KRITIK KHALED ABOU EL-FADL ATAS EPISTEMOLOGI HADITS SUJUD PADA SUAMI

M. Rifian Panigoro, MA
Dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah
IAIN Sultan Amai Gorontalo
E-mail: m.rifianpanigoro@gmail.com

Abstrak

Khaled M. Abou El Fadl seorang intelektual muslim yang dikenal luas sebagai penulis prolific. Ia mengkritik studi hadis kaum puritan yaitu studi hadist yang dilakukan oleh ulama tradisional yang berkisar pada kritik sanad dan kritik matan, salah satunya adalah hadist mengenai istri yang sujud kepada suami. Menurut Khaled hadist ini seringkali dijadikan acuan oleh beberapa orang untuk melegitimasi hubungan suami istri, disini ia mengutarakan kritik sanad dan matannya. Ia akan membuka pandangan baru kita untuk tidak menggunakan hadits-hadits tentang bersujud dan taat kepada suami sebagai sandaran dalam persoalan hukum atau teologi. dengan cara mengevaluasi secara menyeluruh semua hal yang bisa ditemukan dari hadits-hadits tersebut. Menurutnya hadits tersebut sangat bertentangan dengan pemahaman dalam teks AlQuran. Dampak nyata dari hadits tersebut adalah seorang istri mempunyai kewajiban yang sangat besar terhadap laki-laki yang menjadi suaminya, semata karena posisi laki-laki tersebut sebagai suaminya. Seorang suami berhak mendapat penghormatan dan pelayanan dari istrinya. Hadits ini akan terkesan merendahkan perempuan apabila dipahami secara literal. Sehingga Hadits ini membutuhkan riwayat-riwayat lain untuk menjelaskan makna yang terkandung di dalamnya.

Kata Kunci: Khaled Abou El Fadl, Hadist Sujud Pada Suami, Kritik Matan.

Abstract

Khaled M. Abou El Fadl, a Muslim intellectual widely known as prolific writer. He criticized the study of puritan hadith, namely the study of hadiths carried out by traditional scholars who revolved around criticizing sanad and matan criticism, one of which was the hadith concerning the wife who prostrated to the husband. According to Khaled, this hadith is often used as a reference by some people to legitimize husband and wife relations, here he expressed his criticism of the sanad and his matan. He will open our new view not to use the hadiths of

prostration and obedience to the husband as a support for legal or theological matters. by evaluating all things that can be found from the hadīts-hadīts. According to him the hadīts are very contrary to the understanding in the Qur'anic text. The real impact of the hadīts is that a wife has a very large obligation on the man who is her husband, simply because of the position of the man as her husband. A husband has the right to receive respect and service from his wife. These hadiths will seem to be degrading to women if they are understood literally. So these Hadiths need other histories to explain the meaning contained in them.

Keywords: Khaled Abou El Fadl, Prostrate Hadith at Husband, Matan's Criticism.

A. PENDAHULUAN

Hadist dalam masa kodifikasi mengalami proses yang panjang. Dimana hadist merupakan catatan rekaman para sahabat atas perilaku, tindakan dan persetujuan Nabi yang kemudian rekaman para sahabat tersebut dituturkan secara lisan oleh generasi-generasi sesudahnya hingga akhir didokumentasikan dalam berbagai kitab hadist. Dari sini, bisa kita melihat bahwasanya hadist memiliki kerentanan atas problem otentisitasnya.

Sebab, dalam proses kodifikasi tidak bisa terlepas dari campur tangan manusia dalam penghafalan, periwayatan hingga pemeliharaan dan penulisannya dalam bentuk teks. Sehingga persoalan hadist tidak bisa dinafikan adanya kemungkinan pemalsuan, persoalan daya ingat hingga subjectivitas perawi dalam proses transmisi periwayatannya.³¹ Sebagaimana kontroversinya hadist-hadist misogini, yaitu hadist yang terlalu membela laki-laki atas perempuan.

³¹Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqih Otorites ke Fiqh Otoritatif*, terj R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serami Ilmu Semesta, 2004), h. 130.

Beberapa hadist misogini terkadang secara matan tidak sesuai dengan teks al Qur'an dan akal manusia. Seperti contohnya hadist tentang "sujud ke suami".

Fakta sosial, beberapa orang membuat hadist misogini sebagai landasan hukum dan otoritas tinggi yang kemudian dipegang dan dijadikan pedoman³² yang seharusnya hadist tersebut harus dilakukan kritik sanad dan matan terlebih dahulu. Dalam hal ini Khaled memberikan kritikan atas kaum puritan karena menjadikan hadis Nabi sebagai alat legitimasi atas keputusan dan sikap mereka yang semena-mena dan ganjil. Selain berada diluar konteks dan seringkali hadis-hadis yang mereka kutip diragukan autentisitasnya. Akibatnya, mereka sering terjebak dalam sikap puritanisme dan anti-intelektualisme.

Khaled merupakan intelektual publik yang terkemuka dalam bidang hukum Islam. Tulisan-tulisan akademisnya dalam bidang agama banyak dilakukan dengan pendekatan nilai-nilai moral dan kemanusiaan. Ia dikenal juga sebagai pembela hak-hak perempuan yang sangat gigih. Saat dikampung halamannya Ia termasuk anggota dalam gerakan puritan Wahabi yang tumbuh subur di lingkungannya. Akan tetapi, keluarganya termasuk terbuka terhadap pemikiran. Mereka menawarkan berbagai khazanah keilmuan Islam dari berbagai aliran kepadanya yang kemudian mengantarkannya hingga ke Yale University.

Lebih lanjut, Khaled menawarkan konsep kepengarangan hadist untuk mencoba melampaui kritik

³² Fatima Mernissi, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry* (Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1991), h. 99-101.

sanad dan kritik matan dalam studi hadis tradisional dan sekaligus mengeritisi kelompok-kelompok puritan yang menjadikan hadis sebagai alat untuk memenangkan kompetisi melantunkan hadis yang menurut Khaled hanya sebagai retorika merebutkan klaim autentisitas Islam. Oleh sebab itu, apa yang ditawarkan El Fadl tersebut perlu diapresiasi dan dieksplorasi lebih jauh.

B. PEMBAHASAN

1. Biografi Khaled Abou El Fadl

Nama lengkapnya adalah Khaled Medhat Abou El Fadl. Ia dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963. Kedua orang tuanya yang berdarah Mesir. Pendidikan dasar dan menengahnya, ia tamatkan di negeri kelahirannya, Kuwait. Kemudian pendidikannya dilanjutkan di Mesir. Sebagaimana tradisi bangsa Arab yang memegang teguh tradisi hafalan, Abou El Fadl kecil sudah hafal Alquran sejak usia 12 tahun. Ayahnya yang berprofesi sebagai seorang pengacara, sangat menginginkan Abou El Fadl menjadi seorang yang menguasai hukum Islam. Ayahnya sering mengujinya dengan pertanyaan-pertanyaan seputar masalah hukum. Setiap liburan musim panas, Abou El Fadl menyempatkan menghadiri kelas-kelas Alquran dan ilmu-ilmu syariat di Masjid Al-Azhar, Kairo, khususnya dalam kelas yang dipimpin oleh Shaykh Muhammad al-Ghazâlî (w. 1995), tokoh pemikir Islam moderat dari barisan revivalis yang ia kagumi.³³

³³ Nasrullah, hermeneutika otoritatif khaled m. Abou el fadl: metode kritik atas penafsiran otoritarianisme dalam pemikiran islam, Jurnal Hunafa Vol. 5, No. 2, Agustus 2008, h. 138.

Pada tahun 1982, Abou El Fadl meninggalkan Mesir menuju Amerika dan melanjutkan studinya di Yale University dengan mendalami ilmu hukum selama empat tahun dan dinyatakan lulus studi *bachelor*-nya dengan predikat *cumlaude*. Tahun 1989, ia menamatkan studi Magister Hukum pada University of Pennsylvania. Atas prestasinya itu, ia diterima mengabdikan diri di Pengadilan Tinggi (Supreme Court Justice) wilayah Arizona, sebagai pengacara bidang hukum dagang dan hukum imigrasi. Dari sinilah kemudian Abou El Fadl mendapatkan kewarganegaraan Amerika, sekaligus dipercaya sebagai staf pengajar di University of Texas di Austin. Kemudian ia melanjutkan studi doktoralnya di University of Princeton. Pada tahun 1999, Abou El Fadl mendapat gelar Ph.D dalam bidang hukum Islam. Sejak saat hingga sekarang, ia dipercaya menjabat sebagai profesor hukum Islam pada School of Law, University of California, Los Angeles (UCLA). Abou El Fadl adalah penulis yang produktif, dan karena karya-karyanya tersebutlah yang melambungkan namanya dan diperhitungkan dalam blantika diskursus intelektual, baik di Amerika maupun di dunia Islam. Di antara karya-karyanya yang sudah diterbitkan dalam bentuk buku adalah:

“Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Woman, Rebellion and Violence in Islamic Law, And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse, The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: A Contemporary Case study, Islam and Challenge of Democracy, The Place of Tolerance in Islam, Conference of Books: The Search for Beauty in Islam.

Karya-karyanya di atas pada umumnya sudah banyak yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Di samping itu,

tentu masih banyak lagi tulisan ilmiah Abou El Fadl yang lain, baik dalam bentuk artikel maupun jurnal ilmiah.³⁴

2. Pemahaman khaled tentang hadits Sujud Pada Suami

Mengawali komentarnya tentang hadits sujud pada suami, Khaled mengkritisi mereka yang setuju dengan CRLO kemudian menggunakan ayat al-Qur'an *"kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan Karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka."*³⁵ Sebagai bukti tambahan bahwa seorang suami berhak menyuruh dan mendisiplinkan istrinya. Kata yang digunakan dalam ayat tersebut, *qawwâmûn*, bisa berarti *pelindung, pemelihara, penjaga*, atau bahkan *pelayan*. Kata yang sama digunakan dalam al-Qur'an pada konteks yang berbeda, yaitu ketika orang-orang Islam diperintahkan untuk menjadi *qawwâmûn* keadilan.³⁶

Meskipun demikian diskursus al-Qur'an tidak memainkan peran utama dalam penetapan-penetapan tentang ketaatan salah satu pasangan. Menurut Khaled Peran tersebut dimainkan oleh hadits yang dinisbatan kepada Nabi diantaranya ialah hadits yang menyatakan bahwa Nabi pernah bersabda: *"Seseorang tidak dibenarkan untuk sujud pada siapapun. Tapi sekiranya saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada seseorang lainnya, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya karena*

³⁴ Nasrullah, hermeneutika otoritatif khaled m. Abou el fadl: metode kritik atas penafsiran otoritarianisme dalam pemikiran islam, h. 140

³⁵ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, (Oxford: Oneworld Publications, 2001), h. 215-216.

³⁶ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 217.

begitu besarnya hak suami pada istrinya."³⁷ hadits tersebut diriwayatkan dalam berbagai versi dan melalui berbagai rantai periwayatan oleh Abû Dâwûd, al-Tirmidzî, Ibnu Mâjah, Ah̡mad ibn Hanbal dalam musnadnya, an-Nasâ'î, dan Ibn Hibbân.

Versi lainnya dari hadits tersebut ialah dari Maḥmûd ibn Ghaylân meriwayatkan bahwa Abû Hurairah mengatakan bahwa Nabi pernah menegaskan: "jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada orang lain, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya."³⁸

Versi ini juga diriwayatkan oleh Fadhl ibn Jubayr dari Abû Umâmah al-Bahlî. Dalam versi lainnya Abû Bakr ibn Abî Syaybah meriwayatkan bahwa 'A'isyah mengatakan bahwa Nabi pernah bersabda: "jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada orang lain saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya. Jika seorang suami menyuruh istrinya untuk mengubah gunung yang berwarna merah menjadi gunung berwarna hitam dan dari gunung hitam menjadi gunung merah, maka ia wajib mematuhi perintah tersebut."³⁹

Dalam versi lainnya, 'A'isyah diriwayatkan pernah berkata bahwa Nabi sedang duduk bersama para sahabatnya dari golongan *Muhâjirûn* dan *Anshâr* ketika seekor unta datang

³⁷ Abû Muḥammad Abdillâh bin Abdirrahmân bin Fadhil bin Bahram al-Tamîmî al-Dârimî as-Samarqandî, *Sunan al-Dârimî*, Kitâb ash-Shalâh, Bab Larangan untuk Bersujud Kepada Orang Lain, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), No. 1470. Juz I, h. 341.

³⁸ Abû 'isâ Muḥammad bin Sûrah al-Tirmidzî, *Sunan Tirmidzy*, Kitâb ar-Radhâ', Bab Hak-hak Suami atas Istri, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1994), No. 1155, Juz, IV, h. 253..

³⁹ Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Yazîd ar-Rab'î al-Quzwainî Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah*, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak Suami atas Istri, (Beirût: Dâr ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, tth), No. 1906, Juz, I, h. 595.

dan berlutut di depan Nabi. Para sahabat berkata, “wahai Nabi, binatang dan pepohonan sujud kepadamu. Bukankah kami lebih berhak melakukannya? Kemudian Nabi berkata, “sembahlah Tuhanmu dan hormati saudaramu...” namun hadits itu berlanjut dengan pernyataan sebagaimana di atas.⁴⁰

Versi lainnya berasal dari Azhar ibn Marwân. Ia meriwayatkan bahwa ketika Mu‘adz kembali dari Syâm, ia bersujud kepada Nabi. Nabi berkata, “apa yang sedang kamu lakukan, Mu‘adz?” Mu‘adz menjawab, “saya baru datang dari Syâm dan saya melihat penduduk di sana bersujud pada pendeta dan orang-orang suci, dan saya juga ingin melakukan hal yang sama kepadamu.” Nabi berkata, “jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada selain Allah, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya. Demi Allah, seorang istri belum dipandang telah memenuhi kewajibannya kepada Allah hingga ia memenuhi kewajibannya kepada suaminya, dan jika ia diminta melayani suaminya ketika ia berada di atas unta maka ia tidak boleh menolak permintaan suaminya.”⁴¹

Versi lainnya adalah tentang Mu‘adz yang kembali dari Yaman, bukan dari Syâm, dan bertanya kepada Nabi apakah kaum mulia. Jawaban Nabi serupa dengan bunyi hadits di atas, tapi tanpa tambahan tentang berhubungan di atas unta. Masih dalam versi lainnya adalah tentang Qays Ibn Sad ibn ‘Ubadah yang baru kembali dari hijrah. Jalan ceritanya mirip dengan cerita versi di atas. Dalam versi lainnya terdapat

⁴⁰ Abû Abdillâh Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbâl asy-Syaibânî, *Musnad Imam Aḥmad*, No. 19039, Juz, V, h. 515.

⁴¹ Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Yazîd ar-Rab‘î al-Quzwainî Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah*, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak Suami atas Istri, No. 1907, Juz I, h. 595.

tambahan bahwa, “seorang perempuan belum dipandang telah memenuhi kewajibannya kepada Tuhan kecuali jika ia telah memenuhi kewajibannya kepada suaminya. Jika ia diminta suaminya untuk melayaninya ketika ia sedang duduk di atas pelana kuda, maka ia harus mematuhinya.”⁴²

Dalam versi lain, Anas bin Mâlik meriwayatkan bahwa Nabi pernah bersabda “tidak ada seorang manusia pun yang boleh bersujud kepada sesamanya, dan jika seorang manusia diperbolehkan bersujud kepada sesamanya, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya karena begitu besarnya hak seorang suami kepada istrinya. Demi Allah, jika seorang istri menjilat bisul yang tumbuh di sekujur tubuh suaminya, dari ujung kaki hingga ujung rambut, maka hal itu masih belum dianggap cukup sebagai pemenuhan kewajibannya kepada suaminya.”⁴³

Hadits-hadits tersebut menurut Khaled memberi pengaruh yang melebihi hadits-hadits lain yang menetapkan kewajiban hukum yang spesifik. Hadits-hadits tersebut menjelaskan sebuah prinsip mendasar yang mungkin dapat berdampak pada pola hubungan pernikahan dan relasi gender. Sementara praktik bersujud secara fisik kepada suami tidak diperkenankan, substansi moral dari sikap bersujud benar-benar diberlakukan atas dasar hadits-hadits semacam itu. Dampak nyata dari hadits-hadits tersebut adalah bahwa seorang istri mempunyai kewajiban yang sangat besar terhadap laki-laki yang menjadi suaminya, semata karena

⁴² Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h, 217.

⁴³ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h, 217.

posisi laki-laki tersebut sebagai suaminya. Seorang suami berhak mendapat penghormatan dan pelayanan dari istrinya.⁴⁴

Khaled mengatakan bahwa hadits-hadits tersebut tidak bisa dipercaya karena kita tidak dapat menegaskan secara meyakinkan bahwa Nabi telah memainkan peranan penting dalam proses kepengarangan yang melahirkan hadits-hadits tersebut. Bagi pihak tertentu, hadits-hadits tersebut bertentangan dengan gagasan teologis tentang kedaulatan Tuhan dan kehendak Tuhan yang bersifat mutlak. Khaled juga menilai bahwa hadits-hadits tersebut tidak selaras dengan diskursus al-Qur'an tentang kehidupan pernikahan. Dalam surah ar-Rûm ayat 21, al-Qur'an menyebutkan: "dan di antara tanda-tanda kekuasaanNya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikanNya di antaramu rasa kasih dan sayang." Al-Qur'an juga menggambarkan pasangan suami istri sebagai pakaian bagi satu sama lain. (QS. al-Baqarah [2]: 187).⁴⁵

Selain itu, hadits-hadits tersebut tidak sejalan dengan keseluruhan riwayat yang menggambarkan perilaku Nabi terhadap istri-istrinya. Misalnya, al-Bukhârî menuturkan, ketika istri 'Umar sedang berdebat dengan suaminya, berkata "kamu memarahi saya karena beradu argumentasi dengan kamu! Demi Allah, istri-istri Nabi juga beradu argumentasi dengan beliau, bahkan salah seorang di antaranya meninggalkan beliau dari pagi hingga malam." Dalam riwayat al-Thayâlisi, salah satu istri Nabi bahkan beradu argumentasi dengan beliau hingga membuatnya marah. Lebih jauh lagi,

⁴⁴ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h, 218.

⁴⁵ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h, 218.

terdapat berbagai riwayat dari para istri Nabi yang menyatakan bahwa Nabi tidak pernah memukul atau mencela salah seorang istrinya, dan bahwa perlakuannya terhadap istri-istrinya sangat lembut dan menyenangkan, dan bahwa ia sering meminta nasihat-nasihat istrinya.

Kemudian Khaled mengatakan bahwa hadits ini mengalami proses kepengarangan yang menambahkan istri sujud kepada suaminya, seperti yang telah ditambahkan oleh komentator-komentator hadits bahwa hadits ini telah mengalami penambahan yang luar biasa (*fīhi ghayat al-mubalaghah*) dengan munculnya tambahan tentang bukit-bukit, pelana, punggung unta, dan bisul.⁴⁶

Pendapat selanjutnya dari Khaled ialah bahwasanya Hadits-hadits tentang kepatuhan terhadap suami ini bersumber dari Abū Hurairah. Kritik yang sangat menonjol terhadap Abū Hurairah adalah bahwa ia masuk Islam pada masa akhir kehidupan Nabi, yakni tiga tahun sebelum Nabi wafat dan meriwayatkan hadits yang dinisbatkan kepada Nabi lebih banyak daripada hadits yang diriwayatkan oleh sahabat-sahabat Nabi selama sekitar dua puluh tahun. Lebih jauh lagi, dibandingkan dengan para sahabat seperti Abū Bakr, ‘Umar, ‘Alī, atau Abī Dzār al-Ghifāri, Abū Hurairah tampaknya tidak memiliki hubungan khusus dengan Nabi. Konsekuensinya, ada sejumlah besar riwayat yang menyebutkan bahwa beberapa sahabat seperti ‘Ā’isyah, ‘Umar, dan ‘Alī sangat mengkritisi Abū Hurairah karena meriwayatkan begitu banyak hadits. Para pengkritik itu menolak hadits yang berasal dari Abū Hurairah ia dipandang baru masuk Islam dan meriwayatkan banyak hadits yang bertentangan dengan hadits-hadits yang

⁴⁶ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God’s Name*, h, 220.

diriwayatkan oleh sahabat yang lebih senior. Atas kritik tersebut Abū Hurairah menjawab bahwa bukan salahnya bila sahabat lainnya sibuk dengan urusan bisnis, ia tetap setia menemani Nabi, dan belajar darinya. Tentu saja, pengakuan tersebut secara implisit mereduksi peran para sahabat, yang pada gilirannya menjadikan kredibilitasnya semakin bertambah problematik. Dalam sebuah riwayat semacam itu, ‘Ā’isyah, memanggil Abū Hurairah agar menemuinya, dan kemudian ia berkata kepadanya, “Abū Hurairah! Apa maksud semua riwayat dari Nabi yang selalu kami dengar dari mulutmu! Katakan padaku, apakah kamu mendengar hal-hal dari Nabi yang tidak kami dengar, apakah kamu melihat sesuatu yang dilakukan Nabi yang tidak kami perhatikan?” Abū Hurairah menjawab, “wahai *‘Umm al-mu’minīn*, engkau sibuk dengan alis matamu dan mempercantik diri untuk Nabi, tapi saya, tidak ada yang memisahkan saya dari Nabi.⁴⁷ Dalam sebuah riwayat serupa, Abū Hurairah selalu berkata, “sahabat dekat saya (*khalīlī*, maksudnya Nabi) berkata begini dan begitu, dan sahabat dekat saya melakukan ini dan itu.” ‘Alī membantah Abū Hurairah dengan mengatakan, Abū Hurairah! Sejak kapan kamu menjadi sahabat dekat Nabi!”⁴⁸

Riwayat lain menegaskan bahwa Abū Hurairah menentang riwayatnya sendiri, atau bahwa ia ditegur oleh sahabat lainnya, seperti Zubayr dan ‘Umar. Pada kenyataannya, ‘Umar diriwayatkan mengancam akan menghukumnya jika ia tidak membatasi diri dalam meriwayatkan hadits. Dalam sebuah riwayat, ‘Umar berkata kepada Abū Hurairah, Jika kamu tidak berhenti meriwayatkan hadits, saya akan

⁴⁷Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God’s Name*, h, 220.

⁴⁸ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God’s Name*, h, 220

mengasingkan kamu.” Yang menarik adalah bahwa setelah ‘Umar wafat, Abû Hurairah justru semakin menggiatkan periwayatannya, dan diriwayatkan pernah berkomentar bahwa jika ‘Umar masih hidup, dia bisa mencambuknya karena semangatnya dalam meriwayatkan hadits.⁴⁹

Dari kritik yang dikemukakan oleh Khaled terhadap hadits sujud pada suami, Khaled menawarkan sebuah konsep jeda ketelitian,⁵⁰ yang dengan ini akan menggiring kita untuk tidak menggunakan hadits-hadits tentang bersujud dan taat kepada suami sebagai sandaran dalam persoalan hukum atau teologi. dengan cara mengevaluasi secara menyeluruh semua hal yang bisa ditemukan dari hadits-hadits tersebut, kesadaran Khaled tetap terusik karena penilaiannya terhadap bukti-bukti yang ia temukan menggiringnya untuk berpikir bahwa sejauh yang ia ketahui hadits tersebut kelihatannya autentik, atau menurutnya hadits tersebut sangat bertentangan dengan pemahaman dan hubungan dia dengan Tuhan. kesadaran Khaled hanya terpuaskan jika ia benar-benar percaya bahwa hadits tersebut tidak autentik. Khaled sangat ingin meyakini bahwa Nabi tidak mengatakan hal semacam itu. Khaled menegaskan bahwa anggaplah bahwa

⁴⁹ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h, 220.

⁵⁰ Jeda ketelitian adalah sebuah konsep yang ditawarkan Khaled jika terdapat hadits yang menurutnya bermasalah. Jeda ketelitian dikutip dalam buku terjemahan dari buku asli milik Khaled yang berjudul *Speaking in God's Name*. yang dapat dipahami dari maksud jeda ketelitian tersebut adalah proses penanguhan dalam mengamalkan hadits sampai akhirnya dapat dibuktikan keotentikan hadits tersebut, dan pastinya keotentikan tersebut bukan seperti yang disyaratkan oleh para kritikus hadits, keotentikan di sini sebagaimana yang diinginkan oleh Khaled, dengan metodologi yang ia inginkan. Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terj, Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), Cet, I, h. 317.

bukti-bukti yang ditemukannya menegaskan autentisitas hadits tersebut, namun kesadarannya tetap terusik karena sebagai seorang muslim ia tidak percaya bahwa Nabi mengatakan hal semacam itu. Maka yang akan dilakukan Khaled kemudian ialah memposisikan diri sebagai pihak yang menyatakan keberatan berbasis iman, dan tidak menerima autentisitas hadits tersebut.⁵¹

3. Kritik atas Pemahaman Khaled Abou El Fadl

a. Penolakan Khaled Terhadap Periwatan Abu Hurairah

Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, Khaled menolak Abū Hurairah dengan beberapa alasan. Yakni, karena Abū Hurairah masuk Islam di masa-masa akhir kehidupan Nabi, Abū Hurairah ditentang oleh sahabat-sahabat lain, Abū Hurairah dilarang Umar untuk meriwayatkan hadits.”

Hadits yang bersumber dari Abū Hurairah terdapat dalam Sunan tirmidzī, dan Tirmidzī menghukumi status hadits ini sebagai hadits hasan Shahīh.⁵² Khaled bukanlah orang pertama yang mengkritik Abū Hurairah, sebelumnya telah ada di antaranya adalah Abū Rayyah⁵³ dan Ahmad Amin⁵⁴. Abū hurairah digoyahkan kredibilitasnya karena merupakan perawi hadits terbanyak,⁵⁵ sehingga apabila

⁵¹ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h, 221.

⁵² Muḥammad ‘Abd Raḥmān Ibnu ‘Abd al-Raḥīm al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Aḥwādz bi Syarḥ Jāmi’ al-Tirmidzī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tth), 271.

⁵³ Abū Rayyah, *Syaikh al-Mudhirah Abū Hurairah*, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, tth), h, 135.

⁵⁴ Ahmad Amin, *Dhuḥā al-Islām*, (Mesir: Maktabah an-Nahdhat al-Mishriyyah, 1936), H, 72-73.

⁵⁵ Abū Hurairah merupakan perawi hadits terbanyak dengan jumlah hadits yang ia riwayatkan sejumlah 5374 buah hadits.

kepercayaan umat Islam kepada Abū Hurairah telah luntur, maka sebagian besar hadits-hadits juga akan lenyap dari peredaran karena ia ditolak dan tidak dijadikan sebagai salah satu sumber Syariat Islam.⁵⁶

Khaled mengkritik Abū Hurairah karena meriwayatkan hadits dengan jumlah yang banyak melebihi para sahabat yang lebih senior dari dirinya. Abū Hurairah memang hanya tinggal selama kurang lebih empat tahun bersama Nabi,⁵⁷ tapi waktu yang singkat itu dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya oleh Abū Hurairah. Disebutkan bahwa Abū Hurairah bermulāzamah hingga akhir kehidupan Nabi Saw.⁵⁸ Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Bukhārī dalam Shahīhnya:

أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: إِنِّكُمْ تَقُولُونَ: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَقُولُونَ مَا بَالُ الْمُهَاجِرِينَ، وَالْأَنْصَارِ لَا يُحَدِّثُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِمِثْلِ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَإِنَّ إِخْوَتِي مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانُوا يَسْغُلُهُمْ صَفْقٌ بِالْأَسْوَاقِ، وَكُنْتُ أَلْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مِلءِ بَطْنِي، فَأَشْهَدُ إِذَا غَابُوا، وَأَحْفَظُ إِذَا نَسُوا، وَكَانَ

Maḥmūd Thahhān, *Taisīr Musthalah al-Ḥadīth*, (Riyādh: Maktabah al-Ma‘ārif li an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 2004), h, 244.

⁵⁶ Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadits*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), h, 100.

⁵⁷Abū Hurairah senantiasa bersama Rasul SAW selama empat tahun, yaitu semenjak kedatangannya di Khaibar hingga wafat Rasulullah SAW. Akan tetapi ada yang berpendapat bahwa dia bergaul bersama Rasul SAW hanya tiga tahun, karena selama setahun dia dikirim ke Bahrain bersama 'Ala' al-Hadhrami. Jadi dengan dikurangi setahun selama dia berada di Bahrain, maka masa dia bersama Rasul SAW adalah selama tiga tahun. Hal ini dihitung dari kedatangan Abū Hurairah di Khaibar pada tahun 7 H dikurangi selisih tahun wafat Rasul 11 H. Muḥammad ‘ajjāj al-Khatīb, *as-Sunnah Qabla at-tadwīn*, (Kairo: Ummul Qurā li at-Thabā‘ah wa an-Nasyr, 1988), h. 411-415.

⁵⁸ Muḥammad ‘ajjāj al-Khatīb, *as-Sunnah Qabla at-tadwīn*. h. 412.

يَشْغُلُ إِخْوَتِي مِنَ الْأَنْصَارِ عَمَلُ أَمْوَالِهِمْ، وَكُنْتُ أَمْرًا مِسْكِينًا مِنْ مَسَاكِينِ الصُّفَّةِ، أَعْيَ جِئْتُ يَنْسَوْنَ، وَقَدْ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثٍ يُحَدِّثُهُ: «إِنَّهُ لَنْ يَبْسُطَ أَحَدٌ ثَوْبَهُ حَتَّى أَقْضِيَ مَقَالَاتِي هَذِهِ، ثُمَّ يَجْمَعَ إِلَيْهِ ثَوْبَهُ، إِلَّا وَعَى مَا أَقُولُ»، فَبَسَطْتُ نَمِرَةً عَلَيَّ، حَتَّى إِذَا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَالَاتَهُ جَمَعْتُهَا إِلَى صَدْرِي، فَمَا نَسِيتُ مِنْ مَقَالَةٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِلْكَ مِنْ شَيْءٍ⁵⁹ (رواه البخاري)

“Sesungguhnya Abû Hurairah berkata: Kalian akan menyatakan, bahwa Abû Hurairah banyak meriwayatkan hadits. Dan Allahlah tempat (untuk membuktikan) janji. Juga mengatakan “Mengapa orang-orang Al Muhajirin dan Anshor tidak banyak meriwayatkan hadits, seperti periwayatan Abû Hurairah?” Sungguh, saudara saudaraku dari Muhajirin disibukkan dengan jual beli di pasar. Sedangkan saudara-saudaraku dari Anshor disibukkan oleh pengelolaan harta mereka. Adapun aku seorang miskin yang selalu mengikuti Rasulullah selama perutku berisi. Aku hadir saat mereka tidak hadir, dan aku ingat dan paham saat mereka lupa. dan pada saat itu saudara-saudaraku dari anshor sibuk dengan harta mereka, sedangkan aku yang miskin dari Suffah, aku ingat disaat mereka lupa. Dan sungguh Rasulullah Saw bersabda pada suatu hadits: sesungguhnya tidak ada yang menghampakan bajunya sampai aku menyelesaikan perkataanku ini, kemudian dia mengumpulkan bajunya itu kepadanya melainkan dia akan ingat apa yang aku katakan, maka aku hampakan namirahku sampai rasul menyelesaikan perkataannya maka aku kumpulkan namirah ke dadaku. Maka aku tidak lupa sedikitpun dari perkataan rasul itu.”

Riwayat inilah yang menjadi alasan kenapa Abû Hurairah meriwayatkan hadits lebih banyak dari sahabat-sahabat lainnya. Namun alasan ini tidak diterima oleh Khaled sebab baginya hal ini dapat mereduksi peran para

⁵⁹ Abû ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘il bin Ibrāhīm bin Muḥirah al-Bukhārī, *Shahih Bukharī*, Kitāb al-Buyū‘, Bab Tentang Firman Allah Ta‘alā, (Tt: dār Ibnu Katsīr, 1992), No. 2023, Juz II, h. 721.

sahabat lainnya, yang menjadikan kredibilitas Abū Hurairah semakin bertambah problematik.

Alasan ini sebenarnya telah diketahui oleh Khaled, tetapi dia membangun sebuah opini baru bahwasanya apa yang dikatakan Abū Hurairah tersebut mereduksi peran sahabat yang lain. Seakan-akan sahabat lain tidak memiliki peran dalam periwayatan hadits. Hal ini tentu saja tidak seperti anggapan Khaled, ada beberapa faktor yang menyebabkan sahabat lain tidak banyak meriwayatkan hadits. Sebagaimana yang terjadi pada Abū Bakar, ada 3 faktor yang menyebabkan Abū Bakar tidak banyak meriwayatkan hadits, yakni:⁶⁰

- 1) Selalu sibuk saat menjabat sebagai khalifah.
- 2) Kebutuhan Hadits tidak sebanyak pada zaman sesudahnya.
- 3) Jarak waktu antara wafatnya dengan kewafatan Nabi sangat singkat.

Inilah faktor yang menjadikan Abū Bakar tidak banyak meriwayatkan hadits, tapi sebagai sahabat dan khalifah pertama sejak Rasul wafat jelas menempatkan Abū Bakar sebagai orang yang sangat berperan dalam proses perkembangan Islam.

Faktor ketiga yang terjadi pada Abū Bakar, yakni singkatnya jarak waktu antara wafatnya Abū Bakar dan kewafatan Nabi tidak terjadi pada Abū Hurairah, Abū Hurairah wafat pada tahun 59 H,⁶¹ sedangkan Rasulullah

⁶⁰ Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatann Ilmu Sejarah*, (Bandung :Bulan Bintang,1995), h.43.

⁶¹ Nawer Yuslem, *'Ulumul hadits*,(Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1988), h. 445.

Saw wafat pada tahun 11 H.⁶² Selisih 48 tahun dari wafatnya Nabi sampai wafatnya Abû Hurairah inilah yang menjadi salah satu faktor banyaknya hadits yang diriwayatkan Abû Hurairah. Karena Selain Abû Hurairah meriwayatkan hadits dari Nabi. Abû Hurairah juga memiliki banyak kesempatan meriwayatkan banyak hadits dari sesama sahabat. Di antaranya diriwayatkan dari Abû Bakar, ‘Umar, ‘Utsmân, Ubai bin Ka’ab, ‘Utsman bin Zaid, ‘A’isyah dan sahabat lainnya.⁶³

Hal ini juga dapat dilihat pada sahabat-sahabat lain yang terkenal banyak meriwayatkan hadits. ‘Abdullah bin ‘Umar meriwayatkan 2630 hadits, lahir pada tahun 10 SH dan wafat pada 73 H. Anas bin Mâlik meriwayatkan 2286 hadits lahir pada tahun 10 SH dan wafat pada tahun 93 H. Aisyah binti Abû Bakar meriwayatkan 2210 hadits, lahir tahun 9 SH dan wafat pada tahun 58 H. ‘Abdullah bin Abbâs meriwayatkan 1660 hadits, lahir pada tahun 3 SH dan wafat pada tahun 68 H. Jabir bin ‘Abdillah meriwayatkan 1540 hadits, lahir pada tahun 6 SH dan wafat pada tahun 78 H. Abû Said al-Khudrî meriwayatkan 1170 hadits, lahir pada tahun 12 SH dan wafat pada tahun 74 H.⁶⁴ Ketujuh periwayat hadits ini memiliki selisih waktu yang panjang dari wafatnya Rasul hingga wafatnya mereka, hal ini menjadi bukti yang kuat bahwasanya selisih ini mempengaruhi jumlah hadits yang diriwayatkan oleh Sahabat.

⁶² Shafiyyurahmân al-Mubârafuri, *ar-Rahîq al-Makhtûm*, terj. Agus Suwandi, (Jakarta: Ummul Qura, 2012), h. 824.

⁶³ Shubhi ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhu*, (Beirût: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’în, 1984), h. 361.

⁶⁴ Mahmûd Thahhân, *Taisîr Musthalah al-Ḥadîts*, h. 244

Faktor lainnya yang menjadikan Abū Hurairah banyak meriwayatkan hadits ialah karena kekuatan hafalannya, sebab Abū Hurairah dido'akan langsung oleh Nabi sebagaimana yang diriwayatkan dalam shahih Bukhārī:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَسْمَعُ مِنْكَ حَدِيثًا كَثِيرًا أَنْسَاهُ؟. قَالَ: ابْسُطْ رِدَاءَكَ. فَبَسَطْتُهُ. قَالَ: فَعَرَفْتُ بِيَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: ضُمَّهُ، فَضَمَّمْتُهُ، فَمَا نَسِيتُ شَيْئًا بَعْدَهُ»⁶⁵

“Abi Hurairah, ia berkata, “Wahai Rasulullah, aku banyak menerima hadits darimu, tapi aku banyak lupa”. Rasulullah bersabda: “bentangkanlah jubahmu!” maka aku membentangkan jubahku. Kemudian Rasulullah menciduk dengan kedua tangannya dan berkata: “satukanlah!” Lalu aku satukan dan setelah itu aku tidak lupa lagi.”

Kemudian perihal ‘Ā’isyah, menolak hadits Abū Hurairah, pertentangan antara ‘Ā’isyah dan Abū Hurairah memang pernah terjadi, salah satu kejadiannya adalah dalam hadits yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah, yakni:

أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ غَسَلَ مِيتًا، فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَهُ، فَلْيَتَوَضَّأْ " ⁶⁶

“Abū Hurairah, Rasulullah Saw bersabda: barangsiapa memandikan mayat maka hendaklah mandi, dan barangsiapa yang memikulnya maka hendaklah berwudhu.”

Pada kasus ini ‘Ā’isyah menolaknya dengan alasan dia dan sahabat lain meriwayatkan hadits tanpa tambahan

⁶⁵ Al-Bukhārī, *Shahih al-Bukhārī*, Kitāb al-‘ilm, Bāb Hifzh al-‘ilm, No. 119. Juz, I, h. 56

⁶⁶ Abū Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbāl asy-Syaibāni, *Musnad Imām Aḥmad*, No. 9706, Juz, III, h. 210.

berwudhu ketika memikul mayat⁶⁷ ‘Ā’isyah berkata “najiskah mayat-mayat muslim itu? Kalau begitu, apa yang harus dilakukan oleh orang yang memikul kayu bakar? (apakah ia wajib berwudhu atau tidak?). ‘Ā’isyah memahami perintah bagi yang memandikan mayat, misalnya dikarenakan najis yang keluar dari si mayat, tetapi mengenai perintah wudhu bagi yang memikul mayat, baginya merupakan suatu kejanggalan.⁶⁸

Namun hal ini telah dibahas oleh Musthafā as-Sibā’i, kejadian ini sebagai dalil bahwa sahabat berbeda pendapat antara satu dengan lainnya, dan saling merendahkan kedudukan antara satu dan lainnya, dan semua yang terjadi antara para sahabat tentang perbedaan pendapat antara mereka, sesungguhnya itu murni diskusi ilmiah. Lahir dari perbedaan pandangan dan kemampuan mereka dalam beristinbat dan berijtihad, atau karena lupanya seseorang diantara mereka terhadap suatu ḥadīts. dan yang lainnya mengingat ḥadīts itu. dan ini bukan merupakan dasar timbulnya keraguan dan pengingkaran antara satu dan lainnya. Untuk itu wajib memahami semua diskusi yang terjadi antara Abū Hurairah dan sahabat

⁶⁷ Nabi mandi pada empat tempat, yakni setelah junub, padahari jum‘at, setelah berbekam, dan setelah memandikan mayat. ini adalah ḥadīts yang diriwayatkan Aisyah yang menyatakan bahwa tidak ada perintah berwudhu setelah memikul mayit. Abū Dāwūd Sulaimān bin al-‘asy’ats bin Ishāq bin Basyīr al-Azdī as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, (Beirūt: Dār Ihya’ at-Turāts al-‘Arabī), No. 348. juz II, h. 13.

⁶⁸ Shalāh ad-Din bin Aḥmad al-Adlābi, *Minhāj Naqd al-Matan*, (Beirūt: Dār al-Afāq al-Jadīdah, tt), , h. 116.

lainnya, dan tidak dibenarkan membawa prasangka ini kepada prasangka lainnya.⁶⁹

Dan yang memperkuat pendapat Mustafa as-Siba'i adalah hadits yang diriwayatkan dalam Musnad Ahmâd bin Hanbal, dalam hadits ini disebutkan bahwa 'Â'isyah menerima apa yang diriwayatkan Abû Hurairah, berikut redaksi haditsnya:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، حَدَّثَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: " مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فَلَهُ قِيرَاطٌ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا وَتَبِعَهَا فَلَهُ قِيرَاطَانِ "، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: انْظُرْ مَا تُحَدِّثُ بِهِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، فَإِنَّكَ تُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخَذَ بِيَدِهِ، فَذَهَبَ بِهِ إِلَى عَائِشَةَ، فَصَدَّقَتْ أَبَا هُرَيْرَةَ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: " وَاللَّهِ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، مَا كَانَ يَشْغُلُنِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّفْقُ فِي الْأَسْوَاقِ، مَا كَانَ يَهْمُنِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا كَلِمَةً يُعَلِّمُنِيهَا، أَوْ لَفْظَةً يُلْقِمُنِيهَا " ⁷⁰

"Abû Hurairah menceritakan dari Nabi Saw, beliau bersabda: Barangsiapa menshalati jenazah maka ia mendapatkan pahala satu qirâth, dan barangsiapa menshalatinya kemudian mengiringinya hingga kuburan maka ia mendapatkan pahala dua qirâth. Kemudian 'Abdullah bin 'Umar berkata kepada Abû Hurairah, Lihatlah yang telah kamu ceritakan wahai Abû Hurairah, sesungguhnya kamu telah menambahi hadits dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, lalu 'Abdullah bin 'Umar memegang tangan Abû Hurairah dan membawanya kepada 'Â'isyah, namun 'Â'isyah membenarkan Abû Hurairah. Kemudian Abû Hurairah berkata; "Demi Allah wahai Abû 'Abdurrahmân, sesungguhnya aku tidak disibukkan perdagangan di pasar dari menghadiri Majelis Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam. Dan tidak ada yang menjadikan aku mementingkannnya dari menghadiri

⁶⁹ Musthafâ as-Sibâ'î, *as-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-Tasyrî' al-islâmi*, h. 331-332.

⁷⁰ Abû Abdillâh Ahmâd bin Muḥammad bin Hanbâl asy-Syaibânî, *Musnad Imâm Ahmâd*, Juz III, h. 90.

majelis Rasulullah Saw kecuali kalimat yang ia ajarkan kepadaku, atau satu suap yang ia berikan kepadaku.”

Kritik Khaled selanjutnya terhadap Abû Hurairah dikutip dari *Bidâyah wa an-Nihâyah* Dalam sebuah riwayat, ‘Umar berkata kepada Abû Hurairah, “*Jika kamu tidak berhenti meriwayatkan hadits, saya akan mengasingkan kamu.*”⁷¹ Pernyataan ‘Umar ini disebabkan kekhawatirannya jika terjadi pendustaan atas nama Rasulullah Saw. Ia takut bahwa mereka meriwayatkan hadits, padahal mereka tidak hafal dan tidak dapat memahaminya dengan benar. Orang yang sedikit meriwayatkan hadits lebih dapat mengingat hadits yang diriwayatkan daripada orang yang banyak meriwayatkan dan ia lebih jauh dari kemungkinan lupa dan keliru.⁷²

Namun ‘Umar akhirnya mengizinkan Abû Hurairah meriwayatkan hadits, ketika ‘Umar telah mengetahui sifat *wara’* dan *khasyyah* Abû Hurairah terhadap Allah. Yakni ketika Abû Hurairah menyampaikan sebuah hadits kepada ‘Umar yang menyatakan: *Siapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja maka dia telah menyediakan tempatnya di neraka.*⁷³

Semenjak ini ‘Umar tidak lagi membatasi Abû Hurairah dalam meriwayatkan hadits.⁷⁴ Dengan penjelasan ini dapat diketahui bahwasanya pernyataan ‘Umar yang

⁷¹ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h, 218.

⁷² Muhammad ‘ajaj al-Khatib, *al-Sunnah Qobla al-Tadwîn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), hlm 100.

⁷³ Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjâj bin Muslim al-Qusyairi an-Naisâbûri, *Shahîh Muslim*, Bâb Taglîzh al-Kadzb ‘alâ Rasûlillâh, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), juz 1, h. 65.

⁷⁴ Shubhî ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadits wa Mushthalahu*, h. 361.

dikutip oleh Khaled bukanlah sesuatu yang bersifat final, karena setelahnya ‘Umar mengizinkan Abū Hurairah untuk meriwayatkan hadits.

Kritik selanjutnya dari Khaled terhadap Abū Hurairah adalah protes yang timbul dari ‘Alī bin Abī Thālib. ‘Alī mempertanyakan kedekatan Abū Hurairah dengan Nabi (*sejak kapan engkau bersahabat dekat dengan Nabi*), sebab Abū Hurairah sering mengatakan “sahabat dekat saya (*Khalīlī*) berkata begini dan begitu.” Khaled menganggap pertanyaan yang dilontarkan oleh ‘Alī adalah sebuah bentuk ketidaksetujuan ‘Alī terhadap Abū Hurairah. Namun Khaled mengutip riwayat ini dari ‘Abdul Husein Syaraf ad-Dīn al-Musāwī dalam bukunya yang berjudul Abū Hurairah. Seperti yang diketahui bahwasanya al-Musāwī adalah orang yang berideologi Syī‘ah yang mencela Abū Hurairah.⁷⁵ Kemudian Khaled juga mengambil pernyataan ini dari Ibnu Qutaibah dalam kitab *ta‘wīl* nya.⁷⁶

Al-Musāwī mengatakan pada bab *dukungan Bani ‘Umayyah kepada Abū Hurairah*: “Sebelum berdaulatnya bani Umayyah, Abū Hurairah merupakan seorang yang hina dan lemah, seorang yang hanya mencari kutu yang merayap di bajunya. Sedangkan keadaan Abū Hurairah semasa berkuasanya bani ‘Umayyah, berubah setelah mereka (bani Umayyah) mengambilnya dan mengeluarkannya dari kesusahan dan kesulitan lalu mereka memakaikan kepadanya sutera.”⁷⁷

⁷⁵ Syaraf ad-dīn al-Musāwī. *Menggugat Abū Hurairah: Menelusuri Jejak Langkah dan hadist-hadistnya*, Terj. Mustofa Budi Santoso. (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002). H. 45.

⁷⁶ Muḥammad ‘Abdullah bin Muslim al-Qutaibah, *Ta‘wīl Mukhtalif Hadīts*, (Beirut: Maktabah al-Islamī, 1999), h. 65-66.

⁷⁷ Syaraf ad-dīn al-Musāwī. *Menggugat Abū Hurairah: Menelusuri Jejak Langkah dan hadist-hadistnya*, h. 45.

Al-Musâwî juga mengatakan bahwa Abû Hurairah sebenarnya adalah hamba bani ‘Umayyah dan hadits-hadits yang diucapkan oleh Abû Hurairah adalah hadits-hadits rekaan, dan semata-mata diucapkan oleh Abû Hurairah sesuai pesanan orang-orang durhaka dan juga untuk membela orang-orang munafik dari kalangan bani ‘Umayyah.⁷⁸

Berdasarkan hal ini dapat dipahami bahwa apa yang dikatakan oleh al-Musâwî hanyalah celaan terhadap Abû Hurairah. Dan Khaled mengutip pernyataan ini sebagai bahan dukungan kritiknya terhadap Abû Hurairah. Yang menarik adalah kenapa Khaled tidak mempertimbangkan penilaian-penilaian positif terhadap Abû Hurairah.⁷⁹ Melainkan mencari pembenaran dari orang-orang yang dari awalnya mengkafirkan Sahabat.

Sedangkan dalam kitab ta‘wîl Ibnu Qutaibah, Ibnu Qutaibah memaparkan penjelasan dari Abû Hurairah terkait *khalîlî* yang dikatakannya. Abû Hurairah mengatakan bahwa *khalîlî* dalam hal ini adalah pertemanan dekat berbeda dengan *khalîlî* yang ada dalam Al-Qur’an,

⁷⁸ Syaraf ad-dîn al-Musâwî. *Menggugat Abû Hurairah: Menelusuri Jejak Langkah dan hadist-hadistnya*, h. 48.

⁷⁹ ‘Umar mengatakan “*sesungguhnya engkau (Abû Hurairah) paling sering menemani Rasulullah sallahu ‘alaihi wa sallam dan yang paling hafal haditsnya dari pada kami.*” Asy-Syâfi‘i mengatakan “*Abu Hurairah adalah yang paling hafal dari semua yang meriwayatkan hadist di jamannya.*” Bukhârî juga memberikan penilaian terhadap Abu Hurairah, yakni “*telah meriwayatkan darinya (abû hurairah) sekitar 800 dari ahlu ilmu (ulama perawi hadist), dan merupakan yang paling hafal hadist di jamannya.*” Dan para ‘Alim lainnya seperti Ibnu Hajar dan Abû Nu‘aym juga memberikan pengakuannya terhadap kualitas hafalan Abû Hurairah. Lihat, Musthafâ as-Sibbâ‘î, *as-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-Tasyrî‘ al-islâmi*, h. 328.

an-Nisâ' ayat 125. Semua orang mukmin bersaudara, dan dalam hal ini Rasulullah Saw adalah *khalîlî* ummatnya.⁸⁰

Apa yang dilakukan oleh 'Alî hanyalah sebuah bentuk klarifikasi terhadap Abû Hurairah, bukan sebagai bentuk penolakan atas periwayatannya. Khaled hanya mengambil perkataan awal Ibnu Qutaibah dalam kitab *ta'wîl* ini, padahal di halaman-halaman berikutnya Ibnu Qutaibah memaparkan apa yang menjadi masalah dalam hal itu. Ini menandakan bahwa Khaled mencari legitimasi dari kitab-kitab ulama *ahl al-Sunnah* sehingga seakan-akan ulama itu ikut menolak Abû Hurairah.

b. Tidak Sejalan dengan Diskursus al-Qur'an

Dari segi matan, Khaled menolak hadits ini dengan sebab bertentangan dengan diskursus al-Qur'an surah ar-Rûm ayat 21 dan surah al-Baqarah ayat 187.

Menurutnya Al-Qur'an mengajarkan cinta kasih bukan ketundukan salah satu pasangan atas pasangan lainnya. (ketundukan Istri terhadap suami). Dalam hal ini Khaled termasuk orang yang terburu-buru menghukumi suatu hadits, hanya karena makna suatu hadits bertentangan dengan Al-Qur'an. Dan yang demikian ini tidak akan dilakukan oleh orang-orang yang mendalam ilmunya. Karena kepercayaan mereka terhadap para tokoh terdahulu. Apabila telah diterima dengan baik oleh mereka, maka diyakini bahwa mereka tidak menemukan adanya keganjilan dalam hadits tersebut.⁸¹

⁸⁰ Muhammad Abdullah bin Muslim al-Qutaibah, *Ta'wîl Mukhtalif Hadîts*, (Beirut: Maktabah al-Islamî, 1999), h. 65-66.

⁸¹ Yûsuf al-Qardhâwî, *Kaifa Nata'âmal as-sunnah am-Nabawiyyah*, (Dâr al-Wafâ' li at-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1993), h. 45-46.

Pernyataan bahwa tidak ada hadits-hadits yang bertentangan dengan Al-Qur'an dapat kita lihat dari pernyataan-pernyataan para ulama, asy-Syâfi'i mengatakan bahwa adalah sesuatu yang mustahil apabila Sunnah Nabi Saw bertentangan dengan Al-Qur'an.⁸² Hadits apabila menyelisihi tekstual Al-Qur'an, tertolak," merupakan suatu kejahilan.⁸³ Ibnu 'Abdil Barr juga memberikan pandangan bahwasanya Allah telah memerintahkan kita untuk menataati Rasul-Nya dan diperintahkan untuk mengikuti petunjuk Rasul-Nya secara mutlak dan dalam perintah tersebut tidak dikaitkan dengan syarat apa pun. Oleh karena itu mengikuti beliau sama halnya dengan mengikuti Al-Qur'an. Sehingga tidak boleh dikatakan, kita mau mengikuti Nabi Saw asalkan bersesuaian dengan Al-Qur'an. Sungguh perkataan semacam ini adalah perkataan orang yang menyimpang."⁸⁴

Hadits sujud kepada suami yang diriwayatkan lewat jalur at-Tirmidzi telah dikomentari oleh al-Mubârafuri dalam kitab Tuhfah al-Ahwâdzî Syarh Sunan at-Tirmidzi, dikatakan oleh Mubârafuri bahwa kalimat (لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها) disebabkan oleh banyaknya hak-hak suami atas istrinya, dan begitu lemahnya syukur seorang istri terhadap hak-hak ini.⁸⁵ Dan kalimat (لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها) dalam hadits ini merupakan majas yang sangat hiperbola

⁸² Muhammad bin Idris asy-Syâfi'i, *ar-Risâlah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tth), h. 546

⁸³ Muhammad bin Idris asy-Syâfi'i, *Ikhtilâf Hadits*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), h. 59.

⁸⁴ Abi 'Amr Yûsuf bin 'Abd al-Barr, *Jâmi' bayân 'ilm wa fadhl*, (Riyâdh: Dâr Ibnu al-Jauzi', 1994), h. 190.

⁸⁵ Muhammad 'Abd Raḥmân Ibnu 'Abd al-Raḥīm al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwâdz bi Syarh Jâmi' al-Tirmidzi*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tth), h. 323.

sebagai gambaran wajibnya seorang istri untuk taat kepada suaminya. Dikatakan suatu majas karena sesungguhnya sujud ini tidak dibolehkan kepada siapapun kecuali Tuhan.⁸⁶

Dari syarh hadits ini dapat dilihat bahwa tidak ditemukan komentar ulama yang mengaitkan hadits ini kepada sesuatu hal yang bertentangan dengan Al-Qur'an. Tidak disebutkan adanya pertentangan hadits ini dengan Al-Qur'an surah ar-Rûm ayat 21 dan juga surah al-Baqarah ayat 187.

Ibnu Katsîr menafsirkan Surah ar-Rûm ayat 21 dengan mengatakan bahwa rahmat Tuhan kepada manusia ialah menjadikan pasangan-pasangan mereka dari jenis-jenis mereka sendiri serta menjadikan perasaan cinta kasih sayang di antara mereka. Di mana seorang laki-laki mengikat seorang wanita kadangkala dikarenakan rasa cinta atau rasa kasih sayang dengan lahirnya seorang anak, saling membutuhkan nafkah dan kasih sayang di antara keduanya.⁸⁷

Hal ini berkaitan erat dengan sebuah ikatan yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan yakni pernikahan, ketika dua insan dipersatukan dalam pernikahan maka keduanya memiliki hak dan kewajiban masing-masing. Olehnya di dalam kitab-kitab hadits yang disusun berdasarkan bab-bab fiqih (Sunan) kita dapat melihat adanya pembagian bab hadits *hak-hak suami yang wajib atas istri dan hak-hak istri yang wajib atas suami*. Dan

⁸⁶ al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Aḥwâdz bi Syarḥ Jâmi' al-Tirmidzî*, h. 323.

⁸⁷ Abû al-Fidâ Ismâ'il Ibnu Katsîr al-Qurâsî al-Damasyqî, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, (Beirut: Dâr ihyâ al-Turâts al-Arabî, 1985), Juz VI, h. 277.

hadits tentang sujud kepada suami termasuk dalam bab-bab tersebut. Sesuai fungsi hadits yang menjadi penjelas dari Al-Qur'an,⁸⁸ maka hadits sujud kepada suami lebih mengarah kepada *pentakhshishan* Al-Qur'an surah ar-Rûm ayat 21.

Mubârafuri dalam *tuhfatul ahwâdzi* menyebutkan bahwa hadits ini disebabkan oleh betapa lemahnya rasa syukur seorang istri terhadap hak-hak ini, dan keterangan seperti itu dapat dilihat dalam hadits Nabi Saw:

“Rasulullah Saw bersabda: Aku diperlihatkan neraka, penghuninya mayoritas adalah perempuan, sebab mereka ingkar. Apakah mereka ingkar kepada Allah?, Rasulullah menjawab: mereka ingkar kepada suami dan kebaikan orang. Jikalau kamu berbuat baik kepada mereka sepanjang masa, kemudian mereka (kaum perempuan) melihat sesuatu yang tidak baik dari diri kamu, maka mereka akan mengatakan “aku tidak pernah memperoleh kebaikan sedikitpun dari kamu.”⁸⁹

Hadits tentang sujud pada suami (hak-hak suami atas istri) menjadi penyeimbang apabila pengaruh buruk yang ditimbulkan dari lemahnya rasa syukur seorang istri benar-benar terjadi. Terlebih al-Mundzirî mengkategorikan hadits ini sebagai hadits Targhîb wa Tarhîb.⁹⁰ Sehingga menjadi dorongan bagi seorang istri untuk taat kepada suami. Suami pun tak lepas dari tuntutan-tuntutan yang menjadi hak seorang istri. Dalam bab *hak-hak istri atas suami* salah satu hadits disebutkan:

⁸⁸ Muhammad bin Idris asy-Syâfi'î, *Ikhtilâf Hadits*, h.

⁸⁹ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitab al-îmân, Bab Mengingkari Suami dan Kufur akbar, Juz, I, h. 19.

⁹⁰ Abd al-Âzhim bin Abd al-Qâwî al-Mundzirî, *al-Targhîb wa al-Tarhîb*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'rif li an-Nasyr wa at-Tauzî' 1424 H). Juz, III, h. 36.

“Rasulullah Saw bersabda: Engkau memberinya makan jika engkau makan, engkau memberinya pakaian jika engkau berpakaian, janganlah memukul wajah dan janganlah menjelek-jelekkaninya serta janganlah memisahkannya kecuali tetap dalam rumah.⁹¹

Selanjutnya perihal bertentangnya hadits tentang sujud kepada suami ini dengan surah al-Baqarah ayat 187, Ibnu katsir menyebutkan bahwa ini merupakan keringanan dari Allah bagi kaum muslimin serta penghapusan hukum yang sebelumnya berlaku pada permulaan Islam pada saat itu. Jika seorang dari kaum muslimin berbuka puasa, maka dihalalkan baginya makan, minum, dan berhubungan badan sampai shalat isya'atau ia tidur sebelum itu. Jika ia sudah tidur atau shalat isyâ', maka diharamkan baginya makan, minum dan berhubungan badan sampai malam berikutnya. Dan karena ini para sahabat merasa sangat keberatan.⁹²

Sabâb an-Nuzûl ayat ini adalah ketika Qais bin Sharîmah al-Anshâr pernah dalam keadaan puasa bekerja seharian di ladang miliknya, dan ketika waktu buka tiba, ia menemui istrinya dan bertanya: “apakah engkau punya makanan?” istrinya menjawab: “tidak, tetapi aku akan pergi mencari makanan untukmu.” Maka Qais terkantuk dan ia pun tertidur. Ketika istrinya datang, dan melihat suaminya tertidur, ia pun berkata “merugilah engkau mengapa engkau tidur?” pada waktu siang hari

⁹¹ Abû Dâwûd, Sunan Abî dâwûd, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak-hak Istri atas Suami, No. 2146, Juz, VI, h. 180.

⁹² Ibnu Katsîr, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Juz, I, h. 384.

Qais pun jatuh pingsan. Lalu hal itu diceritakan kepada Nabi Saw, maka turunlah ayat ini.⁹³

Jika dilihat dari apa yang disebutkan oleh Ibnu Katsir serta kaitannya dengan Sabâb an-Nuzûl ayat tersebut, tidak ada pertentangan yang terjadi antara hadits sujud kepada suami dan surah al-Baqarah ayat 187. Ayat ini berbicara tentang penghapusan hukum sebelumnya yang di dalamnya disebutkan bahwa halal berhubungan badan di malam hari hingga nampak olehmu benang putih dan benang hitam. Dan dalam hal berhubungan suami istri, baik istri dan suami sama-sama memiliki hak dalam hal ini, sebagaimana yang diriwayatkan dalam Shahîh Bukhârî tentang hak seorang suami dalam hubungan suami istri:

“Abî Hurairah r.a berkata: Rasulullah Saw bersabda: Apabila seorang suami mengajak istrinya ke tempat tidur lalu dia menolaknya, dan membuat suaminya marah. Maka malaikat akan melaknatnya hingga shubuh”.⁹⁴

Adapun hak seorang istri dalam hubungan suami istri sebagaimana yang tertuang dalam hadits berikut ini:

“Rasulullah Saw bersabda: “Hai ‘Abdullah, apakah tidak aku kabarkan sesungguhnya kamu berpuasa pada siang hari dan beribadah pada waktu malam?” Aku menjawab: “Benar Ya Rasulullah.” Rasulullah bersabda: “Jangan kamu lakukan itu, berpuasa dan berbukalah, beribadah dan tidurlah, sesungguhnya bagi tubuhmu ada hak atasmu, bagi dua matamu ada hak atasmu dan bagi isterimu ada hak atasmu.”⁹⁵

⁹³ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz, I, h. 384.

⁹⁴ Al-Bukhârî, *Shahîh Bukhârî*, Kitâb Bad’i al-Khalqi, Bâb Idz Qâla aḥadukum “âmin” wa al-Malâ’ikatu fî as-Samâ’ , No. 3167, Juz, III, h. 182.

⁹⁵ Al-Bukhârî, *Shahîh Bukhârî*, Kitâb an-Nikâh, Bab Bagi Istrimu Ada Hak atas Kamu, No. 5199, Juz, V, h. 1995.

c. Penambahan Pada Redaksi Hadits

Kritik selanjutnya yang diberikan oleh Khaled adalah dengan mengatakan bahwa hadits ini telah mengalami penambahan sujud pada suami, setelah sebelumnya ada pelarangan dari Nabi untuk sujud kepada beliau. Khaled beranggapan bahwa Nabi hanya mengatakan untuk tidak sujud kepada beliau kemudian ada proses penambahan sujud pada suami pada kalimat berikutnya. Dan hadits ini juga mengalami penambahan yang luar biasa (*fihī ghāyat al-mubālaghah*) dengan munculnya tambahan tentang bukit-bukit, pelana, punggung unta, dan bisul.

Adapun hadits yang dimaksud Khaled, yang didahului oleh pelarangan Nabi untuk sujud kepadanya dan kemudian diakhiri dengan penyebutan pelana kuda ialah:

حَدَّثَنَا أَزْهَرُ بْنُ مَرْوَانَ . حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ ، عَنْ أَيُّوبَ ، عَنْ الْقَاسِمِ الشَّيْبَانِيِّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى ، قَالَ: لَمَّا قَدِمَ مُعَاذٌ مِنَ الشَّامِ سَجَدَ لِلنَّبِيِّ . قَالَ: «مَا هَذَا يَا مُعَاذُ؟» قَالَ: أَتَيْتُ الشَّامَ فَوَافَقْتُهُمْ يَسْجُدُونَ لِأَسَاقِفَتِهِمْ وَبَطَارِقَتِهِمْ. فَوَدِدْتُ فِي نَفْسِي أَنْ نَفْعَلَ ذَلِكَ بِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «فَلَا تَفْعَلُوا. فَإِنِّي لَوْ كُنْتُ أَمِيراً أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِعَبْدٍ لِلَّهِ، لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِرَوْحِهَا . وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا تُؤَدِّي الْمَرْأَةُ حَقَّ رَبِّهَا حَتَّى تُؤَدِّيَ حَقَّ رَوْحِهَا وَلَوْ سَأَلَهَا نَفْسُهَا، وَهِيَ عَلَى قَتَبٍ، لَمْ تَمْنَعْهُ»⁹⁶ . (رواه ابن ماجه)

Dalam sanad hadits ini terdapat seorang rawi yakni al-Qâsim al-Syaibânî yang diperbincangkan periwayatannya. Beragam penilaian terhadap al-Qâsim al-Syaibânî

⁹⁶ Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah*, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak Suami atas Istri, No. 1907, Juz, I, h. 595.

yakni, *Mudhtarib al-Hadits*⁹⁷ dan *dha'if*,⁹⁸ Sehingga kualitas hadits ini adalah dhaif.⁹⁹

Hadits selanjutnya ialah yang menunjukkan tambahan bukit-bukit setelah menyebutkan sujud kepada suami.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ . حَدَّثَنَا عَفَّانُ . حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَيْدِ بْنِ جَدْعَانَ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «لَوْ أَمَرْتُ أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ، لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا. وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا أَمَرَ امْرَأَةً أَنْ تَنْقُلَ مِنْ جَبَلٍ أَحْمَرَ إِلَى جَبَلٍ أَسْوَدَ، وَمِنْ جَبَلٍ أَسْوَدَ إِلَى جَبَلٍ أَحْمَرَ، لَكَانَ نَوْلُهَا أَنْ تَفْعَلَ¹⁰⁰» (رواه ابن ماجه)

Dalam sanad hadits ini terdapat seorang rawi yakni 'Ali bin Zaid bin Jad'âni, beragam penilaian terhadap 'Ali bin Zaid bin Jad'âni yakni, *laisa bi al-Qawî*,¹⁰¹ *dha'if al-*

⁹⁷ Penilaian ini diberikan oleh Abû Hâtim. Lihat, Jamâl ad-Dîn Ibnu az-Zakî Abî Muḥammad al-Qudhâ'î al-Mizzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1994), Juz, XVI. h. 169

⁹⁸ Penilaian ini diberikan oleh Ibnu Hâjar mengutip penilaian an-Nasâ'î. Lihat, Abû al-Fadhl Aḥmad bin 'Alî bin Muḥammad al-Kunâni al-Asqalâni, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1996), Juz, IV, h. 595.

⁹⁹ Kedua tingkatan jarh yang disebutkan yakni *Mudhtarib al-Hadits* dan *dha'if* termasuk dalam lafazh *jarh* tingkatan kedua, disebabkan kerancuan hafalannya oleh sebab itu hadits ini tidak dapat dijadikan hujjah, namun hadits ini tetap ditulis sebagai I'tibâr untuk dibandingkan dengan hadits lain. Lihat, Maḥmûd ath-Thaḥḥân, *Dasar-dasar Ilmu Takhrîj dan Studi Sanad*, terj. Agil Husin al-Munawwar, (Semarang: Dina Utama, 1995), h. 151.

¹⁰⁰ Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah*, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak Suami atas Istri, No. 1906, Juz, I, h. 595.

¹⁰¹ Abû Zur'ah menilainya dengan *laisa bi al-Qawî*, lihat, al-Mizzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, Juz, XIII, h. 269.

hadits,¹⁰² *lâ Yuhtaju bih*,¹⁰³ Yang menjadikan hadits ini dha'if.

Kedua hadits yang disebutkan di atas, keduanya berstatus hadits dha'if, sebab masing-masing hadits hanya memiliki satu jalur periwayatan yang di dalamnya terdapat perawi yang dha'if jadi dengan ini Khaled mempermasalahkan kedua hadits yang sudah berstatus dha'if sejak awal. Dan ini merupakan suatu bentuk kekeliruan dari Khaled. Kekeliruan selanjutnya dari Khaled, ia tidak mempertimbangkan salah satu riwayat tentang sujud pada suami yang diriwayatkan Abû Hurairah. Sebab hadits tersebut memiliki kualitas yang lebih baik dari hadits-hadits sujud pada suami yang lain (hasan shahih), serta terhindar dari pengaruh tambahan sujud kepada Nabi yakni keterangan-keterangan bukit, pelana, punggung unta, dan bisul.

حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ شُمَيْلٍ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ ، قَالَ «لَوْ كُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ ، لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا»¹⁰⁴ (رواه الترمذی)

“Menceritakan kepada kami Mahmūd bin Ghaylān, menceritakan kepada kami Nadhr bin Syumail, mengabarkan kepada kami Muḥammad bin ‘Amr, dari Abī Salamah, dari Abī Hurairah, Nabi Saw bersabda: jika

¹⁰² An-Nasā’i menilainya dengan *dha'if al-hadits*, lihat, al-Mizzī, *Tahdzīb al-Kamāl*, Juz, XIII, h. 269.

¹⁰³ Abū hâtim menilainya dengan *lâ Yuhtaju bih*, lihat, al-Mizzī, *Tahdzīb al-Kamāl*, Juz, XIII, h. 269.

¹⁰⁴ Berkata Abū ‘isa (Tirmidzi): hadits yang diriwayatkan Abû Hurairah merupakan hadits hasan Gharib Shahih melalui jalur ini, yakni Muḥammad bin ‘Amr, Abī Salamah, dan Abī Hurairah. at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzy*, Kitâb ar-Radhâ‘, Bab Hak-hak Suami atas Istri, No. 1155, Juz, IV, h. 253. Lihat juga dalam kitab syarḥnya, Muhammad ‘Abd Raḥmân Ibnu ‘Abd al-Raḥîm al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Aḥwâdz bi Syarḥ Jâmi‘ al-Tirmidzi*, h. 271.

sekiranya aku dapat memerintahkan seseorang untuk sujud kepada seseorang yang lain, akan aku perintahkan istri untuk sujud kepada suaminya”.

Berikutnya Khaled mengaitkan kalimat *fīhi ghāyat al-mubālaghah* dengan penambahan luar biasa terhadap redaksi ḥadīts-ḥadīts sujud pada suami ini.¹⁰⁵ Khaled mengutip ini dari *tuhfah al-aḥwādī*¹⁰⁶ setelah dilihat kembali, kalimat *fīhi ghāyat al-mubālaghah* ini tidak ada kaitan sama sekali dengan penambahan luar biasa sebagaimana dimaksud Khaled. Kalimat *fīhi ghāyat al-mubālaghah* digunakan oleh Mubārakfuri untuk mensyarahkan ḥadīts sujud pada suami dari Abū Hurairah yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzī¹⁰⁷ pada redaksi (لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها), Mubārakfuri mengatakan demikian karena sujud semata-mata hanya untuk Tuhan, tidak dibenarkan sujud kepada manusia. Maka lafazh (لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها) merupakan lafazh yang sangat hiperbolis atau *fīhi ghāyat al-mubālaghah*.

Dengan penjelasan Mubārakfuri ini maka ḥadīts sujud pada suami¹⁰⁸ terhindar dari pengaruh teologis sebagaimana yang dikatakan oleh Khaled. Sebab aspek teologis yang dimaksud Khaled ialah adanya persamaan antara Tuhan dan suami. Bersujud kepada selain Tuhan adalah sebuah perbuatan yang dilarang Q.S Âli Imrân 3: 80.

¹⁰⁵ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 217.

¹⁰⁶ Muhammad ‘Abd Raḥmān Ibnu ‘Abd al-Raḥīm al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Aḥwādī bi Syarḥ Jāmi’ al-Tirmidzī*, h. 271.

¹⁰⁷ at-Tirmidzī, *Sunan Tirmidzy*, Kitāb ar-Radhā’, Bab Hak-hak Suami atas Istri, No. 1155, Juz, IV, h. 253.

¹⁰⁸ Abū ‘īsa Muhammad bin Surah at-Tirmidzy, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), Juz IV, h. 253.

Dan satu hal yang patut diperhatikan dalam hadits sujud pada suami ini adalah kalimatnya yang menggunakan kata لو yang bermakna seandainya, nabi bersabda *jika seandainya aku dapat memerintahkan seseorang untuk sujud kepada seseorang yang lain, maka akan aku perintahkan seorang istri untuk sujud pada suami*. Maka praktik sujud dalam hadits ini tidak pernah terjadi sebab Nabi Saw tidak dapat memerintahkan hal tersebut.

d. Memberikan Dampak Sosial

Khaled menyatakan bahwa dampak nyata dari hadits-hadits tersebut adalah bahwa seorang istri mempunyai kewajiban yang sangat besar terhadap laki-laki yang menjadi suaminya, semata karena posisi laki-laki tersebut sebagai suaminya. Seorang suami berhak mendapat penghormatan dan pelayanan dari istrinya.¹⁰⁹

Hadits ini akan terkesan merendahkan perempuan apabila dipahami secara literal. Hadits ini membutuhkan riwayat-riwayat lain untuk menjelaskan makna yang terkandung di dalamnya.¹¹⁰ Hadits sujud pada suami ini termasuk dalam bab hak-hak suami atas istri, sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya bahwasanya hadits ini merupakan ungkapan majas disebabkan oleh banyaknya hak-hak suami atas istrinya, dan begitu lemahnya syukur seorang istri terhadap hak-hak itu. Oleh karena itu hadits ini menjadi dorongan bagi seorang istri untuk menunaikan kewajibannya terhadap suami.

¹⁰⁹ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 218.

¹¹⁰ Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Madkhâl li Dirasât as-Sunnah an-Nabawiyyah*, terj. A. Najiyullah, (Jakarta: Islamuna, 1994), h. 153.

Dan seorang suami pun tidak terlepas dari menunaikan kewajiban atas istrinya, sebab istri juga memiliki hak atas suami, sebagaimana disebutkan dalam hadits-hadits berikut:

“Wahai Rasul apa salah satu hak istri atas suami?, Rasulullah Saw bersabda: Engkau memberinya makan jika engkau makan, engkau memberinya pakaian jika engkau berpakaian, janganlah memukul wajah dan janganlah menjelek-jelekkaninya serta janganlah memisahkannya kecuali tetap dalam rumah.”¹¹¹

Rasulullah bersabda: “Jangan kamu lakukan itu, berpuasa dan berbukalah, beribadah dan tidurlah, sesungguhnya bagi tubuhmu ada hak atasmu, bagi dua matamu ada hak atasmu dan bagi isterimu ada hak atasmu ”¹¹²

dari Jâbir bin ‘Abdillah, bertakwalah kepada Allah tentang wanita, sesungguhnya kalian menikahi mereka dengan lindungan Allah, dan telah dihalalkan bagi kalian kehormatan mereka. dan bagimu hak atas mereka yaitu mereka tidak boleh membiarkan seorangpun yang kalian benci menginjak hamparan kalian (masuk ke dalam rumah). Jika mereka melakukannya, pukullah mereka dengan pukulan yang tidak melukai dan mereka memiliki hak untuk mendapatkan rizki dan pakaian dengan cara ma’ruf.”¹¹³

Dengan adanya riwayat-riwayat ini, maka kesan misoginis yang ditimbulkan oleh hadits ini dapat dihilangkan. Ketika berbicara tentang hak suami atas istri dikaitkan dengan kurangnya rasa bersyukur istri terhadap

¹¹¹ Abû Dâwûd, Sunan Abî dâwûd, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak-hak Istri atas Suami, No. 2146, Juz, VI, h. 180.

¹¹² Al-Bukhârî, *Shahîh Bukhârî*, Kitâb an-Nikâh, Bab Bagi Istrimu Ada Hak atas Kamu, No. 5199, Juz, V, h. 1995.

¹¹³ Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjâj bin Muslim al-Qusyairi an-Naisabûri, *Shahîh Muslim*, Kitâb al-Hajj, Bâb Hajjah an-Nabî, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), No. 2903. Juz, VIII, h. 135.

suami,¹¹⁴ dan sebaliknya, ketika berbicara tentang hak-hak istri atas suami maka dikaitkanlah dengan perintah untuk berperilaku yang baik terhadap istri Q.S. an-Nisâ' 4: 19.

Ini merupakan sebuah aturan yang benar-benar adil, dan merupakan sebuah keseimbangan dalam rumah tangga dikarenakan sifat dasar dari keduanya yang berbeda.¹¹⁵ Ini menunjukkan bahwa Islam sama sekali tidak merendahkan derajat perempuan. Suami dan istri masing-masing memiliki kewajiban yang harus ditunaikan dan memiliki hak atas masing-masing. Dan tuntutan menuntut hak ini tidak akan terjadi apabila masing-masing dari keduanya menunaikan kewajibannya, karena apa-apa yang menjadi kewajiban istri akan menjadi hak suami dan begitupun sebaliknya.

¹¹⁴al-Bukhârî, *Shahîh Bukhârî*, Kitâb al-îmân, No. 29, Juz, I, h. 19. Lihat, Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb ar-Radhâ', Bâb al-Washiyyah bi an-Nisâ', No. 3601, Juz, 10, h. 49.

¹¹⁵ Laki-laki mendapatkan legalitas dari al-Qur'an sebagai *qawwâm* bagi perempuan, penafsiran mengenai Qowwam ini sangat beragam, Ibnu Jarîr Al-Thabârî menjelaskan maksud "*qawwâmûn*" adalah penanggung jawab untuk mendidik dan membimbing istri agar mentaati kewajibannya kepada Allah dan suami. lihat, Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr ath-Thabârî, *Tafsîr ath-Thabârî*, (Beirût: Dâr al-Ma'ârif, 1992), Juz, V, h. 37. Dalam tafsir *al-kasysyâf*, az-Zamakhsharî menjelaskan bahwa kaum laki-laki berkewajiban melaksanakan amar ma'rûf nahî munkâr kepada perempuan sebagai mana penguasa pada rakyatnya. Lihat, Abû al-Qâsim Maḥmûd bin 'Umar az-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, (Beirût: Dâr al-Fikr, tth), Juz, I, h. 523. Legalitas dari al-Qur'an inilah yang dikhawatirkan terjadi penyelewengan di mana seorang suami akan bertindak semena-mena terhadap perempuan (istrinya). Maka hadits-hadits tentang kewajiban seorang suami terhadap istri banyak disertai dengan perintah untuk memperlakukan mereka dengan cara yang ma'rûf.

C. PENUTUP

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa Abou Fadl menawarkan sebuah konsep jeda ketelitian untuk memahami hadist yang berbau misoginis tersebut. Sebab dengan ini akan menggiring manusia untuk tidak menggunakan hadits-hadits tentang bersujud dan taat kepada suami sebagai sandaran dalam persoalan hukum atau teologi. Kritiknya selain berdasarkan sanad ia juga sangat terusik bahwa hadist tersebut benar-benar ucapan Nabi.

Kritik Khaled terbagi menjadi 4 garis besar, yaitu: penolakan Khaled terhadap periwayatan Abu Hurairah, tidak sejalan dengan diskursus al-Qur'an, adanya penambahan pada redaksi Hadits dan memberikan dampak sosial bahwa tanggung jawab seorang istri sangatlah besar. Hadist ini jika dipahami secara literer akan memberikan kesan merendahkan perempuan, perlu adanya ayat dan hadist-hadist lain untuk memahami majas anata hak dan kewajiban suami dan istri. Dan sebagaimana mestinya adanya hadist ini seharusnya emmang harus dipahami secara universal dan holistic agar menjadi dorongan bagi seorang istri untuk menunaikan kewajibannya terhadap suami.

DAFTAR PUSTAKA

- Abû Rayyah, *Syaikh al-Mudhirah Abû Hurairah*, Mesir: Dâr al-Ma‘ârif, tth.
- al-Adlâbi, Shalâh ad-Din bin Aḥmad, *Minhâj Naqd al-Matan*, Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, tth.
- al-Asqalânî, Abû al-Fadhl Aḥmad bin ‘Alî bin Muḥammad al-Kunânî, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Dâr al-Ma‘ârif, 1996.
- al-Barr, Abî ‘Amr Yûsuf bin ‘Abd, *Jâmi‘ bayân ‘ilm wa fadhl*, Riyâdh: Dâr Ibnu al-Jauzî, 1994.
- al-Bukhârî, Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Ismâ‘il bin Ibrâhîm bin Mughîrah, *Shahîh Bukharî*, Kitâb al-Buyû‘, Bab Tentang Firman Allah Ta‘alâ, Tt: dâr Ibnu Katsîr, 1992
- al-Damasyqî, Abû al-Fidâ Ismâ‘il Ibnu Katsîr al-Qurâsî, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr ihyâ al-Turâts al-Arabî, 1985.
- al-Khatîb, Muḥammad ‘ajjâ, j *as-Sunnah Qabla at-tadwîn*, Kairo: Ummul Qurâ li at-Thabâ‘ah wa an-Nasyr, 1988.
- al-Mizzî, Jamâl ad-Dîn Ibnu az-Zakî Abî Muḥammad al-Qudhâ‘î, *Tahdzîb al-Kamâl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- al-Mubarakfuri, Muḥammad ‘Abd Raḥmân Ibnu ‘Abd al-Raḥîm, *Tuhfat al-Aḥwâdz bi Syarḥ Jâmi‘ al-Tirmidzî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tth
- al-Mubarakfuri, Muhammad ‘Abd Raḥmân Ibnu ‘Abd al-Raḥîm, *Tuhfat al-Aḥwâdz bi Syarḥ Jâmi‘ al-Tirmidzî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tth), h. 323.
- al-Mubâarakfuri, Shafiyyurahmân, *ar-Rahîq al-Makhtûm*, terj. Agus Suwandi, Jakarta: Ummul Qura, 2012.
- al-Mundzirî, Abd al-‘Âzhim bin Abd al-Qâwî, *al-Targhîb wa al-Tarhîb*, Riyâdh: Maktabah al-Ma‘rif li an-Nasyr wa at-Tauzî‘ 1424 H.
- al-Musâwî, Syaraf ad-dîn, *Menggugat Abû Hurairah: Menelusuri Jejak Langkah dan hadist-hadistnya*, Terj. Mustofa Budi Santoso. Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.

- al-Qardhâwî, Yûsuf, *al-Madkhâl li Dirasât as-Sunnah an-Nabawiyyah*, terj. A. Najiyullah, Jakarta: Islamuna, 1994.
- al-Qardhâwî, Yûsuf, *Kaifa Nata'âmal as-sunnah am-Nabawiyyah*, Dâr al-Wafâ' li at-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1993.
- al-Qutaibah, Muhammad Abdullah bin Muslim, *Ta'wîl Mukhtalif Hadits*, Beirut: Maktabah al-Islamî, 1999.
- al-Tirmidzî, Abû 'isâ Muḥammad bin Sûrah, *Sunan Tirmidzy*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Amin, Ahmad, *Duhâ al-Islâm*, Mesir: Maktabah an-Nahdhat al-Mishriyyah, 1936.
- an-Naisâbûrî, Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjâj bin Muslim al-Qusyairi, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1992.
- ash-Shâlih, Shubhî, *'Ulûm al-Hadits wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1984.
- as-Samarqandi, Abû Muḥammad Abdillâh bin Abdirrahmân bin Fadhl bin Bahram al-Tamîmî al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.
- as-Sijistânî, Abû Dâwûd Sulaimân bin al-'asy'ats bin Ishâq bin Basyîr al-Azdî, *Sunan Abî Dâwûd*, Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabî.
- asy-Syâfi'î, Muhammad bin Idrîs, *ar-Risâlah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tth.
- asy-Syâfi'î, Muhammad bin Idrîs, *Ikhtilâf Hadits*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986.
- asy-Syaibânî, Abû Abdillâh Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbâl, *Musnad Imam Aḥmad*, No. 19039, Juz, V, h. 515.
- ath-Thahhân, Maḥmûd, *Dasar-dasar Ilmu Takhrij dan Studi Sanad*, terj. Agil Husin al-Munawwar, Semarang: Dina Utama, 1995.

- az-Zamakhsharî, Abû al-Qâsim Maḥmûd bin ‘Umar, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Beirût: Dâr al-Fikr, tth.
- el-Fadl, Khaled Abou, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terj, Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- el-Fadl, Khaled, Abou *Speaking in God’s Name*, Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- Ibnu Mâjah, Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Yazîd ar-Rab‘î al-Quzwainî, *Sunan Ibnu Mâjah*, Beirût: Dâr ihyâ’ at-Turâts al-‘Arabî, tth.
- Ismail, Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatann Ilmu Sejarah*, Bandung: Bulan Bintang, 1995.
- Muḥammad ‘Abdullah bin Muslim al-Qutaibah, *Ta’wîl Mukhtalif Hadîts*, Beirut: Maktabah al-Islamî, 1999.
- Nasrullah, hermeneutika otoritatif khaled m. Abou el fadl: metode kritik atas penafsiran otoritarianisme dalam pemikiran islam, *Jurnal Hunafa* Vol. 5, No. 2, Agustus 2008.
- Thaḥhân, Maḥmûd, *Taisîr Musthalah al-Hadîts*, Riyâdh: Maktabah al-Ma‘ârif li an-Nasyr wa at-Tauzî‘, 2004.
- Yaqub, Ali Mustafa, *Kritik Hadîts*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Yuslem, Nawer, *‘Ulumul hadîts*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1988.

M. Rifian Panigoro, MA : Kritik Khaled Abou El-Fadl Atas Epistemologi Hadits *Sujud pada Suami*