

**PERAN KRITIK ‘ĀISYAH RA.
TERHADAP PENSYARAHAN IBN ḤAJAR AL-‘ASQALĀNĪ
DALAM KITAB *FATH AL-BĀRĪ***

TESIS
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Magister
Ilmu Agama Islam



Oleh:
Muhammad Abu Nadlir
NIM : 1500018012
Konsentrasi : Ilmu Hadits

**PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2020**

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Muhammad Abu Nadlir**

NIM : 1500018012

Judul Penelitian : **Peran Kritik ‘Āisyah Ra. terhadap Pensyarahan
Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam Kitab *Fatḥh Al-Bārī*.**

Program Studi : Ilmu Agama Islam

Konsentrasi : Ilmu Hadits

menyatakan bahwa makalah komprehensif yang berjudul:

**PERAN KRITIK ‘ĀISYAH RA. TERHADAP PENSYARAHAN
IBN ḤAJAR AL-‘ASQALĀNĪ DALAM KITAB *FATḤH AL-BĀRĪ*.**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 13 Januari 2020

METERAI
TEMPEL
A2B68AHF192946651
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Pembuat Pernyataan,

Muhammad Abu Nadlir

NIM: 1500018012



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62
24 7614454,

Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website:
<http://pasca.walisongo.ac.id/>

PENGESAHAN UJIAN TESIS

Proposal tesis yang ditulis oleh:

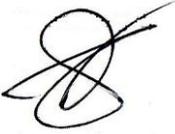
Nama lengkap : **Muhammad Abu Nadlir**

NIM : 1500018012

Judul Penelitian : **Peran Kritik ‘Āisyah Ra. terhadap Pensyarah
Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam Kitab *Fath Al-Bārī*.**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal
dan dapat diterima sebagai syarat memperoleh Gelar
Magister dalam bidang Ilmu Hadits

Disahkan oleh

| Nama lengkap & Jabatan | tanggal | Tanda tangan |
|---|----------------|---|
| Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag Ketua Sidang/Penguji | 21/09/20 |  |
| Dr. Rokhmadi. M.Ag. Sekretaris Sidang/Penguji | 21/09/20 |  |
| Prof. Dr. H. Abdul Fatah Idris, M.S.I. Pembimbing I/Penguji 1 | 21/09/20 |  |
| Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag. Pembimbing II/Penguji 2 | 21/09/20 |  |
| Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag. Penguji 3 | 21/09/20 |  |

NOTA DINAS

Semarang, 12 Januari 2020

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

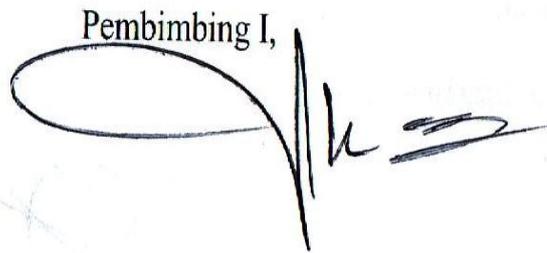
Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Muhammad Abu Nadlir**
NIM : 1500018012
Konsentrasi : Ilmu Hadits
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Judul : **Peran Kritik 'Āisyah Ra. terhadap Pensyarahan
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam Kitab *Fatḥ Al-Bārī*.**

Kami memandang bahwa makalah tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Komprehensif.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing I,


Prof. Dr. H. Abdul Fatah Idris, M.S.I.

NIP: 195208051983031002

NOTA DINAS

Semarang, 12 Januari 2020

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Muhammad Abu Nadlir**

NIM : 1500018012

Konsentrasi : Ilmu Hadits

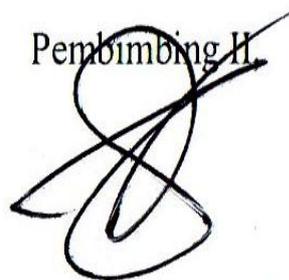
Program Studi : Ilmu Agama Islam

Judul : **Peran Kritik 'Āisyah Ra. terhadap Pensyarahannya
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam Kitab *Fath Al-Bārī*.**

Kami memandang bahwa makalah tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing II.



Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag.

NIP: 197207091999031002

ABSTRAK

‘Aisyah adalah salah seorang sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis-hadis Rasulullah Saw. Beliau juga peran yang sangat besar dalam menjaga hadis Rasulullah sangat besar. Bahkan beliau tidak segan-segan mengkritik hadis-hadis yang beliau anggap tidak sesuai dengan maksudnya. Namun, ternyata sikap para ulama salaf dalam memahami kasus ini beragam. Ada yang mendukung sikap ‘Āisyah dan ada pula yang tidak mendukung. Tesis ini membahas “Peran Kritik ‘Āisyah Ra. terhadap Pensyarahannya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam Kitab *Fatḥh Al-Bārī*.”. adapun rumusan masalah adalah Bagaimana metode pensyarahannya Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī terhadap kritik ‘Āisyah Ra. dalam Kitab *Fatḥh Al-Bārī*? Dan bagaimana Peran kritik ‘Āisyah Ra. terhadap pensyarahannya Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī dalam Kitab *Fatḥh Al-Bārī*?

Penelitian ini berjenis penelitian kualitatif yang merupakan penelitian pustaka (*library research*). Sumber data meliputi sumber primer yaitu yaitu kitab *al-Ijābah li ‘irādi mā Istadrakathu ‘Āisyah ‘alā aṣ-Ṣahābah* karya Badruddin az-Zarkasyi dan kitab *Fatḥh Al-Bārī* karya Ibn Ḥajar; dan sumber sekunder yaitu buku–buku ilmiah yang ada relevansinya dengan pensyarahannya Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī dalam kitab *Fatḥh Al-Bārī* dan kritik matan ‘Āisyah. Metode pengumpulan data yang penulis gunakan adalah metode dokumentasi. Dalam menganalisis matan penulis menggunakan beberapa metode: *pertama*; pendekatan *content analysis*, dan *kedua*; pendekatan historis.

Berdasarkan hasil penelitian, ditemukan bahwa; *pertama*; dalam kitab *Fatḥh Al-Bārī* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī terdapat lima sahabat yang dikritik oleh ‘Āisyah Ra., yaitu ‘Umar bin Khaṭṭāb, Abū Hurairah, Abdullāh bin Abbās, Abdullāh bin ‘Umar Ibn Khaṭṭāb, dan ‘Urwah bin az-Zubair. Dengan metode *al-Jam’u wa at-Taufiq*, dan *at-tarjih*. *Kedua*; ditemukan bahwa ternyata kritik ‘Āisyah tidak selamanya memPerani pensyarahannya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. Terbukti bahwa ada kritik ‘Aisyah yang tidak dianggap dan ada juga di kompromikan dengan yang diikritik.

Kata kunci : *Syarah, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. Kritik Matan. ‘Āisyah Ra.*

ABSTRACT

‘Aisyah was one of the best sahabah who narrated hadiths of the Prophet P.b.u.h. She also played a very large role in maintaining hadiths of the Prophet P.b.u.h. very large. In fact, she did not hesitate to criticize hadiths which he considered not in accordance with his intentions. However, it turns out the attitude of the salaf scholars in understanding this case varies. There are those who support the attitude of ‘Aisyah and some who do not. This thesis discusses the "Influence of Matan Critic of ‘Aisyah Ra. to understanding Ibn Hajar al-‘Asqalanī in Book under title Fath Al-Bārī." as for the formulation of the problem is How Ibn Hajar Al-‘Asqalanī's method of devotion to matan atan ‘Aisyah Ra. in the Book under title Fath Al-Bārī? And how the influence of matan critic of ‘Aisyah Ra. to the sacrifice of Ibn Hajar Al-‘Asqalanī in the Fath Al-Bārī Book?

This research is a qualitative research which is a library research. The sources' data are primary sources, namely the book *al-Ijābah li 'irādi mā Istadrakathu 'Aisyah' alā aṣ-Ṣahābah* by Badruddin az-Zarkasyi and the book *Fath Al-Bārī* by Ibn Hajar; and secondary sources, namely scientific books that are of relevance to Ibn Hajar Al-‘Asqalanī's book in the *Fath Al-Bārī* and critics of Matan ‘Aisyah. The data collection method that I use is the documentation method. In analyzing the authors use several methods: first; content analysis approach, and secondly; historical approach.

Based on the results of the study, it was found that; *first*; in the book of *Fath Al-Bārī* by Ibn Hajar al-'Asqalanī there are five friends who are criticized by 'Aisyah Ra. Have founded in shahih al-Bukhari, that 'Aisyah was critic five sahabah of Prophet Muhammad P.b.u.h., there are 'Umar bin Khaṭṭāb, Abū Hurairah, Abdullāh bin Abbās, Abdullāh bin 'Umar Ibn Khaṭṭāb, and 'Urwah bin az-Zubair.. With the method of *al-Jam'u wa at-Taufiq*, and *at-tarjih*. *Second*; it was found that it turns out that the critique of 'Aisyah did not always affect Ibn Hajar al-‘Asqalanī's devotion. It was proven that there was criticism 'Aisha who was not considered and there was also a compromise with the criticized.

Key Words : *Syarah, Ibn Hajar al-‘Asqalanī. Matan Critic, ‘Aisyah Ra.*

التجريد

كانت عائشة واحدة من أفضل الصحابة التي روات كثير من حديث النبوي. وعندها دورًا كبيرًا جدًا في الحفاظ احاديث الرسول. وهي تنقد الروايات الاقي تخالف في متنها. ولكن في الواقع، لم يتردد في انتقاد التقاليد التي اعتبرها لا تتفق مع نواياه. ومع ذلك، يتبين أن موقف علماء السلف في فهم هذه الحالة يختلف. هناك أولئك الذين يدعمون موقف عائشة وبعض الذين لا اتفاق لها. تناقش هذه الرسالة "تأثير نقد متن عند عائشة لشرح ابن حجر العسقلاني في كتاب فتح الباري". أما بالنسبة لصياغة المشكلة، فهي كيف شرح ابن حجر العسقلاني على نقد المتن عند عائشة في كتاب فتح الباري؟ وكيف تأثير نقد المتن عند عائشة لشرح ابن حجر العسقلاني في كتاب فتح الباري؟

وأها منهج هذا البحث هو بحث مكتبة. تشمل مصادر البيانات على المصدر الأسس، وهو كتاب الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة علي الصحابة للامام بدر الدين الزركي، وكتاب "فاتح الباري" لابن حجر العسقلاني. والمصدر الثانوي، وهي الكتب العلمية التي لها علاقة بكتاب ابن حجر العسقلاني نقد المتن عائشة. أما طريقة جمع البيانات التي استخدمها هي طريقة التوثيق. في تحليل استخدم طرق: أولاً؛ منهج تحليل المحتوى، وثانياً؛ النهج التاريخي.

في النهاية البحث، وجدنا الخلاصة هي اولاً: في كتاب فتح الباري للإبن حجر العسقلاني، هناك خمسة صحابة الذين استدركتهم عائشة رضی الله عنها هم عمر بن خطاب، عروة بن زبير، أبو هريرة، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمر بن خطاب. الثاني؛ وجدنا بأن نقد عائشة لم يؤثر دائماً على شرح ابن حجر الأصقاني. وقد يكون نرجبها وقد يكون الجمع والتوفيق.

كلمات مفتاحية: الشرح، إبن حجر العسقلاني، نقد المتن، عائشة

TRANSLITERASI ARAB LATIN

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan hurufdan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus.

Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf latin.

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|------|--------------------|----------------------------|
| ا | Alif | Tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | Ba | B | Be |
| ت | Ta | T | Te |
| ث | Sa | Ṣ | es (dengan titik di atas) |
| ج | Jim | J | Je |
| ح | Ha | Ḥ | ha (dengan titik di bawah) |
| خ | Kha | Kh | ka dan ha |
| د | Dal | D | De |
| ذ | Zal | Ẓ | zet (dengan titik di atas) |
| ر | Ra | R | Er |
| ز | Zai | Z | Zet |
| س | Sin | S | Es |
| ش | Syin | Sy | es dan ye |
| ص | Sad | Ṣ | es (dengan titik di bawah) |

| | | | |
|---|--------|---|-----------------------------|
| ض | Dad | Ḍ | de (dengan titik di bawah) |
| ط | Ta | Ṭ | te (dengan titik di bawah) |
| ظ | Za | Ẓ | zet (dengan titik di bawah) |
| ع | ‘ain | ‘ | koma terbalik (di atas) |
| غ | Gain | G | Ge |
| ف | Fa | F | Ef |
| ق | Qaf | Q | Ki |
| ك | Kaf | K | Ka |
| ل | Lam | L | El |
| م | Mim | M | Em |
| ن | Nun | N | En |
| و | Wau | W | We |
| ه | Ha | H | Ha |
| ء | Hamzah | ’ | Apostrof |
| ي | Ya | Y | Ye |

2. Vokal (tunggal dan rangkap)

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|--------|-------------|------|
| --- | Fathah | A | A |

| | | | |
|---------|---------|---|---|
| ---◌--- | Kasrah | I | I |
| ---◌--- | Dhammah | U | U |

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|----------------|-------------|------|
| ي--◌--- | fathah dan ya` | ai | a-i |
| و--◌--- | fathah dan wau | au | a-u |

3. Vokal Panjang (*maddah*)

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|------------------|-------------|---------------------|
| أ | fathah dan alif | Ā | a dan garis di atas |
| يَ | fathah dan ya` | Ā | a dan garis di atas |
| يِ | kasrah dan ya` | Ī | i dan garis di atas |
| وُ | Dhammah dan wawu | Ū | U dan garis di atas |

Contoh:

| | | |
|---------|---|--------|
| قَالَ | - | qāla |
| رَمَى | - | ramā |
| قِيلَ | - | qīla |
| يُقُولُ | - | yaqūlu |

4. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua:

a. Ta marbutah hidup

Ta marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan dhammah, transliterasinya adalah /t/

b. Ta marbutah mati:

Ta marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah /h/

Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

| | | |
|-----------------------------|---|--------------------------|
| رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ | - | raudah al-aṭfāl |
| الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ | - | al-Madīnah al-Munawwarah |
| طَلْحَةَ | - | Ṭalḥah |

5. Syaddah

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

| | | |
|----------|---|---------|
| رَبَّنَا | - | rabbānā |
| نَزَّلَ | - | nazzala |
| الْبِرِّ | - | al-birr |

6. Kata Sandang (di depan huruf syamsiah dan qamariah)

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال namun dalam transliterasi ini kata sandang dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah.

a. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

b. Kata sandang yang diikuti huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan kata sandang.

Contoh:

| | | |
|--------------|---|--------------|
| الرَّجُل | - | ar-rajulu |
| السَّيِّدَةُ | - | as-sayyidatu |
| الشَّمْس | - | asy-syamsu |
| القَلَم | - | al-qalamu |

7. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تأخذون - ta'khuzūna

النوء - an-nau'

شيئ - syai'un

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun harf, ditulis terpisah, hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazimnya dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ fa aful kaila wal mīzāna

إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ ibrahīmul khalīl

9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

وما محمد إلا رسول Wa mā Muḥammadun illā rasūl

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallażī

الحمد لله رب العالمين Alḥamdu lillāhi rabbil 'ālamīn

Penggunaan huruf kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain, sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

| | |
|-----------------------|----------------------------------|
| نصر من الله وفتح قريب | Naṣrun minallāhi wa faṭḥun qarīb |
| الله الأمر جميعا | Lillāhil amru jamī'an |
| و الله بكلّ شيءٍ عليم | Wallāhu bikulli sya'in alīm |

10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi Arab Latin (versi Internasional) ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah. Segala puji bagi Allah Swt. atas anugrah, nikmat dan hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul “Peran Kritik Matan ‘Āisyah Ra. terhadap Pensyarahan Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam Kitab *Fatḥh Al-Bārī*” ini dengan baik. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Rasulullah Muhammad Saw. Semoga kita bisa mengikuti segala sunnah-sunnahnya yang mengantarkan kita mendapatkan kesuksesan di dunia dan akhirat. Aaamiin.

Rasa hormat dan terima kasih yang tak terhingga penulis ucapkan kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag. selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Prof. Dr. H. Abdul Gofur, M.Ag. selaku Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.
3. Bapak Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag, selaku Ketua Jurusan Prodi Pascasarjana Ilmu Agama Islam Magister UIN Walisongo Semarang.
4. Bapak Prof. Dr. H. Abdul Fatah Idris, M.S.I. dan Bapak Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag. selaku pembimbing yang telah memberikan ide, arahan dan bimbingannya kepada penulis.
5. Para dosen yang telah memberikan ilmu pengetahuan kepada penulis.
6. Orang tua penulis, Bapak H. Noor Alim dan Ibu Hj. Istiqomah, beserta kakak dan mbak tercinta atas doa dan keikhlasannya.
7. Kepada istri tercinta Zahrotur Rochmah, M.Ag, yang telah memberikan motivasi dan doanya dan selalu menemani penulis demi penyelesaian tesis ini.

8. Keluarga besar kedua penulis Mlagen Kecamatan Pamotan Kabupaten Rembang. Bapak Suhardi dan Mak Sutarni, beserta mbak-mbak beserta suami dan adik dari istri saya tercinta.
9. Bapak Dr. H. Mohammad Nasih al-Hafidh. Selaku Pendiri Monash Institute Semarang, yang telah memberikan kesempatan dan bantuan kepada penulis untuk bisa meraih gelar magister ini.
10. Ibu Prof. Dr. Hj. Sri Suhanjati Sukri. Terimakasih atas sarana dan prasarana yang telah diberikan kepada penulis dan keluarga.
11. Para metor senior di Monash Institute, Pak Ulum, Pak Mansur, Pak Faed, dan Pak Attabik. Saya yakin kalian selalu mendoakan saya. Terimakasih.
12. Para santri Monash Institute Semarang, mulai angkatan 2011-2019. Terimakasih atas doa-doa kalian semuanya.
13. Seluruh pihak yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu yang telah banyak membantu hingga selesainya tesis ini.

Akhirnya penulis berdoa dan berharap, semoga tesis ini dapat berguna bagi pengembangan wacana Islam dan menjadi inspirasi dalam pengembangan penelitian pemikiran hadits berikutnya.

Semarang, 13 Januari 2020

Muhammad Abu Nadlir

DAFTAR ISI

| | Hal. |
|---|-------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| PERNYATAAN KEASLIAN | ii |
| PENGESAHAN | iii |
| NOTA PEMBIMBING | iv |
| ABSTRAK | vi |
| TRANSLITERASI | ix |
| KATA PENGANTAR | xvi |
| DAFTAR ISI | xviii |
| BAB I PENDAHULUAN | |
| A. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| B. Rumusan Masalah..... | 8 |
| C. Tujuan dan Manfaat Penelitian..... | 9 |
| D. Tinjauan Pustaka..... | 9 |
| E. Metode Penelitian..... | 13 |
| F. Sistematika Penulisan..... | 16 |
| BAB II METODE SYARAH HADITS | |
| A. Pengertian Syarah Hadits..... | 18 |
| B. Sejarah Perkembangan Syarah Hadits..... | 19 |
| C. Metode Syarah Hadits..... | 25 |
| BAB III IBN HAJAR AL-‘ASQALĀNĪ DAN PENSYARAHAN TERHADAP KRITIK MATAN ‘ĀISYAH RA. | |
| A. Biografi Ibn Hajar Al-‘Asqalānī | 38 |
| 1. Latar Belakang Kehidupan Ibn Hajar Al-‘Asqalānī | 38 |
| 2. Latar Belakang Pendidikan Ibn Hajar Al-‘Asqalānī | 40 |
| 3. Karya-Karya Ibn Hajar Al-‘Asqalānī | 42 |
| B. Syarah Ibn Hajar Al-‘Asqalānī atas Kritik Matan ‘Āisyah dalam kitab <i>Fath al-Bārī</i> | 44 |

**BAB IV ANALISA PERAN KRITIK ‘ĀISYAH
TERHADAP PENSYARAHAN IBN ḤAJAR AL-
‘ASQALĀNĪ DALAM KITAB *FATH AL-BĀRĪ***

| | |
|--|----|
| A. Metode Syarah Ibnu Ḥajar atas Kritik ‘Āisyah..... | 58 |
| B. Analisis Peran Kritik ‘Āisyah terhadap Pensyarahhan Ibn Ḥajar dalam Kitab <i>Fath al-Bārī</i> | 69 |

BAB V PENUTUP

| | |
|---------------------|-----|
| A. Kesimpulan..... | 103 |
| B. Saran-Saran..... | 104 |

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebelum Nabi Muḥammad Saw. wafat, kritik¹ hadits² sangatlah mudah. Karena setiap permasalahan yang menyangkut kebenaran hadits akan ada jawabannya pada Nabi Muḥammad Saw. Tetapi setelah wafatnya Nabi Saw., banyak dari para sahabat yang kemudian menekuni kajian kritik matan, mereka diantaranya adalah ‘Umar bin Khaṭṭāb, ‘Ubādah bin aṣ-Ṣāmat, ‘Ali bin Abi Ṭālib, Abdullāh bin Salām, ‘Āisyah binti Abu Bakar, Abdullāh bin Abbās, Abdullāh bin ‘Umar Ibn Khaṭṭāb, Anas bin Mālik³, dan ‘Abdullāh bin Mas’ūd⁴.

¹ Kritik dalam bahasa arab yaitu *naqd*. *Naqd* secara etimologis memiliki banyak arti. *Pertama*; tamyīz (memisahkan/membedakan). Contoh: membedakan mata uang dan membuang yang palsu. *Kedua*; naqāsy (mendebat/membantah). Contoh: mendebatnya dalam suatu masalah. Lihat Dr. Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥadiṣīn fī Naqd Matan al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, (Tunis: Nasyr Muassasāt ‘Abd al-Karīm bin ‘Abdullāh, 1986), hal. 94.

² Hadits merupakan sumber hukum Islam kedua setelah al-Qur’an. Jika al-Qur’an merupakan undang-undang berisi kaidah dan dasar-dasar Islam, baik itu masalah aqidah, ibadah, akhlak, mu‘amalah dan sebagainya, maka hadits merupakan penjelasan sekaligus pengamalan al-Qur’an secara menyeluruh. Karena hadits adalah segala perkataan, perbuatan, dan ketetapan yang bersumber dari Rasulullah Saw. Definisi ini adalah definisi hadits secara terminologi menurut ulama hadits, sementara ulama ushul mendefinisikan hadits secara terminology adalah segala perkataan, perbuatan dan taqrirnya Nabi yang bersangkutan paut dengan hukum. Lihat Muḥammad ‘Ajaj al-Khaṭīb, *Ushūl al-Ḥadīṣ*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989 M), hal. 27.

³ Dr. Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥadiṣīn...*, hal. 135.

⁴ Dr. Ṣalahuddīn bin Aḥmad al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matan ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīṣ an-Nabawī*, (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1403 H), Cet. I, hal. 136.

Bahwa ‘Āisyah merupakan salah satu dari istri Nabi Saw.⁵ yang memiliki peran yang sangat penting dalam menyampaikan ajaran agama dan menyebarkan hadits kepada shahabiyat yang merasa malu menanyakan permasalahannya langsung kepada Nabi Saw. ‘Āisyah Ra. juga dikenal memiliki kecerdasan dan ketelitian yang luar biasa, dipadu dengan semangat yang tinggi dan masih muda. ‘Āisyah yang paling banyak meriwayatkan hadits dari Rasulullah, beliau meriwayatkan sekitar 2210 hadits.⁶ Dia satu-satunya istri Rasulullah Saw yang menemaninya ketika menerima wahyu. ‘Āisyah tidak pernah berhenti bertanya kepada Rasulullah Saw sebelum jawaban atas permasalahan yang ditanyakan itu benar-benar ia fahami dengan baik sebagai contoh: Suatu ketika Nabi Saw. bersabda: “*Siapa yang dihisap pasti disiksa*”. ‘Āisyah berkata: “*Lalu aku bertanya: Bukankah Allah Swt berfirman: “Maka ia akan dihisab dengan hisab yang mudah*”. (QS. Al-Insyiqāq [84] : 8). ‘Āisyah berkata: “*Lalu beliau bersabda: “Itu adalah hisab sepintas. Tetapi yang dihisab secara detail pasti akan celaka*”.⁷

Karenanya sudah sewajarnya jika Rasulullah Saw. memuji keluasan pengetahuan agama ‘Āisyah dan memerintahkan sahabat

⁵ Diantara istri-istri yang meriwayatkan hadits adalah Khadijah, ‘Āisyah, Hafsa, Zainab bin Khuzaimah, dan Ummu Salamah. ‘Āisyah yang paling banyak meriwayatkan hadits dari Rasulullah, beliau meriwayatkan sekitar 2210 hadits. Ia juga termasuk satu-satunya pengkritik hadits wanita. Lihat A. Hasan Asy’ari Ulama’i, M.Ag. *Melacak Hadits Nabi SAW, Cara Cepat Mencari Hadits dari Manual hingga Digital*, (Semarang: RaSAIL, 2006), hal.: 127

⁶ al-Imām Abu Amru dan Utsman bin Abdurrahmān al-Syahrāzurī, *‘Ulūm al-Hadīs lī Ibnī Ṣalah*, taḥqīq Nurudīn ‘Itr, (Beirut: Dār al-Fikr, 1404H/1984M) Cet ke III, hal 297.

⁷ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-‘Ilmu Bāb Man Sam‘a Syai’an fa lam Yaḥḥamhu fa Rāji ‘ fīhi Ḥatta Ya ‘rifahu* no. 100.

untuk menanyakan sebahagian agamanya kepada beliau. Karena beliau banyak belajar kepada Rasulullah. Dia juga perempuan yang cerdas dan kuat hafalannya. Sehingga banyak di antara sahabat senior seperti Umar, ayahnya Abu Bakar aṣ-Ṣiddiq dan lain-lain datang kepada beliau untuk menanyakan masalah yang tidak bisa mereka selesaikan sendiri, baik itu masalah al-Qur'an, hadits, fiqh dan lain sebagainya. Setelah mereka datang kepada 'Āisyah mereka pasti akan mendapatkan jawaban yang memuaskan yang menambah wawasan pengetahuan mereka. Karenanya tidak heran jika mengalir pujian dari lisan para sahabat terhadap beliau atas kepiawiaan ilmu dan kecerdasannya. Seperti az-Zuhri, dalam suatu riwayat dia mengatakan: *“Kalau dikumpulkan ilmu manusia seluruhnya dan umahat al-Mukminin sungguh 'Āisyah ilmunya lebih luas dari mereka.”*⁸ Pujian senada juga dilontarkan dari 'Atha' dari al-Mughirah bin Ziyad mengatakan: *“'Āisyah adalah manusia yang paling faqih, paling tahu dan paling baik pendapatnya secara umum.”*⁹ Tema-tema hadits yang diriwayatkannya pun beragam. Hampir seluruh kitab atau bab yang ada di dalam Kutub al-Sittah terdapat hadits 'Āisyah.

Peran 'Āisyah dalam periwayatan hadits tidak hanya sampai disitu. Beliau juga mempunyai peran yang tidak bisa dianggap remeh. Beliau sangat selektif dalam menerima hadits yang disandarkan kepada Rasulullah Saw. Ia juga termasuk satu-satunya

⁸ Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin Uṣman az-Zāhābi, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, taḥqīq Syu'aib al-Arna'ut (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1479M/1996M), Jilid 2, hal 199.

⁹ Abī Abdullāh Muḥammad bin Abdullāh al-Ḥakīm an-Naisaburi, *Al-Mustadrak 'Alā aṣ-Ṣāhiḥain fī al-Ḥadīṣ*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411H/1990M), Jilid 4, hal 15.

pengkritik hadits wanita.¹⁰ Jika ‘Āisyah mendengar hadits yang tidak sesuai dengan pemahaman yang sebenarnya, beliau tidak segan-segan mengkritiknya, menjelaskan letak kesalahannya dan menjelaskan maksud yang sebenarnya.

Badruddīn az-Zarkasyī seorang ulama’ abad ke-7 H¹¹. berhasil mengumpulkan hadits kritik ‘Āisyah dalam sebuah kitab yang diberi judul *al-Ijābah li ‘irādi mā Istadrakathu ‘Āisyah ‘alā aṣ-Ṣahābah*¹². Di dalam kitab ini terdapat 74 hadits yang dikritik oleh ‘Āisyah¹³. Lalu setelah az-Zarkasyī datang Imām as-Suyūṭī (849 H. – 911 H.) meringkas apa yang ada dalam kitab az-Zarkasyī dan beliau menamakan kitabnya dengan judul *‘Ain al-Iṣābah fī Istidrāki ‘Āisyah ‘alā aṣ-Ṣahābah*.

Seperti hadits tentang menangis mayat. Dalam hal ini ‘Āisyah mengkritik riwayat ‘Umar dan anaknya bahwa Rasulullah

¹⁰ A. Hasan Asy’ari Ulama’i, M.Ag. *Melacak Hadits Nabi SAW*, hal.: 127

¹¹ Badruddīn al-Zarkasyī lahir dan wafat di Mesir. Lahir pada tahun 745 H. dan wafat pada 3 Rajab tahun 794 H. Lihat Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Ijābah li ‘irādi mā Istadrakathu ‘Āisyah ‘alā aṣ-Ṣahābah*, tahqīq Dr. Rif’at Fauzī Abdul Muṭalib, (Cairo: Maktabah al-Khanāji, 1421H/2001M) Cet ke I, hal. v.

¹² Kitab ini ditulis pada tahun 790 H. sebagai hadiah untuk Qāḍī al-Qaḍā’ Burhānuddīn bin Jamā’ah asy-Syāfi’ī. Lihat Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Ijābah..*, hal. 4.

¹³ Menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, bahwa kitab yang berisi kritik ‘Āisyah kepada para sahabat ini pada awalnya dikumpulkan oleh al-Ustaḏ Abū Maṣṣūr ‘Abdul Muḥsin bin Muḥammad bin ‘Alī bin Ṭāhir al-Bagdādī dalam sebuah jilid yang kecil dan terdiri hanya 25 hadits”. Kemudian disusun kembali oleh Badruddīn az-Zarkasyī dengan nama kitab *al-Ijābah li ‘irādi mā Istadrakathu ‘Āisyah ‘alā aṣ-Ṣahābah*. Az-Zarkasyī menyusunnya dengan rapi dan memberikan beberapa tambahan referensi sumber hadits. Lihat Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Ijābah..*, hal. x-xi dan Jalāluddīn as-Suyūṭī, *‘Ain al-Iṣābah fī Istidrāk ‘Āisyah ‘alā aṣ-Ṣahābah*, tahqīq ‘Abdullāh Muḥammad Ad-Darwīs, (Cairo: Maktabah al-‘Ilm, 1409H/1988M), hal. 10.

Saw. bersabda: “*Sesungguhnya si mayat akan diazab karena ratapan keluarga atas kematiannya*”, ‘Āisyah berkata: “*Semoga Allah mengasihi Umar, demi Allah, Rasulullah tidak pernah berkata bahwa Allah akan mengazab orang mukmin dengan tangisan salah seorang kamu, tapi Rasulullah bersabda: Sesungguhnya Allah menambah siksaan terhadap orang kafir karena tangisan keluarganya. Kemudian Rasulullah melanjutkan: "Cukuplah bagi kamu firman Allah yang berbunyi: Tidaklah seorang menanggung dosa orang lain (QS. Fāṭir [35]: 18).*”¹⁴

Hadits di atas merupakan salah satu contoh kritik ‘Āisyah terhadap sahabat ‘Umar. Ini adalah salah satu bentuk kehati-hatian ‘Āisyah dalam menerima dan memberikan pemahaman yang benar terhadap maksud hadits Rasulullah SAW. Karena jika keadaan ini tidak dilakukan maka hadits Rasulullah Saw. tidak akan terjaga keashlahannya hingga kini.

Meskipun begitu, ternyata sikap para ulama salaf dalam memahami kasus ini beragam. Ada yang mendukung sikap “‘Āisyah dan ada pula yang tidak mendukung. Mereka yang tidak mendukung kritik “‘Āisyah, melihat bahwa tidak ada kekeliruan atau kesalahan pada periwayatan ‘Umar dan anaknya. Lalu mereka berusaha untuk menta’wilkannya. Ada juga yang berpendapat bahwa kedua hadis tersebut tidak bertentangan, lalu mereka berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis tersebut.

Az-Zarkasyī mengungkapkan pendapatnya, bahwa tangisan keluarga mayit bisa mengakibatkan sang mayit disiksa telah

¹⁴ Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Janā’iz, Bāb Qaul an-Nabi Yu’adzabu al-Mayit bi Ba’di Bukā’i Ahlihi ‘Alaihi* no. 1206.

diriwayatkan oleh sejumlah sahabat dari Rasulullah Saw. Diantara sahabat tersebut adalah ‘Umar dan Ibnu Umar. Namun hal tersebut telah diingkari oleh ‘Āisyah. Dan hadis ‘Āisyah tersebut sesuai dengan makna lahir redaksi al-Qur’an, yakni firman Allah: “*Bahwasanya seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain.*” Keterangan ‘Āisyah ini kelihatannya sesuai dengan beberapa hadits lain yang menyebutkan bahwa Rasulullah pernah menangisi sejumlah sahabat yang meninggal dunia. Bahkan beliau juga membiarkan sebahagian sahabat yang menangisi saudaranya yang meninggal dunia. Rasulullah adalah rahmat bagi seluruh alam. Jadi tidak mungkin beliau melakukan sesuatu yang menyebabkan orang lain malah disiksa. Tidak mungkin juga Rasulullah membiarkan perbuatan yang bisa menyebabkan orang lain diazab. Lebih lanjut beliau berkomentar bahwa analisa berikut ini juga akan memperkuat hadis riwayat ‘Āisyah. Dalam kasus ini ‘Āisyah memutuskan pendapatnya berdasarkan pemahaman pribadinya. Jadi bagi kita dalam menyikapi masalah ini yang paling tepat adalah takwil. Hadis-hadis yang nampaknya bertentangan tersebut bisa diartikan sebagai berikut. Jika sang mayat mewasiatkan agar kematiannya ditangisi, maka dia mendapatkan dosa akibat wasiatnya tersebut. Sebab dengan demikian sang mayat menyebabkan adanya tangisan dari orang lain.¹⁵

Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam kitab *Fatḥ Al-Bārī*¹⁶ berkata bahwa mungkin ada beberapa arahan dalam mengkompromikan

¹⁵ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 90-91.

¹⁶ Kitab *Fatḥ Al-Bārī* terdiri dari 13 jilid (edisi lain 15 jilid) dan 1 jilid muqaddimah yang diberi judul *Hadyu as-Sārī*. Kitab *Hadyu as-Sārī* diselesaikan penulisannya pada tahun 813 H. Sedangkan *Fatḥ Al-Bārī* baru

kedua hadis ini. Siapa yang menjadikan hal tersebut sebagai kebiasaan dan menganjurkan keluarganya untuk meratapinya, saat ia wafat maka ia akan diazab karena perbuatannya yang telah mewasiatkan keluarganya untuk meratapinya. Siapa yang mengetahui kebiasaan keluarganya yang suka meratapinya mayat lalu ia membiarkan mereka dan tidak melarang untuk meninggalkan kebiasaan jelek tersebut. Ternyata ia pun senang untuk diratapinya, maka ia diazab karena membiarkan perbuatan tersebut. Kalaupun ia tidak senang dengan ratapan tersebut, ia diazab dengan celaan karena ia tidak melarang keluarganya untuk meninggalkan perbuatan tersebut. bagi yang bersikap hati-hati, dan ia sudah melarang keluarganya untuk meninggalkan perbuatan maksiat tersebut. Namun keluarganya masih melakukan hal tersebut dan tidak mengindahkan larangannya, maka siksaannya adalah rasa perih hatinya karena ia melihat keluarganya yang masih melakukan perbuatan tersebut dan tidak mengindahkan larangannya. Dan mereka tetap berbuat maksiat terhadap Tuhannya. *Wa Allāhu A'lām.*¹⁷

Menarik melihat adanya perbedaan antara pendapat az-Zarkasyi dan Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam mensyarahi hadits tentang kritik ‘Aisyah terhadap para sahabat. Apalagi mengingat bahwa az-Zarkasyi dengan karyanya *al-Ijābah li ‘irādi mā*

dimulai penulisannya pada tahun 817 H, dan ia selesaikan pada tahun 842 H. Lihat Aan Supian, *Metode Syarah Fath Al-Bari (Studi Syarah Hadis Pada Bab Halawah Al-Iman)*, Jurnal Nuansa, Vol. X, No. 1, Juni 2017, hal. 26

¹⁷ Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī bi Syarḥ Shaḥīḥ al-Bukhārī*, (Cairo: Dar Abi Hayyan, Cet 1, 1992 M/1416 H), Jilid 4, hal. 255.

Istadrakathu ‘Āisyah ‘alā aṣ-Ṣahābah lebih dahulu dari Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dengan karyanya kitab *Fath Al-Bārī*.

Berdasarkan beberapa keterangan di atas, membuat penulis ingin sekali menganalisa dalam sebuah penelitian tesis dengan judul **“Peran Kritik ‘Āisyah Ra. terhadap Pensyarahan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam Kitab *Fath Al-Bārī*.”**

B. Rumusan Masalah

Adapun rumusan masalah yang diajukan berkenaan dengan hal di atas adalah:

1. Bagaimana metode pensyarahan Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī terhadap kritik ‘Āisyah Ra. dalam Kitab *Fath Al-Bārī*?
2. Bagaimana peran kritik ‘Āisyah Ra. terhadap pensyarahan Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī dalam Kitab *Fath Al-Bārī*?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan yang hendak dicapai dari penulisan penelitian ini adalah:

1. Mengetahui metode pensyarahan Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī terhadap kritik ‘Āisyah Ra. dalam Kitab *Fath Al-Bārī*.
2. Mengetahui peran kritik matan ‘Āisyah kepada hadits dari beberapa sahabat.

Adapun manfaat dari penulisan penelitian ini sebagai berikut:

1. Dapat dijadikan sebagai bahan bacaan dan sekaligus dapat dimanfaatkan pembaca dalam rangka pengembangan ilmu-ilmu hadits.
2. Dapat dijadikan bahan rumusan hipotesis baru dalam penelitian-penelitian selanjutnya.

D. Kajian Pustaka

Buku-buku dan penelitian yang membahas tentang ‘Āisyah sebenarnya sangat banyak. Sejauh yang penulis telusuri tulisan tentang ‘Āisyah banyak membahas tentang sosok pribadi ‘Āisyah seperti buku *as-Sayidah ‘Āisyah Ummu al-Mukminīn wa ‘Ālimah Nisā’ al-Islām* karya Abdul Hamid Thamaz dan buku *Memoar ‘Āisyah RA. Istri Kinasih Baginda Rasul* karya Sulaiman an-Nadwi.

Selain itu penulis mendapatkan satu buku yang membahas tentang fiqhi ‘Āisyah dengan judul *Mausu‘ah fiqh ‘Āisyah* yang ditulis oleh as-Syaikh Sa‘id Fāyiz ad-Dakhīl.

Sementara untuk beberapa buku dan penelitian yang membahas tentang kritik matan ‘Āisyah penulis menemukan beberapa karya, diantaranya;

Pertama; Tesis dengan judul “‘Āisyah dan Kontribusinya dalam Ilmu Kritik Hadist” yang ditulis oleh Mimi Rahma Sari.¹⁸ Analisis yang dilakukan oleh peneliti menyimpulkan bahwa ‘Āisyah mempunyai andil yang sangat besar dalam perumusan ilmu kritik hadis. Ada dua bentuk kritik hadis yang digunakan ‘Āisyah dalam mengkritik periwayatan sahabat. *Pertama*; adalah kritik external (an-Naqd al-Khariji) dan *kedua*; kritik internal (an-Naqd ad-Dakhili).

Kedua; buku dengan judul “Perempuan di Lembaran Suci Kritik atas Hadis-hadis Shahih” karya Ahmad Fudhaili.¹⁹ Ahmad Fudhaili menjabarkan beberapa hadits yang dikomentari atau

¹⁸ Mimi Rahma Sari, *Aisyah dan Kontribusinya dalam Ilmu Kritik Hadist*, Tesis, Konsentrasi Tafsir Hadis Program Pascasarjana Uin Syarif Hidayatullah-Jakarta 2005/2006.

¹⁹ Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci Kritik atas Hadis-hadis Shahih*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005)

dikritik oleh ‘Aisyah Ra. Diantara hadis tersebut terdapat hadits yang menyatakan bahwa perempuan menjadi sebab terputusnya shalat, dan perempuan membawa sial. Dalam aplikasinya, ‘Aisyah Ra. menggunakan metode tarjih, nasikh mansukh, ta’wil, dan jama’ dalam mengomentari hadits-hadits tersebut. Akan tetapi, dalam buku ini belum dibahas secara khusus pengaruh kritik matan ‘Aisyah Ra. terhadap pensyarah Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*.

Ketiga; artikel jurnal dengan judul “*Manhaj Kritik Matan ‘Ā’isyah Ra.*” karya Niki Alma Febriana Fauzi.²⁰ Makalah ini membahas metode yang digunakan oleh ‘Ā’isyah sebagai patokan dalam mengkritik matan hadis. Tuduhan terhadap Islam tentang kurangnya metodologi dalam studi kritik hadits, terutama kritik matan, telah memaksa ulama Islam kontemporer untuk menciptakan sebuah metode yang dapat digunakan untuk mengkritik substansi hadis. Memang, prinsip-prinsip dalam mengkritik hadits matan telah dibuat dan digunakan oleh ‘Ā’isyah. Manhaj kritik matan ‘Ā’isyah telah diuji reliabilitas. Penulis menyimpulkan bahwa metodologi ‘Ā’isyah manhaj kritik matan terbukti dapat diandalkan untuk menguji keaslian hadits dengan menggunakan korespondensi kebenaran dan koherensi teori dalam epistemologi filsafat sebagai metode analisis.

Adapun beberapa penelitian yang membahas tentang syarah Ibn Hajar Al-‘Asqalānī, diantaranya;

Pertama; artikel jurnal dengan judul “*Metode Syarah Hadis Kitab Fath Al-Bari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi*

²⁰ Niki Alma Febriana Fauzi, *Manhaj Kritik Matan ‘Ā’isyah Ra. MUWĀZĀH*, Volume 5, Nomor 1, Juli 2013, hal. 116-138.

Pemahaman Hadis)” karya Agung Danarta.²¹ Pada artikel ini, peneliti membahas masalah *ma’an al-hadis* dalam khazanah peninggalan ulama abad pertengahan. Fokus kajian dilakukan pada kitab *Fath al-Bari* karya Ibn Hajar al-‘Asqalani yang merupakan syarah kitab Shahih al-Bukhari. Kajian yang dilakukan tidak mengkhususkan pada metode kontekstual dan hermeutiknya, tetapi berusaha merekonstruksi seluruh metode yang dipergunakan Ibn Hajar al-‘Asqalani dalam mensyarah hadis. Dari kajian yang dilakukan dengan merujuk ragam metode yang dipakai oleh al-‘Asqalani, maka peneliti berkesimpulan bahwa syarah hadis telah menggunakan berbagai pendekatan baik yang bersifat *naqli* maupun *‘aqli* dengan berbagai penekanan tertentu pada suatu kasus. Upaya metodologis tersebut disertai dengan contoh-contoh konkrit untuk memperkuat hasil temuannya.

Kedua; artikel jurnal dengan judul “*Metode Syarah Fath Al-Bari (Studi Syarah Hadis Pada Bab Halawah Al-Iman)*” karya Aan Supian.²² Artikel ini bertujuan untuk mengetahui metode, pendekatan dan teknik interpretasi syarah Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* dalam memahami hadis tentang “*halawah al-iman*”. Dari hasil kajian menunjukkan bahwa: *Pertama*, Hadis-hadis pada bab “*halawah al-iman*” yang terdapat dalam *Fath al-Bari*, dijelaskan dengan metode tahlili; *Kedua*, setidaknya terdapat dua pendekatan yang digunakan, yakni pendekatan kebahasaan (linguistik) dan pendekatan teologis-normatif; *Ketiga*, Teknik

²¹ Agung Danarta, *Metode Syarah Hadis Kitab Fath Al-Bari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis)*, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis, Vol. 2, No.1 Juli 2001, hal. 95-106

²² Aan Supian, *Metode Syarah Fath Al-Bari (Studi Syarah Hadis Pada Bab Halawah Al-Iman)*, Jurnal Nuansa, Vol. X, No. 1, Juni 2017, hal. 25-34.

Interpretasi yang digunakan Ibnu Hajar dalam mensyarahkan hadis tentang “*halawah al-iman*” adalah teknik interpretasi tekstual dan intertekstual.

Ketiga; tesis dengan judul “*Metodologi Ibnu Hajar Al Asqalani dalam Kitab Tahzib al-Tahzib*” karya Masri S.²³ Permasalahan utama yang diangkat dalam tesis ini adalah bagaimana metodologi Ibnu Hajar al-Asqalani dalam Kitab Tahzib al-Tahzib? Apa Yang melatarbelakangi Ibn Hajar al-Asqalani menyusun kitab Tahzib al-tahzib? dan bagaimana Pandangan ulama’ terhadap Ibn Hajar al-Asqalani dan kitabnya?

Melihat beberapa buku dan penelitian di atas, dengan demikian bisa disimpulkan bahwa yang membedakan penelitian tesis ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya adalah, *pertama*; penelitian ini fokus pada kritik ‘Āisyah yang terdapat dalam kitab Shahih Bukhari yang juga terdapat dalam kitab karya Badruddin az-Zarkasyi. *Kedua*; penelitian ini akan mengkaji pencyarahan yang dilakukan oleh Ibn Hajar al-Asqalani terhadap kritik ‘Āisyah. *Ketiga*; penelitian ini akan mendialogkan antara komentar yang dilakukan oleh Badruddin az-Zarkasyi dengan Ibn Hajar Al-‘Asqalānī tentang riwayat kritik ‘Āisyah.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini berjenis penelitian kualitatif yang merupakan penelitian pustaka (*library research*). Pendekatan kualitatif sesuai diterapkan untuk penelitian ini karena

²³ Masri S, *Metodologi Ibnu Hajar Al-Asqalani dalam Kitab Tahzib al-Tahzib*, Tesis, Program Pascasarjana UIN Alaudin Makasar 2015.

penelitian ini dimaksudkan untuk mengeksplorasi dan mengidentifikasi informasi.²⁴ Dalam hal ini adalah pensyarahan Ibn Hajar Al-‘Asqalānī terhadap hadits-hadits yang dikiratk oleh ‘Asiyah Ra. dan.

2. Sumber Data

Sumber data terbagi dua, yaitu sumber primer dan sekunder.

a. Sumber Primer.

Sumber data primer adalah data autentik atau data yang berasal dari sumber pertama.²⁵ Adapun sumber primer dalam penelitian ini yaitu kitab *al-Ijābah li 'irādi mā Istadrakathu 'Āisyah 'alā aṣ-Ṣahābah* karya Badruddin az-Zarkasyi dan kitab *Fath Al-Bārī* karya Ibn Hajar.

b. Sumber Sekunder.

Sumber data skunder adalah data yang materinya secara tidak langsung berhubungan dengan masalah yang diungkapkan.²⁶ Adapun sumber sekunder dalam penelitian ini yaitu berbagai buku–buku ilmiah yang ada relevansinya dengan pensyarahan Ibn Hajar Al-‘Asqalānī dalam kitab *Fath Al-Bārī* dan kritik matan ‘Āisyah, seperti *Manhaj Naqd al-Matan 'Inda 'Ulamā' al-Hadīts an-Nabawiy* karya Dr. Shalāhuddīn bin Ahmad al-Adlabī, *Maqāyīs Naqd Mutūn as-Sunnah* karya Dr. Musfir ‘Azmulāh ad-Damīnī, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muhadditsīn* karya Dr. M. Mushthafā al-

²⁴ Bagong Suyanto (ed.), *Metode Penelitian Sosial*, (Jakarta: Kencana, 2007), hal. 174.

²⁵ Hadari Nawawi dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996) hal. 216

²⁶ *Ibid*, hal. 217

A'zhamī. Dan beberapa buku tentang biografi 'Āisyah seperti *al-Ishābah fi Tamyīz ash-Shahābah* karya Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī, *Tahdzīb al-Kāmil* karya al-Mizi dan *Tahdzīb at-Tahdzīb* karya az-Zahabī.

3. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang penulis gunakan adalah metode dokumentasi, yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, majalah, dan sebagainya.²⁷

Penelitian fokus pada data hadits kritik matan 'Āisyah dalam kitab karya az-Zarkasyi dan syarah Ibn Ḥajar atas kritik matan 'Āisyah.

4. Metode Analisis Data

Dalam menganalisis matan penulis menggunakan beberapa metode yaitu:

a. Pendekatan *content* analisis

Metode ini sebagai kelanjutan dari metode pengumpulan data, yaitu metode penyusunan dan penganalisaan data secara sistematis dan obyektif.²⁸

Metode ini juga merupakan jalan yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah dengan mengadakan perincian terhadap obyek yang diteliti, atau cara penggunaan suatu obyek ilmiah tertentu dengan memilah-milah antara pengertian yang lain untuk memperoleh kejelasan.

²⁷ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), hal. 206

²⁸ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Bayu Indra Grafika, 1996), hal. 49.

b. Pendekatan historis.

Sebagaimana yang telah diketahui, bahwa penelitian yang dilakukan adalah berkenaan dengan sejarah masa lampau maka, dengan ini penulis mencoba memahami naskah atau peristiwa yang lampau, sehingga diharapkan rentang waktu telah membuat pembaca masa sekarang lebih obyektif dan selektif.²⁹

5. Langkah-langkah penelitian

Langkah-langkah penelitian yang akan ditempuh dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Menetapkan masalah-masalah yang dibahas. Dalam proses penetapan masalah ini peneliti akan dipandu dengan kitab *'Ain al-Iṣābah fī Istidrāki 'Āisyah 'alā aṣ-Ṣahābah* yang sudah terdapat beberapa riwayat kritik matan 'Āisyah.
- b. Mencoba menganalisa bentuk-bentuk kritik matan yang dilakukan 'Āisyah.
- c. Mencoba menganalisa pensyarahan yang dilakukan oleh Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī atas kritik matan 'Āisyah.
- d. Merumuskan metode pensyarahan Ibn Hajar terhadap kritik matan 'Āisyah.
- e. Menganalisa pengaruh kritik matan 'Āisyah terhadap pensyarahan Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī.

F. Sistematika Penulisan

Keseluruhan penulisan tesis ini akan disusun dalam rangkaian bab-bab sebagai berikut:

²⁹ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif*, hal. 46.

Bab I, Pendahuluan. Pada bab ini akan dikemukakan latar belakang masalah, ruang lingkup masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II, Metode Syarah Hadits. Bab ini dibagi dalam tiga sub bab. Sub bab pertama membahas tentang pengertian syarah hadits. Sub bab kedua membahas tentang sejarah perkembangan syarah hadits. Dan sub bab ketiga membahas tentang metode syarah hadits.

Bab III, Ibn Hajar Al-‘Asqalānī dan Pensyarahan atas Riwayat Kritik Matan ‘Āisyah. Pada bab ini akan dibagi dalam dua sub bab. Sub bab pertama akan dikemukakan tentang riwayat singkat Ibn Hajar Al-‘Asqalānī. Adapun sub bab yang kedua berisi tentang Syarah Ibn Hajar Al-‘Asqalānī atas Kritik Matan ‘Āisyah dalam kitab *Fath al-Bārī*.

Bab IV, Analisa Peran Kritik ‘Āisyah terhadap Pensyarahan Ibn Hajar Al-‘Asqalānī dalam kitab *Fath al-Bārī*. Dalam bab ini akan dibagi dua sub bab. Sub bab pertama akan dikemukakan analisa metode Ibnu Hajar dalam mensyarahi kritik matan ‘Āisyah. Adapun sub bab kedua akan membahas tentang pengaruh kritik matan ‘Āisyah terhadap pensyarahan Ibn Hajar Al-‘Asqalānī dalam kitab *Fath al-Bārī*.

Bab V, Penutup. Bab ini merupakan hasil akhir dari penelitian ini dan terdiri dari kesimpulan dan saran.

BAB II

METODE SYARAH HADITS

A. Pengertian Syarah Hadits

Istilah syarah hadis yang telah menjadi bagian dari kosa kata bahasa Indonesia merupakan kata serapan dari bahasa Arab yaitu syarh dan hadis. Istilah *syarh* bukanlah merupakan kalimat asal yang dalam ilmu gramatika arab disebut dengan المشتق منه (kata yang darinya diambil dari kata-kata lain). Akan tetapi kata *syarh* merupakan kata turunan (المشتق/derivasi) dari kata asalnya yang terdiri dari ش ر ح ,yang kemudian setelah melalui kaidah-kaidah *sharfiyah* dan melalui proses *tashrif*.¹ Berbentuklah kata شرح (syarh).

Kata شرح (syarh) merupakan bentuk *masdar* (infinitif) dari - شرح - يشرح - يشرح - يشرح yang merupakan bentuk *sulasi mujarrat*², yaitu شرح secara bahasa syarah berarti menjelaskan, menafsirkan, menerangkan, memperluas, mengembangkan, membuka, menguraikan, dan mengulas.³ Dengan demikian antara syarah dan tafsir mempunyai pengertian yang satu dan fungsi yang sama, yaitu memberikan keterangan penjelas.

¹ Menurut istilah ulama' ahli sharaf, *tashrif* adalah mengubah dari Fi'il Madhi, ke Fi'il Mudhari', Mashdar, Isim Fa'il, Isim Maf'ul, Fi'il Nahi, Isim Makan, Isim Zaman. Lihat H. Moch. Anwar, *Ilmu Sharaf*, Terjemah *Matan Kailani dan Nazam al-Maqsud*, (Bandung: Sinar Baru, 1987), hal. 1.

² *Tsulasi Mujarrad* adalah fi'il yang huruf asalnya 3 huruf dan tidak ada huruf tambahan. *Ibid*, hal. 6.

³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jilid II, (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), h. 497. Lihat juga Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: PP. al-Munawwir; Krapayak, 1984), hlm. 756-757.

Syarah hadis yang kita kenal saat ini merupakan proses transformatif dari *fiqhu al-Hadis*⁴. Sebagaimana DR. Muhammad Thahir al-Jawabi mengemukakan:

“permulaan ilmu ini (*fiqhu al-Hadis*) sangat terbatas, kemudian secara berangsur meluas hingga terkenal sampai kepada kita dengan sebutan syarah hadis. Para *Faqihu al-Hadis* berpegang dengan ilmu ini, mereka inilah yang telah diberikan rizki oleh Allah berupa kemampuan daya kritis pada masanya dan memiliki pemahaman dari hasil keseriusanya terhadap hokum syari’ah.”⁵

Kalau diamati secara mendalam ada perbedaan diantara *syarah* dan *fiqh al-Hadis*. Syarah hadis yang kita kenal saat ini lebih bersifat kongkrit operasionalnya, yakni penjelasan ulama dari hasil pemahaman terhadap suatu hadis lebih luas, sementara *fiqh al-Hadis* lebih bersifat konseptual.

B. Sejarah Awal Syarah Hadis

Kitab hadis yang ada di tengah-tengah kita dengan wujud seperti sekarang ini telah melewati perjalanan yang cukup panjang dengan berbagai ciri khasnya pada masing-masing generasi sekarang. Secara singkat dapat digambarkan bahwa embrio munculnya kitab hadis sudah ada sejak masa Nabi Muhammad SAW. masih hidup dengan munculnya beberapa shahifah yang ditulis oleh beberapa orang sahabat secara individual. Pada masa ini disebut dengan ‘Asyr

⁴ A. Hasan Asy’ari Ulama’i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, Jurnal Teologia, Volume 19, Nomor 2, Juli 2008, hal. 340

⁵ Dr. Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥadiṣīn fī Naqd Matan al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, (Tunis: Nasyr Muassasāt ‘Abd al-Karīm bin ‘Abdullāh, 1986), hal. 128.

al- Wahyi wa al-Takwīn (masa turunya wahyu dan pembentukan masyarakat Islam).⁶

Setelah Rasulullah wafat, banyak bermunculan para penulis hadis baik dari kalangan sahabat maupun tabi'in. pada masa ini tercatat beberapa nama penulis hadis antara lain: Sa'id bin Jubair, Abdul Rahman bin Abi Zunaid, Ibnu Syihab, dan lain-lain. Masa ini berlangsung pada masa sahabat besar semenjak permulaan masa pemerintah Abu Bakar AS. sampai berakhirnya masa Ali bin Abi Thalib, masa ini disebut dengan '*Asyr al-Tastabbut wa Iqlal al-Riwayah* (masa penetapan dan menyedikitkan riwayat). Yaitu sekitar tahun 11- 40 H.⁷

Pada generasi periode ketiga, yaitu masa sahabat kecil dan tabi'in besar. Pada masa ini terjadi penyebaran riwayat hadis ke berbagai daerah/kota ('*Asyr Intisyāri al-Riwāyah ilā al-Amshār*). Masa ini terjadi pada saat berakhirnya pemerintah khulafaur Rasyidin atau masa awal dinasti Umayyah sampai akhir abad pertama hijriyah. Pada masa ini telah terjadi perkembangan hadis yang cukup pesat, karena hadis sudah menyebar ke berbagai wilayah yang dibawa oleh para tokoh masing-masing daerah.⁸

Selanjutnya perjalanan hadis masuk pada generasi sejarah keempat, yaitu masa pemerintah daulah umayyah angkatan kedua sampai daulah Abbasiyah angkatan pertama, yaitu dari permulaan abad kedua hijriyah sampai akhir abad kedua hijriyah. Masa ini

⁶ Hasbi Ashshiddieqi, *Sejarah Perkembangan Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. xiii.

⁷ Hasbi Ashshiddieqi, *Sejarah Perkembangan Hadis*, hal. xiii.

⁸ Hasbi Ashshiddieqi, *Sejarah Perkembangan Hadis*, hal. xiv.

disebut dengan ‘*Asyr al-Kitābah wa al-Tadwīn* (masa penulisan dan pembukuan).

Pada masa inilah kodifikasi hadis mulai dilaksanakan dengan ide dasar dari khalifah Umar bin Abdul Aziz melalui insruksi resminya kepada para Gubernur saat itu. Namun demikian secara kronologis kodifikasi hadis dapat dibagi menjadi tiga tahapan kegiatan, yaitu tahap perencanaan, tahap pelaksanaan, tahap penyempurnaan.

Pada tahap perencanaan muncul tokoh Umar bin Khaththab dan Abdul Aziz bin Marwan seorang gubernur mesir. Abdul Aziz ini pernah meminta kepada Katsir bin Murrah al-Hadrami untuk mencatat hadis yang diriwayatkan selain Abu Hurairah karena Abdul Aziz telah memiliki hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah.⁹

Selanjutnya pada tahap pelaksanaan muncul ide dari Umar bin Abdul Aziz yang mendapat inspirasi dari Abdul Aziz bin Marwan bin Hakam untuk membukukan hadis. Ide Umar bin Abdul Aziz ini didasari pertimbangan kekhawatiran akan sirnanya hadis bersama penghafalnya yang banyak meninggal pada beberapa peperangan dan akan tercampurnya hadis yang sahih dengan yang palsu. Ide Umar bin Abdul Aziz ini diinstruksikan ke berbagai gubernur diwilayahnya untuk kemudian ditindaklanjuti menjadi sebuah perintah resmi penulisan dan pembukuan hadis. Ide Umar bin Abdul Aziz ini disambut baik oleh para ulama di berbagai kota. Mereka berupaya mengumpulkan, membahas hadis yang sahih dari yang dhaif.

⁹ Abdul Latif, *Pengaruh Paham Teologi dalam Syarah Ibnu Hajar (Studi Kitab Fath al-Bāri Syarh Shahīh al-Bukhāri)*, (Skripsi Fakultas Ushuluddin, 2006), hal. 14

Tokoh hadis yang berhasil melaksanakan ide penulisan dan pembukuan hadis adalah Muhammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri. Demikian dengan Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm, untuk menuliskan dan membukukan hadis yang ada padanya dan yang ada pada tabi'in wanita yang bernama Amrah binti Abdul Rahman murid dari Aisyah.

Dalam usaha penulisan hadisnya Ibnu Syihab mengumpulkan dan menuliskan hadis yang dihafalnya dan ditulis pada lembaran-lembaran tertentu. Bahkan beliau memperbanyak tulisan hadis dan menyebarkan kepada masing-masing penguasa di berbagai wilayah. Dari kegiatan inilah Ibnu Syihab dikenal sebagai penulis hadis yang pertama atas perintah Umar bin Abdul Aziz.¹⁰

Bermula dari kedua tokoh inilah (Ibnu Syihab dan Ibnu Hazm) penulisan dan pembukuan hadis dari ide Umar bin Abdul Aziz telah berhasil dan berkembang dengan baik yang kemudian diikuti oleh para ulama berikutnya. Beberapa tokoh diberbagai kota yang melaksanakan pembukuan hadis antara lain:

- Ibnu Juraij (80 – 150 H) membukukan hadis di Makkah.
- al-Auza'i (w. 156 H) membukukan hadis di Syam.
- Muhammad bin Ishaq (w. 151 H) membukukan hadis di Madinah.
- Sufyan al-Sauri (w. 161 H) membukukan hadis di Kufah.
- Malik bin Anas (w. 179 H) membukukan hadis di Madinah.
- Ibnu Mubarak (w. 181 H) membukukan hadis di Khurasan.
- Dan lain-lain.¹¹

¹⁰ Hasbi Ashshiddieqi, *Sejarah Perkembangan Hadis*, hal. x.

¹¹ Abdul Latif, *Pengaruh Paham Teologi..*, hal. 15.

Mereka ini adalah para tokoh hadis pada abad II H. Sedangkan model kitab yang ada saat itu adalah masih campur aduk antara sabda Nabi dengan perkataan sahabat dan tabi'in. dengan kata lain kitab hadis saat itu hadisnya masih campur antara hadis marfu' dengan mauquf dan maqthu'. Dan pada saat ini kitab hadis yang lahir dan paling masyhur adalah al-Muwaththa' karya Imam Malik, Musnad al-Syafi'i dan Mukhtalif al-Syafi'i.

Perkembangan hadis berikutnya memasuki abad III H. periode ini disebut dengan '*Asyr al-Tajrīd wa al-Tashhīh wa al-Tanqīh* (masa penyaringan, pengoreksian dan penyempurnaan). Masa ini dimulai pada akhir pemerintahan Daulah Abbasiyah angkatan pertama dan berakhir pada awal pemerintahan Abbasiyah angkatan kedua (sejak khalifah al-Ma'mun sampai khalifa al-Muqtadir).¹²

Berdasarkan pengalaman pada abad II H, para ulama abad III H ini berusaha melakukan penyaringan dan menyeleksi hadis-hadis yang sudah dikumpulkan oleh ulama abad II H. Mereka hanya membukukan hadis yang memang benar-benar sabda dari Rasulullah SAW. dan memisahkan dari perkataan sahabat dan tabi'in. Pada masa ini ada upaya membukukan hadis dengan menggunakan nama-nama sahabat sebagai landasan pembagian hadis. Usaha ini akhirnya memunculkan kitab Musnad dikalangan ulama hadis masa itu. Diantara ulama yang terbaik yang membuat musnad pada abad ini adalah Ahmad Ibnu Hanbal.

Pembukuan hadis pada abad III ini hanya terbatas memisahkan sabda Nabi dan perkataan sahabat dan tabi'in saja, dan belum masuk kepada persoalan sahih atau tidaknya sebuah hadis. Maka pada

¹² Hasbi Ashshiddieqi, *Sejarah Perkembangan Hadis*, hal. xi.

pertengahan abad ini muncullah gerakan para ulama untuk membuat sebuah rumusan tentang kriteria hadis sahih dengan berbagai persyaratannya. Adapun perintis pertama yang membuat persyaratan hadis sahih adalah Ishaq bin Rahawaih (w. 328 H) dengan kitabnya yang berjudul *al-Muhaddis al-fāsil baina al-Rā'I wa al-Wā'iy*.

Dengan kontribusi yang besar dari Ishaq bin Rawaih itulah kemudian ulama berikutnya membukukan hadis dengan kriteria kesahihan diatas. Dan ulama yang meneruskan jejak Ishaq bin Rawaih adalah Imam al-Bukhari dengan kitabnya *al-Jamī' al-Sahīh*, yang secara kualitas hadisnya hanya memuat hadis-hadis sahih saja. Kemudian diikuti oleh Imam Muslim dengan kitab yang sama (*al-Jamī' al-Sahīh*). Sebutan Jami' pada kedua kitab mereka diatas karena didasarkan pada kualitas hadis yang mereka bukukan.

Namun demikian ada juga para ulama hadis yang membukukan hadis dengan memasukkan hadis-hadis yang berkualitas sahih, hasan, bahkan dha'if sekalipun. Kitab hadis yang disusun dengan model seperti ini disebut dengan kitab *Sunan*. Adapun kegiatan pembukuan ini dilakukan oleh para ulama yang dikenal dengan sebutan *al-Sunan al-Arba'ah*, masing-masing adalah Abu Dawud, al-Turmudzi, al-Nasa'I, dan Ibnu Majah. Masa inilah yang disebut oleh para ulama dengan masa *keemasan* pembukuan hadis.

Perkembangan hadis selanjutnya pada abad IV H. yang disebut dengan '*Asyr al-Tahdīb wa al-Tartīb wa al-Istidrāk wa al-jam'i*' (masa pembersihan, penyusunan, penambaha, dan pengumpulan). Masa ini dimulai dari permulaan abad IV H sampai jatuhnya kota Bagdad tahun 656 H.¹³

¹³ Hasbi Ashshiddieqi, *Sejarah Perkembangan Hadis*, hal. x.

Kemudian masa selanjutnya adalah pada abad VI H sampai sekarang ini yang disebut dengan ‘*Asyr al-Syarhi wa al-Jam’i wa al-Takhrīj wa al-Bahsi ‘Ani al-Zawāid*. Yaitu masa pensyarahan, penghimpunan, pentakhrijan, dan pembahasan dari beberapa tambahan.

Diantara periode tersebut, disebutkan adanya ‘*Asyr al-Syarhi* atau masa pensyarahan. Pensyarahan dimaksudkan disini adalah penulisan kitab-kitab syarah sebagaimana yang akan dikemukakan dalam pembahasan selanjutnya.

C. Metode Syarah

Ber macam-macam metodologi syarah dan coraknya telah diperkenalkan dan diterapkan oleh para pakar hadis. Ulama hadis belum mempunyai kaedah yang baku tentang metodologi pensyarahan hadis, hal ini terbukti dengan adanya beberapa sumber yang telah menyebutkan baik secara langsung maupun tidak langsung keberadaan metode syarah, antara lain;¹⁴

1. Dr. Usman al-Khasyit dalam bukunya *mafātihu ‘Ulūmi al-Hadīs* telah mengemukakan metode pengajaran hadis seorang guru terhadap muridnya berikut penjelasan (syarah) didalamnya yang terbagi pada 4 metode, yaitu:

- a. *Al-Qirā’atu al-Tatābi’iyyah* (bacaan yang diikuti) dimana seorang guru cukup membacakan kitab hadis pada tema pelajaran yang kemudian diikuti oleh murid-muridnya tanpa menjelaskannya baik secara kebahasaan, istinbath hukum maupun kritik sanad. Cukup

¹⁴ A. Hasan Asy’ari Ulama’i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, Jurnal Teologia, Volume 19, Nomor 2, Juli 2008, hal. 349-351

mendengarkan sanad dan matan serta tempat-tempat rujukan yang terang.

- b. *Al-Syarhu al-wajīz* (penjelasan terbatas) yaitu seorang guru cukup menjelaskan hal-hal yang sulit dan tempat-tempat yang musykil serta menyebutkan beberapa pokok permasalahan dengan sangat ringkas sekali.
- c. *Al-Syarhu al-Washīth* (penjelasan sederhana) Seorang guru membacakan hadis kemudian menjelaskan dengan penjelasan secukupnya lafad-lafad yang asing dan susunan kalimat yang terkait, memberikan pemikiran yang ringkas tentang diterimanya rijal dari sanad yang ada, serta menjelaskan secara global beberapa faedah atau manfaat hadis tersebut baik sanadnya maupun matanya dan bila dikehendaki untuk membantu bila mana dihadapkan hal-hal yang musykil atau kesulitan-kesulitan yang tampak, dengan penjelasan-penjelasan dari beberapa keterangan yang telah dipegangi ulama umumnya.
- d. *Al-Syarhu Al-Tafsīli* (penjelasan terperinci) adalah dimana seorang guru membacakan hadis kemudian berhenti dahulu untuk mengemukakan isnad dan nama-nama Rijalnya sesuai dengan kaedah *al-Jarhu wa al-Ta'dil* dan membicarakan tentang persambungan sanad atau keterputusannya serta menentukan sah dan dha'ifnya serta menyebutkan tempat kecacatannya bila ditemukan, baru kemudian menjelaskan matan hadis dengan penjelasan kalimat perkalimat yang sulit serta menerangkan fungsi dan penggunaannya,

menghilangkan susunan yang menyulitkan disertai pernyataan lain seperti syair sebagai *syahid* kemudian membandingkan dengan matan serupa dalam satu tema selanjutnya melakukan *istinbath* hukum dan menyebutkan hal-hal yang terkait langsung maupun tidak langsung baik pada sanad maupun matan hadis.¹⁵

2. Al-Mubāru Kafūri dalam muqaddimah kitab syarahnya *Tuhfatu al-Ahwazī* mengelompokkan kitab syarah hadis pada tiga kelompok metode syarah, antara lain:¹⁶

a. *Al-Syarhu bi Qāla Aqūlu* yaitu kitab syarah hadis dimana pada susunan kitabnya mengemukakan terlebih dahulu matan hadis, kemudian Syarih memberikan keterangan atas matan tersebut secara langsung. Seperti kitab syarah *al-maqāshid* dan *al-Tawālī*, keduanya karya al-Ashfahani.

b. *Al-Syarhu biqaulihi* kitab syarah hadis dimana susunan kitabnya sering kali pada matanya dituliskan secara sempurna terlebih dahulu, kemudian Syarih memberikan penjelasan maksud bagi kalimat tertentu dari matan yang mereka tempatkan sendiri pada tepi garis atau dibawah garis. Seperti kitab syarah al-Bukhari karya Ibnu Hajar al-‘Asqalani dan kitab-kitab syarah hadis yang semisalnya.

¹⁵ A. Hasan Asy’ari Ulama’i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, hal. 349.

¹⁶ A. Hasan Asy’ari Ulama’i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, hal. 349-350

c. *Al-Syarhu Mazjan au mamjūz* yaitu kitab syarah hadis yang susunan kitabnya bercampur menjadi satu antara matan dan syarahnya, hanya saja keduanya dibedakan satu dengan lainnya melalui istilah-istilah seperti *mim* untuk matanya dan *syin* untuk syarahnya atau disusun seperti buku biasa hanya diberikan semisal catatan kaki. Seperti kebanyakan cara-cara kelompok syarah muta'akhkir.¹⁷

3. Sebagian besar ulama hadis secara personal telah menyebutkan beberapa langkah pensyarahannya antara lain:¹⁸

a. Khalil Ahmad al-Sahar dalam muqaddimah kitab syarahnya (*Bazlu al-Majhud*) mengemukakan langkah-langkah pensyarahannya pada hadis-hadis Abu Dawud, seperti:

- mengemukakan pendapat ulama terdahulu untuk menjelaskan hadis
- menyebutkan biografi Rawi pada sanad bagian awal
- menyebutkan pendapat mazhab Hanafi dalam banyak hal yang terkait dengan masalah fiqih jika hadis tersebut sesuai dengan pendapat mereka, bila tidak mereka berusaha menjelaskan alasannya.

¹⁷ A. Hasan Asy'ari Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, hal. 350

¹⁸ A. Hasan Asy'ari Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, hal. 350

- b. Muhammad Zakariya al-Kandahlawi dalam muqaddimah kitab syarahnya (*Aujazu al-Masalik*) juga mengemukakan serupa.¹⁹
4. M.M.Abu Syuhbah dalam kitabnya *fi rihabi al-kutubi al-Sihhah al-Sittah* mengemukakan beberapa kitab syarah hadis berikut metode syarah yang digunakan masing-masing ulama terhadap kitab-kitab hadis yang tergabung dalam kutub al-Sittah (ada yang rinci, ada pula yang sederhana).²⁰

Dari keempat sumber tersebut diatas, sumber pertama lebih menonjolkan pembagian metode syarah pada wilayah materi yang disyarahi. Pada sumber kedua lebih menonjolkan pada pembagian kitab syarah pada bentuk penulisanya pada sebuah kitab. Sementara pada sumber ketiga dan keempat lebih ditonjolkan pada langkah-langkah individu *syarih* dalam memberikan penjelasan baik sejak dari susunan redaksi juga wilayah materi yang disyarahi berikut komponen-komponen yang melengkapi penjelasanya.

Selain penjelasan tentang metode syarah di atas, ada juga ulama' yang berpendapat bahwa metode dalam mensyarah terdiri dari empat metode syarah hadits, yakni: metode *ijmālī*, metode *maudhū'ī*, metode *tahlīlī*, dan metode *muqārīn*.

1. Metode Tahlīlī

a. Pengertian Metode Tahlīlī

Tahlīlī berasal dari bahasa Arab *hallala-yuhallilu-tahlīl* yang berarti menguraikan, menganalisis. Namun yang

¹⁹ A. Hasan Asy'ari Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, hal. 350

²⁰ A. Hasan Asy'ari Ulama'i, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, hal. 351

dimaksudkan tahlīlī di sini adalah mengurai, menganalisis dan menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam hadis Rasulullah saw. dengan memaparkan aspek-aspek yang terkandung di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan pensyarah.

Dalam menyajikan penjelasan atau komentar, seorang pensyarah hadis mengikuti sistematika hadis sesuai dengan urutan hadis yang terdapat dalam kitab hadis yang dikenal dengan *al-Kutub al-Sittah*.

Pensyarah memulai penjelasannya dengan mengutarakan makna kalimat demi kalimat, hadis demi hadis secara berurutan. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek yang dikandung hadis, seperti kosa kata, konotasi kalimatnya, *asbāb al-wurūd* (jika ditemukan), kaitannya dengan hadis lain, dan pendapat-pendapat yang beredar di sekitar pemahaman hadis tersebut, baik yang berasal dari sahabat, para tabi'in maupun para ulama hadis. Muhammad al-Fatih Suryadilaga, menerangkan metode tahlīlī yakni dengan; syarah hadis yang di dalamnya akan ditemui uraian pemaparan segala aspek yang terkandung dalam hadis serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan kecenderungan dan keahlian pensyarah. Misalkan diuraikannya secara sistematis sesuai dengan urutan hadis yang terdapat dalam sebuah kitab hadis *kutub al-sittah*.²¹

²¹ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Kontruksi Metodologi Syarah Hadits)*, (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012), hal. 19

Beberapa contoh kitab yang memakai metode tahlīlī antara lain: *Fatḥ al-Bārī bi Syarh Sahīh al-Bukhārī* karya Ibnu Hajar al-‘Asqalānī; *Subul al-Salām* karya al-San’ānī, *al-Kawākib al-Dirarī fī Syarh al-Bukhārī* karya Syamsu al-Dīn Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Alī al-Kirmānī, kitab *al-Irsyād al-Syārī’ li Syarhi Sahīh al-Bukhārī* karya Ibn ‘Abbās Syihāb al-Dīn Aḥmad bin Muhammad al-Qaṣṭalānī dan kitab *Syarh al-Zarqānī ‘alā Muwatta’ ‘alā Imām Mālik* karya Muhammad bin Abdu al-Bāqī bin Yūsuf al-Zarqānī.²²

b. Ciri-ciri Metode Tahlīlī

Secara umum kitab-kitab syarah yang menggunakan metode tahlīlī biasanya berbentuk bi al-ma’tsūr atau bi al-ra’yi. Syarah yang berbentuk ma’tsūr ditandai dengan banyaknya dominasi riwayat-riwayat yang datang dari sahabat, tabi’in atau ulama hadis. Sementara syarah yang berbentuk ra’yi banyak didominasi oleh pemikiran rasional pensyarahnya.

Adapun secara rinci, kitab-kitab syarah yang menggunakan metode tahlīlī memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

- 1) Pensyarahan dilakukan dengan pola penjelasan makna yang terkandung di dalam hadis secara komprehensif dan menyeluruh.
- 2) Dalam pensyarahan, hadis dijelaskan kata demi kata, kalimat demi kalimat secara berurutan serta tidak terlewatkan juga menerangkan sebab al-wurūd

²² M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Kontruksi Metodologi Syarah Hadits)*, hal. 19

dari hadis-hadis yang dipahami jika hadis tersebut memiliki sebab wurūd-nya.

- 3) Diuraikan pula pemahaman-pemahaman yang pernah disampaikan oleh para sahabat, tabi'in dan para ahli syarah hadis lainnya dari berbagai disiplin ilmu.
- 4) Di samping itu sudah ada usaha munāsabah (hubungan) antara satu hadis dengan hadis lain.

Selain itu, kadangkala syarah dengan metode ini diwarnai kecenderungan pensyarah pada salah satu mazhab tertentu, sehingga timbul berbagai corak pensyarahan, seperti corak fikih dan corak lain yang dikenal dalam bidang pemikiran Islam.²³

2. Metode Ijmālī (Global)

a. Pengertian Metode Ijmālī

Metode ijmālī (global) adalah metode yang menjelaskan atau menerangkan hadis-hadis sesuai dengan urutan dalam kitab hadis yang ada dalam kitab kutub al-sittah secara ringkas, tapi dapat merepresentasikan makna literal hadis, dengan bahasa yang mudah dimengerti dan gampang dipahami.²⁴

Dengan demikian, dari segi sistematika pensyarah, metode ini tidak berbeda dengan metode tahlīlī yang menjelaskan hadis sesuai dengan sistematika dalam kitab

²³ Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Pensulisan Syarah Hadis*, (Yogyakarta: Lentera Hati, 2001) hal. 30

²⁴ Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Pensulisan Syarah Hadis*, hal. 52.

hadis. Selain itu, gaya bahasa yang digunakan juga berbeda jauh dengan gaya bahasa yang digunakan oleh hadis itu sendiri, sehingga bagi pembaca yang tidak mengetahui benar redaksi matan hadis yang disyaratnya, kadangkala tidak dapat memilahkan mana yang hadis dan mana yang syarahnya.

Kitab-kitab yang menggunakan metode Ijmālī ini antara lain adalah *Syarh al-Suyūṭī li Sunan al-Nasā'ī* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Qut al-Mughṭazī 'Alā Jāmi' al-Turmuḏī* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Aūn al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd* karya Muhammad bin Asyrat bin 'Alī Haidar al-Siddīqī al-Aẓīm Abadī.²⁵

b. Ciri-ciri Metode Ijmālī

Ciri-ciri metode global adalah pensyarah langsung melakukan penjelasan hadis dari awal sampai akhir tanpa perbandingan dan penetapan judul. Pola ini tidak jauh berbeda dengan metode tahlīlī, namun uraian dalam metode tahlīlī lebih rinci daripada uraian dalam metode Ijmālī, sehingga pensyarah lebih banyak dapat mengemukakan pendapat dan ide-idenya. Sebaliknya, mengemukakan pendapat dan ide-idenya. Sebaliknya, dalam kitab syarah yang menggunakan metode Ijmālī pensyarah tidak memiliki ruang untuk mengemukakan pendapat sebanyak-banyaknya. Oleh sebab itu, penjelasan umum dan sangat ringkas merupakan ciri yang dimiliki kitab syarah dengan metode Ijmālī. Namun demikian, penjelasan terhadap hadis-hadis

²⁵ Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Pensulisan Syarah Hadis*, hal. 53

tertentu jug diberikan agak luas, tetapi tidak seluas metode tahlīlī.

3. Metode Muqārīn

a. Pengertian Metode Muqārīn

Metode muqārīn adalah metode memahami hadis dengan cara:

- 1) Membandingkan hadis yang memiliki redaksi yang sama atau mirip dalam kasus yang sama dan atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama dan;
- 2) Membandingkan berbagai pendapat ulama syarah dalam mensyarah hadis. Dari pengertian tersebut dapat diketahui bahwa memahami hadis dengan menggunakan metode muqārīn mempunyai cakupan yang cukup luas, tidak hanya membandingkan hadis dengan hadis lain, melainkan juga membandingkan pendapat para ulama (pensyarah) dalam mensyarah suatu hadis.²⁶

Di antara kitab yang menggunakan metode muqārīn adalah *Sahīh Muslim bi Syarḥal-Nawawī* karya Imam Nawawī, *‘Umdah al-Qāri’ Syarḥ Sahīh al-Bukhārī* karya Badr al-Dīn Abū Maḥmūd bin Aḥmad al-‘Aynī.

b. Ciri-Ciri Metode Muqārīn

Kajian perbandingan hadis dengan hadis lain dalam syarah yang menggunakan metode muqārīn tidak terbatas pada perbandingan analisis radaksional (*mabāḥits lafẓiyyah*)

²⁶ Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Pensulisan Syarah Hadis*, hal. 48

saja, melainkan mencakup perbandingan penilaian periwayat, kandungan makna dari masing-masing hadis yang diperbandingkan. Selain itu juga dibahas perbandingan berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis tersebut. Dalam membahas perbedaan-perbedaan itu, pensyarah harus meninjau berbagai aspek yang menyebabkan timbulnya perbedaan tersebut, seperti latar belakang munculnya hadis (*asbāb wurūd al-ḥadīths*) tidak sama, pemakaian kata dan susunannya di dalam hadis berlainan, dan tak kurang pentingnya, konteks masing-masing hadis tersebut muncul dan lain-lain. Dalam rangka menganalisis hal-hal serupa, diperlukan penelaahan yang seksama oleh pensyarah terhadap berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para ahli syarah sehubungan dengan pemahaman hadis yang sedang dibahas tersebut. Jadi, meskipun yang diperbandingkan hadis dengan hadis, dalam proses memahaminya, pensyarah perlu pula meninjau pendapat yang telah dikemukakan berkenaan dengan hadis itu.

Adapun aspek kedua, yaitu perbandingan pendapat para pensyarah mencakup ruang lingkup yang sangat luas karena uraiannya membicarakan berbagai aspek, baik menyangkut kandungan (makna) hadis maupun korelasi (*munāsabah*) antara hadis dengan hadis. Dengan demikian, pembahasan yang menjadi objek perbandingan adalah berbagai pendapat yang dikemukakan sejumlah pensyarah dalam suatu hadis, kemudian melakukan perbandingan diantara berbagai pendapat yang dikemukakan itu. Sedangkan yang dianalisis atau dikaji dalam aspek

sebelumnya adalah perbandingan berbagai redaksi yang bermiripan dari hadis-hadis atau antara hadis dengan hadis yang kelihatannya secara lahiriah kontradikif.²⁷

Ciri utama bagi metode muqārīn adalah perbandingan. Di sinilah letak salah satu perbedaan yang prinsipil antara metode ini dengan metode lain. Hal itu disebabkan karena yang dijadikan bahan dalam memperbandingkan hadis dengan hadis adalah pendapat ulama tersebut, bahkan pada aspek yang kedua, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, pendapat para ulama itulah yang menjadi sasaran perbandingan. Oleh karena itu, jika suatu syarah dilakukan tanpa memperbandingkan berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para pensyarah, maka pola semacam itu tidak dapat disebut metode komparatif.

Dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa segi sasaran (objek) bahasan, ada dua aspek yang dikaji dalam syarah yang menggunakan metode muqārīn, yaitu perbandingan hadis dengan hadis dan pendapat ulama syarah dalam mensyarah hadis.

Penjelasan syarah dengan menggunakan metode muqārīn dimulai dengan menjelaskan pemakaian mufradāt (kosa kata), urutan kata, maupun kemiripan redaksi. Jika yang akan diperbandingkan adalah kemiripan redaksi misalnya, maka langkah yang ditempuh adalah;

- 1) Mengidentifikasi dan menghimpun hadis yang redaksinya bermiripan;

²⁷ Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Pensulisan Syarah Hadis*, hal. 58.

- 2) Memperbandingkan antara hadis yang redaksinya bermiripan itu, yang membicarakan satu kasus yang sama, atau dua kasus yang berbeda dalam satu redaksi yang sama;
- 3) Menganalisis perbedaan yang terkandung di dalam berbagai redaksi yang mirip, baik perbedaan tersebut mengenai konotasi hadis maupun redaksinya, seperti berbeda dalam menggunakan kata susunannya dalam hadis, dan sebagainya,
- 4) Memperbandingkan antara berbagai pendapat para pensyarah tentang hadis dijadikan objek bahasan.²⁸

²⁸ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Kontruksi Metodologi Syarah Hadits)*, hal. 49.

BAB III

IBN HAJAR AL-‘ASQALĀNĪ DAN PENSYARAHAN TERHADAP RIWAYAT KRITIK MATAN ‘ĀISYAH RA.

Dalam bab ini penulis berusaha menjelaskan pemyarahan Ibn Hajar al-‘Asqalānī terhadap riwayat kritik matan ‘Āisyah ra yang terdapat dalamnya yang fenomenal yaitu kitab *Fath Al-Bārī*. Dalam kitab *Fath Al-Bārī*, akan penulis ambil beberapa riwayat kritik matan ‘Āisyah terhadap para sahabat yang riwayat-riwayat tersebut bersumber dari kitab *Ṣahīh al-Bukhārī* dan juga kitab *al-Ijābah li ‘irādi mā Istadrakathu ‘Āisyah ‘alā aṣ-Ṣahābah* karya Badruddīn al-Zarkasyī yang merupakan kitab yang berisi kumpulan riwayat kritik matan ‘Āisyah terhadap para sahabat. Namun sebelumnya akan diuraikan latar belakang dari pendidikan dan aktifitas Ibn Hajar al-‘Asqalānī beserta karya-karyanya. Hal ini penting untuk dikemukakan mengingat hasil pemikirannya pada dasarnya tidak terlepas dengan ruang dan waktu yang sedang berlangsung ketika dan dimana Ibn Hajar al-‘Asqalānī hidup.

A. Biografi Ibn Hajar Al-‘Asqalānī

1. Latar Belakang Kehidupan Ibn Hajar

Nama lengkap Ibn Hajar al-‘Asqalānī adalah Ahmad bin ‘Alī bin Muhammad bin ‘Alī bin Muhammad bin Muhammad bin ‘Alī bin Mahmud bin Ahmad.¹ Sebutan Ibn Hajar berasal dari pernyataannya sendiri tentang nasabnya dalam karyanya kitab *Inba’u al-Ghamar*.² Sedangkan al-‘Asqalānī adalah kota di

¹ Muhammad bin Abd al-Rahman Al-Sakhāwi, *Al-Jawāhir wa al-durar fī Tarjamah Shaikh al-Islām Ibn Hajar*, Juz 1(Beirut: Dār Ibn Hazm, 1999), hal. 101.

² Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Inbā’u al-Ghamar bi Anbā’i al-Umr*, Juz 1 (Mesir: Lajnah Turāth al-Islāmī bi Wazīrah al-Awqāf), hal. 2.

Sham asal kakek-kakeknya.³ Beliau juga memiliki julukan Shihab ad-Diīn⁴, al-Hafiz⁵, Shaikh al-Islam dan kunyah Abu Fadhl⁶.

Ibn Hajar dilahirkan di Kairo pada tanggal 18 Februari 1449 M, bertepatan pada tanggal 23 Sha'ban 773 H, dari sebuah keluarga yang dikenal sangat religius. Ia adalah seorang ulama hadis, sejarawan dan ahli fiqih madzhab Syafi'i. Adapun julukan al-'Asqalānī adalah bagian dari tradisi keluarga-keluarga muslim yang menyebar kemana-mana. Nenek moyangnya mula-mula pindah ke Iskandariyah dan kemudian ke Kairo. Ayahnya, Nur ad-Dīn 'Alī (w.777H/1375 M), adalah ulama besar yang selain dikenal sebagai mufti juga dikenal sebagai penulis sajak-sajak keagamaan. Ibunya, *Tujjār*, adalah seorang wanita kaya yang aktif dalam kegiatan perniagaan.

Ibn Hajar menjadi yatim piatu sejak masa kanak-kanak. Ayahnya meninggal dunia ketika Ibn Hajar baru berumur empat tahun, sedangkan ibunya telah lebih dahulu meninggal. Sepeninggal orang tuanya, Ibn Hajar diasuh Zakiuddin Abu Bakar al-Kharrubi, seorang saudagar kaya yang telah ditunjuk ayahnya sebagai pembimbing utamanya. Kurang lebih 10 tahun

³ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Kitab Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz I, (Libanon: Baerut, t.th), hal. 1, Lihat juga di al-Shan'anī, *Subul as-Salam*, Juz I, (Libanon, Baerut, t.th), hal. 1, Al-Sakhāwi, *Al-Jawāhir wa al-Durar fī Tarjamah Shaikh al-Islām Ibn Hajar*, Juz 1, hal. 103 dan Ensiklopedi Islam, hal. 154.

⁴ Abd al-Hayy bin 'Imād al-Hambalī, *Shadarāt al-Dhahab fī Akhbār min Dhahab*, Juz 7 (Beirut: Dār al-Masirah), 280 dan Yusuf bin Taghri, *al-Nujum al-Zāhroh fī Muluk Mishr wa al-Qāhroh*, juz 15 (Mesir: Wazarah al-Thaqfah, 874 H), hal. 209.

⁵ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *al-Nukat 'ala kitab ibn Shalāh*, juz 1 (Riyad: Maktabah Adwā'al-salaf, 1998), hal. 286.

⁶ as-Sakhāwi, *Al-Jawāhir wa al-durar fī Tarjamah Shaikh al-Islām Ibn Hajar*, Juz 1, hal. 65.

kemudian, pembimbingnya meninggal dunia pada saat Ibn Hajar berusia 14 tahun⁷.

2. Latar Belakang Pendidikan Ibn Hajar Al-‘Asqalānī

Sebagai anak yang dilahirkan dari sebuah keluarga yang taat beragama, Ibn Hajar memperoleh pendidikan mula-mula dari bimbingan ayahnya sendiri. Pada usia 5 tahun Ibn Hajar sudah masuk ke sekolah agama, pada tahun 782 H yakni ketika ia berumur 9 tahun telah mampu hafal al-Qur’an. Pada tahun 784 H yaitu ketika ia berusia 11 tahun belajar hadist di Makah al-Mukaramah kepada Syeh Afifuddin al-Naisabury dan belajar hadist Bukhari kepada Syeh al-Makky, disinilah ia untuk pertama kali berguru mengenai hadist.

Dalam usia 23 tahun Ibn Hajar telah menekuni hadist. Untuk menekuni studinya ini ia mengadakan perjalanan panjang ke Hedzjaz dan Yaman pada bulan Syawal 799 H atau Juli 1397 M sampai 801 H/1398 M, di Palestina dan Suriah. Perjalanan studinya itu berakhir ketika ia kembali dari Suriah pada tahun 803 H/1400 M.⁸ Diceritakan dalam kitab *Subul al-Salam* bahwa Ibn Hajar dalam rangka mengasah hafalan hadistnya ia menyempatkan waktunya sendiri, diantaranya adalah ia pernah membaca hadist Sunan Ibnu Majah di empat majlis, Sahih Muslim di empat majlis, Sahih Bukhari di sepuluh majlis dan Sunan al-Nasa’i sepuluh majlis. Dan didalam

⁷ Badri Yatim, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), hal. 74.

⁸ Badri Yatim, *Ensiklopedi Islam*, hal. 75.

perjalanannya ke Syam ia juga pernah membaca Mu'jam al-Thabrani al-Saghir selama satu majlis.⁹

Setelah berhasil menyelesaikan studinya, Ibn Hajar dalam usianya yang relatif muda telah diberi otoritas untuk mengajar ilmu hadis, ilmu tafsir dan fiqih. Kuliahnya tentang ilmu hadis dimulai pada bulan sawal 808 H/ maret 1406 M di Syaikhuniyah. Ia juga memberi kuliah di madrasah Jamaliah dan juga di Madrasah Mankutimuriyah. Karir Ibn Hajar berlangsung sebagaimana ulama besar sebelumnya. Ia menjadi dosen, guru besar, pimpinan akademi, hakim, mufti, dan khatib.¹⁰

Diantara guru-gurun Ibn Hajar terdiri dari guru-guru yang ahli dalam disiplin ilmu dan berpengetahuan luas serta para tokoh agama terkemuka. Diantaranya adalah :

- a. Al-Burham al-Tanukhi (800 H), sebagai guru ilmu qira'at
- b. Al-Zainu al-'iraqi (805 H), sebagai guru hadis
- c. Al-Haitsami (807 H), sebagai guru hafalan matan hadis
- d. Al-Siraj al-Bulqini (908 H), sebagai guru hafalan dan ilmu pengetahuan
- e. Siraj al-Din Ibnu Mulqin (804 H), sebagai guru jurnalistik
- f. Al-Majid al-Syairozi (817 H), sebagai guru bahasa dan ilmu pengetahuan
- g. Al-Ghamari (802 H), sebagai guru bahasa Arab
- h. Al-Muhib bin Hisyam (799 H), sebagai guru hadist, dan guru-guru lainnya yang tidak dapat disebutkan.¹¹

⁹ ash-Shan'anī, *Subul as-Salam*, Juz I, hal. 1

¹⁰ Al-Sakhāwi, *Al-Jawāhir wa al-Durar fī Tarjamah Shaikh al-Islām Ibn Hajar*, Juz 1, hal. 284.

¹¹ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Kitab Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz I, hal. 6,

3. Karya-karya Ibn Hajar Al-‘Asqalānī

Ibnu Hajar lebih dikenal dengan nama kakeknya, yaitu al-‘Asqalani, sehingga kitab-kitab karangannya sering disebut Ibnu Hajar al-‘Asqalani. sebagai seorang ulama yang produktif masalah keilmuan, Ibnu Hajar memang telah melahirkan beberapa tulisan. Ia mengarang hampir 150 kitab meliputi berbagai bidang ilmu, seperti: ilmu al-Qur’an, metodologi hadis (*ushul al-hadits*), penjelasan hadis (*syarh al-hadits*), *takhrij hadith*, hukum Islam (*kutub al-fiqh*), tokoh-tokoh hadis (*rijal al-hadits*), kisah-kisah (*al-manaqib*), sejarah (*al-tarikh*), dan lain-lain.

Diantara yang terbesar dari karyanya ialah kitab *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*, yang banyak dikaji di pondok pesantren maupun perguruan tinggi. Kitab *Fath Al-Bārī* terdiri dari 13 jilid (edisi lain 15 jilid) dan 1 jilid muqaddimah yang diberi judul *Hadyu as-Sārī*. Kitab *Hadyu as-Sārī* diselesaikan penulisannya pada tahun 813 H. Sedangkan *Fath Al-Bārī* baru dimulai penulisannya pada tahun 817 H, dan ia selesaikan pada tahun 842 H.¹²

Akan tetapi dari beberapa karyanya itu, penulis hanya mendapatkan sebagian daripada yang dikutip dari kitab *Tahdzib al-Tahdzib* diantaranya adalah:

- a. ‘Ulum al-Qur’an:
 - *Asbab al-nuzul*
 - *Al-itqan fi jam’i ahaadis fadhail al-Qur’an*
 - *Ma waqa’a fi al-Qur’an min ghairi lughati al- Arab*

¹² Aan Supian, *Metode Syarah Fath Al-Bari (Studi Syarah Hadis Pada Bab Halawah Al-Iman)*, Jurnal Nuansa, Vol. X, No. 1, Juni 2017, hal. 26

- b. Usul al-Hadis
 - *Nukhbah al-fikr fi musthalah ahl al-asar*
 - *Nuzhah al-nadhr fi taudhih nukhbah al-fikr*
- c. Syarh al-Hadis
 - *Fath al-Bary Syarh Sahih al-Bukhari*
 - *Nukt ala Tanqih al-Zarkasi al-Bukhari*
- d. Takhrijul al-hadis
 - *al-Istidrak al-Saikhhi al-Iraqi*
 - *Takhrij al-Hadis Muntaha al-Suwali*
 - *Takhrij al-Hadis Azkar al-Nawawi*
 - *al-Tamyiz fi Takhrij al-Hadis (al-Ghazali)*
 - *al-Dariyah fi Takhrij al-Hadis al-Hidayah*
- e. Kutub al-Athraf
 - *Ithaf al-Mahrah*
 - *Annukt al-Dhiraf ala athraf*
- f. Kutub al-Fiqh
 - *Bulug al-Maram*
- g. al-Ma'ajim wa al-Masyakhat
 - *Tajrid asanid al-Kutub al-Mashuah*
 - *al-Mu'jam al-Mu'assis*
- h. Kutub al-Rijal
 - *al-Ishabah fi tamyiz al-Shahabah*
 - *Lisan al-Miyan*
 - *Tahdib al-Tahdib*
 - *Taqrib al-Tahdib*
 - *Ta'jil al-Manfaah birijal al-Aimmah al-Arba'ah*
 - *al-isyar bima'rifah ruwat al-Asar*
 - *Nuzhah al-Albab fi al-Alqab*

- i. Al-Manaqib
 - *Tarjamah Ibnu Taimiyah*
 - *Tawali al-Ta'sis bi ma'ali Ibnu Idris*
- j. Kutub al-Tarikh
 - *al-Durar al-Kaminah*
 - *al-Anba' al-ghamr*
 - *Raf' al-Ishar' an qudhat misry.*¹³

B. Syarah Ibn Hajar atas Kritik 'Aisyah

Fokus pada sub bab ini adalah penerangan Ibn Hajar al-'Asqalānī terhadap kritik matan 'Āisyah Ra. dalam kitab *Fatḥh Al-Bārī*. Riwayat yang dikaji yaitu riwayat yang bersumber dari kitab *Ṣahīh al-Bukhārī* dan juga kitab *al-Ijābah li 'irādi mā Istadrakathu 'Āisyah 'alā aṣ-Ṣahābah* karya Badruddīn al-Zarkasyī.

Penulis menemukan dalam kitab *Ṣahīh al-Bukhārī* ada lima sahabat yang dikritik oleh 'Āisyah Ra sebagai berikut:

1. Kritik 'Āisyah terhadap 'Umar bin Khaṭṭāb.

مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ: تُوفِّيَتْ ابْنَةُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِمَكَّةَ. قَالَ: فَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا وَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَابْنِي جَالِسٌ بَيْنَهُمَا أَوْ قَالَ: جَلَسْتُ إِلَى أَحَدِهِمَا ثُمَّ جَاءَ الْآخَرُ فَجَلَسَ إِلَى جَنِبِي فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لِعُمَيْرِ بْنِ عُثْمَانَ وَهُوَ مُوَاجِهُهُ: أَلَا تَنْهَى عَنِ الْبُكَاءِ؟ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ "

فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: قَدْ كَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ بَعْضَ ذَلِكَ.

¹³ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Kitab Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz I, hal. 11-13,

ثُمَّ حَدَّثَ قَالَ: صَدَرْتُ مَعَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ مَكَّةَ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ إِذَا هُوَ بِرُكْبٍ تَحْتَ ظِلِّ [شَجَرَةٍ] سَمْرَةٍ فَقَالَ: اذْهَبْ فَاَنْظُرْ مَنْ هُوَ لِأَيِّ الرُّكْبِ؟ قَالَ: فَانْظَرْتُ فَإِذَا هُوَ صُهَيْبٌ. قَالَ: فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ: ادْعُهُ لِي فَرَجَعْتُ إِلَى صُهَيْبٍ فَقُلْتُ: ارْتَحِلْ فَالْحَقْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ.

قَالَ: فَلَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ دَخَلَ صُهَيْبٌ [جَعَلَ] يَبْكِي يَقُولُ: وَآخَاهُ! وَاصْحَابَاهُ! فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَا صُهَيْبُ

أَتَبْكِي عَلَيَّ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَدَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَتْ: رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَتْ: رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

Artinya: Dari Abdullāh bin Abu Mulaikah, dia berkata: “Putri Utsman bin Affan telah meninggal dunia. Maka kami hadir untuk ikut menyaksikan jenazahnya. ‘Abdullah bin ‘Umar dan Abdullah bin ‘Abbas pada waktu itu juga turut hadir. Sedangkan saya sendiri duduk di antara keduanya. Memang pertama-tama saya duduk menyandangi salah satu di antara keduanya. Namun beberapa saat kemudian salah satu dari mereka hadir dan duduk disandisku. Lantas ‘Abdullah bin ‘Umar berkata kepada ‘Amr bin ‘Ustman yang berada di hadapannya: “Tidakkah kamu berhenti menangis? Karena sesungguhnya Rasulullah Saw telah bersabda: “sesungguhnya mayit akan disiksa karena keluarganya yang terus menangisi kepergiannya”.

Maka ‘Abdullah bin ‘Abbas berkata: “Sebenarnya ‘Umar dulu memang pernah mengatakan bagian dari hadits itu”. Kemudian dia bercerita: “Saya pernah pergi bersama dengan ‘Umar dari Makkah. Ketika telah sampai di Baida’, ternyata ada orang berkuda yang sedang berteduh di bawah sebuah pohon. ‘Umar berkata: Coba hampirlah, siapakah orang itu?” Setelah saya lihat ternyata dia adalah Shuhaib. Maka saya pun memberitahukan hal tersebut kepada ‘Umar. Maka dia pun berkata: “Panggilah ia agar menghadapku” Saya kembali menghampiri Shuhaib sambil berkata: “Segeralah kamu menghadap Amir al-Mukminin” Ketika ‘Umar terkena musibah (ditusuk oleh Abu Lu’lu’ah), Shuhaib pun menangis sambil berkata: “Aduh kasihan saudaraku, aduh kasihan sahabatku”. ‘Umar berkata: “Wahai Shuhaib, apakah kamu menangisiku? Bukanlah Rasulullah Saw pernah bersabda: “sesungguhnya mayit akan disiksa karena keluarganya yang terus menangisi kepergiannya”. Ibn ‘Abbas berkata: “Ketika ‘Umar telah meninggal dunia, maka saya memberitahukan hadits itu kepada ‘Āisyah. Maka ‘Āisyah pun berkata: “Semoga Allah memberikan rahmat kepada ‘Umar. Demi Allah, Rasulullah Saw tidak pernah bersabda seperti itu”.¹⁴

Bukhari menjelaskan ketika beliau memaparkan hadis ini dan mencoba untuk mengkompromikan keduanya, serta menilai kedua hadis tersebut shahih. Namun kedua hadis tersebut tidak bisa dipahami secara umum. Hadis Umar misalnya, sesungguhnya yang dimaksud hadis tersebut adalah ratapan yang dilarang, seperti ucapan yang menyalahi takdir. Apabila ratapan ini merupakan kebiasaan si mayat, maksudnya ia suka terhadap perbuatan tersebut dan menganjurkan kepada keluarganya untuk

¹⁴ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 60. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Janā'iz Bāb Qaul an-Nabi Yu'adzabu al-Mayit bi Ba'di Bukā'i Ahlihi 'Alaihi* no. 1206. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 2, hal. 101.

meratapinya sebelum ia wafat. Maka ia akan diazab karena wasiatnya. Dan hal ini tidak bertentangan dengan ayat al-Qur'an yang berbunyi "*Seseorang tidak menanggung dosa orang lain*".¹⁵

Ibn Hajar berkata: "Mungkin ada beberapa arahan dalam mengkompromikan kedua hadis ini. Siapa yang menjadikan hal tersebut sebagai kebiasaan dan menganjurkan keluarganya untuk meratapinya, saat ia wafat maka ia akan diazab karena perbuatannya yang telah mewasiatkan keluarganya untuk meratapinya. Siapa yang mengetahui kebiasaan keluarganya yang suka meratapi mayat lalu ia membiarkan mereka dan tidak melarang untuk meninggalkan kebiasaan jelek tersebut. Ternyata ia pun senang untuk diratapi, maka ia diazab karena membiarkan perbuatan tersebut. Kalaupun ia tidak senang dengan ratapan tersebut, ia diazab dengan celaan karena ia tidak melarang keluarganya untuk meninggalkan perbuatan tersebut. bagi yang bersikap hati-hati, dan ia sudah melarang keluarganya untuk meninggalkan perbuatan maksiat tersebut. Namun keluarganya masih melakukan hal tersebut dan tidak mengindahkan larangannya, maka siksaanya adalah rasa perih hatinya karena ia melihat keluarganya yang masih melakukan perbuatan tersebut dan tidak mengindahkan larangannya. Dan mereka tetap berbuat maksiat terhadap Tuhannya. *Wallahu 'Alam.*"¹⁶

¹⁵ Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī bi Syarḥ Shahīḥ al-Bukhārī*, (Cairo: Dar Abi Hayyan, Cet 1, 1992 M/1416 H), Juz 4, hal. 247.

¹⁶ Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 4, hal. 255.

2. Kritik ‘Āisyah terhadap Abū Hurairah.

Ada dua teman yang dikritik oleh ‘Āisyah terhadap Abū Hurairah.

a. Tema *thiyaroh*, yaitu:

أن رجلين دخلا على عائشة فقَالَ: إن أبا هُرَيْرَةَ يَحَدِّثُ أن نبي الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِنَّمَا الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ وَالدَّابَّةُ وَالدَّارُ قَالَ: فَطَارَتْ شِقَّةٌ مِنْهَا فِي السَّمَاءِ وَ شِقَّةٌ مِنْهَا فِي الْأَرْضِ وَقَالَتْ: وَالَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى أَبِي الْقَاسِمِ مَا هَكَذَا كَانَ يَقُولُ الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ وَالدَّابَّةُ وَ الدَّارُ ثُمَّ قَرَأَتْ عَائِشَةُ "مَا أَصَابَ مِنْ مِصْيَبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا" الْآيَةَ (الحديد : 22)

Artinya: Bahwa ada dua orang laki-laki yang menghadap ‘Āisyah. Keduanya berkata: “Sesungguhnya Abu Hurairah memberitahukan bahwa Nabi Saw pernah bersabda: “Sesungguhnya *thiyarah* (pesimis yang membuat seseorang mengurungkan berbuat sesuatu) itu hanya terdapat pada wanita, hewan tunggangan dan rumah.” Mendengar laporan tersebut ‘Āisyah sangat marah. Dia pun berkata: “Demi Dzat yang telah menurunkan Al-Qur’an kepada Abul Qasim, tidak seperti itu yang telah beliau sabdakan. Akan tetapi Nabi Saw. bersabda: “Dulu orang-orang jahiliyyah berkata: “*Thiyarah* (pesimis) itu terdapat pada wanita, hewan tunggangan dan rumah.” Kemudian ‘Āisyah membaca ayat “*Tiada suatu bencanapun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (lauh Mahfuzh) sebelum kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah*”(QS. Al-Hadid: 22).¹⁷

¹⁷ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 105. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Jihād wa as-Siyar Bāb Mā Yadzkuru mi Syu’mi al-Farasi* no 2646. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 3, hal. 156.

Dalam pencyarahan Ibn Hajar, bahwa Kritik ‘Āisyah kepada Abū Hurairah menunjukkan ‘Āisyah benar-benar menolak riwayat Abu Hurairah itu, dan menjelaskan, bahwa Abu Hurairah tidak menghafal hadis tersebut dengan baik. Sebab ia datang tatkala Rasulullah mengatakan penggalan terakhir dari hadis tersebut, sehingga ia tidak mendengar bunyi hadis pada penggalan awalnya, yaitu ahl al-Jahiliyyah atau kaum Yahudi yang melakukan hal itu. Ia juga mengukuhkan penolakannya dengan mengemukakan ayat al-Qur'an.

Ternyata hadis ini tidak hanya diriwayatkan oleh Abu Hurairah sendiri, namun ada sahabat lain yang meriwayatkan hadis tersebut, seperti Abdullah bin Umar dan Sahal bin Sa‘id al-Sā‘adī, tanpa ada bantahan dari ‘Āisyah. Dan berita itu telah diriwayatkan oleh sekelompok perawi yang tsiqah yang tidak mungkin ditolak periwayatannya.¹⁸ Ibn Hajar berkata: “Tidak adanya komentar dari ‘Āisyah kepada Abdullah bin Umar dan Sahal bukan berarti ia setuju dengan apa yang telah diriwayatkan oleh mereka berdua”.¹⁹

Para ulama salaf berbeda pendapat dalam menanggapi perbedaan pemahaman hadis tersebut. Imam Az-Zarkasyi nampaknya sependapat dengan ‘Āisyah dan mendukung penolakannya. Riwayat ‘Āisyah dalam hal ini

¹⁸ Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Jihād wa as-Sair Bāb Mā Yazkuru minn Syu‘m al-Fars*. No. 2646.

¹⁹ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 6, hal. 62.

kelihatannya lebih benar. Karena riwayat tersebut sesuai dengan larangan Rasulullah untuk melakukan *thiyarah*. Kebencian ‘Āisyah terhadap *thiyarah* sama dengan anjuran Rasulullah untuk meninggalkan perbuatan tersebut. Hal ini sebagaimana tercermin dalam sabda Rasulullah: “Ada tujuh puluh ribu orang yang masuk surga tanpa hisab. Mereka itu adalah tidak mengobati dirinya dengan menusuk tubuh dengan besi (panas), tidak membaca manteramantera dan juga tidak *bertathayyur*. Mereka itu adalah orang-orang yang hanya bertawakal kepada Allah.”²⁰

b. Tema wanita membatalkan shalat, yaitu;

عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ وَذَكَرَ عِنْدَهَا مَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبَ وَالْحِمَارَ وَالْمَرْأَةَ فَقَالَتْ عَائِشَةُ: شَبِهْتُمُوهَا بِالْحَمِيرِ وَالْكَلابِ وَاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ يُصَلِّي وَأَنَا عَلَى السَّرِيرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ مَضْطَجِعَةٌ فَتَبَدُّو لِي الْحَاجَّةَ فَأَكْرَهُ أَنْ أَجْلِسَ فَأَوْذِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْسَلُ مِنْ عِنْدَ رَجْلَيْهِ.

Artinya: Dari Masruq, dari ‘Āisyah yang dilapori bahwa wanita bisa membatalkan shalat. Selain wanita juga anjing dan himar. Maka ‘Āisyah berkata: "Apakah kalian akan menyamakan kami (kaum wanita) dengan himar dan anjing? Demi Allah saya telah melihat Rasulullah Saw mengerjakan shalat. Sedangkan saya pada waktu itu berada di atas ranjang yang terletak antara beliau dan arah kiblat. Saya pun pada waktu itu sedang berbaring di atas ranjang. Lantas saya menginginkan sesuatu. Saya tidak mau duduk karena khawatir mengganggu konsentrasi Rasulullah Saw.

²⁰ Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh Al-Bārī*, Juz 6, hal. 63.

Akhirnya saya menyelinap di antara kedua kaki beliau".²¹

Ibn Hajar al-'Asqalānī menjelaskan bahwa para ulama' berbeda pendapat dalam mengamalkan hadis ini. Atl-Thahawi dan yang lainnya berkata: "Sesungguhnya hadis Abu Dzar dinasakh dengan hadis Āisyah dan yang lainnya.

Imam Syafi'i dan yang lainnya menta'wil kata *al-Qath'u* di dalam hadis Abu Dzar, dan memaknainya dengan mengurangi kekhusyuan bukan membatalkan shalat. Dalam hal ini Imam Syafi'i berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis yang bertentangan tersebut dan tidak memaknai *al-Qath'u* dengan membatalkan shalat. Lalu ia menegaskan bahwa sahabat, orang yang meriwayatkan hadis tersebut bertanya tentang hikmah kenapa di dalam hadis ini hanya menyebutkan secara khusus anjing hitam, lalu dijawab bahwa anjing hitam itu adalah syetan. Diketahui bahwa syetan kalau lewat dihadapan orang yang shalat tidak merusak shalat karena sebuah hadis mengatakan:

إِذَا تَوَّابَ بِالصَّلَاةِ أَذْبَرَ حَتَّى إِذَا قَضَى التَّوْبَةَ قَضَى التَّوْبَةَ أَقْبَلَ حَتَّى
يَخْطُرَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ

Artinya: Apabila seseorang menguap ketika shalat syetan akan membelakangi, lalu jika ia sudah selesai menguap syetan datang ingga berjalan

²¹ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 154. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb Ṣalāh Bāb Man Qāla Lā Yaqta'u as-Ṣalāh Syai'un*. no 484. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 1, hal. 137.

melenggang diantara orang tersebut dan jiwanya. (menggoda orang yang shalat).²²

Juga hadis:

إن الشيطان عرض لي فشد علي الحديث وللنسائي من حديث عائشة
فأخذته فصرعته فخنقته

Artinya: Sesungguhnya syetan memperlihatkan wujudnya kepadaku lalu aku menguatkan diri dan mengambilnya lalu membanting dan mencekiknya.²³

Imam Ahmad berkata: "Anjing hitam itu merusak shalat", lalu ia berkata: "Di dalam diri himar dan wanita ada sesuatu". Ibnu Daqiq al-‘Id menjelaskan pendapat Ahmad ini, bahwa Ahmad tidak mendapati bantahan dari siapapun tentang anjing hitam bisa merusak shalat. Namun ia mendapati bantahan dari pernyataan bahwa himar bisa merusak shalat dengan sebuah hadis Ibnu Abbas: "Aku datang mengendarai kedelai betina dan saya ketika itu sudah baligh. Sementara Rasulullah dengan yang lainnya sedang shalat tanpa pembatas dinding, lalu aku melewati sebagian shaf dan aku turun, aku biarkan kedelai mencari rumput dan aku masuk ke dalam barisan shalat. Tidak ada seorangpun yang membantah apa yang kulakukan." Ia juga mendapati bantahan bahwa wanita merusak shalat dengan hadis ‘Āisyah ini.²⁴

²² Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Adzān Bāb Fadlu at-Ta'dzīn* no. 573

²³ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 701.

²⁴ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 701.

Namun sebagian ulama' berpendapat tidak ada sesuatu apapun yang dapat merusak shalat, mereka berdalil dengan hadis 'Āisyah, dari anak saudaraku Ibnu Syihab, dia bertanya kepada pamannya tentang sesuatu yang merusak shalat. Pamannya berkata: "Tidak ada sesuatu pun yang merusak shalat seseorang. Urwah telah memberitahu kepada ku sesungguhnya 'Āisyah isteri Rasulullah berkata: "Rasulullah SAW bangun lalu ia mengerjakan shalat Lail sementara aku berbaring di antaranya dan diantara qiblat diatas tempat tidur."²⁵

Ibn Hajar mengomentari pernyataan diatas dan mengatakan: "*Wajhu ad-Dalalah* dari hadis 'Āisyah yang dijadikan oleh Ibnu Syihab sebagai hujjah, bahwa hadis: "Wanita membatalkan shalat..." baik wanita tersebut dalam keadaan melewati orang yang sedang shalat, berdiri dihadapannya, duduk di depannya atau berbaring. Tatkala 'Āisyah menyatakan bahwa ketika ia berbaring dihadapan Rasulullah yang sedang shalat, ia tidak menghentikan shalatnya, hal tersebut berarti bahwa hadis 'Āisyah tersebut menasakhkan hukum bahwa shalat seseorang tidak batal jika dihadapannya ada wanita yang sedang berbaring. Adapun jika wanita tersebut dalam kondisi yang lain seperti berdiri, duduk atau melewati orang yang shalat, maka ini juga tidak membatalkan shalat karena dikiaskan dengan kondisi wanita yang sedang berbaring. Ini berarti dalam

²⁵ Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb ash-Shalāh Bāb ash-Shalāh Khalfā an-Nā'im* no 482.

kondisi apapun wanita itu, jika dihadapan nya ada orang yang shalat tidak akan merusak shalatnya.²⁶

3. Kritik ‘Āisyah terhadap Abdullāh bin Abbās.

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ. قَالَتْ عَائِشَةُ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَغْظَمَ وَ لَكِنْ قَدْ رَأَى جِبْرِيْلَ فِي صُوْرَتِهِ وَخَلْقِهِ سَادًّا مَا بَيْنَ الْأُفُقِ.

Artinya: Abdullāh bin Abbās telah berkata: “Muhammad telah melihat Tuhannya”. ‘Āisyah menolak pernyataan tersebut dan membantahnya. ‘Āisyah berkata: "Barang siapa menyangka bahwa Muhammad telah melihat Tuhannya, berarti dia telah (membuat kebohongan) yang sangat besar. Akan tetapi Rasulullah sebenarnya telah melihat Jibril dalam bentuk aslinya. Besarnya sampai menutupi ufuk yang terbentang luas."²⁷

Ibn Hajar al-‘Asqalānī memaparkan bahwa ada da riwayat yang saling bertentangan. Maka Ibn Hajar berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis tersebut dengan mengatakan: "Mungkin yang bisa dilakukan untuk menyatukan *Itsbat ar-Ru'yah* dalam hadis Ibnu Mas‘ud dan *nafyu ar-Ru'yah* dalam hadis ‘Āisyah adalah memaknai *al-Itsbat* melihat Nya dengan hati dan *an-Nafi* melihat Nya dengan mata.²⁸

²⁶ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 702-703.

²⁷ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ..*, hal. 82-83. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb Bad'u al-Khalqi, Bāb Dzikri al-Malā'ikah* no. 2995. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 4, hal. 140.

²⁸ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 10, hal. 695.

4. Kritik 'Āisyah terhadap Abdullāh bin 'Umar Ibn Khaṭṭāb.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: وَقَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَلِيبِ بَدْرٍ فَقَالَ: هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا؟ ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُمْ الْآنَ يَسْمَعُونَ مَا أَقُولُ فَذَكَرْتُ لِعَائِشَةَ فَقَالَتْ: إِنَّمَا قَالَ: النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُمْ لَيَعْلَمُونَ الْآنَ أَنَّ مَا كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ حَقٌّ.

Artinya: Dari Abdullah bin Umar ra berkata: "Nabi SAW pernah berdiri dihadapan sumur Badar (dimana banyak sekali kaum musyrikin yang mati di sana). Beliau berdiri sambil membaca ayat: "Apakah kamu telah memperoleh dengan sebenarnya apa (azab) yang Tuhan kamu menjanjikannya (kepadamu)?" (QS. al-A'raf : 44) beliau kembali bersabda: "Sesungguhnya mereka pasti mendengarkan apa yang saya katakan sekarang." Hal tersebut dilaporkan kepada 'Āisyah lalu ia berkata: sebenarnya yang dikatakan Rasulullah adalah: "Sesungguhnya mereka sekarang mengetahui bahwa yang saya katakan adalah benar."²⁹

Ibn Hajar al-'Asqalānī menjelaskan bahwa 'Āisyah menolak riwayat Ibnu Umar karena menurut pendapatnya, hadis yang diriwayatkan Umar bertentangan dengan al-Qur'an. Ini menurut pandangan atau ijtihad beliau dalam memahami ayat. Jumhur ulama berbeda pandangan dengan 'Āisyah dan lebih menerima hadis Umar karena sesuai dengan yang diriwayatkan oleh yang lainnya.³⁰

²⁹ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 99. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Maghzi, Bāb Qatli Abi Jahal*. no 3682. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 5, hal. 98.

³⁰ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 10, hal. 695.

5. Kritik 'Āisyah terhadap 'Urwah bin az-Zubair.

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَرَى عَلَى أَحَدٍ لَمْ يَطُفْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ شَيْئًا وَمَا أُبَالِي إِلَّا أَطُوفَ بَيْنَهُمَا قَالَتْ: بئس ما قُلْتَ يَا بَنَ أُخْتِي طَافَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَطَافَ الْمُسْلِمُونَ فَكَانَتْ سَنَةً وَإِنَّمَا كَانَ مِنْ أَهْلِ لِمَنَاةِ الطَّاعِيَةِ الَّتِي بِالْمَشَلَلِ لَا يَطُوفُونَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَلَمَّا كَانَ الْإِسْلَامَ سَأَلْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَلَوْ كَانَتْ كَمَا تَقُولُ لَكَانَتْ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا يَطُوفُ بِهِمَا

فَقَالَتْ عَائِشَةُ: قَدْ سَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّوْفَ بَيْنَهُمَا فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتْرَكَ الطَّوْفَ فِيهِمَا

Artinya: Dari 'Urwah bin az-Zubair, ia berkata: "Aku berkata kepada 'Āisyah istri Rasulullah SAW: "Menurutku seseorang tidak harus melakukan sa'i antara Shafa dan Marwa. Saya juga tidak peduli untuk tidak melakukan sa'i diantara keduanya." Maka 'Āisyah berkata: "Sungguh buruk apa yang telah kamu ucapkan wahai putra saudaraku. Rasulullah dan kaum muslimin telah melakukan sa'i diantara keduanya. Sesungguhnya demikianlah ajarannya. Sedangkan orang yang membaca talbiyah untuk berhala mannāh yang berada di Musyallal tidak melakukan sa'i diantara Shafa dan Marwah. Namun pada masa Islam, kamipun menanyakan hal tersebut kepada Nabi SAW. Akhirnya Allah menurunkan ayat: "Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah sebahagian dari syi'ar Allah. Maka barang siapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sai antara keduanya." (QS. Al-Baqarah: 158) Seandainya memang (melakukan sai tidak perlu dilakukan) seperti yang kamu utarakan, pasti ayat itu akan berbunyi: "Maka tidak ada dosa baginya untuk tidak menngerjakan sai antara keduanya."

Dalam redaksi lain ‘Āisyah berkata: "Rasulullah telah mengajarkan untuk melakukan sa‘i diantara Shafa dan Marwah. Oleh karena itu tidak sepatutnya seseorang meninggalkan hal tersebut."³¹

Dalam mensyarahi kritik ‘Āisyah kepada ‘Urwah bin az-Zubair, Ibn Hajar al-‘Asqalānī berargumen dengan perkataan Az-zuhri yang menyebutkan bahwa kritik yang disampaikan oleh ‘Āisyah menunjukkan bahwa ‘Āisyah sangat berilmu. Apalagi beredar fatwa beberapa ulama yang berkata: "*Sesungguhnya orang-orang Arab yang dulu tidak melakukan sa‘i antara Shafa dan Marwah*", mereka berkata: "*Sesungguhnya thawaf kami di antara dua bukit ini merupakan perbuatan jahiliyyah.*" Sedangkan sahabat Anshar yang lainnya berkata: "*Sesungguhnya kita diperintahkan untuk thawaf di Ka‘bah dan tidak diperintahkan untuk thawaf (sa‘i) diantara Shafa dan Marwah.*" Karena ada anggapan seperti itulah Allah menurunkan ayat: "Sesungguhnya Shafa dan Marwah adalah sebahagian dari syi‘ar Allah." Abu Bakar bin Abdurrahman berkata: "*Menurutku ayat tersebut diturunkan untuk merespon orang-orang yang tidak mau melakukan sa‘i diantara Shafa dan Marwah tersebut.*"³²

³¹ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 141. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Haj Bāb Wujub ash-Shafa wa al-Marwah wa Ja‘ala min Sya‘a‘irillah*. no 1534. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 2, hal. 193.

³² Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī*, Juz. 3, hal 582-583.

BAB IV
ANALISA PERAN KRITIK ‘ĀISYAH TERHADAP
PENSYARAHAN IBN ḤAJAR AL-‘ASQALĀNĪ DALAM KITAB
FATH AL-BĀRĪ.

A. Analisis Metode Syarah Ibnu Ḥajar atas Kritik ‘Āisyah

Pada bagian pembahasan ini, penulis akan menganalisa pencyarahan yang dilakukan oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam kitab *Fath Al-Bārī* terhadap kritik matan ‘Āisyah Ra. kepada para sahabat Nabi Muhammad Saw.

Adapun penjabaran analisa yang penulis lakukan dalam Bab IV ini adalah sebagai berikut:

1. Analisa Metode Syarah Ibn Ḥajar terhadap Kritik ‘Āisyah kepada ‘Umar bin Khaṭṭāb.

Jika dianalisa dengan kajian kritik matan, terlihat bahwa Kritik ‘Āisyah kepada ‘Umar bin Khaṭṭāb dalam kasus si mayit yang diazab karena ditangisi oleh keluarganya, maka terlihat bahwa melakukan kritik matan dan membandingkannya dengan ayat al-Qur’an. Beliau berpendapat kenapa si mayit harus diazab karena perbuatan orang lain yang menangisi kematiannya? Ini adalah sesuatu yang tidak masuk akal dan tidak sesuai dengan firman Allah:

أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

Artinya: "Tidaklah seorang menanggung dosa orang lain" (QS. An-Najm [53]: 38).¹

¹ Selain dalil QS. An-Najm [53] ayat 38, jika ditambah huruf wawu (و) pada awalnya, maka terdapat dalam QS. Al-An‘ām (6) ayat 164, QS. Al-Isrā’ (17) ayat 15, QS. Fāṭir (35) ayat 18 dan QS. Az-Zumar (39) ayat 7.

Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam kitab *Fatḥh Al-Bārī* menjelaskan bahwa Imam al-Bukhari ketika memaparkan hadis ini dan mencoba untuk mengkompromikan keduanya, serta menilai kedua hadis tersebut shahih. Namun kedua hadis tersebut tidak bisa dipahami secara umum. Hadis Umar misalnya, sesungguhnya yang dimaksud hadis tersebut adalah ratapan yang dilarang, seperti ucapan yang menyalahi takdir. Apabila ratapan ini merupakan kebiasaan si mayat, maksudnya ia suka terhadap perbuatan tersebut dan menganjurkan kepada keluarganya untuk meratapinya sebelum ia wafat. Maka ia akan diazab karena wasiatnya. Dan hal ini tidak bertentangan dengan ayat al-Qur’an yang berbunyi “*Seseorang tidak menanggung dosa orang lain*”.²

Ibnu Hajar berkata: “Mungkin ada beberapa arahan dalam mengkompromikan kedua hadis ini. Siapa yang menjadikan hal tersebut sebagai kebiasaan dan menganjurkan keluarganya untuk meratapinya, saat ia wafat maka ia akan diazab karena perbuatannya yang telah mewasiatkan keluarganya untuk meratapinya. Siapa yang mengetahui kebiasaan keluarganya yang suka meratapi mayat lalu ia membiarkan mereka dan tidak melarang untuk meninggalkan kebiasaan jelek tersebut. Ternyata ia pun senang untuk diratapi, maka ia diazab karena membiarkan perbuatan tersebut. Kalaupun ia tidak senang dengan ratapan tersebut, ia diazab dengan celaan karena ia tidak melarang keluarganya untuk meninggalkan perbuatan tersebut. bagi yang

² Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh Al-Bārī bi Syarḥ Shahīḥ al-Bukhārī*, (Cairo: Dar Abi Hayyan, Cet 1, 1992 M/1416 H), Juz 4, hal. 247.

bersikap hati-hati, dan ia sudah melarang keluarganya untuk meninggalkan perbuatan maksiat tersebut. Namun keluarganya masih melakukan hal tersebut dan tidak mengindahkan larangannya, maka siksaanya adalah rasa perih hatinya karena ia melihat keluarganya yang masih melakukan perbuatan tersebut dan tidak mengindahkan larangannya. Dan mereka tetap berbuat maksiat terhadap Tuhannya. *Wallahu ‘Alam.*³

Sebenarnya ‘Umar tidak sendirian dalam meriwayatkan hadis ini. Disana ada Abu Hurairah, Abdullah bin Umar dan al-Mughirah bin syu‘bah yang juga meriwayatkan, bahwa mayit akan disiksa karena tangisan keluarganya. Seperti yang disebutkan di dalam shahih al-Bukhari, shahih Muslim dan lain-lain.

Meskipun diriwayatkan oleh banyak orang, ternyata tetap dikritik oleh ‘Āisyah. Dan walaupun sudah dikritik oleh ‘Āisyah dan terkesan bahwa riwayat ‘Umar terkesan otomatis tertolak, tetapi ternyata ada solusi menarik dari Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. Solusi Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī ketika mensyarahi kritik matan ‘Āisyah kepada ‘Umar bin Khaṭṭāb yaitu mengkompromikan kedua hadits ini.

2. Analisi Metode Syarah Ibn Ḥajar terhadap Kritik ‘Āisyah kepada Abū Hurairah.

Pada pembahasan kritik ‘Āisyah kepada Abū Hurairah, bahwa ada dua tema yang dikritik oleh ‘Āisyah. Yaitu pertama;

³ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Faḥ Al-Bārī*, Juz. 4, hal. 255.

tema tentang *thiyarah*, dan kedua; tema tentang wanita yang mebatalkan shalat.

Adapun penjelasannya adalah sebagai berikut:

a. Tema *thiyarah*

Dalam kasus *thiyarah* ini, terlihat bahwa menurut ‘Āisyah matan riwayat Abū Hurairah yang bertentangan dengan al-Qur’an. Pada riwayat tersebut terlihat bagaimana ‘Āisyah meluruskan pemahaman hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah dan bagaimana ‘Āisyah menunjukkan letak kesalahannya.

Dalam pencyarahan Ibn Hajar, bahwa kritik ‘Āisyah kepada Abū Hurairah menunjukkan ‘Āisyah benar-benar menolak riwayat Abu Hurairah itu, dan menjelaskan, bahwa Abu Hurairah tidak menghafal hadis tersebut dengan baik. Sebab ia datang tatkala Rasulullah mengatakan penggalan terakhir dari hadis tersebut, sehingga ia tidak mendengar bunyi hadis pada penggalan awalnya, yaitu ahl al-Jahiliyyah atau kaum Yahudi yang melakukan hal itu. Ia juga mengukuhkan penolakannya dengan mengemukakan ayat al-Qur'an.

Namun apakah dalam periwayatan hadis ini Abu Hurairah bersalah? Karena ternyata hadis ini tidak hanya diriwayatkan oleh Abu Hurairah sendiri, namun ada sahabat lain yang meriwayatkan hadis tersebut, seperti Abdullah bin Umar dan Sahal bin Sa‘id al-Sâ‘adî, tanpa ada bantahan dari ‘Āisyah. Dan berita itu telah diriwayatkan oleh sekelompok perawi yang *tsiqah* yang tidak mungkin

ditolak periwayatannya.⁴ Ibnu Hajar berkata: “Tidak adanya komentar dari ‘Āisyah kepada Abdullah bin Umar dan Sahal bukan berarti ia setuju dengan apa yang telah diriwayatkan oleh mereka berdua”.⁵

Para ulama salaf berbeda pendapat dalam menanggapi perbedaan pemahaman hadis tersebut. Az-Zarkasyi nampaknya sependapat dengan ‘Āisyah dan mendukung penolakannya. Riwayat ‘Āisyah dalam hal ini kelihatannya lebih benar. Karena riwayat tersebut sesuai dengan larangan Rasulullah untuk melakukan *thiyarah*. Kebencian ‘Āisyah terhadap *thiyarah* sama dengan anjuran Rasulullah untuk meninggalkan perbuatan tersebut. Hal ini sebagaimana tercermin dalam sabda Rasulullah: “Ada tujuh puluh ribu orang yang masuk surga tanpa hisab. Mereka itu adalah tidak mengobati dirinya dengan menusuk tubuh dengan besi (panas), tidak membaca mantera-mantera dan juga tidak *bertathayyur*. Mereka itu adalah orang-orang yang hanya bertawakal kepada Allah.”⁶

Dari penjelasan di atas, terlihat bahwa menurut Ibn Hajar al-‘Asqalānī, kritik ‘Āisyah kepada Abū Hurairah terletak pada kritik internal. Yaitu kiritk atas kualitas Abū Hurairah. Dan meskipun riwayat Abū Hurairah didukung oleh riwayat lain, tetap saja, menurut Ibn Hajar al-

⁴ Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Jihād wa as-Sair Bāb Mā Yadzkuru minn Syu’m al-Fars*. No. 2646.

⁵ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 6, hal. 62.

⁶ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz 6, hal. 63.

‘Asqalānī, ‘Āisyah mengkritik riwayat lain yang serupa dengan Abū Hurairah.

Adapun dalam mensyarahi pemahaman atas riwayat kritik ‘Āisyah kepada Abū Hurairah bahwa Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menggunakan pendapat yang disampaikan oleh Az-Zarkasyi didukung hadits lain yang berkaitan permasalahan *thiyarah*. Maka disini, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menggunakan pendekatan *at-Tarjih*.

b. Wanita dianggap membatalkan shalat

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menjelaskan bahwa para ulama’ berbeda pendapat dalam mengamalkan hadis ini. Atl-Thahawi dan yang lainnya berkata: "Sesungguhnya hadis Abu Dzar dinasakh dengan hadis ‘Āisyah dan yang lainnya.

Imam Syafi‘i dan yang lainnya menta'wil kata *al-Qath‘u* di dalam hadis Abu Dzar, dan memaknainya dengan mengurangi kekhusyuan bukan membatalkan shalat. Dalam hal ini Imam Syafi‘i berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis yang bertentangan tersebut dan tidak memaknai *al-Qath‘u* dengan membatalkan shalat. Lalu ia menegaskan bahwa sahabat, orang yang meriwayatkan hadis tersebut bertanya tentang hikmah kenapa di dalam hadis ini hanya menyebutkan secara khusus anjing hitam, lalu dijawab bahwa anjing hitam itu adalah syetan. Diketahui bahwa syetan kalau lewat dihadapan orang yang shalat tidak merusak shalat karena sebuah hadis mengatakan:

إِذَا تُؤَبَّ بِالصَّلَاةِ أَدْبَرَ حَتَّى إِذَا قَضَى التَّوْبِ قُضِيَ التَّوْبُ أَقْبَلَ حَتَّى
يَخْطُرَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ

Artinya: Apabila seseorang menguap ketika shalat syetan akan membelakangi, lalu jika ia sudah selesai menguap syetan datang ingga berjalan melenggang diantara orang tersebut dan jiwanya. (menggoda orang yang shalat).⁷

Juga hadis:

إن الشيطان عرض لي فشد علي الحديث وللنساءي من حديث عائشة
فأخذته فصرعته فحنقته

Artinya: Sesungguhnya syetan memperlihatkan wujudnya kepadaku lalu aku menguatkan diri dan mengambilnya lalu membanting dan mencekiknya.⁸

Imam Ahmad berkata: "Anjing hitam itu merusak shalat", lalu ia berkata: "Di dalam diri himar dan wanita ada sesuatu". Ibnu Daqiq al-‘Id menjelaskan pendapat Ahmad ini, bahwa Ahmad tidak mendapati bantahan dari siapapun tentang anjing hitam bisa merusak shalat. Namun ia mendapati bantahan dari pernyataan bahwa himar bisa merusak shalat dengan sebuah hadis Ibnu Abbas: "Aku datang mengendarai kedelai betina dan saya ketika itu sudah baligh. Sementara Rasulullah dengan yang lainnya sedang shalat tanpa pembatas dinding, lalu aku melewati sebagian shaf dan aku turun, aku biarkan kedelai mencari rumput dan aku masuk ke dalam barisan shalat. Tidak ada seorangpun yang membantah apa yang kulakukan." Ia juga

⁷ Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Adzān Bāb Fadlu at-Ta'dzīn* no. 573

⁸ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 701.

mendapati bantahan bahwa wanita merusak shalat dengan hadis ‘Āisyah ini.⁹

Namun sebagian ulama’ berpendapat tidak ada sesuatu apapun yang dapat merusak shalat, mereka berdalil dengan hadis ‘Āisyah, dari anak saudaraku Ibnu Syihab, dia bertanya kepada pamannya tentang sesuatu yang merusak shalat. Pamannya berkata: "Tidak ada sesuatu pun yang merusak shalat seseorang. Urwah telah memberitahu kepada ku sesungguhnya ‘Āisyah isteri Rasulullah berkata: "Rasulullah SAW bangun lalu ia mengerjakan shalat Lail sementara aku berbaring di antaranya dan diantara qiblat diatas tempat tidur."¹⁰

Ibnu hajar mengomentari pernyataan diatas dan mengatakan: "*Wajhu ad-Dalalah* dari hadis ‘Āisyah yang dijadikan oleh Ibnu Syihab sebagai hujjah, bahwa hadis: "Wanita membatalkan shalat..." baik wanita tersebut dalam keadaan melewati orang yang sedang shalat, berdiri dihadapannya, duduk di depannya atau berbaring. Tatkala ‘Āisyah menyatakan bahwa ketika ia berbaring dihadapan Rasulullah yang sedang shalat, ia tidak menghentikan shalatnya, hal tersebut berarti bahwa hadis ‘Āisyah tersebut menasakhkan hukum bahwa shalat seseorang tidak batal jika dihadapannya ada wanita yang sedang berbaring. Adapun jika wanita tersebut dalam kondisi yang lain seperti

⁹ Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 701.

¹⁰ Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb ash-Shalāh Bāb ash-Shalāh Khalfa an-Nā'im* no 482.

berdiri, duduk atau melewati orang yang shalat, maka ini juga tidak membatalkan shalat karena dikiasikan dengan kondisi wanita yang sedang berbaring. Ini berarti dalam kondisi apapun wanita itu, jika dihadapan nya ada orang yang shalat tidak akan merusak shalatnya.¹¹

Disana ada beberapa pandangan yang mungkin bisa mengkompromikan dua hal yang bertentangan tersebut: *pertama*, bahwa sebab rusaknya shalat seseorang karena adanya bisikan. *Kedua*, wanita yang dimaksud dalam hadis Abu Dzar itu sifatnya umum. Sementara hadis ‘Āisyah itu bersifat khusus karena kondisinya ‘Āisyah adalah sebagai isteri. Jadi hadis Abu Dzar yang bersifat umum dikhususkan dengan hadis ‘Āisyah yang khusus. Maka jika wanita tersebut adalah orang asing, ia akan mendatangkan fitnah, sementara kalau wanita tersebut adalah isterinya tentu tidak. *Ketiga*, Ibnu Bathal menjelaskan bahwa hadis ‘Āisyah itu khusus untuk Rasulullah karena beliau adalah orang yang paling bisa mengendalikan nafsunya dibandingkan dengan yang lainnya.¹²

3. Analisis Metode Syarah Ibn Ḥajar terhadap Kritik ‘Āisyah kepada Abdullāh bin Abbās.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī memaparkan bahwa ada da riwayat yang saling bertentangan. Maka Ibn Ḥajar berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis tersebut dengan mengatakan:

¹¹ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 702-703.

¹² Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 705.

"Mungkin yang bisa dilakukan untuk menyatukan *Itsbat ar-Ru'yah* dalam hadis Ibnu Mas'ud dan *nafyu ar-Ru'yah* dalam hadis 'Āisyah adalah memaknai *al-Itsbat* melihat Nya dengan hati dan *an-Nafi* melihat Nya dengan mata.¹³

Dari penjelasan di atas, terlihat bahwa Ibn Hajar al-'Asqalānī dalam mensyarahi kritik 'Āisyah kepada Abdullāh bin Abbās menggunakan pendekatan *al-Jam'u wa at-Taufiq* (kompromi).

4. Analisis Metode Syarah Ibn Hajar terhadap Kritik 'Āisyah kepada Abdullāh bin 'Umar Ibn Khaṭṭāb.

Ibn Hajar al-'Asqalānī menjelaskan bahwa 'Āisyah menolak riwayat Ibnu Umar karena menurut pendapatnya, hadis yang diriwayatkan Umar bertentangan dengan al-Qur'an. Ini menurut pandangan atau ijtihad beliau dalam memahami ayat. Jumhur ulama berbeda pandangan dengan 'Āisyah dan lebih menerima hadis Umar karena sesuai dengan yang diriwayatkan oleh yang lainnya.¹⁴

Dalam hal ini, terlihat Ibn Hajar al-'Asqalānī dalam mensyarahi kritik 'Āisyah kepada Abdullāh bin 'Umar Ibn Khaṭṭāb dengan sangat mendalam. Pendekatan *at-Tarjih* dijadikan Ibn Hajar al-'Asqalānī dalam memahami riwayat ini. Buktinya, Ibn Hajar al-'Asqalānī lebih memilih riwayat Ibn 'Umar daripada 'Āisyah.

¹³ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 10, hal. 695.

¹⁴ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 10, hal. 695.

5. Analisis Metode Syarah Ibn Hajar terhadap Kritik 'Aisyah kepada 'Urwah bin az-Zubair.

Dalam mensyarahi kritik 'Aisyah kepada 'Urwah bin az-Zubair, Ibn Hajar al-'Asqalānī berargumen dengan perkataan Az-zuhri yang menyebutkan bahwa kritik yang disampaikan oleh 'Aisyah menunjukkan bahwa 'Aisyah sangat berilmu. Apalagi beredar fatwa beberapa ulama yang berkata: "*Sesungguhnya orang-orang Arab yang dulu tidak melakukan sa'i antara Shafa dan Marwah*", mereka berkata: "*Sesungguhnya thawaf kami di antara dua bukit ini merupakan perbuatan jahiliyyah.*" Sedangkan sahabat Anshar yang lainnya berkata: "*Sesungguhnya kita diperintahkan untuk thawaf di Ka'bah dan tidak diperintahkan untuk thawaf (sa'i) diantara Shafa dan Marwah.*" Karena ada anggapan seperti itulah Allah menurunkan ayat: "*Sesungguhnya Shafa dan Marwah adalah sebahagian dari syi'ar Allah.*" Abu Bakar bin Abdurrahman berkata: "*Menurutku ayat tersebut diturunkan untuk merespon orang-orang yang tidak mau melakukan sa'i diantara Shafa dan Marwah tersebut.*"¹⁵

Kritik 'Aisyah menunjukkan hujjah yang semakin kuat tentang disyariatkan dan menjadikannya sa'i diantara Shafa dan Marwah sebagai rukun. Maka, bisa diketahui bahwa Ibn Hajar al-'Asqalānī dalam mensyarahi kritik 'Aisyah terhadap riwayat dari 'Urwah bin az-Zubair menggunakan pendekatan *at-Tarjih*.

¹⁵ Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī*, Juz. 3, hal 582-583.

B. Analisis Peran Kritik ‘Āisyah terhadap Pensyarahan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī

1. Peran Kritik ‘Āisyah kepada ‘Umar bin Khaṭṭāb terhadap Pensyarahan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī

Hadis ini telah diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari hadis ‘Abdullah bin Abu Mulaikah, dari Umar bin Khaṭṭāb dan anaknya. dan bunyi hadisnya telah disebutkan pada pembahasan yang lalu. Setelah kita melihat kritikan Aisyah terhadap hadits tersebut serta menjelaskan koreksi Aisyah terhadap riwayat itu dengan mengemukakan sebab turunnya hadis kemudian beliau juga membandingkannya dengan al-Qur’an, yang menurut beliau bertentangan dengan salah satu ayat Allah dalam surat An-Najm [53] ayat 38. Selain dalil QS. An-Najm [53] ayat 38, jika ditambah huruf wawu (و) pada awalnya, maka terdapat dalam QS. Al-An‘ām (6) ayat 164, QS. Al-Isra’ (17) ayat 15, QS. Fāṭir (35) ayat 18 dan QS. Az-Zumar (39) ayat 7.

Sebenarnya ‘Umar tidak sendirian dalam meriwayatkan hadis ini. Disana ada Abu Hurairah, Abdullah bin Umar dan al-Mughirah bin syu‘bah yang juga meriwayatkan, bahwa mayit akan disiksa karena tangisan keluarganya. Seperti yang disebutkan di dalam shahih al-Bukhari, shahih Muslim dan lain-lain¹⁸⁸. Ibnu Majah juga meriwayatkan dari Abu Musa al-Asy‘ari.¹⁶

Ketika Aisyah mengkritik riwayat ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, begitu juga dengan riwayat Abu Hurairah, ia berkata, "Semoga

¹⁶ Hadis ini dikeluarkan oleh Bukhari, dalam *Kitāb al-Janā‘iz, Bāb Qaul an-Nabī Yu‘adzibu al-Mayyit bi Bukā’i Ahlihi ‘Alaihi* no 1206.

Allah memberikan rahmat Nya kepada Umar. Demi Allah, Rasulullah tidak bersabda bahwa Allah akan menyiksa seorang mukmin karena tangisan keluarganya. Tetapi Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya Allah akan menambah siksa seorang kafir karena tangisan keluarganya.” Lebih lanjut Aisyah berkata: “Cukuplah bagi kalian membaca ayat :

أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَزًا أُخْرَىٰ

Artinya: Tidaklah seorang menanggung dosa orang lain” (QS. An-Najm [53]: 38)

Kemudian Aisyah menjelaskan *Asbabul wurud* hadis tersebut. Bahwa Rasulullah melewati wanita Yahudi yang meninggal, sementara keluarganya menangisinya. Saat itulah beliau bersabda: “Sesungguhnya mereka menangisinya, padahal ia disiksa di kuburnya.” Berdasarkan riwayat ini mayat yahudi yang dimaksud adalah seorang wanita.

Sebenarnya Aisyah tidak mencurigai Umar maupun Abu Hurairah juga Abdullah bin Umar. Beliau hanya mengemukakan alasan yang sebenarnya. Karena itu tatkala berita itu sampai dia berkata: “Sesungguhnya kalian meriwayatkan hadis bukan dari orang yang berdusta, hanya saja pendengaran mereka kurang benar.

Di dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari bisa kita simpulkan bahwa Abdullah bin Abbas sependapat dengan Aisyah. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa semua orang yang mendengar kritik itu akan sependapat. Ibnu Majah di dalam kitab Sunannya meriwayatkan sebuah hadis dari Usaid dari Musa bin Abi Musa al-Asy‘ari dari ayahnya, sesungguhnya Rasulullah bersabda: “Mayat akan disiksa karena tangisan

keluarganya yang masih hidup. Yakni tatkala mereka meraung, aduh penopang hidup kami, aduh pemberi pakaian, aduh pelindung kami! Dan raungan sejenisnya, seraya menggerak-gerakkan sang mayat. Lalu ditanyakan: “Apakah engkau juga begitu?” Usaid berkata, kemudian aku mengatakan *Subhanallah*. Bukan kah Allah telah berfirman: “Dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain”(QS. Al-An‘am: 164) Musa berkata: “Celakalah kamu, aku ceritakan kepadamu, bahwa Abu Musa menceritakan kepadaku, dari Rasulullah. Mengenai hadis itu. Kalau begitu engkau menyangka Abu Musa berdusta kepada Rasulullah SAW? Atau engkau mengira aku berdusta kepada Abu Musa?”

Di sini kita melihat bahwa Musa tidak sependapat dengan kritik terhadap hadis yang diriwayatkan dari ayahnya. Ia juga tidak menilai adanya kekeliruan atau kesalahan pada riwayatnya itu.

Sikap para ulama salaf dalam kasus ini beragam. Ada yang mendukung sikap Aisyah dan ada pula yang tidak mendukung. Mereka yang tidak mendukung kritik Aisyah, melihat bahwa tidak ada kekeliruan atau kesalahan pada periwayatan Umar dan Abu Hurairah. Lalu mereka berusaha untuk menta’wilkannya. Ada juga yang berpendapat bahwa kedua hadis tersebut tidak bertentangan, lalu mereka berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis tersebut.

Az-Zarkasyi adalah salah satu ulama yang mencoba menta’wil hadis tersebut. Beliau mengungkapkan pendapatnya di dalam kitabnya *al-Ijâbah*, bahwa tangisan keluarga mayit bisa mengakibatkan sang mayit disiksa telah diriwayatkan oleh

sejumlah sahabat dari Rasulullah. Diantara sahabat tersebut adalah Umar dan Ibnu Umar. Namun hal tersebut telah diingkari oleh Aisyah. Dan hadis Aisyah tersebut sesuai dengan makna lahir redaksi al-Qur'an, yakni firman Allah: "Bahwasanya seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain." Keterangan Aisyah ini kelihatannya sesuai dengan beberapa hadis lain yang menyebutkan bahwa Rasulullah pernah menangisi sejumlah sahabat yang meninggal dunia. Bahkan beliau juga membiarkan sebahagian sahabat yang menangisi saudaranya yang meninggal dunia. Rasulullah adalah rahmat bagi seluruh alam. Jadi tidak mungkin beliau melakukan sesuatu yang menyebabkan orang lain malah disiksa. Tidak mungkin juga Rasulullah membiarkan perbuatan yang bisa menyebabkan orang lain diazab. Lebih lanjut beliau berkomentar. Analisa berikut ini juga akan memperkuat hadis riwayat Aisyah. Dalam kasus ini Aisyah memutuskan pendapatnya berdasarkan pemahaman pribadinya. Jadi bagi kita dalam menyikapi masalah ini yang paling tepat adalah takwil. Hadis-hadis yang nampaknya bertentangan tersebut bisa diartikan sebagai berikut. Jika sang mayat mewasiatkan agar kematiannya ditangisi, maka dia mendapatkan dosa akibat wasiatnya tersebut. Sebab dengan demikian sang mayat menyebabkan adanya tangisan dari orang lain.¹⁷

Bukhari menjelaskan ketika beliau memaparkan hadis ini dan mencoba untuk mengkompromikan keduanya, serta menilai

¹⁷ Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Ijābah li 'irādi mā Istadrakathu 'Āisyah 'alā aṣ-Ṣahābah*, taḥqīq Dr. Rif'at Fauzī Abdul Muṭalib, (Cairo: Maktabah al-Khanāji, 1421H/2001M) Cet ke I, hal. 90-91.

kedua hadis tersebut shahih. Namun kedua hadis tersebut tidak bisa dipahami secara umum. Hadis Umar misalnya, sesungguhnya yang dimaksud hadis tersebut adalah ratapan yang dilarang, seperti ucapan yang menyalahi takdir. Apabila ratapan ini merupakan kebiasaan simayat, maksudnya ia suka terhadap perbuatan tersebut dan menganjurkan kepada keluarganya untuk meratapinya sebelum ia wafat. Maka ia akan diazab karena wasiatnya. Dan hal ini tidak bertentangan dengan ayat al-Qur'an yang berbunyi "Seseorang tidak menanggung dosa orang lain".¹⁸

Ibnu Hajar berkata: "Mungkin ada beberapa arahan dalam mengkompromikan kedua hadis ini. Siapa yang menjadikan hal tersebut sebagai kebiasaan dan menganjurkan keluarganya untuk meratapinya, saat ia wafat maka ia akan diazab karena perbuatannya yang telah mewasiatkan keluarganya untuk meratapinya. Siapa yang mengetahui kebiasaan keluarganya yang suka meratapi mayat lalu ia membiarkan mereka dan tidak melarang untuk meninggalkan kebiasaan jelek tersebut. Ternyata ia pun senang untuk diratapi, maka ia diazab karena membiarkan perbuatan tersebut. Kalaupun ia tidak senang dengan ratapan tersebut, ia diazab dengan celaan karena ia tidak melarang keluarganya untuk meninggalkan perbuatan tersebut. bagi yang bersikap hati-hati, dan ia sudah melarang keluarganya untuk meninggalkan perbuatan maksiat tersebut. Namun keluarganya masih melakukan hal tersebut dan tidak mengindahkan larangannya, maka siksaanya adalah rasa perih hatinya karena ia melihat keluarganya yang masih melakukan perbuatan tersebut

¹⁸ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 4, hal. 247.

dan tidak mengindahkan larangannya. Dan mereka tetap berbuat maksiat terhadap Tuhannya. *Wallahu ‘Alam.*¹⁹

Sementara Ibnu Taimaiyah berkata, bahwa yang benar adalah mayat akan merasa sakit oleh tangisan keluarga yang masih hidup. Seperti yang dikatakan oleh hadis-hadis shahih. Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya mayat akan disiksa karena tangisan keluarganya.” Redaksi lain menyebutkan: “Barang siapa diratapi, maka ia akan disiksa karena ratapan itu.” Tetapi anehnya banyak ulama baik salaf maupun khalaf, yang mengingkari hadis-hadis itu. Mereka merasa yakin bahwa hal itu merupakan penyiksaan karena perbuatan orang lain. Lalu beliau menjelaskan bahwa redaksi yang dipakai dalam hadits itu adalah *يعذب*, bukan *يعاقب*. Padahal pengertian *adzab* lebih luas daripada *‘iqāb*. *Adzab* berarti merasa sakit. Dan tidak setiap orang yang merasa sakit oleh sesuatu sebab dikatakan terkena *‘iqāb* oleh sebab tersebut.²⁰

Nampaknya pendapat Ibnu Taimiyyah itu, menurut pandangan penulis sebagai jawaban yang paling tepat atas semua perbedaan pendapat tersebut. Sekalipun dalam kritik Aisyah ini terdapat perbedaan pandangan oleh kalangan para sahabat dan ulama salaf dan khalaf, namun yang terpenting yang perlu di garis bawahi adalah bahwa Aisyah telah memberikan sebuah kaidah bahwa untuk terjaganya keshahihan sebuah hadis

¹⁹ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 4, hal. 255.

²⁰ Taqiyuddīn Abu al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taimiyyah, *Majmū’ al-Fatāwa*, (Kairo: Dar al-Hadits, 1421 H./2001 M.), Cet ke. 2, Jilid 16, hal. 207-208.

kita perlu membandingkan dengan al-Qur'an. Karena Sunnah selamanya tidak akan pernah bertentangan dengan al-Qur'an.

2. Peran Kritik 'Āisyah kepada Riwayat Abu Hurairah terhadap Pensyarahannya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī.

- a. Hadis tentang kesialan itu terdapat pada tiga hal, rumah, wanita dan kuda.

Abu Dawud ath-Thayalisi berkata di dalam kitab musnadnya: kami diberitahu oleh Muhammad bin Rayid dari Makhul dia berkata:

قِيلَ لِعَائِشَةَ إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لَمْ يَحْفَظْ أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّهُ دَخَلَ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ قَاتِلِ الْيَهُودَ يَقُولُونَ الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ فَسَمِعَ آخِرَ الْحَدِيثِ وَلَمْ يَسْمَعْ أَوَّلَهُ

Artinya: Di katakan kepada Aisyah bahwa Abu Hurairah berkata: Rasulullah bersabda: “Kesialan itu terdapat pada tiga hal, yaitu pada rumah, wanita dan kuda.” Mendengar laporan tersebut Aisyah langsung berkata: “Abu Hurairah tidak menghafalnya dengan baik. Sesungguhnya dulu dia masuk ketika Rasulullah sedang bersabda: “Semoga Allah memerangi orang-orang Yahudi yang mengatakan: “Kesialan itu terdapat dalam tiga hal yaitu dalam rumah, wanita dan kuda.”²¹

²¹ Menurut al-Zarkasyi, Muhammad bin Rasyid, salah seorang perawi dalam hadis tersebut telah dianggap tsiqah oleh Ahmad dan beberapa ulama ahli hadis lainnya. Hanya saja yang diragukan adalah hubungan mata rantai antara makhul dan Aisyah. Di dalam kitab Marâsil Ibnu Abi Hatim berkata: “Kami diberitahu oleh ayahku, dia berkata: “Saya telah bertanya kepada Abu Mushir tentang apakah memang makhul pernah mendengar riwayat dari salah seorang sahabat Rasul ?” Abu Mushir menjawab: “Semua berita yang dia riwayatkan dari para sahabat menurutku tidak ada yang shahih kecuali yang berasal dari Anas bin Malik.”.Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Ijābah*, hal. 105.

Penolakan tersebut juga datang dari jalur lain. Dalam musnad Ahmad diriwayatkan dengan sanadnya hingga Abu Hasan al-A'raj:

أَنَّ رَجُلَيْنِ دَخَلَا عَلَى عَائِشَةَ فَقَالَ: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يَحَدِّثُ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِنَّمَا الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ وَالِدَابَّةُ وَالِدَارُ قَالَ: فَطَارَتْ شَقَّةٌ مِنْهَا فِي السَّمَاءِ وَ شَقَّةٌ مِنْهَا فِي الْأَرْضِ وَقَالَتْ: وَالَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى أَبِي الْقَاسِمِ مَا هَكَذَا كَانَ يَقُولُ الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ وَالِدَابَّةُ وَالِدَارُ ثُمَّ قَرَأَتْ عَائِشَةُ "مَا أَصَابَ مِنْ مَصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا" الْآيَةَ (الحديد : 22)

Artinya: Bahwa ada dua orang laki-laki yang menghadap 'Āisyah. Keduanya berkata: "Sesungguhnya Abu Hurairah memberitahukan bahwa Nabi Saw pernah bersabda: "Sesungguhnya *thiyarah* (pesimis yang membuat seseorang mengurungkan berbuat sesuatu) itu hanya terdapat pada wanita, hewan tunggangan dan rumah." Mendengar laporan tersebut 'Āisyah sangat marah. Dia pun berkata: "Demi Dzat yang telah menurunkan Al-Qur'an kepada Abul Qasim, tidak seperti itu yang telah beliau sabdakan. Akan tetapi Nabi Saw. bersabda: "Dulu orang-orang jahiliyyah berkata: "*Thiyarah* (pesimis) itu terdapat pada wanita, hewan tunggangan dan rumah." Kemudian 'Āisyah membaca ayat "*Tiada suatu bencanapun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (lauh Mahfuzh) sebelum kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah*"(QS. Al-Hadid: 22).²²

Aisyah benar-benar menolak riwayat Abu Hurairah itu, dan menjelaskan, bahwa Abu Hurairah tidak menghafal

²² Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 105. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Jihād wa as-Siyar Bāb Mā Yadzkuru mi Syu'mi al-Farasi* no 2646. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 3, hal. 156.

hadis tersebut dengan baik. Sebab ia datang tatkala Rasulullah mengatakan penggalan terakhir dari hadis tersebut, sehingga ia tidak mendengar bunyi hadis pada penggalan awalnya, yaitu ahlul Jahiliyyah atau kaum Yahudi yang melakukan hal itu. Ia juga mengukuhkan penolakannya dengan mengemukakan ayat al-Qur'an.

Namun apakah dalam periwayatan hadis ini Abu Hurairah bersalah? Karena ternyata hadis ini tidak hanya diriwayatkan oleh Abu Hurairah sendiri, namun ada sahabat lain yang meriwayatkan hadis tersebut, seperti Abdullah bin Umar dan Sahal bin Sa'id al-Sâ'adî, tanpa ada bantahan dari Aisyah. Dan berita itu telah diriwayatkan oleh sekelompok perawi yang tsiqah yang tidak mungkin ditolak periwayatannya²³. Ibnu Hajar berkata: "Tidak adanya komentar dari Aisyah kepada Abdullah bin Umar dan Sahal bukan berarti ia setuju dengan apa yang telah diriwayatkan oleh mereka berdua".²⁴

Para ulama salaf berbeda pendapat dalam menanggapi perbedaan pemahaman hadis tersebut. Az-Zarkasyi nampaknya sependapat dengan Aisyah dan mendukung penolakannya. Riwayat Aisyah dalam hal ini kelihatannya lebih benar. Karena riwayat tersebut sesuai dengan larangan Rasulullah untuk melakukan thiyarah. Kebencian Aisyah

²³ Lihat dalam Shahih al-Bukhari di dalam kitâb *al-Jihâd wa as-Sair Bâb Mâ Yadzkuru min Syu'mi al-Fars* no 2646. Juga dalam Shahih Muslim kitâb *as-Salâm ath-Thairathu wa al-Fa'lu wa mâ yakûnu fîhi min asy-Syu'mi* no 4127-4130.

²⁴ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh Al-Bārī*, Juz. 6, hal. 62.

terhadap *thiyarah* sama dengan anjuran Rasulullah untuk meninggalkan perbuatan tersebut. Hal ini sebagaimana tercermin dalam sabda Rasulullah: “Ada tujuh puluh ribu orang yang masuk surga tanpa hisab. Mereka itu adalah tidak mengobati dirinya dengan menusuk tubuh dengan besi (panas), tidak membaca manteramantera dan juga tidak *bertathayyur*. Mereka itu adalah orang-orang yang hanya bertawakal kepada Allah.”²⁵

Di dalam kitab *al-Musykil*, Ibnu al-Jauzi menolak kritik Aisyah terhadap hadis tersebut. Dia berkata: “Berita itu sebenarnya telah diriwayatkan oleh sekelompok perawi yang *tsiqah* yang tak mungkin ditolak periwayatannya.” Sebenarnya masalah ini berkaitan dengan sesuatu yang dikait-kaitkan dengan kelangsungan sebuah aktifitas. Jika hal tersebut dikhawatirkan atau dikait-kaitkan dapat menjadi penyebab timbulnya sesuatu yang buruk, maka bukan termasuk dalam kategori perbuatan orang jahiliyyah. Sebab kebiasaan orang jahiliyyah adalah meyakini sebuah penyakit boleh menular dengan sendirinya tanpa kehendak Allah dan juga mengurungkan sesuatu perbuatan hanya didasarkan pada sesuatu yang dianggap sebagai petanda. Namun inti sebenarnya adalah qada Allahlah yang menjadikan sesuatu sebagai sebab terjadinya sebuah peristiwa.²⁶

Di antara para ulama ada yang berusaha untuk membawa hadis Abu Hurairah ini agar tidak bertentangan

²⁵ Lihat dalam Shahih al-Bukhari di dalam *Kitâb ath-Thib Bâb Man lam Yarqi* no 5311 .

²⁶ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijâbah ...*, hal. 107.

dengan al-Qur'an. Seperti Imam an-Nawawi beliau berkata: "Para ulama berbeda pendapat tentang hadis ini. Malik dan kelompoknya menafsirkannya (hadis Abu Hurairah, Abdullah bin Umar) seperti lafaz zhahirnya. Terkadang Allah menjadikan rumah yang ditempatinya sebagai penyebab terjadinya musibah. Begitu juga terkadang seorang wanita tertentu atau hewan tunggangan atau pembantu menjadi penyebab terjadinya musibah dengan ketentuan dari Allah. Artinya memang terkadang kemalangan itu terjadi karena tiga penyebab ini sebagaimana zahir dari hadis tersebut."²⁷

Sebagian ulama berpendapat: "Kemalangan pada rumah adalah karena sempitnya dan tetangganya yang tidak baik. Kesialan pada wanita adalah karena mandulnya dan lidahnya yang lancang. Kesialan pada hewan tunggangan adalah karena ia tidak mau diajak berperang, ada yang mengatakan karena mahalnnya. Kesialan pada pembantu adalah karena buruk kelakuannya dan tidak profesional dalam melaksanakan pekerjaan. Dikatakan, yang dimaksud dengan *al-Syu'mu* (kesialan) itu di sini adalah tidak sesuai atau tidak cocok."²⁸

Pendapat ini juga diperkuat dengan apa yang diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Hibban dan al-Hakim

²⁷ Abu ath-Thib Muhammad Syamsul al-Haq al-'Azhim Abady, *'Aunu al-Ma'bûd Syarh Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Fikr, 1399H/1979M) Cet ke 3, Jilid 10, hal 419.

²⁸ Abu al-'Ala' Muhammad Abdurrahman bin Abdurrahim al-Mubarakfury, *Tuhfatu al-Ahwadzi* (Beirut: Dar al-Fikri, 1415H/1995M) Jilid 5, hal 94

menshahihkannya, dari hadis Sa'ad yang diriwayatkan secara marfu': "Diantara yang membuat anak Adam itu bahagia ada tiga yaitu wanita shalihah, tempat tinggal yang baik dan hewan tunggangan yang baik. Sementara yang membuat anak Adam itu sengsara adalah wanita yang jahat, tempat tinggal yang tidak nyaman dan hewan tunggangan yang jelek."²⁹

Al-Khatabi menanggapi. Beliau berkata: "Kebanyakan manusia sering merasa tidak nyaman dengan rumah yang ditempati, merasa tidak nyaman dengan isteri yang digauli dan juga tidak merasa nyaman dengan kuda yang dia miliki. Tentu saja kesemua itu tidak menutup kemungkinan membuatnya tidak senang. Tidak salah kalau masalah ini dihubungkan dengan masalah kemalangan. Sekalipun memang semua hal itu berasal dari qadha Allah." Terkadang ada juga yang mengatakan: "Sesungguhnya kemalangan pada wanita adalah kalau dia tidak bisa melahirkan anak, kemalangan pada kuda jika dia tidak bisa diajak untuk berjihad fi sabilillah dan kemalangan rumah jika tetangganya tidak baik."³⁰

b. Wanita Dianggap Membatalkan Shalat

Telah diriwayatkan dari Abu Hurairah, dia berkata: Rasulullah bersabda: "Wanita, himar dan anjing hitam itu bisa membatalkan shalat (jika ketiganya lewat dihadapan orang yang sedang shalat). Yang mencegah hal tersebut

²⁹ al-Mubarakfury, *Tuhfatu al-Ahwadzi*, hal 94

³⁰ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 107.

(adalah jika di hadapan orang yang shalat tersebut diberi penghalang) seukuran pelana bagian belakang."³¹

Diriwayatkan oleh Muslim juga dengan sanad dari Abi Dzar, ia berkata: "Berkata Rasulullah: "Apabila salah seorang kamu melaksanakan shalat maka hendaknya ia memberi *satir* (penutup), apabila ada diantaranya seperti seukuran pelana bagian belakang. Apabila tidak ada diantaranya seperti seukuran pelana bagian belakang maka yang akan membatalkan shalatnya adalah himar, wanita dan anjing hitam." Aku berkata: "Ya Aba Dzar, kenapa anjing hitam kenapa tidak anjing merah dan anjing kuning?" Abu Dzar berkata: "Wahai anak saudaraku, aku juga bertanya kepada Rasulullah seperti yang kamu tanyakan kepadaku, lalu Rasulullah menjawab: "Anjing hitam adalah syaithan."³²

Selain mereka berdua sebenarnya hadis ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Abbas yang dikeluarkan oleh Abu Dawud, ia menambah redaksinya dengan "wanita yang haid"³³.

Aisyah RA telah mengkritik hadis-hadis tersebut. Di dalam kitab *shahihain* Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Masruq, dari Aisyah yang dilapori bahwa wanita bisa membatalkan shalat. Selain wanita juga anjing dan himar. Maka Aisyah berkata: "Apakah kalian akan menyamakan

³¹ Lihat Shahih Muslim, didalam *Kitâb al-Shalah, Bâb Qadru ma yasturu al-Rajul* no 790

³² Lihat Shahih Muslim, didalam *Kitâb al-Shalah, Bâb Qadru ma yasturu al-Rajul* no 790

³³ Lihat Sunan Abu Dawud di dalam *Kitâb ash-Shalah Bâb ma Yaqta' ash-Shalah* no 603.

kami (kaum wanita) dengan himar dan anjing? Demi Allah saya telah melihat Rasulullah Saw mengerjakan shalat. Sedangkan saya pada waktu itu berada di atas ranjang yang terletak antara beliau dan arah kiblat. Saya pun pada waktu itu sedang berbaring di atas ranjang. Lantas saya menginginkan sesuatu. Saya tidak mau duduk karena khawatir mengganggu konsentrasi Rasulullah Saw. Akhirnya saya menyelip di antara kedua kaki beliau." Bukhari menyebutkan hadis ini di dalam kitab *Shalah Bab Man Qala Yaqtha'u al-Shalah Syai'un*. Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan hadis serupa dari al-Aswad dari Aisyah³⁴. Sedangkan Muslim meriwayatkannya dari 'Urwah dari Aisyah.³⁵

Ulama' berbeda pendapat dalam mengamalkan hadis ini. Ath-Thahawi dan yang lainnya berkata: "Sesungguhnya hadis Abu Dzar dinasakh dengan hadis Aisyah dan yang lainnya.

Imam Syafi'i dan yang lainnya menta'wil kata *al-Qath'u* di dalam hadis Abu Dzar, dan memaknainya dengan mengurangi kekhusyuan bukan membatalkan shalat. Dalam hal ini Imam Syafi'i berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis yang bertentangan tersebut dan tidak memaknai *al-Qath'u* dengan membatalkan shalat. Lalu ia menegaskan bahwa sahabat, orang yang meriwayatkan hadis tersebut

³⁴ Lihat Shahih al-Bukhari di dalam *Kitâb ash-Shalah Bâb man Qala La Yaqtha'u ash-Shalah Syai'un* no 484.

³⁵ Lihat Muslim di dalam *Kitâb ash-Shalah Bâb al-'Itirad Baina Yaday al-Mushally* no. 792-796.

bertanya tentang hikmah kenapa di dalam hadis ini hanya menyebutkan secara khusus anjing hitam, lalu dijawab bahwa anjing hitam itu adalah syetan. Diketahui bahwa syetan kalau lewat dihadapan orang yang shalat tidak merusak shalat karena sebuah hadis mengatakan:

إِذَا تُؤَّبَ بِالصَّلَاةِ أَدْبَرَ حَتَّى إِذَا فَضِيَ التَّوَيْبُ فَضِي التَّوَيْبُ أَقْبَلَ حَتَّى
يَخْطُرَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ

Artinya: Apabila seseorang menguap ketika shalat syetan akan membelakangi, lalu jika ia sudah selesai menguap syetan datang ingga berjalan melenggang diantara orang tersebut dan jiwanya. (menggoda orang yang shalat).³⁶

Juga hadis:

إن الشيطان عرض لي فشد علي الحديث وللنسائي من حديث عائشة
فأخذته فصرعته فحنقته

Artinya: Sesungguhnya syetan memperlihatkan wujudnya kepadaku lalu aku menguatkan diri dan mengambilnya lalu membanting dan mencekiknya.³⁷

Imam Ahmad berkata: "Anjing hitam itu merusak shalat", lalu ia berkata: "Di dalam diri himar dan wanita ada sesuatu". Ibnu Daqiq al-‘Id menjelaskan pendapat Ahmad ini, bahwa Ahmad tidak mendapati bantahan dari siapapun tentang anjing hitam bisa merusak shalat. Namun ia mendapati bantahan dari pernyataan bahwa himar bisa merusak shalat dengan sebuah hadis Ibnu Abbas: "Aku

³⁶ Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Adzān Bāb Fadlu at-Ta'dzīn* no. 573

³⁷ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 701.

datang mengendarai kedelai betina dan saya ketika itu sudah baligh. Sementara Rasulullah dengan yang lainnya sedang shalat tanpa pembatas dinding, lalu aku melewati sebagian shaf dan aku turun, aku biarkan kedelai mencari rumput dan aku masuk ke dalam barisan shalat. Tidak ada seorangpun yang membantah apa yang kulakukan." Ia juga mendapati bantahan bahwa wanita merusak shalat dengan hadis 'Āisyah ini.³⁸

Namun sebagian ulama' berpendapat tidak ada sesuatu apapun yang dapat merusak shalat, mereka berdalil dengan hadis 'Āisyah, dari anak saudaraku Ibnu Syihab, dia bertanya kepada pamannya tentang sesuatu yang merusak shalat. Pamannya berkata: "Tidak ada sesuatu pun yang merusak shalat seseorang. Urwah telah memberitahu kepada ku sesungguhnya 'Āisyah isteri Rasulullah berkata: "Rasulullah SAW bangun lalu ia mengerjakan shalat Lail sementara aku berbaring di antaranya dan diantara qiblat diatas tempat tidur."³⁹

Ibn Hajar mengomentari pernyataan diatas dan mengatakan: "*Wajhu ad-Dalalah* dari hadis 'Āisyah yang dijadikan oleh Ibnu Syihab sebagai hujjah, bahwa hadis: "Wanita membatalkan shalat..." baik wanita tersebut dalam keadaan melewati orang yang sedang shalat, berdiri dihadapannya, duduk di depannya atau berbaring. Tatkala

³⁸ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 701.

³⁹ Lihat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb ash-Shalāh Bāb ash-Shalāh Khalfā an-Nā'im* no 482.

‘Āisyah menyatakan bahwa ketika ia berbaring dihadapan Rasulullah yang sedang shalat, ia tidak menghentikan shalatnya, hal tersebut berarti bahwa hadis ‘Āisyah tersebut menasakhkan hukum bahwa shalat seseorang tidak batal jika dihadapannya ada wanita yang sedang berbaring. Adapun jika wanita tersebut dalam kondisi yang lain seperti berdiri, duduk atau melewati orang yang shalat, maka ini juga tidak membatalkan shalat karena dikiasikan dengan kondisi wanita yang sedang berbaring. Ini berarti dalam kondisi apapun wanita itu, jika dihadapannya ada orang yang shalat tidak akan merusak shalatnya.⁴⁰

Disana ada beberapa pandangan yang mungkin bisa mengkompromikan dua hal yang bertentangan tersebut: *pertama*, bahwa sebab rusaknya shalat seseorang karena adanya bisikan. *Kedua*, wanita yang dimaksud dalam hadis Abu Dzar itu sifatnya umum. Sementara hadis Aisyah itu bersifat khusus karena kondisinya Aisyah adalah sebagai isteri. Jadi hadis Abu Dzar yang bersifat umum dikhususkan dengan hadis Aisyah yang khusus. Maka jika wanita tersebut adalah orang asing, ia akan mendatangkan fitnah, sementara kalau wanita tersebut adalah isterinya tentu tidak. Ketiga, Ibnu Bathal menjelaskan bahwa hadis Aisyah itu khusus untuk Rasulullah karena beliau adalah orang yang paling bisa mengendalikan nafsunya dibandingkan dengan yang lainnya.⁴¹

⁴⁰ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath̃ Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 702-703.

⁴¹ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath̃ Al-Bārī*, Juz. 1, hal. 705.

3. Peran Kritik ‘Āisyah kepada Abdullāh bin Abbās terhadap Pensyarahan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.

Diketahui bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Hakim di dalam kitab *mustadrak* dari jalur Mu‘az bin Hisyam: Saya diberitahu oleh Ubai dari Qatadah dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, dia berkata:

أَتَعْجَبُونَ أَنْ تَكُونَ الْخَلَّةُ لِإِبْرَاهِيمَ وَالْكَلامُ لِمُوسَى وَالرُّؤْيَا لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

Artinya: "Apakah kalian heran jika derajat khalil diberikan kepada Ibrahim, berbicara dengan Tuhannya diberikan kepada Musa dan melihat Tuhannya kepada Muhammad Saw?"

Al-Hakim berkata bahwa hadis ini berkwalitas shahih menurut syarat Bukhari dan Muslim. Hanya saja kedua imam tersebut tidak meriwayatkannya.⁴²

Hadis ini memiliki riwayat shahih lain yang menguatkan subtansinya. Hadis tersebut berasal dari Ibnu Abbas yang juga membahas masalah bahwa Rasul melihat Tuhannya. Mata rantai hadis tersebut berasal dari Ismail bin Zakaria dari ‘Ashim dari Al-Sya‘bi dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, dia berkata:

رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ

Artinya: Muhammad telah melihat Tuhannya.⁴³

Masih ada hadis lain yang menguatkannya. Hadis tersebut berasal dari riwayat Yazid bin Harun, dia berkata: kami diberi

⁴² al-Hakim dalam *al-Mustadrāk, Kitāb al-Imān* hadis no. 216.

⁴³ Lihat al-Hakim di dalam bukunya *al-Mustadrāk* di dalam *Kitāb al-Imān* hadis no. 216.

kabar oleh Muhammad bin ‘Amar dari Abu Salamah dari Ibnu Abbas berkata:

قَدْ رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ

Artinya: Sesungguhnya Rasulullah SAW telah melihat Tuhannya.⁴⁴

Aisyah menolak pernyataan tersebut dan membantahnya. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Bukhari dari riwayat Masruq, katanya:.

مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ وَ لَكِنْ قَدْ رَأَى جِبْرِيلَ فِي صُورَتِهِ وَخَلْقِهِ سَادًّا مَا بَيْنَ الْأُفُقِ.

Artinya: Dari Aisyah berkata: "Barang siapa menyangka bahwa Muhammad telah melihat Tuhannya, berarti dia telah (membuat kebohongan) yang sangat besar. Akan tetapi Rasulullah sebenarnya telah melihat Jibril dalam bentuk aslinya. Besarnya sampai menutupi ufuk yang terbentang luas."⁴⁵

Dalam hadis lain riwayat Bukhari dan Muslim dari Masruq katanya:

قُلْتُ: يَا أُمَّتَاهُ هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبَّهُ فَقَالَتْ: لَقَدْ قَفَّ شَعْرِي مِمَّا قُلْتُ، مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ؛ ثُمَّ قَرَأَتْ: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} وَلَكِنَّهُ رَأَى جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صُورَتِهِ مَرَّتَيْنِ.

Artinya: Aku berkata kepada Aisyah: "Wahai ibuku, apakah Rasulullah telah melihat Tuhannya?" Aisyah menjawab: "Perkataanmu itu sungguh membuat bulu kudukku merinding. Siapa yang memberitahu

⁴⁴ Lihat al-Hakim di dalam bukunya *al-Mustadrāk* di dalam *Kitāb al-Imān* hadis no. 216.

⁴⁵ Lihat *Shahih al-Bukhari* di dalam *Kitāb Bad'u al-Khalqi, Bāb Dzikri al-Malâ'ikah* no 2995.

dirimu bahwa Muhammad telah melihat Tuhannya, berarti dia telah berbohong." Kemudian Aisyah membacakan ayat: "Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah yang maha halus lagi maha mengetahui." (Qs. al-An'am: 103) akan tetapi Rasul pernah melihat Jibril dalam bentuk aslinya sebanyak dua kali."⁴⁶

Di dalam riwayat Muslim, disebutkan bahwa:

عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ كُنْتُ مَتَكِّمًا عِنْدَ عَائِشَةَ فَقَالَتْ يَا أَبَا عَائِشَةَ ثَلَاثٌ مَنْ تَكَلَّمَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. قُلْتُ مَا هُنَّ قَالَتْ مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا -صلى الله عليه وسلم- رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. قَالَ وَكُنْتُ مَتَكِّمًا فَجَلَسْتُ فَقُلْتُ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْظِرِيَنِي وَلَا تَعْجَلِيَنِي أَمْ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (وَلَقَدْ رَأَهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ) (وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى). فَقَالَتْ أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ « إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ رَأَيْتُهُ مِنْهُبَطًا مِنَ السَّمَاءِ سَادًّا عِظْمَ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ». فَقَالَتْ أَوْ لَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) أَوْ لَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ)

Artinya: Dari masruq katanya: "Aku duduk di sisi Aisyah. Lalu ia berkata: "Wahai Aba Aisyah barang siapa yang berbicara dengan salah satu dari tiga hal ini maka ia telah menciptakan kebohongan yang besar. Aku berkata: "Apa itu ?" Ia berkata: "Barang siapa menyangka bahwa Muhammad telah melihat Tuhannya maka sesungguhnya dia telah

⁴⁶ Lihat Shahih al-Bukhari dalam *Kitâb Tafsir al-Qur'an Bâb wa Qâla Mujâhid Dzûmirrah* no 4477. Muslim Dalam *Kitâb al-Îmân Bâb Ma'na Qaulihi Ta'âla wa laqad Ra'âhu Nazlatan Ukhra* no 259-260. at-Tirmidzi dalam *Kitâb Tafsîr al-Qur'an 'an Rasûlillah Bâb wa min Sûrati al-An'âm* no 2994, *Bâb wa min Sûrati an-Najm* no 3200.

menciptakan kebohongan besar terhadap Allah." Aku yang tadinya bersandar langsung duduk tegak. Lantas saya berkata: "Wahai Ummul Mukminin, tunggu dulu jangan terburu-buru menuduhku (jika saya salah dalam berpendapat). Bukankah Allah telah berfirman: "Dan sesungguhnya Muhammad itu melihat Nya di ufuk yang terang." (QS. At-Takwir: 23) dan juga firman-Nya: "Dan sesungguhnya Muhammad telah melihatNya (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain." (QS. an-Najm: 13). Aisyah menjawab: "Sesungguhnya sayalah orang pertama dari umat ini yang menanyakan masalah itu kepada Rasulullah. Ternyata beliau bersabda: "Sesungguhnya (yang dimaksud ayat itu) adalah Jibril. Saya belum pernah melihat bentuk aslinya kecuali hanya pada kedua kesempatan tersebut. Aku melihatnya turun dari langit. Karena sangat besarnya sampai-sampai tubuhnya memenuhi ruang antara langit dan bumi." Aisyah kembali berkata: "Bukankah kamu pernah mendengar bahwa Allah berfirman: "Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah yang maha halus lagi maha mengetahui." Atau tidak kah kamu pernah mendengar firman Allah: "Dan tidak ada bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehaendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana (QS. Asy-Syura: 51)."⁴⁷

Dari argumen Aisyah tersebut jelas, bahwa dia tidak mengakui kalau Muhammad telah melihat Tuhannya. Bahkan ia mengingkarinya, dengan mengemukakan dalil-dalil ayat al-Qur'an. jika kita perhatikan dari sisi keshahihannya, sebenarnya

⁴⁷ Hadis riwayat Muslim di dalam *Kitab al-Îmân bab Ma'na Qaulillahi wa laqad Ra'âhu Nazlatan Ukhra* no 259.

hadis Ibnu Abbas shahih, begitu juga hadis Aisyah adalah shahih. Lalu bagaimana penyelesaiannya?

Para ulama berbeda pendapat dalam menyelesaikan kedua hadis yang nampaknya bertentangan ini. Ibnu Khuzaimah nampaknya menyalahkan Aisyah yang mengatakan, bahwa Aisyah ketika itu menjawab berdasarkan kadar kemampuan akalnya. Namun az-Zarkasyi menyanggah pendapat ini, dengan alasan, bahwa riwayat yang senada dengan riwayat Aisyah itu juga diriwayatkan oleh orang lain secara marfu'. Di antaranya adalah Ibnu Mas'ud. Muhammad bin Jarir al-Thabari meriwayatkannya di dalam kitab tafsirnya: Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abdul Malik bin Abi al-Sywarib, telah menceritakan kepada kami Abdul Wahid bin Ziyad, telah menceritakan kepada kami Sulaiman al-Syaibani, telah menceritakan kepada kami Zirru bin Hubaisy dia berkata, berkata Abdullah bin Mas'ud di dalam ayat ini:

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى

Artinya: Maka jadilah dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi). (QS. An-Najm: 9)

Lalu ia berkata: "Rasulullah SAW berkata: "Aku melihat Jibril memiliki enam ratus sayap."⁴⁸

Dalam menanggapi hadis-hadis yang bertentangan ini Ibnu Hajar berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis tersebut dengan mengatakan: "Mungkin yang bisa dilakukan untuk menyatukan *Itsbat ar-Ru'yah* dalam hadis Ibnu Mas'ud dan *nafyu ar-Ru'yah* dalam hadis Aisyah adalah memaknai *al-*

⁴⁸ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 84.

Itsbat melihat Nya dengan hati dan *an-Nafi* melihat Nya dengan mata.⁴⁹ Yang dimaksud melihat dengan hati adalah seperti dalam firman Allah yang berbunyi:

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (11)

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (13)

Artinya: Hatinya tidak mendustakan apa yang dilihatnya. (QS. an-Najm : 11).

Dan sesungguhnya Muhammad telah melihatNya (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain. (QS. an-Najm : 13).

Maksud dari “penglihatan hati” adalah apa yang dilihatnya di dalam hati seperti yang dilihatnya dengan mata sendiri.⁵⁰

Sebagian ulama ada yang tidak mau mengomentari hal ini karena dalilnya tidak jelas, namun mereka mengatakan bisa saja Nabi melihat Tuhannya. Karena melihat Allah di dunia boleh sebagaimana permintaan Musa kepada Allah.⁵¹ Shahibu at-Tahrir berpendapat, yang lebih kuat menurut kebanyakan ulama adalah sesungguhnya Rasulullah melihat Allah dengan mata kepalanya sendiri pada malam *isra'*, dalilnya adalah yang diriwayatkan Ibn Abbas. Dan *itsbat* ini mereka tidak ambil kecuali dengan mendengar dari Rasulullah. Seharusnya hal ini tidak perlu dikeragui lagi. Dalam hal ini Aisyah hanya

⁴⁹ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 10, hal. 695.

⁵⁰ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 10, hal. 695.

⁵¹ An-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarhi an-Nawawi*, (Cairo: Dar Abi Hayyan, 1995M/1415H) jilid 2, hal 10.

beristimbath dengan beberapa ayat al-Quran yang telah disebutkan tadi.⁵²

Imam Abu al-Hasan al-Wahidi berkata: Para ulama mufassirin berkata: "Ini adalah berita tentang Nabi melihat Tuhannya pada malam mi'raj, Ibn Abbas, Abu Dzar dan Ibrahim al-Taimi berkata: "Melihat dengan hatinya". Ini berarti ia melihat Tuhannya dengan hatinya dengan penglihatan yang sebenarnya, maksudnya Allah menjadikan penglihatan di dalam hatinya atau Allah menciptakan bagi hatinya penglihatan. Sehingga ia bisa melihat Tuhannya dengan sebenar-benarnya sebagaimana ia melihat-Nya dengan mata.

Sementara ulama Mufassir yang lain berpendapat bahwa Rasulullah benar-benar melihat Tuhannya dengan matanya. Ini adalah pendapatnya Anas, Ikrimah, al-Hasan dan ar-Rabi'.⁵³

4. Peran Kritik 'Āisyah kepada Abdullāh bin 'Umar Ibn Khaṭṭāb terhadap Pensyarahan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī.

Riwayat yang dikritik 'Āisyah kepada Abdullāh bin 'Umar Ibn Khaṭṭāb terkait tema penghuni kubur mendengar orang yang mengajaknya berbicara.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari:

⁵² Kalau kita memperhatikan hadis-hadis penolakan Aisyah terhadap masalah ini sebenarnya Aisyah ketika menolak hal itu ia juga berdalilkan pada hadis Nabi SAW. Dalam hadis dengan jalur sanad Dawud bin Abi Hindun dari al-sya'by dari Masruq, bahwa Aisyah berkata: "Saya adalah orang yang pertama menanyakan hal ini kepada Rasulullah, lalu Rasulullah berkata: "Dia hanyalah Jibril. Aku tidak pernah melihat aslinya kecuali dua kali ini saja. Yaitu ketika ia turun dari langit, karena amat besarnya sampai-sampai tubuhnya memenuhi ruang antara langit dan bumi. Lihat an-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarhi an-Nawawi*, hal 11. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, hal 693.

⁵³ An-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarhi an-Nawawi*, hal 12.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: وَقَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَلِيبِ بَدْرٍ فَقَالَ: هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا؟ ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُمْ الْآنَ يَسْمَعُونَ مَا أَقُولُ فَذَكَرْتُ لِعَائِشَةَ فَقَالَتْ: إِنَّمَا قَالَ: النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُمْ لَيَعْلَمُونَ الْآنَ أَنْ مَا كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ حَقًّا.

Artinya: Dari Abdullah bin Umar ra berkata: "Nabi SAW pernah berdiri dihadapan sumur Badar (dimana banyak sekali kaum musyrikin yang mati di sana). Beliau berdiri sambil membaca ayat: "Apakah kamu telah memperoleh dengan sebenarnya apa (azab) yang Tuhan kamu menjanjikannya (kepadamu)?" (QS. al-A'raf: 44) beliau kembali bersabda: "Sesungguhnya mereka pasti mendengarkan apa yang saya katakan sekarang." Hal tersebut dilaporkan kepada 'Āisyah lalu ia berkata: sebenarnya yang dikatakan Rasulullah adalah: "Sesungguhnya mereka sekarang mengetahui bahwa yang saya katakan adalah benar."⁵⁴

Di dalam riwayat lain juga disebutkan dari Hisyam bin Urwah dari bapaknya dari Aisyah, beliau berkata:

إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُمْ لَيَعْلَمُونَ الْآنَ أَنَّ مَا كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ حَقًّا وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى [إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى]

Artinya: Akan tetapi Rasulullah berkata: "Sesungguhnya mereka sekarang mengetahui bahwa yang saya katakan adalah benar. Allah telah berfirman: "Kamu sekali-kali tidak sanggup menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar" (QS. An-Naml: 80)".⁵⁵

Ibn Hajar al-‘Asqalānī menjelaskan bahwa ‘Āisyah menolak riwayat Ibnu Umar karena menurut pendapatnya, hadis

⁵⁴ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 99. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Maghzi, Bāb Qatli Abi Jahal*. no 3682. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 5, hal. 98.

⁵⁵ Lihat Shahih al-Bukhari di dalam *kitab al-Janā'iz bab mā Jā'a fi Adzābi al-Qabri* no. 1282.

yang diriwayatkan Umar bertentangan dengan al-Qur'an. Ini menurut pandangan atau ijtihad beliau dalam memahami ayat. Juhum ulama berbeda pandangan dengan 'Aisyah dan lebih menerima hadis Umar karena sesuai dengan yang diriwayatkan oleh yang lainnya. Adapun dalil Aisyah dengan ayat yang berbunyi: إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى. Mereka berkata: "Artinya kamu tidak dapat menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar yang bermanfaat. Atau mereka tidak dapat menjadikan mereka mendengar kecuali atas kehendak Allah."⁵⁶

As-Suhaili berkata: "Aisyah tidak hadir ketika Rasulullah mengatakan hadis tersebut. Tentunya orang yang hadir lebih hafal dengan lafaz yang diucapkan Nabi ketika itu. Dan mereka (orang yang hadir) berkata kepada Rasulullah: "Ya Rasulullah apakah kamu berbicara dengan kaum yang sudah menjadi bangkai?" Rasulullah berkata: "Kalian tidak lebih mendengar apa yang saya katakan dibandingkan dengan mereka." Kalau memang dalam kondisi seperti itu orang-orang yang mati dianggap bisa mengetahui, berarti mereka juga tidak menutup kemungkinan bisa mendengar. Pendengaran mereka itu bisa melalui telinga yang ada dikepala mereka, hal itu jika kita berpendapat bahwa ruh akan dikembalikan lagi ke dalam jasad ketika ditanya oleh Malaikat Munkar dan Nakir, sebagaimana yang juga dikatakan oleh mayoritas ulama Ahlus Sunnah. Namun mungkin juga pendengaran mereka itu melalui telinga hati atau mungkin melalui ruh. Hal ini sesuai dengan pendapat madzhab yang mengatakan bahwa pertanyaan di dalam kubur

⁵⁶ Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 4, hal. 383.

tanpa harus mengembalikan ruh ke dalam jasad. Adapun ayat yang digunakan Aisyah sebagai dalil untuk menyanggah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar yaitu firman Allah:

إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى

Artinya: “Kamu sekali-kali tidak sanggup menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar” (QS. An-Naml: 80)”.

Ayat sama dengan firman Allah:

أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ

Artinya: Maka apakah kamu dapat menjadikan orang yang pekak bisa mendengar atau (dapatkah) kamu memberi petunjuk kepada orang yang buta. (QS. Az-Zukhruf: 40)

Maksudnya sesungguhnya Allah Dzāt yang memberikan hidayah dan taufiq. Dialah Dzāt yang memasukkan *maw'idzah* ke dalam telinga dan hati bukan dirimu.⁵⁷

Ibnu at-Tin berkata: "Tidak bertentangan antara hadis Aisyah dan Ibn Umar, karena orang yang mati tidak dapat mendengar tanpa dikeragui lagi. Namun jika Allah menghendaki bisa mendengar maka tidak ada yang bisa menghalangi-Nya. Sebagaimana firman Allah:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ

Artinya: Sesungguhnya kami telah mengemukakan amanat (QS. al-Ahzab: 72)

Dan firman Allah:

فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا

⁵⁷ Aḥmad bin Ali bin Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 4, hal. 383.

Artinya: Lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: "Datanglah kamu keduanya menurut perintahku dengan suka hati atau terpaksa." (QS. al-Fushilat : 11).

Berkata al-Qatadah: "Sesungguhnya Allah menghidupkan mereka sehingga mereka mendengar ucapan Nabi sebagai kecaman atau ejekan."⁵⁸

Meskipun begitu, terlihat bagaimana Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam mensyarahi hadits ini, tidak lantas meniadakan kritik yang dilakukan oleh ‘Āisyah. Bahwa meskipun bertentangan antara hadits dari Ibn Umar dengan hadits ‘Āisyah, Ibn Hajar al-‘Asqalānī lebih memilih mengompromikan antara keduanya. Dari sini bisa dipahami bahwa bisa saja mereka merasakan adzab dengan indera yang lainnya, bahkan dengan dzatnya sendiri. Bentuk cara mengompromikan hadits Ibn Umar dan hadits ‘Āisyah yakni bahwa perbincangan dengan masyit-mayit di sumur Badar terjadi saat mereka sedang ditanya oleh kedua malaikat, dengan demikian ruh telah dikembalikan ke jasad. Dalam hadits-hadits yang lain disebutkan bahwa orang kafir juga ditanya dan diadzab. Adapun hadits ‘Āisyah dipahami dalam konteks mayit tidak sedang ditanya. Maka kedua hadits ini dapat didudukkan pada porsinya masing-masing.

5. Peran Kritik ‘Āisyah kepada ‘Urwah bin az-Zubair terhadap Pensyarahan Ibn Hajar al-‘Asqalānī.

Kritik ‘Āisyah kepada ‘Urwah bin az-Zubair terkait tema Sa‘i antara Shafa dan Marwa.

⁵⁸ Aḥmad bin Ali bin Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī*, Juz. 4, hal. 383.

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَرَى عَلَى أَحَدٍ لَمْ يَطُفْ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ شَيْئًا وَمَا أُبَالِي إِلَّا أَطُوفَ بَيْنَهُمَا قَالَتْ: بئس ما قُلتَ يَا بَنَ أُخْتِي طَافَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَطَافَ الْمُسْلِمُونَ فَكَانَتْ سَنَةً وَإِنَّمَا كَانَ مِنْ أَهْلِ لِمَنَاةَ الطَّاعِيَةِ الَّتِي بِالْمِشَلَلِ لَا يَطُوفُونَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَلَمَّا كَانَ الْإِسْلَامَ سَأَلْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَلَوْ كَانَتْ كَمَا تَقُولُ لَكَانَتْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا يَطُوفَ بِهِمَا

Artinya: Dari ‘Urwah bin az-Zubair, ia berkata: "Aku berkata kepada ‘Āisyah istri Rasulullah SAW: "Menurutku seseorang tidak harus melakukan sa‘i antara Shafa dan Marwa. Saya juga tidak peduli untuk tidak melakukan sa‘i diantara keduanya." Maka ‘Āisyah berkata: "Sungguh buruk apa yang telah kamu ucapkan wahai putra saudaraku. Rasulullah dan kaum muslimin telah melakukan sa‘i diantara keduanya. Sesungguhnya demikianlah ajarannya. Sedangkan orang yang membaca talbiyah untuk berhala mannāh yang berada di Musyallal tidak melakukan sa‘i diantara Shafa dan Marwah. Namun pada masa Islam, kamipun menanyakan hal tersebut kepada Nabi SAW. Akhirnya Allah menurunkan ayat: "Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah sebahagian dari syi‘ar Allah. Maka barang siapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sai antara keduanya." (QS. Al-Baqarah: 158) Seandainya memang (melakukan sai tidak perlu dilakukan) seperti yang kamu utarakan, pasti ayat itu akan berbunyi: "Maka tidak ada dosa baginya untuk tidak menngerjakan sai antara keduanya."⁵⁹

Sedangkan redaksi Bukhari adalah sebagai berikut,

⁵⁹ Lihat Shahih Muslim di dalam *Kitâb al-Haj Bâb Bayân anna as-Sa‘ya Baina ash-Shafâ wa al-Marwah Ruknun lâ Yashihu al-Haj illa bihi* no 2239-2242.

فَقَالَتْ عَائِشَةُ: قَدْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّوْفَ بَيْنَهُمَا فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتْرِكَ الطَّوْفَ فِيهِمَا

Artinya: 'Āisyah berkata: "Rasulullah telah mengajarkan untuk melakukan sa'i diantara Shafa dan Marwah. Oleh karena itu tidak sepatutnya seseorang meninggalkan hal tersebut."⁶⁰

Az-zuhri berkata: "Saya memberitahukan keterangan ini kepada Abu Bakar bin Abdurrahman. Ternyata beliau sangat terkagum-kagum sehingga berkata: "Ini baru yang disebut dengan ilmu." Sebenarnya saya telah mendengar beberapa ulama berkata: "Sesungguhnya orang-orang Arab yang dulu tidak melakukan sa'i antara Shafa dan Marwah, mereka berkata: "Sesungguhnya thawaf kami di antara dua bukit ini merupakan perbuatan jahiliyyah." Sedangkan sahabat Anshar yang lainnya berkata: "Sesungguhnya kita diperintahkan untuk thawaf di Ka'bah dan tidak diperintahkan untuk thawaf (sa'i) diantara Shafa dan Marwah." Karena ada anggapan seperti itulah Allah menurunkan ayat: "Sesungguhnya Shafa dan Marwah adalah sebahagian dari syi'ar Allah." Abu Bakar bin Abdurrahman berkata: "Menurutku ayat tersebut diturunkan untuk merespon orang-orang yang tidak mau melakukan sa'i diantara Shafa dan Marwah tersebut."⁶¹

⁶⁰ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 141. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Haj Bāb Wujub ash-Shafa wa al-Marwah wa Ja'ala min Sya'a'irillah*. no 1534. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 2, hal. 193.

⁶¹ Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Kitāb al-Haj Bāb Wujub ash-Shafa wa al-Marwah wa Ja'ala min Sya'a'irillah*. no 1534. Lihat al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz. 2, hal. 193.

Jika 'Aisyah tidak menjelaskannya dan menetapkannya dengan hadis Rasulullah, pasti ayat tersebut dipahami dengan salah. Orang-orang pun mengetahui sesungguhnya Shafa dan Marwah merupakan salah satu rukun haji dan umrah atau salah satu yang diwajibkan, berdasarkan perbedaan pendapat antara para fuqaha.

Imam an-Nawawi menanggapi hal ini, ia mengatakan: "Madzhab jumhur ulama sahabat dan tabiin serta generasi sesudah mereka, berpendapat bahwa sa'i antara Shafa dan Marwah merupakan salah satu rukun di antara rukun-rukun haji, tidak sah haji kecuali dengannya (sa'i). Diantara ulama ulama fiqh yang berpendapat seperti ini adalah Malik, Syafi'i, Ahmad, Ishak dan Abu Tsaur. Sementara Abu Hanifah mewajibkannya. Siapa yang tidak melakukannya maka dia harus membayar dam.⁶²

Dalil jumhur ulama, karena makna *Qad sanna* (yang disebutkan Aisyah seperti dalam riwayat Muslim) adalah disyari'atkan dan menjadikannya sebagai rukun. Karenanya dia menegaskan dan menjelaskan dengan perkataan Aisyah:

فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتْرَكَ الطَّوَافَ فِيهِمَا

Artinya: Maka tidak ada bagi seorangpun untuk meninggalkan sa'i antara keduanya).⁶³

Para ulama berkata: "Ini merupakan bentuk kejelian ilmu Aisyah dan pemahamannya yang cemerlang, begitu telitinya dia dalam melihat setiap lafadz, karena lafadz ayat al-Qur'an

⁶² An-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarhi an-Nawawi*, Jilid 9, hal 24-25.

⁶³ Ahmad bin Ali bin Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī*, Juz. 3, hal 582-583.

tersebut menunjukkan menghilangkan dosa orang yang melakukan thawaf antara keduanya. Ayat tersebut bukanlah merupakan dalil wajib dan tidak wajib. Lalu Aisyah menjelaskan *Sabab Nuzul al-Ayah* dan hikmah diaturnya, di mana ayat tersebut turun kepada orang Anshar ketika mereka merasa berat melakukan thawaf antara Shafa dan Marwah ketika sudah Islam. Kalau seandainya ayat tersebut sebagaimana yang dipahami Urwah pasti redaksi ayat tersebut berbunyi:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلاَّ يَطُوفُ بِهِمَا

Artinya: Maka tidak ada dosa atasnya untuk tidak melakukan thawaf dengan keduanya.

Terkadang perbuatan itu wajib, orang meyakini bahwa tidak boleh melakukannya atas sifat tertentu. Contoh seperti orang yang melakukan shalat zuhur, ia menyangka bahwa ia tidak boleh melakukannya ketika terbenam matahari, lalu ia bertanya tentang hal itu, maka dikatakan dalam jawabannya: tidaklah berdosa atasmu jika kamu shalat pada waktu tersebut. Maka jawaban tersebut benar, tidak perlu menafikan wajibnya shalat zuhur.⁶⁴

Sebahagian ulama tafsir berkata: "Jika keberatannya pada melakukan perbuatan itu, maka redaksinya:

لا جُنَاحَ أَنْ تَفْعَلَ

Artinya: Maka tidak ada dosa untuk mengerjakannya.

Dan jika keberatan itu pada meninggalkan perbuatan itu maka redaksinya:

لا جُنَاحَ إِلاَّ تَفْعَلَ

Artinya: tidak ada dosa untuk tidak melakukannya.

⁶⁴ An-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarhi an-Nawawi*, Jilid 9, hal 25-27.

Dan yang dimaksud keberatan di sini adalah berat untuk melakukan perbuatan itu, agar dapat menyalahi perbuatan orang-orang musyrik, dimana mereka melakukan sa‘i antara dua berhala, yaitu Isāf dan Nā‘ilah.⁶⁵

Dalam hal ini Ibnu al-‘Arabi berkata: "ketahuilah Allah memberikan taufik kepadamu, sesungguhnya perkataan orang yang mengatakan:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكَ أَنْ تَفْعَلَ

Artinya: Tidak berdosa atasmu untuk mengerjakannya)

Berarti boleh melakukan. Dan ucapan yang mengatakan:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ إِلَّا تَفْعَلَ

Artinya: Tidaklah berdosa atasmu untuk tidak mengerjakannya

Berarti boleh meninggalkan perbuatan itu. Sementara ‘Urwah berpendapat ketika mendengar firman Allah:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا

Artinya: Maka tidak berdosa atasnya untuk mengerjakan thawaf antara keduanya (QS. Al-Baqarah: 158).

Ia berkata: Ini adalah dalil yang menunjukkan bahwa meninggalkan thawaf itu boleh. Kemudian syari‘at berpendapat bahwa tidak ada *rukhsah* untuk meninggalkan thawaf. Maka dituntut untuk mengkompromikan dua hal yang saling bertentangan ini, Aisyah berkata kepada Urwah: "Firman Allah

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا

Artinya: Maka tidak ada dosa atasnya untuk thawaf antara keduanya.

⁶⁵ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Ijābah ...*, hal. 142.

bukan sebagai dalil untuk meninggalkan thawaf, jadi dalil yang menunjukkan boleh meninggalkan thawaf kalau redaksinya seperti ini,

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا يَطُوفَ بِهِمَا

Artinya: Maka tidaklah dosa atasmu untuk tidak melakukan thawaf).

Maka redaksi ayat ini tidak menunjukkan boleh meninggalkan thawaf, bukan juga sebagai dalil mewajibkannya. Redaksi itu datang untuk membolehkan thawaf bagi orang yang merasa berat mengerjakan thawaf, karena mereka melakukannya pada masa jahiliyah thawaf ditujukan untuk patung yang ada disana. Allah memberitahu mereka bahwa thawaf tidak dilarang apabila dalam thawafnya tidak berniat dengan niat yang bathil.⁶⁶ Jadi ayat tersebut membolehkan thawaf antara keduanya untuk menghilangkan keraguan dihati orang Muslim. Allah berfirman:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ

Artinya: Sesungguhnya Shafa dan Marwa merupakan syiar-syiar Allah.

jadi thawaf disini merupakan yang disyariatkan Islam bukan yang dibuat oleh orang kafir.

Inilah beberapa permasalahan yang menjadi perdebatan pendapat diantara para ulama dalam memahami hadis Rasulullah Saw. Namun diantara mereka ada yang berusaha untuk mengkompromikan dua permasalahan yang bertentangan tersebut.

⁶⁶ Abu Bakar Muhammad bin Abdullah, *Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Maktabah 'Isa al-B.b al-Halby, tth), Jilid 1, hal 47.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan penelitian yang telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya pada penelitian tesis dengan judul “Pengaruh Kritik Matan ‘Āisyah Ra. terhadap Pensyarahannya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam Kitab *Fatḥh Al-Bārī*”, maka dapat penulis simpulkan sebagai berikut:

1. Ditemukan dalam kitab *Fatḥh Al-Bārī* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī terdapat lima sahabat yang dikritik oleh ‘Āisyah Ra., yaitu ‘Umar bin Khaṭṭāb, Abū Hurairah, Abdullāh bin Abbās, Abdullāh bin ‘Umar Ibn Khaṭṭāb, dan ‘Urwah bin az-Zubair. Adapun tema-temanya meliputi;

- a. ‘Umar bin Khaṭṭāb tema si mayit disiksa sebab tangisan keluarganya.
- b. Abū Hurairah tema kesialan itu terdapat pada tiga hal, rumah, wanita dan kuda dan tema wanita dianggap membatalkan shalat.
- c. Abdullāh bin Abbās tema Muhammad Saw melihat Tuhannya.
- d. Abdullāh bin ‘Umar Ibn Khaṭṭāb tema penghuni kubur mendengar orang yang mengajaknya berbicara.
- e. ‘Urwah bin az-Zubair tema Sa‘i antara Shafa dan Marwah.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam memahami kritik ‘Āisyah dengan metode *al-Jam’u wa at-Taufiq*, dan *at-tarjih*.

2. Penulis menemukan hal yang menarik, bahwa meskipun kritik ‘Āisyah terhadap para sahabat seakan menunjukkan bahwa

kritik ‘Āisyah lebih dimenangkan daripada riwayat para sahabat, tetapi berbeda menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam kitab *Fatḥ Al-Bārī*. Bagi Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam kitab *Fatḥ Al-Bārī* ada beberapa kritik ‘Āisyah yang dimenangkan, ada juga yang tidak dianggap (tidak dimenangkan kritik ‘Āisyah, tetapi riwayat sahabat yang dikritik), dan ada juga bahkan menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī lebih memilih mengkompromikan antara kritik ‘Āisyah dengan riwayat sahabat yang dikritik.

B. Saran-saran.

Penulis mengajukan beberapa saran sehubungan dengan hasil penelitian penulis dalam tesis ini diantaranya:

Pertama: Sebenarnya banyak para sahabiyat yang berperan dalam mengembangkan ilmu hadits. Seperti Fathimah, Ummu Salamah, Amrah, hafsah dan lain sebagainya. Namun hal ini tidak banyak dibahas oleh para penuntut ilmu hadis ini. Penulis berharap bahwa tulisan ini memberikan inspirasi kepada yang lain untuk mengembangkan penulisan tentang peran wanita dalam ilmu hadis. Sehingga bisa diungkap bahwa sebenarnya wanita punya andil dalam perkembangan ilmu hadits ini. *Kedua:* Kalau kita membaca sosok Aisyah RA. Sesungguhnya beliau adalah wanita yang memiliki segudang ilmu. Karenanya penulis berharap agar kajian tentang Aisyah ini perlu dikembangkan kembali. Sekalipun ada beberapa tulisan yang membahas tentang fiqh Aisyah, hadis Aisyah atau tafsir Aisyah, tapi kita membahasnya lebih spesifik pada masing-masing ilmu tersebut.

Akhirnya besar harapan penulis, semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi penelitian selanjutnya. Sebagai karya ilmiah tentunya penulis tidak luput dari kesalahan. Karena nya penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada seluruh pihak yang senantiasa mencari kekurangan dan kelemahan yang terdapat dalam tesis ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu ath-Thib Muhammad Syamsul al-Haq al-‘Azhim Abady, *‘Aunu al-Ma’bûd Syarh Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Fikr, 1399H/1979M) Cet ke 3, Jilid 10, hal 419.
- Abdullah. Abu Bakar Muhammad bin, *Ahkam al-Qur’an*, Kairo: Maktabah ‘Isa al-B.b al-Halby, tth.
- Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Pensulisan Syarah Hadis*, Yogyakarta: Lentera Hati, 2001.
- Hasbi Ashshiddieqi, *Sejarah Perkembangan Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Anwar. H. Moch., *Ilmu Sharaf*, Terjemah *Matan Kailani dan Nazam al-Maqsud*, Bandung: Sinar Baru, 1987.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- al-Asy’asti, Imam al-Hafidz Abi Dawud Sulaiman bin. *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Daar al-A’lam, t.th.
- al-‘Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, *Fathu al-Bārī bi Syarhi Shahih al-Bukhari*, Kairo: Dar Abi Hayyan, Cet 1, 1992 M/1416 H.
- _____, *Inbā’u al-Ghamar bi Anbā’i al-Umr*, Mesir: Lajnah Turāth al-Islāmī bi Wazīrah al-Awqāf, t.th..
- _____, *Kitab Tahdhīb al-Tahdhīb*, Libanon: Baerut, t.th.
- _____, *al-Nukat ‘ala kitab ibn Shalāh*, Riyad: Maktabah Adwā’al-salaf, 1998.
- al-Bukhari, Abu ‘Abdillah Muḥammad ibn Isma’il ibn al-Mughirah ibn Bardizbah. *Shahih al-Bukhari*, Kairo: Daar al-Hadits, 2004.
- Danarta, Agung. *Metode Syarah Hadis Kitab Fath Al-Bari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis)*, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis, Vol. 2, No.1 Juli 2001.
- Al-Dzahabi, Syamsuddin Muḥammad bin Ahmad bin Utsman. *Siyar A’lām an-Nubalā’*, tahqîq Syu‘aib al-Arna‘uth, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1479M/1996M.
- Fauzi, Niki Alma Febriana, *Manhaj Kritik Matan ‘Ā’isyah Ra. MUWĀZĀH*, Volume 5, Nomor 1, Juli 2013.

- Fudhaili, Ahmad, *Perempuan di Lembaran Suci Kritik atas Hadis-hadis Shahih*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- al-Hambalī. Abd al-Hayy bin ‘Imād, *Shadarāt al-Dhahab fi Akhbār min Dhahab*, Beirut: Dār al-Masirah, t.th.
- Hay, Muḥammad Abdul, *Al Raf’u wa al Takmīl fī Al-Jarhi wa Ta’dīl*, Beirut: Dar al-Salam, t.th.
- Ismail, M. Syuhudi, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadits, Telaah Kritis dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 2005.
- _____, *Metodologi Penelitian Hadits Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 2007.
- Dr. Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥadiṣīn fī Naqd Matan al-Ḥadīṣ an-Nabawī asy-Syarīf*, Tunis: Nasyr Muassasāt ‘Abd al-Karīm bin ‘Abdullāh, 1986.
- al-Khatib, Muḥammad ‘Ajjaj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwin*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- _____. *Ushūl al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989 M.
- Abdul Latif, *Pengaruh Paham Teologi dalam Syarah Ibnu Hajar (Studi Kitab Fath al-Bāri Syarh Shahīh al-Bukhāri)*, Skripsi Fakultas Ushuluddin, 2006.
- Manzūr. Ibn, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- al-Munawwir. Warson, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: PP. al-Munawwir; Krapayak, 1984..
- Mustaqim, Abdul, dkk, *Paradigma Integrasi Interkoneksi Dalam Memahami Hadits*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- al-Mubarakfury. Abu al-‘Ala’ Muhammad Abdurrahman bin Abdurrahim, *Tuhfatu al-Ahwadzi*, Beirut: Dar al-Fikri, 1415H/1995M.
- An-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarhi an-Nawawi*, (Cairo: Dar Abi Hayyan, 1995M/1415H.
- An-Naisaburi, Abi Abdullah Muḥammad bin Abdullah Al-Hakim. *Al-Mustadrak ‘Ala ash-Shohihayn fī al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1411H/1990M.

- Nawawi, Hadari dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.
- Al-Qazwani, Abi Abdillah Muḥammad ibn Yazid Ibnu Majah. *Sunan Ibnu Majah*, dalam *Kitâb at-Tijârât Bâb an-Nahyu ‘an al-Ghisy*, Beirut: Bait al-Afkar al-Dawiah, 2004.
- Sari, Mimi Rahma, *Aisyah dan Kontribusinya dalam Ilmu Kritik Hadist*, Tesis, Konsentrasi Tafsir Hadis Program Pascasarjana Uin Syarif Hidayatullah-Jakarta 2005/2006.
- Ash-Shidieqi, Muḥammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954.
- Al-Sakhāwi. Muhammad bin Abd al-Rahman Al-Sakhāwi, *Al-Jawāhir wa al-durar fi Tarjamah Shaikh al-Islām Ibn Hajar*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 1999.
- Suryadilaga. M. Alfatih, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Kontruksi Metodologi Syarah Hadits)*, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- al-Shan‘anī, *Subul as-Salam*, Libanon , Baerut, t.th.
- Shuhbah, Muḥammad ibn Muḥammad Abu. *al-Wasith fi ‘Ulum al-Hadits*, Kairo: Daar al-Fikr, al-‘Arabi, t.th.
- Suyanto, Bagong (ed.). *Metode Penelitian Sosial*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Al-Syahrāzauri, al-Imam Abu Amru dan Utsman bin Abdurrahman. *‘Ulûm al-Hadîts lî Ibni Shalah*, tahqîq Nurudin ‘Itr, Beirut: Dar al-Fikr, 1404H/1984M.
- Asy-Syaibaani, Ahmad bin Hanbal Abu Abdullah. *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, Kairo: Muassasah Qorthobah, t.th.
- Taimiyyah. Taqiyuddīn Abu al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin, *Majmū’ al-Fatāwa*, Kairo: Dar al-Hadits, 1421 H./2001 M., Cet ke. 2.
- Supian. Aan, *Metode Syarah Fath Al-Bari (Studi Syarah Hadis Pada Bab Halawah Al-Iman)*, Jurnal Nuansa, Vol. X, No. 1, Juni 2017.
- Taghri. Yusuf bin, *al-Nujum al-Zāhiroh fi Muluk Mishr wa al-Qāhiroh*, juz 15, Mesir: Wazarah al-Thaqfah, 874 H.

Ulama'i, A. Hasan Asy'ari. *Melacak Hadits Nabi SAW, Cara Cepat Mencari Hadits dari Manual hingga Digital*, Semarang: RaSAIL, 2006.

_____, *Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis*, Jurnal Teologia, Volume 19, Nomor 2, Juli 2008.

al-Umri, Muḥammad Ali Qasim, *Dirasat fi Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muhadditsin*, Yordan: Dar an-Nafis, 2000.

Yatim. Badri, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.

Zahwu, Muḥammad Abu. *Al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1984.

Al-Zarkasyi, Imam Badruddin. *Al-Ijabah Li Îrâdi mâ Istadrakthu ‘Āisyah ‘Ala ash-Shahâbah*, tahqiq Rif‘at Fauzi Abdul Muthalib, Kairo: Maktabah al-Khanâji, 1421H/2001M.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

- Nama : Muhammad Abu Nadlir
- Tempat dan Tanggal Lahir : Kudus, 14 Februari 1988
- Alamat : Dukuh Sumur Bandung Rt. 04 Rw.
V Desa Honggosoco Kecamatan
Jekulo Kabupaten Kudus
- Konsentrasi : Ilmu Hadits
- Program Studi : Ilmu Agama Islam
- Jenjang Pendidikan : 1. SD N Honggosoco IV
2. Mts NU Hasyim Asy'ari III
Kudus
3. MA NU TBS Kudus
4. S1 Fakultas Ushuluddin
Program Khusus (FUPK) IAIN
Walisongo Semarang
5. S2 Ilmu Hadits Prodi Ilmu
Agama Islam UIN Walisongo
Semarang

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

- Nama : Muhammad Abu Nadlir
- Tempat dan Tanggal Lahir : Kudus, 14 Februari 1988
- Alamat : Dukuh Sumur Bandung Rt. 04 Rw.
V Desa Honggosoco Kecamatan
Jekulo Kabupaten Kudus
- Konsentrasi : Ilmu Hadits
- Program Studi : Ilmu Agama Islam
- Jenjang Pendidikan : 1. SD N Honggosoco IV
2. Mts NU Hasyim Asy'ari III
Kudus
3. MA NU TBS Kudus
4. S1 Fakultas Ushuluddin
Program Khusus (FUPK) IAIN
Walisongo Semarang
5. S2 Ilmu Hadits Prodi Ilmu
Agama Islam UIN Walisongo
Semarang