

PERIWAYATAN HADIS BIL MAKNA Implikasi dan Penerapannya sebagai ‘Uji’ Kritik Matan di Era Modern

Oleh : Hedhri Nadhiran*

Abstrak : Salah satu persoalan di bidang hadis yang menjadi topik perdebatan sejak masa shahabat hingga sekarang adalah tentang periwayatan hadis secara makna (*al-riwayat bi al-makna*). Perdebatan ini muncul terkait dengan kebolehan atau tidaknya periwayatan dengan cara tersebut karena adanya perkataan Nabi yang ‘melarang’ dan ‘membolehkan’, juga adanya kekhawatiran bahwa kebolehan tersebut berpeluang pada berubahnya makna hadis sebagai konsekuensi dari perubahan teks. Jika hal ini dibiarkan, akan berakibat pada kemungkinan terjadinya distorsi dan perubahan ajaran agama. Hanya saja mayoritas ulama membolehkannya dengan sejumlah persyaratan, sebagai bentuk ‘kemudahan’ dalam periwayatan hadis. Dalam perkembangannya, periwayatan bil makna dapat berupa empat variasi periwayatan, yaitu *al-ikhtishar* dan *al-taqthi*, *al-taqdim* wa *al-ta’khir*, *al-ziyadah* dan *al-nuqshan*, dan *al-Ibdal*. Adanya variasi pada matan inilah yang kemudian mendorong para pengkaji hadis di era modern, menjadikan persoalan periwayatan bil makna sebagai langkah untuk mengkritisi kembali hadis-hadis Nabi.

Kata Kunci : Periwayatan, Implikasi, Kritik Matan

Berbagai hadis Nabi yang terdapat dalam kitab-kitab hadis sekarang ini, pada awalnya berupa kesaksian shahabat Nabi terhadap

* Dosen Tetap Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam IAIN Raden Fatah Palembang

sabda, perbuatan, *taqrir*, dan hal ihwal Nabi. Apa yang disaksikan shahabat ini kemudian disampaikan kepada generasi sesudahnya (*tabi’un*), yang kemudian menyampaikannya kembali kepada generasi di bawahnya (*tabi’ tabi’un*). Demikian seterusnya hingga hadis ini diterima oleh para perawi yang kemudian menghimpunnya dalam karya-karya mereka, seperti *Kutubussittah*. Buah karya para penghimpun hadis (*al-mukharrij al-hadis*) inilah yang menjadi sumber pengetahuan dan rujukan hadis pada masa-masa berikutnya hingga sekarang (Syuhudi Ismail: 1988, 32-33).

Dalam perjalanannya hingga sampai kepada para *mukharrij* seperti diuraikan di atas, setiap hadis akan melalui proses periwayatan yang panjang sehingga membutuhkan perhatian khusus terhadap redaksi matan yang disampaikan oleh para perawi pada tiap-tiap *thabaqah* (tingkatan). Karena itu, seperti dijelaskan oleh ‘Awwamah (1997: 29-30), perlu diteliti lebih lanjut apakah matan hadis tersebut terpelihara redaksinya ataukah mengalami perubahan. Apakah perubahan itu hanya sekedar perbedaan redaksional ataukah berdampak pada makna yang dikandungnya. Seperti hadis tentang pelaksanaan shalat jenazah yang ditengarai mengalami periwayatan bil makna dan berpengaruh pada hukum yang dikandungnya.

Salah satu perdebatan ulama terkait dengan persoalan akurasi redaksional hadis adalah periwayatan bil makna. Fenomena periwayatan seperti ini sendiri ditengarai telah ada sejak masa Nabi dan berlanjut hingga masa shahabat sehingga melahirkan sikap yang beragam. Sebagian ada yang tidak membolehkan, seperti Umar ibn al-Khathab, Abdullah ibn Umar dan Zaid ibn Arqam. Sementara shahabat lainnya, seperti Abdullah ibn Mas’ud, Abu al-Darda’, Anas ibn Malik, dan Umm al-Mukminin Aisyah, membolehkan periwayatan bil makna (‘Ajjaj al-Khatib: 2011, 85,89). Perbedaan pandangan ini terus terjadi pada masa *tabi’in* dan generasi sesudahnya, hingga akhir periode kodifikasi (*pembukuan*) hadis (Syuhudi Ismail: 1988, 71). Setelah periode ini, ulama sepakat menyatakan bahwa periwayatan hadis harus secara lafzi dan melarang periwayatan secara makna.

Namun di era modern, perdebatan tentang periwayatan bil makna yang terjadi hingga tiga abad pertama tersebut kembali mencuat. Seperti terlihat dari pandangan Khaled Abou El Fadl yang menjadikan

periwayatan bil makna sebagai bentuk kritik matan dalam menguji otentisitas dan otoritas hadis (2003 :312). Demikian halnya Kamaruddin Amin yang secara tersirat menyinggung persoalan ini dalam pernyataannya bahwa apabila sebuah hadis dapat dibuktikan berasal dari seorang shahabat, maka perlu pengujian lebih lanjut untuk mengetahui apakah kalimat atau isi hadis secara keseluruhan atau sebahagian berasal dari Nabi (2009: 53). Tentu saja, penelitian kedua tokoh ini mengarah kepada keabsahan periwayatan bil makna pada sebagai metode periwayatan hadis karena tidak mustahil periwayatan ini menyebabkan adanya ‘tambahan atau perubahan’ pada hadis-hadis Nabi, atau bahkan tidak mustahil telah membuka peluang masuknya hadis-hadis palsu ke dalam ajaran Islam.

Berangkat dari perdebatan ulama tentang kebolehan periwayatan bil makna, serta persoalan yang muncul di seputar masalah ini, maka menarik untuk untuk didiskusikan lebih lanjut adalah mengapa para ulama yang - nota bene sama-sama berupaya menjaga sunnah dari perubahan dan penyimpangan, berbeda pendapat dalam menyikapi periwayatan ini? Jika memang dibolehkan, masiakah kita harus terikat dengan nilai-nilai normatif yang dikandungnya? Serta bagaimana bentuk dan implikasi adanya periwayatan ini terhadap ajaran Islam? Inilah di antara persoalan di seputar periwayatan bil makna yang akan didiskusikan dalam tulisan berikut.

Pengertian Periwayatan Hadis

Sebagai sebuah laporan atau kesaksian yang merekam segala sesuatu yang berkenaan dengan diri Nabi saw, sebuah hadis harus melalui proses kegiatan yang disebut periwayatan, yang merupakan kata serapan dari *al-riwayah* atau *riwayat al-hadis*. Al-riwayah adalah masdar dari kata *rawa* yang berarti penukilan, penyebutan, pintalan dan pemberian minum sampai puas. Sedangkan dalam Bahasa Indonesia berarti cerita, kisah dan berita. (Noorhidayati: 2008, 13). Menurut istilah ilmu hadis, yang dimaksud dengan periwayatan hadis adalah ‘kegiatan penerimaan dan penyampaian hadis, serta penyandaran hadis itu kepada rangkaian periwayatnya dengan menggunakan istilah atau lambang tertentu’. Berdasarkan definisi ini, maka ada tiga unsur yang harus dipenuhi agar

dapat disebut periwayatan hadis. Ketiga unsur itu adalah (1) adanya kegiatan penerimaan hadis (*al-tahammul*) ; (2) adanya kegiatan penyampaian kembali hadis tersebut, dan (*al-ada'*) (3) menyebutkan rangkaian perawi ketika hadis itu disampaikan (*al-isnad*) (Syuhudi Ismail: 1998, 21).

Pada aspek penerimaan dan penyampaian hadis (*al-tahammul wa ada' al-hadis*), ulama hadis telah menetapkan adanya perbedaan persyaratan bagi perawi dalam kedua kegiatan ini. Mereka, umumnya, membolehkan orang kafir dan anak kecil menerima hadis, tetapi untuk kegiatan penyampaian, riwayat mereka tidak sah. Untuk itu, ada sejumlah persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang perawi agar hadis yang disampainya dapat diterima. Persyaratan itu mencakup aspek integritas keagamaan dan intelektual perawi yang dalam istilah ilmu hadis disebut ‘*adalah* dan *dhabt*. Jika kedua persyaratan ini terkumpul pada diri seorang perawi, maka ia disebut sebagai perawi *tsiqah* dan dapat diterima hadisnya.

Adapun aspek penyebutan rangkaian perawi bertujuan untuk mengetahui mata rantai yang menghubungkan jalur periwayatan tersebut dan sekaligus untuk mengetahui kebersambungan sanadnya (*ittishal al-sanad*). Pada aspek ini, biasanya ulama hadis melakukan kegiatan berupa: 1) mencatat nama semua perawi dalam sanad yang diteliti, 2) mempelajari sejarah hidup setiap perawi melalui informasi yang diberikan oleh kitab *rijal hadis*, seperti *Tahzib al-Tahzib* karya Ibn Hajar al-‘Asqalani dan *Tahzib al-Kamal* karya al-Mizziy. Tujuan menghimpun biografi ini adalah untuk mengetahui apakah setiap perawi dalam sanad tersebut berkualitas *tsiqah* (‘*adil* dan *dhabith*) dan tidak suka melakukan *tadlis*, serta untuk mengetahui ke-sezamanan dan hubungan guru-murid dalam periwayatan hadis. 3) meneliti kata-kata atau lambang periwayatan yang menghubungkan antara para periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam sanad, apakah berupa *haddasana*, *akhbarana*, ‘*an*, *anna*, atau lainnya.

Dari uraian di atas dapat ditegaskan bahwa setiap hadis mengharuskan adanya para perawi yang *tsiqah* dan persambungan sanad pada setiap periwayatannya. Hal inilah yang menyebabkan periwayatan hadis menempati posisi yang sangat penting sebagai salah satu alat untuk

menguji otentisitas atau keaslian penisbahan periwayatan tersebut kepada Rasulullah.

Terkait dengan penggunaan istilah dalam periwayatan hadis, seperti dikemukakan oleh Syuhudi Ismail (1988: 52-60), para ulama menetapkan berbagai istilah atau kata-kata atau *harf* tertentu untuk menghubungkan periwayat dengan periwayat lain yang terdekat dalam sanad. Istilah ini menggambarkan cara yang telah ditempuh oleh perawi masing-masing perawi tatkala menerima hadis. Pada umumnya, ulama membagi tata cara penerimaan riwayat hadis kepada 8 (delapan) macam, yaitu: *al-sama' min lafz al-syaykh*, *al-qira'ah 'ala al-syaykh (al-'aradh)*, *al-ijazah*, *al-munawwalah*, *al-mukatabah*, *al-i'lam*, *al-washiyah*, dan *al-wijadah*.

Adapun yang dimaksud dengan *al-sama' min lafz al-syaykh* (atau biasa disebut dengan *al-sama'*) adalah penerimaan hadis dengan cara mendengar langsung bacaan gurunya, baik melalui hafalan ataupun catatannya. Sementara lafaz yang dipakai untuk menggambarkan cara ini, antara lain *أخبرنا* dan *قال لنا*, *أخبرني*, *أخبرنا*, *حدثني* / *حدثنا*, *سمعت*. Cara periwayatan bentuk ini oleh mayoritas ulama hadis dinilai sebagai cara yang tertinggi kualitasnya karena mengindikasikan adanya pertemuan antar perawi hadis (guru-murid). *Al-qira'ah 'ala al-syaykh (al-'aradh)* berupa pembacaan hadis oleh seorang perawi di hadapan gurunya, atau ia mendengarkan hadis yang dibaca oleh murid lainnya. Cara ini lebih berupa pemeriksaan hafalan atau catatan hadis seorang murid. Kedudukan penerimaan dengan cara ini diperselisihkan ulama. Sebagian menganggapnya lebih rendah dari *al-sama*, seperti Imam Ahmad, Abdullah ibn al-Mubarak, Ishaq ibn Rahawayh dan Ibn Shalah. Sementara al-Zuhriy, Imam Malik, Sufyan ibn 'Uyaynah dan Imam al-Bukhari menilai keduanya mempunyai kualitas yang sama. Ulama lain seperti Abu Hanifah, Abu Zi'b menganggap *al-qira'ah* lebih tinggi dari *al-sama'*. Istilah yang umum dipakai untuk metode ini adalah *قرأت على فلان* dan *قرأت على فلان وأنا أسمع فأقر به فلان*.

Cara ketiga dari penerimaan riwayat adalah *al-ijazah* yakni izin yang diberikan oleh guru hadis kepada seseorang untuk meriwayatkan hadis-hadisnya, baik dinyatakan secara lisan atau tertulis. Ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan penerimaan hadis dengan cara ini. Sebahagian mereka, seperti Syu'bah ibn al-Hajjaj dan Abu Zur'ah

menolaknya karena mengkhawatirkan dampak buruk dari penerapannya. Tetapi mayoritas ulama membolehkannya karena menilai ada beberapa jenis ijazah yang cukup terpercaya untuk dipakai dalam periwayatan hadis, seperti ijazah bersama munawwalah dan ijazah *mujarradah* dari guru tertentu untuk hadis tertentu. Adapun kata yang umum dipakai untuk cara periwayatan ini antara lain *أجاز لي* *حدثنا إنا*, *حدثنا إجازة* atau *أجاز لي*. Cara penerimaan yang keempat adalah *al-munawwalah*, yaitu pemberian kitab hadis dari guru hadis kepada seseorang. Pemberian ini adakalanya disertai izin untuk diriwayatkan (*al-munawwalah al-maqrurah bi al-ijazah*) dan adakalanya tidak disertai izin (*al-munawwalah al-mujarradah*). Cara yang pertama disepakati ulama penggunaannya, sementara yang kedua tidak diperbolehkan.

Cara penerimaan yang kelima adalah *al-mukatabah*, yaitu seorang guru menuliskan hadis yang diriwayatkannya untuk diberikan kepada orang tertentu. Sama seperti dua cara sebelumnya, periwayatan dengan *al-mukatabah* ada dua; yang disertai izin dan tidak. Ulama menetapkan bahwa kedua periwayatan *al-mukatabah* ini diperbolehkan. Kata-kata yang dipakai untuk *al-mukatabah* antara lain *كتب إلى فلان*, *أخبرني به كتابة*, dan *أخبرني به مكتبة*. Selanjutnya, cara keenam dari penerimaan hadis adalah *al-i'lam*, yaitu pemberitahuan dari seorang guru hadis kepada muridnya tentang hadis atau kitab hadis yang telah diterimanya, tetapi tidak diikuti dengan pernyataan agar sang murid meriwayatkannya. Mayoritas ulama membolehkan periwayatan dengan cara *i'lam* dan kata yang dipakai untuk periwayatan ini adalah *أخبرنا إعلاما* atau kata-kata lain yang semakna.

Cara penerimaan hadis yang ketujuh adalah *al-washiyah*, yaitu seorang perawi hadis mewasiatkan kitab hadis yang diriwayatkannya kepada orang lain. Ulama berbeda pendapat terkait dengan penerimaan seperti ini. Sementara kata yang dipakai untuk cara wasiat berbunyi: *أوصى إلى* atau yang semakna. Adapun cara kedelapan berupa *al-wijadah*, yaitu seseorang yang memperoleh hadis yang ditulis oleh seorang perawi tidak melalui cara *al-sama'* atau *al-ijazah*. Orang yang memperoleh tulisan ini, dapat semasa atau tidak semasa dengan si penulis, pernah bertemu ataupun tidak. Serta pernah atau tidak pernah meriwayatkan hadis darinya. Kata-kata atau pernyataan yang dipakai untuk periwayatan

dengan cara *al-wijadah*, di antaranya adalah وجدت بخط فلان حدثنا فلان, وجدت في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان.

Di akhir uraiannya, Syuhudi mencatat ada 3 hal yang harus diperhatikan berkenaan dengan masalah ini. *Pertama*, ketika menyampaikan hadis, seorang perawi harus mengemukakan cara penerimaan hadis yang ditempuhnya dan juga menyebutkan nama-nama perawi lain yang menyampaikan hadis itu kepadanya. *Kedua*, Tidak seluruh cara penerimaan hadis seperti di atas memiliki kualitas (tingkat akurasi) yang tinggi. Menurut mayoritas ulama, hanya *al-sama'*, *al-qira'ah*, *al-ijazah al-maqrurah bi al-munawwalah* (*al-munawwalah al-maqrurah bi al-ijazah*) dan *al-mukatabah*, yang dinilai memiliki tingkat akurasi yang tinggi. *Ketiga*, Kata-kata atau pernyataan yang dipakai sebagai penghubung antar perawi menggambarkan cara-cara penerimaan riwayat hadis. Kata-kata ini ada yang disepakati dan ada yang tidak disepakati penggunaannya. Adanya ketidaksepakatan inilah yang kemudian menyebabkan timbulnya kesulitan pelacakan terhadap cara yang benar-benar telah dipakai dalam periwayatan hadis yang bersangkutan.

Periwayatan bil makna: Pengertian dan Latar Munculnya

Ada anggapan yang muncul di sebagian kalangan umat Islam, bahkan juga para pengkaji hadis bahwa perbedaan redaksi matan yang terjadi pada hadis-hadis yang memiliki kesamaan tema merupakan bentuk periwayatan bil makna. Padahal, konsep periwayatan bil makna dipahami oleh ulama hadis sebagai suatu bentuk periwayatan hadis yang dilakukan oleh seorang perawi dengan menggunakan lafal dari dirinya sendiri, baik keseluruhan maupun sebagiannya saja dengan tetap menjaga artinya tanpa menghilangkan apapun apabila dibandingkan dengan hadis yang diriwayatkan menurut lafal atau teks aslinya (Noorhidayati: 2008, 39). Dengan kata lain, periwayatan bil makna hanya terjadi pada satu hadis – bukan satu tema, tetapi disampaikan dengan redaksi yang beragam.

Berdasarkan pemahaman seperti ini maka hadis-hadis tentang berbagai keutamaan amal ataupun Islam yang paling baik, tidak dikategorikan ke dalam periwayatan bil makna, walaupun mempunyai kesamaan tema. Ini dikarenakan, perbedaan redaksi lebih disebabkan oleh

bervariasinya jawaban Nabi sebab ditujukan untuk berbagai pertanyaan shahabat dan peristiwa yang berbeda. Sementara periwayatan bil makna hanya terjadi untuk satu hadis dalam satu peristiwa yang diungkapkan dengan redaksi yang berbeda dan bukan pada perbedaan redaksi karena peristiwa yang berbeda.

Pertanyaan yang muncul adalah mengapa model periwayatan seperti ini dapat terjadi, padahal sering dikatakan bahwa para perawi – bahkan sejak era shahabat sangat berhati-hati dan sangat menekankan periwayatan secara lafzi?

Untuk menjawab pertanyaan tentang latar munculnya periwayatan bil makna, agaknya kita harus memahami hakekat dari hadis itu sendiri. Seperti dimaklumi bahwa hadis diartikan sebagai ucapan, perbuatan dan *taqrir* Nabi. Jika demikian, maka dapat dikatakan bahwa tidak mungkin seluruh hadis diriwayatkan secara lafaz dari Nabi. Sebab dari ketiga unsur itu, hanya ucapan beliau yang dapat diriwayatkan secara teks murni. Adapun hadis-hadis yang menerangkan perbuatan dan *taqrir* beliau, jelas redaksinya disusun oleh para shahabat yang menyaksikan perbuatan Nabi dan kemudian menyampaikan atau meriwayatkannya kepada sesama mereka ataupun generasi di bawahnya (*tabi'in*). (Edi Safri: 1991, 2-3).

Juga harus dimaklumi bahwa dalam periwayatan hadis, yang dikehendaki adalah menyampaikan kandungan maknanya, bukan lafalnya. Karena itu dibolehkan periwayatan hadis secara makna sebagai bentuk kemudahan dan keringanan bagi umat terutama dalam proses *tahammul wal ada'* (Abu Zahw: t.th., 200-201). Hanya saja, sebagai bentuk kehati-hatian, periwayatan bil lafzi tetap diutamakan sebagai bentuk upaya memelihara hadis Nabi, mengingat periwayatan bil makna dapat berimplikasi pada perbedaan redaksi yang terkadang berakibat pada perubahan makna atau maksud hadis. Hal terakhir inilah yang dikhawatirkan terjadi oleh sebagian ulama – sejak masa Shahabat. Apalagi mengingat Rasulullah sendiri dalam sebuah riwayat pernah melarang praktek periwayatan tersebut, seperti diceritakan oleh al-Barra' ibn 'Azib:

عن البراء بن عازب قال: قال النبي ص.م. : "إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضئك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: "اللهم أسلمت وجهي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رغبة ورهبة إليك، لاملجأ ولا منجأ منك إلا إليك. اللهم أمنت بكتابك الذي أنزلت

ونبيك الذي أرسلت". فإن مت من ليلتك فأنت على الفطرة و اجعلهن اخر ما تكلم به". قال: فرددتها على النبي ص.م. فلما بلغت " اللهم أمنت بكتابك الذي أنزلت, قلت: ورسولك, قال: "ونبيك الذي أرسلت" (رواه البخاري)

Riwayat di atas menunjukkan bahwa Rasulullah mengkritik penggantian lafaz nabi dengan rasul seperti yang dilakukan oleh al-Barra', walaupun kedua lafaz ini adalah sinonim (*muradif*). Hadis ini pula yang kemudian dijadikan dasar oleh kelompok yang melarang periwayatan secara makna (al-Jawwabi: t.th., 208-209)

Dengan tidak mengabaikan perbedaan pendapat yang terjadi, tersebarnya hadis seiring dengan penyebaran shahabat dan para perawi lainnya, menjadikan sebuah hadis memiliki mata rantai periwayatan yang panjang. Tentu saja fenomena ini – sedikit banyak akan menyulitkan para penghafal hadis karena mereka dituntut untuk menghafal nama, nasab, *kun-yah* dan *laqab* setiap perawi (Noorhidayati: 2008, 43). Juga harus diingat bahwa para shahabat – sebagai perawi pertama dalam mata rantai periwayatan hadis, tidak mempunyai kekuatan hafalan yang sama sehingga tidak semua mereka mampu meriwayatkan kembali hadis persis seperti apa yang didengar dari Nabi. Kondisi yang sama juga terjadi pada perawi lainnya. Akibatnya, ketika sebahagian shahabat melakukan periwayatan secara makna, kebolehan ini tentu saja diikuti oleh generasi berikutnya (*tabi'in* dan seterusnya). Mengutip penjelasan Noorhidayati (2008: 46), paling tidak ada 4 faktor yang mendukung terjadinya periwayatan hadis bil makna, yaitu: (1) Tidak seluruh hadis Nabi diriwayatkan secara *mutawatir*, (2) Pada masa Nabi hingga shahabat, hadis belum dibukukan sehingga periwayatan lebih banyak dilakukan secara lisan. Walaupun ada beberapa shahabat yang mencatat hadis, tetapi hal itu bersifat individual. (3) Adanya perbedaan kemampuan para perawi dalam menghafal dan meriwayatkan hadis, dan (4) Hanya hadis *qawli* saja yang mungkin diriwayatkan secara tekstual. Padahal hadis mungkin berupa perkataan, perbuatan, *taqrir* dan hal ihwal.

Hanya saja patut dicatat bahwa meskipun tidak mungkin seluruh hadis Nabi dihafal oleh para shahabat, tetapi tidak berarti bahwa tidak ada hadis Nabi yang dapat dihafal dan diriwayatkan secara lafzi (harfiah) oleh para shahabat. Ada beberapa kondisi tertentu yang memberi peluang sehingga mereka mampu melakukannya. Di antara kondisi itu adalah: (1) Nabi dikenal fasih dalam berbicara dan isi pembicaraannya berbobot.

Beliau berusaha menyesuaikan sabdanya dengan bahasa (dialek), kemampuan intelektual dan latar budaya audience-nya. Contohnya ketika Ashim al-Asy'ari bertanya kepada Nabi tentang hukum berpuasa bagi orang yang dalam perjalanan, Beliau menjawab dengan dialek si penanya, suku al-Asy'ari: ليس من أم بر أم صيام في أم سفر. Dalam riwayat lain, Nabi menyampaikan hadis yang sama dengan dialek bahasa baku (*fushhah*): ليس من البر الصيام في السفر (2). Untuk sabda-sabda tertentu, Nabi menyampaikannya dengan diulang dua atau tiga kali. Tidak jarang, Nabi menyampaikan sabdanya dengan cara merinci masalah yang sedang diterangkannya. Kesemuanya itu dimaksudkan agar para shahabat yang mendengarnya dapat memahami dan mengingatnya dengan baik. Termasuk dalam kategori ini adalah hadis berupa doa, zikir dan bacaan tertentu dalam ibadah (shalat). Bacaan ini tentu saja senantiasa diulang oleh Nabi tidak hanya satu atau dua kali, bahkan ada yang disabdakan setiap hari. (3) Tidak sedikit sabda Nabi yang disampaikan dalam bentuk *jawami' al-kalim*, yakni ungkapan pendek tetapi sarat makna. Misalnya (perang itu siasat). Ungkapan seperti ini sangat mudah dihafal secara lafzi oleh para shahabat. (4) Orang-orang Arab sejak dahulu sampai sekarang dikenal mempunyai hafalan yang kuat. Pada zaman Nabi, umumnya mereka masih buta huruf sehingga lebih mengandalkan kekuatan hafalan, bukan catatan tulisan. Kekuatan hafalan inilah yang memberi peluang akan banyaknya hadis Nabi yang diriwayatkan secara lafzi. (5) Di antara shahabat, ada yang dikenal dengan kesungguhannya dalam menghafal hadis secara lafzi, misalnya Abdullah ibn Umar. Hal ini turut memberi peluang terjadinya periwayatan hadis secara lafzi. (Syuhudi Ismail: 1988, 70-71).

Dari sini dapat dipahami bahwa baik periwayatan bil lafzi ataupun bil makna, keduanya telah terjadi sejak masa Nabi. Kedua bentuk periwayatan ini dimungkinkan karena adanya faktor pendukung seperti penjelasan di atas. Jika demikian, bagaimana pandangan para ulama – terutama pasca shahabat, terkait dengan fenomena kedua periwayatan ini?

Pendapat Ulama Tentang Periwayatan bil Makna

Seperti telah dijelaskan di awal pembahasan bahwa para ulama sepakat mengenai periwayatan bil lafzi dan berbeda pandangan tentang

kebolehan periwayatan bil makna. Setidaknya ada 3 (tiga) pendapat menyangkut masalah ini. Ada yang secara ekstrem tidak membolehkannya; ada yang membolehkan dengan syarat-syarat tertentu; di samping itu ada pendapat yang tampak moderat, membolehkan pada kasus tertentu dan tidak membolehkan kasus-kasus lainnya (Edi Safri: 1991, 3). Sementara menurut al-Jawwabiy, ketiga pendapat tersebut adalah (1) Mengharuskan periwayatan hanya secara lafzi, (2) Membolehkan periwayatan bil makna dengan syarat terpelihara kandungan maknanya, dan (3) Pendapat yang membolehkan periwayatan bil makna secara bebas atau tidak menetapkan syarat-syarat tertentu (al-Jawwabiy: t.th., 207). Al-Jawwabiy sendiri menegaskan bahwa hanya pendapat pertama dan kedua yang dapat didiskusikan untuk mencari titik temu perbedaannya, sementara pendapat ketiga harus ditolak.

Dapat dimaklumi mengapa perbedaan pendapat seperti ini terjadi. Pada masa shahabat, perbedaan ini agaknya lebih disebabkan sikap Rasulullah yang seolah ‘mendua’ dalam menghadapi masalah pemeliharaan hafalan (periwayatan). Seperti ketika berhadapan dengan al-Bara’, beliau melarang penggantian kata ‘nabi’ dengan ‘rasul’. Tetapi pada kasus Sulaiman ibn Akimah yang mengadu kepada Rasulullah tentang kekurangsetiaan hafalannya, tidak mampu meriwayatkan hadis persis seperti apa yang didengarnya dari Rasulullah, beliau menjawab: *إذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس*. (Edi Safri: 1991, 5). Tentu saja sikap mendua Rasul ini dapat dimengerti karena beliau memaklumi bahwa tidak semua shahabatnya memiliki daya ingat yang tajam sehingga beliau memberi kemudahan dengan membolehkan periwayatan bil makna. Agaknya, hal ini pula yang disadari oleh sebahagian shahabat yang membolehkan periwayatan ini, seperti al-Hasan ketika diceritakan kepadanya ihwal pengaduan Sulaiman ibn Akimah kepada Rasulullah, ia berkomentar: “Kalau tidak demikian, kita tidak dapat meriwayatkan apa-apa” (Edi Safri: 1991, 5). Demikian pula sikap Ummul Mukminin – Aisyah, yang bertanya kepada Urwah ibn al-Zubair mengenai hadis-hadis yang diterimanya dari dirinya dan orang lain, apakah maknanya saling bertentangan? Ketika Urwah menjawab tidak ada pertentangan, maka Aisyah berkata: *“لا بأس بذلك”* (al-Jawwabiy: t.th., 217).

Pada masa selanjutnya, perbedaan pendapat mengenai periwayatan bil makna tetap terjadi. Hanya saja, timbulnya penolakan ini

mungkin sekali disebabkan adanya kekhawatiran yang kuat bahwa ketidak utuhan teks hadis dapat membawa bahaya yang besar, yakni terbukanya peluang yang lebih besar lagi bagi terjadinya perubahan-perubahan mendasar dalam ajaran yang disampaikan Rasulullah. Kemungkinan ini terjadi karena perbedaan teks dapat menimbulkan perbedaan makna. Lebih jauh, dapat ditafsirkan bahwa ketidakutuhan teks sama artinya dengan ketidakutuhan atau ketidakbenaran hadis. Kalau sudah sampai kepada kesimpulan seperti ini maka kedudukan hadis sebagai sumber ajaran agama menjadi merosot atau bahkan hancur sama sekali. Muhammad ibn Sirin, seorang tabi’in besar, dan Imam Malik ibn Anas termasuk dalam kelompok ulama yang tegas mengharuskan periwayatan hadis secara lafzi.

Atas dasar kekhawatiran seperti ini, boleh dikatakan bahwa perbedaan pendapat mengenai kebolehan periwayatan bil makna mulai mengerucut kepada boleh tidaknya selain shahabat Nabi melakukannya. Al-Qadhiy Abu Bakar ibn al-‘Arabiyy (w. 573 H) berpendapat bahwa periwayatan bil makna hanya dibolehkan terjadi pada masa shahabat dan di antara mereka saja. Sementara untuk generasi selanjutnya tidak diperkenankan. Kebolehan untuk generasi shahabat dikarenakan (1) mereka memiliki pengetahuan bahasa arab yang tinggi (*al-fashahah wa al-balaghah*), dan (2) mereka mendengar dan menyaksikan secara langsung perkataan dan perbuatan Nabi sehingga mampu memahami maksud dari perkataan dan perbuatan beliau. (al-Jawwabiy: t.th, 224).

Berbeda dengan pandangan di atas, mayoritas ulama hadis umumnya membolehkan periwayatan secara makna hingga masa sebelum dibukukannya hadis secara resmi dan ini merupakan oleh kalangan *muta’akhirin* (Syuhudi Ismail: 1988, 71). Ini berarti periwayatan tersebut diizinkan hingga keluarnya perintah penulisan hadis oleh Khalifah Umar ibn Abul Aziz tahun 100 H, yang dinilai sebagai babak baru pembukuan karena menjadi kebijakan resmi negara. Tetapi jika yang dimaksud adalah berakhirnya masa pembukuan hadis maka ini hingga abad ke-4 H. Agaknya batasan yang terakhir inilah yang terjadi mengingat hingga abad ke-3 masih ada fenomena periwayatan bil makna seperti dijumpai dalam kitab-kitab hadis karya ulama abad ini. Menyikapi perbedaan ini, agaknya dapat dikutip penjelasan Ibn al-Shalah (w. 643 H) bahwa ulama sepakat melarang periwayatan bil makna pada hadis-hadis yang telah ditulis atau

dibukukan dalam kitab hadis (2004: 214). Jika kedua pendapat di atas dikompromikan, maka bisa dikatakan bahwa larangan periwayatan bil makna mulai menemukan momentumnya ketika kodifikasi hadis secara ‘resmi’ dilakukan oleh banyak ulama, dan kebolehan ini ditutup rapat setelah pembukuan hadis dianggap selesai hingga kira-kira abad ke-4 atau ke-5 H. Jika pembatasan ini disepakati, tentu saja kita yang hidup pada masa sekarang tidak boleh menyampaikan hadis secara makna (mengganti lafalnya dengan yang semakna) mengingat hadis-hadis tersebut diperoleh dari kitab-kitab hadis yang menjadi sumber bacaan.

Hanya patut dicatat, meskipun membolehkan periwayatan bil makna hingga, tetapi jumhur juga menetapkan beberapa persyaratan yang harus dipenuhi dalam periwayatan ini. Persyaratan itu berupa: (1) Periwayatan ini hanya dibolehkan bagi mereka yang memiliki pengetahuan bahasa arab yang mendalam sehingga dapat menghindarkan diri dari kesalahan atau kekeliruan. (2) Dilakukan karena sangat terpaksa, misalnya lupa susunan harfiah hadis. (3) hadis yang diriwayatkan bukanlah sabda Nabi dalam bentuk bacaan yang sifatnya *ta’abbudiy*, seperti zikir, doa, azan, dan syahadat, serta bukan sabda Nabi berbentuk *jawami al-kalim*. (4) Perawi yang ragu-ragu atau lupa tersebut hendaklah menambahkan kata-kata *أو نحو هذا* atau *أو كما قال* atau yang semakna dengannya, setelah menyebutkan matan hadis (Syuhudi Ismail: 1988, 71).

Adanya berbagai ketentuan ini menunjukkan bahwa meskipun membolehkan, namun dalam prakteknya jumhur tidaklah bersifat ‘longgar’. Artinya, para perawi tidak bebas begitu saja dalam melakukan periwayatan bil makna sehingga kekhawatiran terjadinya perubahan makna dapat diminimalisir.

Bentuk-Bentuk Periwayatan bil Makna dan Implikasinya

Harus diakui bahwa kebolehan periwayatan bil makna berimplikasi pada bervariasinya bentuk matan hadis yang disampaikan. Penelitian yang dilakukan oleh Noorhidayati (2003: 83) menunjukkan, paling tidak, terdapat empat variasi periwayatan bil makna, yaitu: (1) *Al-Ikhtishar* dan *al-Taqthi*, (2) *al-Taqdim* wa *al-Ta’khir*, (3) *al-Ziyadah* dan *al-Nuqshan*, dan (4) *al-Ibdal*. Dengan menggunakan kategori ini, penulis akan menganalisis lebih jauh bentuk-bentuk periwayatan bil makna yang

terjadi serta implikasinya terhadap otentisitas hadis dan kandungan maknanya, baik berupa hukum ataupun hikmah ajarannya. Disini, contoh periwayatan bil makna serta implikasinya hanya difokuskan pada periwayatan bil makna berupa *ibdal* dan *al-ziyadah* (penggantian dan penambahan lafaz atau teks hadis).

1. Bentuk *Ibdal* atau penggantian lafaz hadis

Bentuk *ibdal* dari periwayatan bil makna mempunyai variasi yang sangat beragam. Variasi ini antara lain berupa:

a. Penggunaan lafaz baru dan berbeda

Pada bentuk pertama ini, matan hadis disampaikan dengan menggunakan lafaz teks yang disinyalir tidak (atau belum) populer di masa Nabi sehingga terjadi perubahan. Lafaz asli dari teks itu sendiri tidak diketahui mengingat semua periwayatan yang ada, menggunakan ‘lafaz’ yang baru tersebut. Misalnya hadis:

...فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ....

Menurut Zuhri (2003: 55-56), kuat dugaan hadis ini mengalami periwayatan bil makna karena menggunakan kata yang tidak populer pada masa Nabi, yaitu *الخلفاء الراشدين* mengingat lafaz ini sangat sarat dengan muatan politik. Tidak heran jika ada penolakan terhadap keotentikan (keaslian penisbahannya kepada Rasulullah) mengingat tidak mungkin Rasulullah akan menyampaikan sabdanya dengan kata-kata yang tidak dipahami oleh shahabat atau tidak populer. belum dipakai pada masa itu. Karena itu keotentikan hadis ini dapat dibela jika digunakan asumsi telah terjadi periwayatan bil makna bahwasanya redaksi pesis hadis bukan *al-khulafa al-rasyidin*, melainkan kata lain yang ide pokoknya ‘orang-orang yang berpikiran cemerlang dan setia kepada Rasulullah (mengikuti sunnah Nabi)’. Pendapat terjadinya periwayatan bil makna pada hadis ini juga dikemukakan oleh Edi Safri (1991: 1).

b. Penggunaan lafaz yang berbeda secara tekstual

Disini terjadi perbedaan lafaz matan antara satu hadis dengan lainnya, tetapi perbedaan yang terjadi hanya secara tekstual sehingga tidak mengubah kandungan maknanya. Contoh: *إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى...* Dalam periwayatan hadis ini, paling tidak terdapat lima variasi susunan teks sebagai akibat dari adanya perbedaan sanad.

Perbedaan sanad terjadi sebagai akibat dari terjadinya perbedaan periwayat. Periwayat yang berbeda memberi peluang timbulnya perbedaan cara penerimaan riwayat (*tahammul al-hadis*) dan mungkin juga perbedaan ketentuan yang dianut dalam periwayatan hadis secara makna (Syuhudi Ismail: 1988, 72).

c. *Penggunaan lafaz yang berbeda secara tekstual dan makna*

Seperti dijelaskan oleh Muhammad 'Awwamah (1997, 30-31) ulama berbeda pendapat mengenai kewajiban makmum yang masbuq setelah imam menyelesaikan shalatnya. Perbedaan ini terjadi karena adanya dua riwayat yang berbeda terkait masalah ini, yaitu:

إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة وعليكم بالسكينة والوقار ولا تسرعوا فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا .

Sementara redaksi kedua dari hadis ini hanya berbeda potongan terakhir hadis yang menggunakan kalimat *وما فاتكم فاقضوا*. Kedua hadis ini berasal dari shahabat Abu Hurairah sehingga kuat dugaan terjadi periwayatan bil makna. Jika yang pertama diartikan dengan '.....maka sempurnakanlah', hadis kedua dimaknai dengan '....maka qadha-lah'.

Perbedaan kecil antara kalimat *فاتموا* (sempurnakanlah) dan *فاقضوا* (qadha'-lah) ini menyebabkan perbedaan yang besar dari segi fiqh. Yakni, jika seseorang *masbuq* dan hanya mendapatkan raka'at keempat dari sang Imam, bagaimana ia melanjutkan tiga rakaat lainnya yang ketinggalan?

Imam al-Syafi'i berpegang dengan hadis pertama dan menyatakan bahwa satu rakaat yang didapat makmum masbuq dianggap sebagai rakaat pertama baginya. Apabila imam selesai shalat, maka ia berdiri melanjutkan rakaat kedua dengan hanya membaca alfatihah dan surah, dan seterusnya seperti ia shalat *munfarid*; duduk *tasyahud* pada rakaat kedua kemudian berdiri menyelesaikan rakaat terakhir. Sebaliknya Imam Abu Hanifah cenderung menggunakan hadis kedua, dimana menurutnya, satu rakaat yang diperoleh si makmum sama dianggap sebagai rakaat keempat baginya. Karena itu, setelah sang Imam salam, maka ia melanjutkan rakaat berikutnya sebagai rakaat pertama, karena ia berdiri untuk 'mengganti atau *qadha*' rakaat yang ketinggalan. Ia harus membaca doa iftitah, alfatihah dan surah. Setelah itu, ia duduk tasyahud,

kemudian berdiri dan membaca alfatihah dan surah saja. Pada rakaat terakhir, ia hanya membaca alfatihah.

2. *Bentuk al-Ziyadah (penambahan lafaz hadis)*

Ulama hadis menjelaskan bahwa salah satu implikasi dari adanya periwayatan bil makna dapat berupa *al-ziyadah* dan *idraj* yang dimaknai dengan 'tambahan' pada matan hadis. Perbedaan pada kedua istilah ini adalah jika *ziyadah* dipahami sebagai 'tambahan' yang dikemukakan oleh perawi tertentu, sedang perawi lain tidak menyebutkannya. Tambahan ini (jika memenuhi syarat *ziyadah* '*an al-tsiqat*') diasumsikan berasal dari Nabi sendiri dan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari matan hadis dan disebut hadis *mazid*. Sementara *idraj* merupakan 'tambahan' lafaz yang diyakini berasal dari si perawi hadis sebagai bentuk penjelasan dari lafaz atau makna hadis. Contoh hadis yang mengalami *ziyadah* adalah:

أن رسول الله ص.م. فرض زكاة الفطر من رمضان على كل حر عبد ذكر أو أنثى من المسلمين (رواه مالك عن ابن عمر)

Kata *المسلمين* dalam matan hadis di atas dinyatakan sebagai *ziyadah* karena hanya ditemukan dalam periwayatan Imam Malik. Walaupun mendapat bantahan dari al-'Iraqi yang menyatakan bahwa kata tersebut bukan *ziyadah*, tetap penelitian menunjukkan bahwa perawi-perawi *tsiqah* lain yang sama-sama memperoleh hadis ini melalui Nafi dan berujung sanad pada shahabat Ibn 'Umar tidak mencantumkan tambahan tersebut. Hanya saja, mengingat Imam Malik adalah seorang perawi *tsiqah* dan tambahan ini tidak mengubah kandungan makna, maka *ziyadah* Imam Malik tetap diterima dan dijadikan dalil oleh banyak ulama (Noorhidayati: 2008, 100-102).

Adapun *idraj* pada matan biasanya merupakan penafsiran atau Oketerangan kandungan hukum untuk kata-kata atau pernyataan dari bagian matan tertentu yang dikemukakan oleh perawi tertentu, dan hadisnya disebut hadis *mudraj* (Syuhudi Ismail: 1992, 131-132). Tambahan berupa penafsiran ini, karena kesalahan salah seorang perawi dalam jalur sanad hadis tersebut, dianggap sebagai bagian integral dari matan hadis. Para ulama hadis menilai bahwa hadis *idraj* seperti ini dihukum dhaif. Contohnya:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ص.م.: أسبغوا الضوء, ويل للأعقاب من النار.

Kata أسبغوا الضوء pada hadis di atas bukanlah pernyataan Nabi, melainkan kata-kata Abu Hurairah. Dua perawi pada hadis ini, yakni Abu Qatn dan Syababah ragu-ragu dengan ‘tambahan’ tersebut sehingga menjadikannya sebagai bagian integral dari hadis. Setelah dilakukan cross check (metode *muqararah*) dengan melihat hadis semakna, diketahui seharusnya hadis tersebut berbunyi:

عن أبي هريرة قال: أسبغوا الضوء، فإن أبا القاسم قال: ويل للأعقاب من النار

Oleh para ulama, hadis pertama dinilai dhaif karena menjadikan pernyataan Abu Hurairah sebagai bagian dari teks hadis dan menimbulkan persepsi bahwa pernyataan tersebut merupakan bagian dari sabda Nabi. Sementara hadis kedua bernilai shahih.

Periwayatan bil Makna dan Kritik Matan Hadis

Dalam literatur ilmu hadis dijelaskan bahwa jika disebut hadis shahih maka maksudnya adalah hadis yang memenuhi syarat keshahihan, baik pada sanad ataupun matannya. Hal ini berarti jika sebuah hadis tidak memenuhi keshahihan keduanya secara sekaligus, maka hanya disebut shahih sanad atau shahih matan saja. Hadis pada kategori ini masih perlu diuji lebih lanjut untuk memastikan kebenaran penisbahannya kepada Rasulullah dengan cara mengetahui statusnya; apakah hadis shahih atau bukan.

Rumusan kaedah keshahihan hadis yang disepakati ulama adalah kebersambungan sanad, perawinya adil dan dhabith (*tsiqah*), tidak mengandung syaz dan ‘*illat*’ (Syuhudi Ismail: 1988, 109). Kelima syarat ini berlaku untuk menguji keshahihan sanad dan matan, dengan rincian kelimanya berlaku untuk menguji sanad, sementara untuk matan hanya dua yang terakhir. Jadi secara praktis, ada tujuh persyaratan keshahihan yang harus diterapkan. Menurut al-Adabiy (1983: 235), ulama mempunyai kriteria tersendiri dalam merinci unsur terhindar dari syaz dan ‘*illat*’ pada matan hadis karena sifatnya yang masih abstrak. Tetapi kriteria yang mereka tetapkan tersebut berkisar pada 4 (empat) hal, yaitu (1) tidak bertentangan dengan al-Qur’an/القرآن الكريم, (2) tidak bertentangan dengan hadis ataupun sirah Nabi yang telah disepakati atau lebih kuat, عدم مخالفة الثابت من الحديث والسيرة النبوية / (3) tidak bertentangan dengan akal, panca indra atau sejarah / عدم مخالفة العقل أو الحس أو التاريخ dan

(4) susunan hadis menunjukkan ciri sabda kenabian / كونه يشبه كلام النبوة / (al-Adabiy: 1983, 238).

Jika dikaitkan dengan periwayatan bil makna maka dapat dikatakan bahwa masalah ini berhubungan dengan kesesuaian sebuah hadis dengan hadis lainnya sebagai syarat diterimanya sebuah hadis. Persoalan ini menjadi perhatian ulama sejak dahulu hingga sekarang karena dianggap sebagai salah satu penyebab sulitnya melakukan penelitian keshahihan matan (Syuhudi Ismail: 1992, 130). Hal ini mengingat periwayatan bil makna telah menjadi fenomena umum dalam periwayatan hadis – paling tidak hingga tiga abad pertama dalam Islam. Ulama hadis menyadari adanya fenomena periwayatan bil makna telah membuka peluang terjadinya perubahan teks hadis dari aslinya. Jika ini terjadi maka sudah sewajarnya perlu dilakukan penelitian intensif dan ekstra keras untuk menguji hadis-hadis yang diindikasikan mengalami periwayatan bil makna sehingga diketahui hadis yang benar-benar merupakan sabda Nabi.

Agaknya, dasar argumentasi inilah yang dipakai oleh para pemikir muslim modern untuk menggugat periwayatan bil makna sebagai sebuah metode periwayatan hadis di masa lalu, dan sekaligus menjadikannya sebagai ‘batu uji’ keotentikan matan sebuah hadis. Seperti yang dilakukan oleh Abou El Fadl (303-318) ketika menguji keshahihan hadis-hadis tentang sujud kepada suami yang sering dijadikan sebagai dalil kepatuhan mutlak seorang istri. Mengutip pendapat beberapa komentator hadis, Abou El Fadl menegaskan bahwa hadis-hadis sujud istri ini telah mengalami ‘penambahan’ yang luar biasa (*fihī ghayāt al-mubalaghah*) dengan munculnya tambahan (*ziyadah* dan *idraj*) tentang bukit-bukit; pelana, punggung unta dan bisul. Mungkinkah bagian hadis tentang bersujud kepada suami itu ditambahkan sebagai klausul tambahan berkenaan dengan sebuah kajian historis yang tidak relevan? Ia berkesimpulan bahwa jika penelitian terhadap hadis-hadis ini dilakukan secara proporsional, dengan menggunakan beberapa ‘pendekatan baru’ yang ia tawarkan, maka penelitian ini akan menggiring kita untuk tidak menggunakan hadis-hadis tentang bersujud dan taat kepada suami sebagai sandaran dalam persoalan hukum atau teologi. Ini tidak serta merta berarti hadis-hadis tersebut diyakini tidak otentik, melainkan kita

hanya memutuskan bahwa hadis-hadis itu tidak dapat secara meyakinkan diklaim sebagai hadis yang benar-benar bersumber dari Nabi.

Demikian halnya dengan Kamaruddin Amin (209: 480-481) yang melakukan penelitian tentang hadis ‘shaum’, yakni sebuah hadis qudsi yang menjelaskan keistimewaan puasa dan orang yang berpuasa (‘Puasa untuk-Ku dan Aku yang akan membalasnya. Dan sesungguhnya bau mulut orang yang berpuasa lebih harum di sisi Allah daripada aroma wewangian). Menurutny, hadis ini memilik sejumlah varian yang diriwayatkan oleh beberapa shahabat selain Abu Hurairah. Tetapi dengan pendekatan analisis *isnad cum matn*, tidak dapat dibuktikan bahwa hadis-hadis tersebut adalah dapat dipercaya. Hadis-hadis tersebut mungkin hasil dari sebuah penyandaran salah yang menyandarkan teks-teks Abu Hurairah kepada shahabat-shahabat lain, atau pemalsuan *isnad* isecara sengaja oleh generasi belakangan atau bahkan refleksi dari sebuah periwayatan nyata. Tak ada satu pun dari kemungkinan-kemungkinan ini dapat dibuktikan. Tak ada varian-varian kokoh yang dapat menguatkan klaim Abu Hurairah telah menerima hadis tersebut dari Nabi. Tetapi ini tidak harus berarti bahwa Abu Hurairah menciptakan elemen-elemen hadis tersebut. Mungkin ia benar-benar mendengarkan Nabi mengatakan demikian, tetapi metode analisis *isnad cum matn* belum bisa membawa sampai kepada keyakinan itu. Di akhir penelitiannya, ia menyatakan bahwa metode analisis *isnad cum matn* yang mempelajari secara serius varian-varian *isnad* dan teks atau matan yang berbeda dan juga hubungan-hubungannya, telah terbukti sebagai alat penelitian efektif untuk merekonstruksi sejarah yang memungkinkan untuk membedakan dalam beberapa kasus antara riwayat yang sesungguhnya dan yang palsu.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian-uraian di atas dapat dinyatakan bahwa kebolehan bersyarat periwayatan bil makna oleh mayoritas ulama hadis, mempunyai dampak positif berupa kemudahan dalam periwayatan hadis sehingga menyelamatkan hadis-hadis Nabi dari kepunahan. Tetapi di sisi lain, harus diakui bahwa adanya periwayatan ini berakibat pada sulitnya melakukan penelitian keshahihan matan; untuk membuktikan apakah sebuah hadis benar-benar diyakini (otentik) berasal dari Rasulullah.

Hal ini disebabkan fenomena tersebut menjadikan sebuah hadis memiliki variasi teks yang seringkali dinilai saling bertentangan, bahkan dianggap menyalahi prinsip normatif ajaran Islam karena memiliki dampak teologis dan sosial yang besar. Tidak heran jika para pengkaji hadis di era modern menjadikan periwayatan bil makna sebagai langkah awal untuk mengkritisi kembali hadis-hadis yang selama ini dinilai shahih dan telah menjadi bahagian dari ajaran Islam, dan seringkali berujung kepada keraguan dan juga penolakan terhadap keshahihannya. Inilah yang kemudian menjadikan persoalan periwayatan bil makna menjadi topik diskusi yang terus berkepanjangan di antara ulama hadis bahkan hingga sekarang.

REFERENSI

- Abou El-Fadl, Khaled M., *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj., Jakarta: Serambi, 2004
- Abu Zahw, Muhammad Muhammad, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, t.tp.: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Amin, Kamaruddin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Jakarta: Hikmah, 2009
- ‘Ajjaj al-Khatib, Muhammad, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, Dar al-Fikr: Beirut: 2001
- ‘Awwamah, Muhammad, *Melacak Akar Perbedaan Mazhab: Pengaruh Penggunaan Hadis Terhadap Perbedaan Pendapat di Kalangan Ulama.*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1997
- Al-Jawwabiy, Muhammad Thahir, *Juhud al-Muhaddisin fi Naqd Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*, Tunisia, Muassasah ‘A. al-Karim ibn Abdullah, t.th.
- Al-Adabiy, Shalahuddin ibn Ahmad, *Manhaj Naqd Matn ‘Inda ‘Ulama’ al-Hadis al-Nabawiy*, Beirut: Dar al-Afaaq al-Jadidah, 1983

Ibn al-Shalah, Abu 'Amr Usman ibn Abdurrahman al-Syayrazi, *Ulum al-Hadis*, Naskah ditahqiq oleh Nuruddin 'Itr, Damaskus: Dar al-Fikr, 2004

Noorhidayati, Salamah, *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang al-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis*, Jember: Center for Society Studies dan P3M STAIN Tulungagung, 2008

Syuhudi Ismail, M., *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Tela'ah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988

_____, *Metode Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992

Zuhri, Muh., *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, Yogyakarta: LESFI, 2003
