *al-Mu’jam al-Wāsiṭ*, Kairo: Dār al-Ma’ārif.
- Arikunto, Suharsimi, 1998. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Bakkār, Muḥammad Maḥmūd, t.t. *‘Ilm al-Takhrīj Wudūrihi fī Ḥifz al-Sunnah al-Nabawīyah*, Madīnah: Majma’ al-Mulk.
- Darusuprpta, 1990. *Ajaran Moral dalam Susastra Suluk*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Hadawi dan Mimi Martin, 1996. *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajahmada University Press.
- Hamzah, Ibnu, 1985. *al-Bayan wa al-Ta’rif fī Asbāb al-Nuzūl al-Ḥadīs al-Syarif*, Mesir: Maktabah al-Mishr.
- Hanifa, Mia Syahira, 2022. “Kriteria Keshahihan Sanad Ḥadīs Menurut Naṣr al-Dīn al-Albānī dan Aḥmad al-Gumārī”, *Jurnal Riset Agama*, Vol. II, No. 2.

- Hanifah, Haifa, 2023. “History and Characteristics of Hadith Madrasa in The Sam Region During The Narration Period”, *Jurnal Studi Ilmu Hadīs*, Vol. VII, No. 2.
- Hāsīyim, Aḥmad ‘Umar, 1984. *Qawā’id Uṣūl al-Ḥadīs*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arābī.
- Idris, 2010. *Studi Hadīs*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Indonesia, Tim Penyusun Kamus Bahasa, 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa.
- Ismail, M. Syuhudi, 1988. *Kaidah Keṣāḥīḥan Sanad Ḥadīs*, Jakarta: PT Bulan Bintang.
- Ismail, M. Syuhudi, 2000. *Paradigma Baru Memahami Ḥadīs Nabī*, Jakarta: PT Intimedia Ciptanusantara.
- Ismail, Muhammad Syuhudi, 2007. *Metodologi Penelitian Ḥadīs Nabī*, Jakarta: PT Bulan Bintang.
- Junus, Mahmud, 1993. *Tarjamah Al-Qur’ān al-Karīm*, Bandung: Alma’arif.
- Khaeruman, Badri, 2004. *Otentisitas Ḥadīs Studi Kritis Atas Kajian Ḥadīs Kontemporer*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Khaeruman, Badri, 2010. *Hukum Islam Dalam Perubahan Sosial*, Bandung: Pustaka Setia.
- Khaeruman, Badri, 2020. *Ḥadīs Nabawī Perspektif Pemikiran Syeikh Muḥammad al-Gazālī*, Bandung: LP2M UIN Bandung.
- Khaeruman, Badri, 2021. *Kontroversi Sahabat Nabi*, Bandung: LP2M UIN Bandung.
- Khon, Abdul Majid, 2020. *‘Ulūm al-Ḥadīs*, Jakarta: Amzah.
- Lubis, Nabilah, 2007. *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia.
- M. Thalib, 1978. *Ḥadīs Dalam Persoalan*, Bandung: Alma’arif.
- Manzūr, Muḥammad bin Mukaram Ibnu, t.t. *Lisān al-‘Arāb*, Beirūt; Dār al-Ṣadr.
- Moleong, Lexy J, 2014. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Rosdakarya.
- Puyu, Darsul S., 2016. “Kontroversi Keadilan Para Ṣaḥābat (Pertarungan Dalam Kritik Ḥadīs), *Tahdis*, Vol. 7, No. 2.
- Rahman, Fatchur, 1981. *Iktishar Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs*, Bandung: al-Ma’arif.
- Rahman, Fatchur, 2000. *Iktishar Muṣṭalaḥul Ḥadīs*, Bandung: PT Alma’arif.
- Rahman, Fazlur, 1997. *Islam*, terj Mujiyo, Bandung: Pustaka.
- Rudliyana, Muhammad Dede, 2004. *Perkembangan Pemikiran ‘Ulūm al-Ḥadīs dari Klasik sampai Modern*, Bandung: CV Pustaka Setia.
- Saputra, Karsono, 2008. *Pengantar Filologi Jawa*, Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Soetari, Endang, 2005. *Ilmu Ḥadīs: Kajian Riwayah dan Dirayah*, Bandung: Mimbar Pustaka.
- Solahudin, Agus, 2009. *‘Ulūm al-Ḥadīs*, Bandung: Pustaka Setia.
- Sutrisno, 1981. *Relevansi Studi Filologi*, Yogyakarta: Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar dalam Ilmu Filologi pada Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gadjah Mada.
- Syahrum dan Salim, 2011. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, Bandung: Citapustaka Media.
- Yaqub, Ali Mustafa, 1995. *Kritik Ḥadīs*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Yuslem, Nawir, 2010. *‘Ulūmul Ḥadīs*, Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya.
- Zahrah, Muḥammad Abū, 1958. *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arābī.
- Zahw, Muḥammad Abū, 1378 H. *al-Ḥadīs wa al-Muḥaddisūn*, Kairo: Dār al-Fikr.