

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebagai sumber hukum Islam selain Alquran,¹ hadis diriwayatkan kepada kaum muslimin melalui perjalanan sejarah yang panjang.² Sebelum dikodifikasi secara resmi oleh khalifah ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (99 – 101 H) yang mengintruksikan Ibn Shihāb al-Zuhri (w. 124 H) untuk menuliskannya,³ penyampaian hadis-hadis Nabi Saw. pada umumnya dilakukan dalam bentuk lisan.⁴

Perkataan dan perbuatan Nabi Saw. pada mulanya hanya didengarkan dan diperhatikan oleh para sahabat tanpa melibatkan aktivitas resmi melalui kegiatan pencatatan, kecuali hanya segolongan kecil sahabat yang melakukannya.⁵



¹ Lihat Abū Faḍl Shihāb al-Dīn b. ‘Alī b. Ḥajar al-‘Asqalānī, *Hady al-Sārī Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), ii; Abū Zakariyā Muḥy al-Dīn b. Yahyā al-Nawāwī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2006), jilid 1, 128; Muḥammad b. Maṭar al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawīyyah; Nasy’atuh wa Taṭawwuruh min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Tāsi’ al-Hijrī* (Riyāḍ: Maktabah Dār al-Manhāj, 2008), 19-24; Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaḍīb, *Ushūl al-Ḥadīs; ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 24.

² Al-‘Asqalānī, *Faṭḥ al-Bārī*, jilid 1, 194 – 195.

³ Al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah*, 11; Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *Al-Ḥadīth wa al-Muhaddithūn* (Mesir: Mathba’ah al-Ma’rifah, t.th.), 127 – 128.

⁴ Muḥammad Muṣṭafā al-A’zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1980), 332.

⁵ Al-A’zamī mencatat ada sekitar 52 orang sahabat yang memiliki catatan hadis Nabi Saw. yang kemudian catatan tersebut disampaikan kepada masing-masing muridnya dari kalangan tabi’in. Lihat al-A’zamī, *Dirāsāt*, 92-142.

Baru setelah instruksi dari ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz inilah perhatian kaum muslimin terhadap hadis hampir sebanding dengan perhatian mereka terhadap Alquran. Instruksi ini memberi dampak yang signifikan terhadap pengumpulan hadis sehingga antusiasme penulisan hadis meningkat tajam dengan munculnya gerakan kodifikasi secara besar-besaran.

Keseriusan ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz ini ditindaklanjuti dengan cara mengirimkan surat-surat intruksi yang sama kepada seluruh pejabat dan ulama di setiap daerah kekuasaan Islam agar mereka juga menuliskan hadis-hadis Nabi Saw.⁶ Para gubernur dan ulama di seluruh daerah kekuasaan Islam memenuhi panggilan dan melaksanakan perintah tersebut dengan baik. Mereka berusaha secara serius dan tekun untuk menghimpun, menyeleksi dan memilah antara hadis ṣaḥīḥ dengan ḍa‘īf, antara yang bisa diterima dengan yang ditolak, antara hadis Nabi Saw. dengan *athar* sahabat.

Kodifikasi hadis Nabi Saw. secara ilmiah telah ditempuh para ulama dan proses itu mengalami kemajuan yang sangat pesat. Pada abad pertama hijriyah penulisan hadis lebih menonjolkan metode penulisan hadis Nabi Saw. yang dikombinasikan dengan *athar* para sahabat dan *athar* para tabi’in seperti tampak pada kitab *al-Muwatta’* karya Mālik b. Anas (w. 179 H).⁷ Kemudian disusul periode berikutnya, muncul metode pembukuan yang hanya menghimpun hadis-hadis Nabi Saw. saja, metode ini sangat populer pada awal abad kedua hijriyah. Maka sebagian mereka ada yang menghimpun dalam bentuk *musnad*, yaitu

⁶ Di antara yang dikirim surat oleh ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz adalah gubernur Madinah, Abū Bakr b. Ḥazm. Lihat al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, jilid 1, 195.

⁷ Al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah*, 83.

pembukuan hadis Nabi Saw. berdasarkan urutan derajat para perawi dari kalangan sahabat seperti kitab *musnad* yang disusun oleh Abū Dāwud al-Ṭayālīsī (w. 204 H), Uthmān b. Abī Shaybah (w. 235 H), Ishāq b. Rahāwayh (w. 238 H) dan Aḥmad b. Ḥanbal (w. 241 H).⁸

Pada abad ketiga hijriyah, pembukuan hadis mengalami kematangan, sehingga periode ini bisa dikatakan sebagai zaman keemasan bagi gerakan penghimpunan hadis terutama dalam masalah menyeleksi dan memilah antara hadis yang ṣaḥīḥ dengan hadis yang ḍaʿīf. Di antara penulis hadis abad ini, ada yang membatasi hadis-hadis ṣaḥīḥ saja seperti Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukḥarī (w. 256 H) dan Muslim al-Ḥajjāj (w. 261 H). Sebagian mereka juga ada yang menghimpun semua hadis yang terkait dengan masalah yang dibahas tanpa memilah antara hadis yang ṣaḥīḥ, ḥasan dengan hadis yang lemah. Ada kalanya di antara mereka ada yang memberi catatan terhadap status hadis dan ada kalanya tidak, dengan anggapan para pembaca telah mengetahui bahwa hadis itu lemah atau para pembaca dianggap sudah mampu memilah hadis yang ṣaḥīḥ dengan hadis yang ḍaʿīf, seperti yang dilakukan oleh para penulis kitab Sunan yaitu Ibn Mājah (w. 273 H), Abū Dāwud (w. 275 H), al-Tirmidhī (w. 279 H) dan al-Nasāi (w. 303 H).

Meskipun disusun dengan metode yang berbeda-beda, kitab-kitab hadis yang ditulis oleh para ulama di setiap zamannya tersebut menjadi bukti bahwa kaum muslimin memiliki perhatian yang serius terhadap hadis. Kitab-kitab hadis di atas, selain sebagai catatan informasi tentang perkataan dan perbuatan Nabi

⁸ Al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah*, 91-94.

Saw. yang bersumber dari para sahabat, di dalamnya juga berisikan rangkaian orang-orang yang membawa informasi tersebut yang tersusun dari generasi (*tabaqah*) sahabat hingga para penulisnya (*mukharrij*), yang kemudian disebut sebagai sanad.

Selain itu, karya para pencatat hadis di atas juga menjadi bukti bahwa perhatian terhadap hadis yang dilakukan oleh para muhaddis tidak hanya sekedar verifikasi terhadap isi berita (*matan*) yang dibawa tetapi juga menyangkut verifikasi terhadap pihak-pihak yang membawa berita. Oleh karenanya, secara eksplisit penelitian atau kritik hadis ini selalu diarahkan pada kritik sanad/kritik eksternal (*naqd al-khārijī*) dan kritik matan/kritik internal (*naqd al-dākhilī*). Meskipun tidak diingkari bahwa usaha dan jerih payah para muhaddis dalam meneliti sanad lebih dominan dibanding matan, sebagaimana perkataan Ibn al-Mubārak, “Perumpamaan orang yang mencari ilmu agama tanpa sanad, seperti orang yang hendak naik ke atas atap tanpa tangga”.⁹

Dan pada *naqd al-khārijī*, kajian difokuskan pada kualitas para perawi dan metode periwayatan yang digunakan.¹⁰ Sanad atau mata rantai rawi yang menyampaikan teks hadis ini menjadi salah satu unsur yang paling banyak dikritisi ulama ketika menguji kesahihan hadis, terutama yang dilakukan oleh para muhaddis generasi awal. Pengujian ini dilakukan mengingat hadis—sebagai sumber ajaran agama—hanya diterima jika berasal dari periwayatan orang-orang

⁹ Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Sharaf Ashāb al-Ḥadīth* (Ankara: Dār Ihyā al-Sunnah al-Nabawiyah, 1969), 41. Di tempat lain Ibn al-Mubārak mengatakan, “Menurutku, sanad itu bagian dari agama. Kalaulah tidak ada sanad, siapa saja bisa berkata sekehendaknya”.

¹⁰ Nūr al-Dīn Muḥammad ‘Itr, *Al-Madkhal ilā ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Madinah: Al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1972), 12; Al-A’zamī, *Dirāsāt*, 391; Al-Khaṭīb, *Ushūl al-Ḥadīth*, 32-33.

yang terpercaya (*thiqah*; ‘*ādil* dan *ḍābiṭ*) dan adanya hubungan antara masing-masing perawi ketika menyampaikan hadis yang dimaksud.¹¹

Kadiah-kaidah hadis yang dibuat para ahli menetapkan bahwa; bila seorang perawi telah memenuhi kriteria ketakwaan, ke’adilan, kejujuran secara zahir maupun batin, memiliki hapalan kuat dan kredibel, bersih dari kedustaan secara umum atau kedustaan atas nama Nabi Saw. dan telah dianggap layak menyampaikan kabar secara benar dan murni, maka tidak perlu mempersoalkan matan berita yang dibawanya.

Manakala seorang perawi dikenal ‘*ādil* dan memiliki hapalan kuat, teliti dan amanah dalam membawakan riwayat, serta bersih dari kedustaan, penyimpangan dan keteledoran, maka tidak perlu lagi mengecek kebenaran matan sebuah berita. Hal ini didasarkan pada beberapa alasan dan realita kebenaran sebagaimana yang ditegaskan oleh Muḥammad Abū Shuhbah.¹² Dan untuk menguji kedua aspek ini (‘*adl* dan *ḍabṭ*), para ulama mendasarkannya pada data sejarah yang memuat informasi kehidupan mereka. Sejatinya, data sejarah inilah

¹¹ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi Saw.* (Jakarta: Bulan B.tang, 1992), h. 66.

¹² *Pertama*, ada kalanya matan hadis memuat *nash mutasyabihat* yang tidak bisa dipahami secara tekstual. Sementara vonis akal saja tidak cukup akurat karena keterbatasan akal itu sendiri, sehingga manusia tidak mampu memahami nash tersebut secara utuh. *Kedua*, bisa jadi matan hadis tidak menunjukkan kepada makna hakiki, tapi menunjukkan kepada makna *majazi* (metafora). Sehingga menolak makna matan hanya karena adanya indikasi kontradiksi dengan logika, indrawi atau realita—sementara sangat mungkin membawa kepada makna metafora—merupakan suatu tindakan ceroboh dan pengingkaran terhadap metode penelitian dan riset ilmiah. *Ketiga*, boleh jadi matan hadis bercerita tentang perkara gaib seperti alam kubur, kehidupan tentang akhirat dan hari kiamat. Maka menolak perkara gaib hanya bersandar kepada logika dan analogi serta realita belaka, bukan sikap obyektif peneliti hadis. *Keempat*, bisa jadi matan hadis memuat berita tentang mu’jizat *nubuwwah* yang baru terungkap pada saat sekarang. Lihat Muḥammad b. Muḥammad Abū Shuhbah, *Difā’ an al-Sunnah wa Radd al-Mustashriqīn wa al-Kitāb al-Mu’asirīn* (Kairo: Majma’ al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1985), 49-51.

yang kemudian dianalisis untuk membuktikan validitas (keabsahan) sanad tersebut.¹³

Berangkat dari realitas bahwa fokus kajian kritik sanad adalah penilaian kualitas para perawi, maka keberadaan ilmu rijal hadis yang berbicara tentang hal ihwal perawi hadis tidak bisa dipandang sebelah mata. *Pertama*, karena dengan ilmu ini terkuak data-data rijal hadis yang terlibat dalam aktivitas periwayatan hadis dari masa ke masa semenjak zaman Nabi Saw. Saw, baik dari segi biografi maupun dari segi kualitas rijalnya. *Kedua*, dengan ilmu ini diketahui pula sikap dan pandangan para ahli hadis yang menjadi kritikus (*jārihūn* dan *mu'addilūn*) terhadap para perawi yang menjadi *transmitter* hadis dan sikap mereka dalam menjaga otentisitas hadis-hadis Nabi Saw. *Ketiga*, ini yang paling urgen, dengan ilmu ini—meski tidak secara langsung—dapat diketahui kualitas dan otentisitas suatu hadis.

Namun demikian, diskursus yang muncul dalam penilaian ahli hadis terhadap rawi sebagai *final step* ialah seringkali terjadi perbedaan penilaian di kalangan mereka karena adanya perbedaan kaidah yang dijadikan pegangan dalam penilaian. Sebagian menilai seorang rawi dengan predikat 'cacat', sementara yang lain menilai sebaliknya. Kenyataan inilah yang membawa pada perbedaan sikap dalam menghadapi fenomena penilaian yang tidak seragam terhadap rawi yang sama. Ada ahli hadis yang menentukan penilaian rawi berdasar pandangan

¹³ Sistem sanad sendiri merupakan keistimewaan dan sesuatu yang spesifik bagi umat Islam karena umat-umat sebelumnya tidak memiliki sistem periwayatan seperti ini, sebagaimana perkataan Ibn Ḥazm yang dikutip oleh al-Qāsimī. Lihat Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1932), 201.

mayoritas, ada pula yang menentukan didasarkan pada penilaian yang diikuti argumentasi yang jelas dan sebagainya.¹⁴

Uniknya, mata rantai sanad yang terdiri dari para rawi *thiqah*¹⁵ sekalipun dalam kenyataannya masih menyisakan beberapa persoalan yang tetap relevan untuk dikaji, tak terkecuali pada sanad hadis *ṣaḥīḥ* yang disimpan oleh para mukharrij dalam kitab mereka yang mashhur. Perbedaan tingkat *kethiqahan* dan kuantitas riwayat yang dimiliki seorang rawi bisa memengaruhi antara terlibat atau tidaknya rawi tersebut dalam sebuah periwayatan. Padahal jika konsisten terhadap rumusan para ulama hadis bahwa penilaian hadis dicukupkan terhadap penilaian sanad, maka hadis yang mesti diterima adalah hadis yang sanadnya tidak bermasalah, yaitu sanad yang tersusun dari rawi yang berkualitas *thiqah* di setiap *ṭabaqahnya*. Dan idealnya, seorang rawi yang *thiqah* mestilah hanya menerima isi berita dari rawi yang *thiqah* pula kemudian meriwayatkan kembali isi berita yang ia terima kepada orang yang juga sama-sama *thiqah*.

Jika asumsi di atas bisa diterima, maka akan menarik untuk dikaji karena bisa memberikan fakta baru dalam kajian rijal hadis. Kitab-kitab rijal hadis yang disusun oleh para ulama kritikus hadis dari pertengahan abad ke-3 hingga abad ke-9 hijriyah tidak banyak yang menggali dan menganalisis berkenaan dengan informasi semacam ini. Para ulama kritikus biasanya hanya sebatas menyebutkan kualitas *‘ādīl* dan *ḍabṭ* seorang rawi dan hanya sedikit yang mengkritisi hal-hal

¹⁴ Ismail, *Metodologi Penelitian*, 75.

¹⁵ Bagi para ulama kritikus (*jāriḥun* dan *mu’addilūn*) penilaian *thiqah* terhadap seorang rawi berarti rawi yang bersangkutan adalah rawi yang *‘ādīl* dan *ḍabṭ*, hadisnya tergolong shahih dan bisa dijadikan hujjah.

yang tersirat di balik hubungan rawi bersangkutan dengan para guru atau muridnya yang juga sama-sama menjadi periwayat suatu hadis.

Misal dalam hal ini terjadi pada riwayat tentang al-Mahdī yang diterima dari Abū al-Ṣiddīq (w. 108 H). Abū al-Ṣiddīq adalah seorang tabi'in yang hidup di akhir abad pertama hingga awal abad kedua hijriyah. Beberapa orang gurunya adalah para sahabat Nabi Saw. semisal Abū Sa'īd al-Khudrī, 'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Khaṭṭāb, 'Aisyah, Asmā b. Abī Bakr dan Anas b. Mālik.¹⁶ Jumlah hadis yang ia terima dari guru-gurunya sekitar 183 riwayat dan tercatat dalam 28 kitab hadis. Di antara 25 rawi yang menerima riwayat dari Abū al-Ṣiddīq, tercatat hanya 3 orang di antara mereka yang paling banyak menerima riwayat. Masing-masing rawi tersebut adalah Zayd al-Ḥawārī (w. 140 H) 51 riwayat, Qatādah b. Di'āmah (w. 118 H) 52 riwayat dan al-Walīd b. Muslim 28 riwayat. Sementara rawi lainnya paling banyak meriwayatkan 6 sampai 9 riwayat, sedangkan sisanya masing-masing 1 sampai 2 riwayat.¹⁷

Riwayat tentang al-Mahdī yang ditransmisikan melalui jalur Abū al-Ṣiddīq ini ternyata tidak diriwayatkan oleh dua orang di antara ketiga muridnya di atas, padahal secara kuantitas mereka adalah yang paling banyak menerima riwayat dibanding dengan yang lainnya. Sebaliknya periwiyatan hadis al-Mahdī justru

¹⁶ Abū Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Kabīr* (Hiderabad: Dāirah al-Ma'arf al-Utsmāniyyah, t.th), jilid 2, 93; 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Abī Ḥātim al-Rāzī, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turath al-'Arabī, 1952), jilid 2, 390; Muḥammad b. Hibbān b. Aḥmad al-Bustī, *Al-Thiqāt* (Hiderabad: Dāirah al-Ma'arf al-Utsmaniyyah, 1973), jilid 4, 74; Yūsuf b. Abd al-Raḥmān b. Yūsuf al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1980), jilid 4, 223-224; Abū Abd Allah Muḥammad b. Aḥmad b. Utsmān al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-'Alām* (t.tmp: Dār al-Ghrab al-Islāmī, 2003), jilid 3, 191.

¹⁷ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, jilid 4, 223-224; Al-Rāzī, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, jilid 2, 390.

dilakukan oleh murid-murid Abū al-Ṣiddīq yang paling sedikit menerima riwayat darinya, berikut adalah riwayat-riwayat yang dimaksud:

1. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ أَبِي الصَّدِّيقِ النَّاجِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَمْتَلِئَ الْأَرْضُ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا. قَالَ: ثُمَّ يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ عِتْرَتِي - أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي - مَنْ يَمْلُؤُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مِلَّتْ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا. (مسند أحمد: 11313)
2. حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هَارُونَ الْعَبْدِيِّ، وَمَطَرِ الْوَرَّاقِ، عَنْ أَبِي الصَّدِّيقِ النَّاجِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَمْلَأُ الْأَرْضُ جَوْرًا وَظُلْمًا، فَيَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ عِتْرَتِي، يَمْلِكُ سَبْعًا أَوْ تِسْعًا، فَيَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا. (مسند أحمد: 11665)
3. حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، ثنا حجاج بن الربيع بن سليمان، ثنا أسد بن موسى، ثنا حماد بن سلمة، عن مطر، وأبي هارون، عن أبي الصديق الناجي، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: تَمْلَأُ الْأَرْضُ جَوْرًا وَظُلْمًا، فَيَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ عِتْرَتِي. (مستدرک الحاكم: 8674)
4. أَخْبَرَنِي أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَحْبُوبِيُّ بِمَرَوْ، ثنا سعيد بن مسعود، ثنا النضر بن شميل، ثنا سليمان بن عبيد، ثنا أبو الصديق الناجي، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: يَخْرُجُ فِي آخِرِ أُمَّتِي الْمَهْدِيُّ يَسْقِيهِ اللَّهُ الْعَيْثَ، وَتُخْرِجُ الْأَرْضُ نَبَاتَهَا، وَيُعْطِي الْمَالَ صِحَاحًا، وَتَكْثُرُ الْمَاشِيَةُ وَتَعْظُمُ الْأُمَّةُ، يَعِيشُ سَبْعًا أَوْ ثَمَانِيًا. يَعْنِي حَجَجًا. (مستدرک الحاكم: 8673)
5. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ قَالَ: نا أبو جعفر قال: نا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي الْوَاصِلِ، عَنْ أَبِي الصَّدِّيقِ النَّاجِيِّ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ يَزِيدَ السَّعْدِيِّ، أَحَدِ بَنِي بَهْدَلَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي يَقُولُ بِسُنَّتِي، يُنْزِلُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ الْقَطْرَ مِنَ السَّمَاءِ، وَتُخْرِجُ لَهُ الْأَرْضُ مِنْ بَرَكَتِهَا، تَمْلَأُ الْأَرْضُ مِنْهُ قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مِلَّتْ جَوْرًا وَظُلْمًا، يَعْمَلُ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ سَبْعَ سِنِينَ، وَيُنْزِلُ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ. (المعجم الأوسط للطبراني: 1075)

Kelima riwayat di atas diterima melalui jalur Abū al-Ṣiddīq dan bermuara pada sahabat Abū Saʿīd al-Khudrī, kecuali hadis kelima yang terhalang terlebih dahulu melalui riwayat al-Ḥasan b. Yazīd al-Saʿdī. Selanjutnya kelima riwayat di atas diterima oleh lima orang murid Abū al-Ṣiddīq, yaitu ‘Auf b. Abī Jamīlah, Maṭar b. Ṭahmān al-Warrāq, Abū Hārūn al-‘Abdī, Sulaymān b. ‘Ubayd dan Abū Wāshil. Jika dibandingkan dengan tiga rawi yang paling banyak meriwayatkan dari Abū al-Ṣiddīq, maka riwayat kelima rawi di atas lebih sedikit jumlahnya. ‘Auf b. Abī Jamīlah menerima riwayat sebanyak 8 riwayat, Maṭar b. Ṭahmān al-Warrāq 6 riwayat, Abū Hārūn 2 riwayat dan Sulaymān b. ‘Ubayd serta Abū Wāshil masing-masing 1 riwayat.

Sementara riwayat yang melalui jalur Zayd al-Ḥawārī adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: سَمِعْتُ زَيْدًا الْعَمِّيَّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الصَّدِّيقِ النَّاجِيَّ يُحَدِّثُ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: حَشِينَا أَنْ يَكُونَ بَعْدَ نَبِيِّنَا حَدَّثَ فَسَأَلْنَا نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ فِي أُمَّتِي الْمَهْدِيِّ يَخْرُجُ يَعِيشُ حَمْسًا أَوْ سَبْعًا أَوْ تِسْعًا، زَيْدُ الشَّائِكِ، قَالَ: قُلْنَا: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ: سِنِينَ قَالَ: فَيَجِيءُ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَيَقُولُ: يَا مَهْدِيُّ أَعْطِنِي أَعْطِنِي قَالَ: فَيُحْتَبِي لَهُ فِي تَوْبِهِ مَا اسْتَطَاعَ أَنْ يَحْمِلَهُ. (الترمذی: 2232)

Fakta lainnya, Qatādah b. Diʿāmah sebagai salah satu murid Abū al-Ṣiddīq yang paling banyak menerima riwayat selain Zayd al-Ḥawārī, ternyata ia pun sebenarnya memiliki riwayat tentang al-Mahdī—dengan redaksi yang agak berbeda—tetapi melalui jalur gurunya yang lain yaitu Abū Naḍrah dan sama-sama bermuara pada sahabat Abū Saʿīd al-Khudrī:

حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّعَّانِيُّ، ثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمِ الْكِلَابِيِّ،
ثَنَا عِمْرَانُ الْقَطَّانُ، ثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَهْدِيُّ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ أَشْمُ الْأَنْفِ أَفْقَى أَجْلَى، يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا
كَمَا مُلِئَتْ جَوْزًا وَظُلْمًا، يَعِيشُ هَكَذَا. وَبَسَطَ يَسَارَهُ وَإِصْبَعَيْنِ مِنْ يَمِينِهِ الْمُسَبَّحَةَ، وَالْإِثْمَامَ وَعَقَدَ
ثَلَاثَةً. (الحاكم: 8670)

Dari beberapa riwayat tentang al-Mahdī di atas, al-Wafid b. Muslim b. Shihāb adalah satu-satunya murid Abū al-Ṣiddīq yang paling banyak menerima riwayat tetapi tidak satu riwayat pun tentang al-Mahdī ia terima dari Abū al-Ṣiddīq. Sementara Qatādah meriwayatkan redaksi yang serupa, hanya saja tidak melalui jalur Abū al-Ṣiddīq. Mungkinkah jika kedua rawi tersebut sebenarnya menerima riwayat tentang al-Mahdī dari Abū al-Ṣiddīq, tetapi karena ada alasan tertentu sehingga membuat keduanya lebih merasa aman untuk tidak menyampaikan kepada para murid di generasi berikutnya. Atau mungkin mereka menerimanya dari Abū al-Ṣiddīq tetapi saat menyampaikan kepada muridnya mereka lebih merasa aman untuk menyandarkan riwayat tersebut kepada guru yang lebih mashhur dari Abū al-Ṣiddīq. Padahal rawi sekelas ‘Auf b. Abī Jamīlah pun—yang jumlah riwayatnya dari Abū al-Ṣiddīq lebih sedikit dibandingkan dengan Qatādah dan al-Wafid b. Muslim—dipakai oleh al-Ḥākim dalam kitab *Mustadrak*nya bahkan dipakai juga oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥnya*.¹⁸

¹⁸ Lihat misalnya dalam Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥusain al-Kalabādzī, *Al-Hidāyah wa al-Irsyād fī Ma’rifah Ahl al-Thiqah wa al-Sadād* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1986), jilid 1, 114; Aḥmad b. ‘Alī b. Muḥammad Abū Bakr Manjūyah, *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1986), jilid 1, 90.

Bisa jadi bahwa apa yang dilakukan oleh Qatādah dan al-Wafid ini seperti yang diutarakan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī bahwa menjadi hak seseorang yang memiliki ilmu untuk tidak menyampaikan sebagian ilmunya kepada orang-orang di sekitarnya demi menjaga kemaslahatan, meskipun ada orang yang memintanya. Karena bisa jadi ketika ilmu itu disampaikan, justru kemadaratanlah yang lebih besar terlihat dibanding manfaat ilmu itu sendiri.¹⁹ Kemudian ia mengutip sebuah hadis yang bersumber dari Abū Hurayrah, “*Aku menyimpan ilmu (hadis) dari Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam pada dua wadah. Yang satu aku sebarkan dan sampaikan, yang satu lagi sekiranya aku sampaikan maka akan terputuslah tenggorakan ini*”.²⁰

Atau bisa juga yang menjadi pertimbangan Qatādah lebih memilih menyandarkan kepada Abū Naḍrah adalah karena popularitas Abū Naḍrah lebih unggul dibanding Abū al-Ṣiddīq, sebagaimana hal ini disinggung oleh Ibn Khaldūn bahwa dalam keadaan tertentu seseorang itu akan lebih memerhatikan popularitas gurunya demi menjaga eksistensi ia dan ilmu yang hendak disampaikannya. Lebih jelasnya Ibn Khaldūn menulis, “*Karena itulah yang menjadi sandaran dalam pengajaran di setiap cabang ilmu pengetahuan atau keahlian adalah popularitas keahlian para pengajar yang diekspresikan dalam bentuk pengakuan masyarakat di berbagai tempat dan generasi*”.²¹

Terlebih lagi jika memerhatikan masing-masing kualitas rawi yang bersangkutan maka akan tampak perbedaaan yang lumayan timpang di antara Abū

¹⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Rasūl wa al-‘Ilm* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1995), 80.

²⁰ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī no. 120.

²¹ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 794.

al-Ṣiddīq dengan ketiga muridnya tersebut, khususnya dengan Qatādah. Salah satunya berkaitan dengan jumlah hadis yang mereka riwayatkan. Para kritikus hadis mencatat bahwa Abū al-Ṣiddīq meriwayatkan hadis sebanyak 183 riwayat, sementara Al-Wafīd b. Muslim 71 riwayat, Abū al-Hawārī 166 riwayat dan Qatādah 12.209 riwayat. Jumlah riwayat Qatādah adalah yang paling mencolok dibandingkan dengan yang dimiliki oleh rawi lainnya. Berdasarkan data tersebut mungkinkah jika ada alasan khusus yang menyebabkan Qatādah tidak ikut terlibat dalam periwayatan hadis al-Mahdi dari Abū al-Ṣiddīq, atau mungkin karena ia sama sekali tidak menerima riwayat tersebut, padahal ia adalah murid Abū al-Ṣiddīq yang paling banyak menerima riwayat darinya.

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis bermaksud untuk mengajukan tesis dengan judul “Potret Stratifikasi dalam Periwayatan Hadis; Studi Kasus Relasi Abū al-Ṣiddīq (w. 108 H) dengan Qatādah (w. 118 H) dalam Periwayatan Hadis al-Mahdi”.

B. Rumusan Masalah

Untuk memudahkan pembahasan dalam penelitian ini, maka ditentukan beberapa rumusan permasalahan sebagai berikut:

1. Faktor apa saja yang menyebabkan terjadinya perbedaan stratifikasi di kalangan periwayat hadis?
2. Apakah perbedaan stratifikasi memengaruhi ketidakterlibatan Qatādah dalam periwayatan hadis al-Mahdi dari Abū al-Ṣiddīq?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan stratifikasi di kalangan periwayat hadis.
2. Untuk menjelaskan keterkaitan antara perbedaan stratifikasi dengan ketidakterlibatan Qatādah dalam periwayatan hadis al-Mahdī dari Abū al-Ṣiddīq.

Sedangkan kegunaan penelitian ini adalah:

1. Kegunaan Teoritis

Secara teoretis, hasil penelitian ini akan memperkaya wawasan pemikiran ilmu hadis khususnya dan pada khazanah kajian ke-Islaman umumnya. Selain itu, diharapkan dapat memberi manfaat dalam mengembangkan wacana penelitian yang sejenis.

2. Kegunaan Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat dijadikan rujukan atau bahan perbandingan dalam memahami fakta tentang adanya potret stratifikasi di seputar periwayatan hadis.

D. Kajian Pustaka

Kajian tentang stratifikasi dalam ranah hadis adalah kajian yang baru dan sejauh penelusuran penulis belum pernah ada yang menulis tentangnya. Beberapa

artikel yang ditulis oleh beberapa orang akademisi di antaranya ada menyinggung soal penelitian hadis dengan pendekatan sosiologis, seperti yang ditulis oleh Ja'far Assagaf dengan judul “Studi Hadis dengan Pendekatan Sosiologis: Paradigma *Living-Hadis*”²² dan “Pendekatan Antropologi dalam Studi *Living Hadis* di Indonesia: Sebuah kajian Awal” yang ditulis oleh Jajang A. Rohmana.²³ Kedua tulisan tersebut lebih banyak berbicara tentang konsep dan arahan-arahan dalam penelitian *living* hadis dan menggambarkan secara umum perihal penelitian hadis dengan pendekatan sosiologis.

Kaitan dengan penelitian stratifikasi dalam hadis, sejauh ini penulis belum menemukan tulisan secara khusus, karenanya kajian ini bisa dikatakan sebagai usaha baru dalam memadukan teori-teori ilmu sosial dengan teori-teori dalam kajian ilmu hadis. Secara teknis, teori-teori stratifikasi yang digagas oleh para sarjana muslim dan Barat dieksplorasi secara mendalam untuk kemudian dipadukan dengan konsep-konsep yang berkaitan secara khusus dalam kitab-kitab *Muṣṭalaḥat al-Ḥadīṣ* yang disusun oleh para ulama hadis.

Berkaitan dengan isi, kajian tentang al-Mahdī bukan pembahasan baru di kalangan kaum muslimin. Dari ulama salaf hingga ulama khalaf telah melakukan berbagai kajian dan penelaahan terhadap hadis-hadis yang berbicara tentang al-Mahdī. Meskipun ada yang menyanggah dan meragukan tentang keabsahan hadis-hadis tentang al-Mahdī, namun tidak sedikit ulama mengakui kesahihan hadis-

²² Ja'far Assagaf, “Studi Hadis dengan Pendekatan Sosiologis: Paradigma *Living-Hadis*”. *Jurnal Holistic al-Hadis*, Vol.01 No.02 (2015), 289-316.

²³ Jajang A. Rohmana, “Pendekatan Antropologi dalam Studi *Living Hadis* di Indonesia: Sebuah kajian Awal”. *Jurnal Holistic al-Hadis*, Vol.01 No.02 (2015), 247-288.

hadisnya dan menjadikannya sebagai hujjah. Beberapa kitab yang di dalamnya mengkaji tentang al-Mahdi di antaranya adalah:

1. Kitab *Al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Aḥādīth al-Fitan wa al-Malāḥīm wa Ashrāṭ al-Sā‘ah*, karya Muṣṭafā al-‘Adawī.²⁴ Dalam kitab ini disebutkan hadis-hadis yang bermuatan tentang fitnah, tentang peperangan dan hadis yang bermuatan tentang tanda kiamat baik itu kiamat kecil maupun besar. Salah satu hadis yang dibahas yaitu hadis tentang kedatangan al-Mahdī yang menjadi salah satu tanda kiamat besar. Hadis tentang kedatangan al-Mahdi dalam kitab ini dijelaskan cukup panjang lebar, namun dibahas secara normatif tanpa mengaitkannya dengan teori-teori sosiologi.
2. Kitab *Ṣaḥīḥ Ashrāṭ al-Sā‘ah wa Waṣf li Yawm al-Ba‘thi wa Ahwāl Yawm al-Qiyāmah* karya Muṣṭafā Abū al-Naṣr al-Shalibī.²⁵ Di dalam kitabnya, ia membagi pada dua pembahasan (muqaddimah dan tamhīd), tiga bab dan penutup (khātimah). Pada pembahasn pertama dijelaskan tentang hakikat kiamat, pengertian kiamat secara bahasa dan istilah, pembagian tanda kiamat baik kiamat besar dan kecil beserta tanda kiamat yang telah nampak dan tidak. Pada bab pertama dijelaskan tentang tanda-tanda kiamat kecil. Bab kedua menjelaskan tentang tanda-tanda kiamat besar. Bab ketiga menjelaskan tentang hadis ketika hari kiamat dan keadan manusia pada saat hari kiamat. Pada bagian akhir diisi dengan penutup. Hadis tentang kedatangan al-Mahdī termasuk dalam pembahasan tanda kiamat besar.

²⁴ Muṣṭafā al-‘Adawī, *Al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Aḥādīth al-Fitan wa al-Malāḥīm wa Ashrāṭ al-Sā‘ah* (Riyadh: Dār al-Hijrah, 1991)

²⁵ Muṣṭafā Abū al-Naṣr al-Shalibi, *Ṣaḥīḥ Ashrāṭ al-Sā‘ah wa Waṣf li Yawm al-Ba‘thi wa Ahwāl Yawm al-Qiyāmah* (Jedah: Maktabah al-Sawādī, 1994)

3. Kitab *al-Nihāyah fī al-Fitan wa al-Malāḥīm* karya Ibn Kathīr al-Dimashqī (w.774 H).²⁶ Dalam kitabnya, al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr menjelaskan tentang hadis-hadis prediktif yakni hadis yang akan terjadi. Termasuk di dalamnya yaitu masalah kiamat beserta dengan tanda-tandanya. Salah satu hadis yang masuk dalam pembahasan ini yaitu hadis tentang akan munculnya al-Mahdī.
4. Kitab *Ashrāt al-Sā‘ah* karya Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf al-Wābil yang sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Beni Sarbeni dan diterbitkan oleh Pustaka Ibnu Kasir.²⁷ Penjelasannya diawali dengan iman terhadap hari akhir, nama-nama hari kiamat, kehujjahan hadis tentang hari kiamat, pengertian kiamat besar dan kiamat kecil, serta hadis-hadis tentang tanda-tanda kiamat besar dan kecil. Salah satu pembahasan dalam tanda kiamat besar yaitu tentang al-Mahdī. Dalam kitab ini al-Mahdī dibahas cukup mendalam secara tematik, namun lagi-lagi pembahasan masih secara normatif seputar kajian sanad dan matan hadis al-Mahdī.
5. Penelitian komprehensif tentang al-Mahdī dilakukan oleh Shaykh ‘Abd al-‘Alīm b. ‘Abd al-‘Azīm dalam risalah magisternya yang berjudul *Aḥādith al-Wāridah fī al-Mahdī fī Mīzān al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*.²⁸ Dalam risalahnya tersebut ia menyebutkan para imam yang meriwayatkannya, menyebutkan pendapat para ulama tentang sanad untuk setiap hadis, hukum atasnya, kemudian hasil yang diduplikasinya. Kesimpulan yang ia sebutkan

²⁶ Abū al-Fidā` Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kathīr al-Dimashqī, *Al-Nihāyah fī al-Fitan wa al-Malāḥīm* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2012)

²⁷ Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf al-Wābil, *Ashrāt al-Sā‘ah* (Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 1994)

²⁸ ‘Abd al-‘Alīm b. ‘Abd al-‘Azīm, *Aḥādith al-Wāridah fī al-Mahdī fī Mīzān al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* (Mekah: Jāmi‘ah al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, 1988)

mengenai berita tentang al-Mahdī adalah berupa hadis-hadis marfū', demikian pula *athar-athar* dari para sahabat dan yang lainnya sebanyak 336 riwayat. Di antaranya 32 hadis dan 11 *athar*, semuanya ada di antara ṣaḥīḥ dan ḥasan. Yang secara jelas menyebutkan al-Mahdī ada 9 hadis dan 6 *athar*, sementara selebihnya hanyalah menyebutkan sifat-sifat dan tanda-tanda yang menunjukkan ada pada diri al-Mahdī.

E. Kerangka Teori

Objek dari kajian hadis adalah sanad dan matan, dan *frame* dari kajian sanad adalah ilmu *rijāl* hadis. Menurut bahasa, *rijāl* hadis berarti orang-orang di sekitar hadis dan jika ditambah dengan kata ilmu di depannya, berarti ilmu tentang orang-orang di sekitar hadis. Sedangkan secara terminologi adalah ilmu untuk mengetahui para rawi hadis dalam kapasitas mereka sebagai periwayat hadis.²⁹

Pada tataran teknisnya, ilmu *rijāl* hadis ini terbagi menjadi ilmu *tārīkh al-ruwāh* dan ilmu *jarḥ wa al-ta'dīl*. Ilmu *tārīkh al-ruwāh* berbicara tentang keadaan-keadaan rawi berkenaan dengan kelahirannya, kewafatannya, gurugurunya, negerinya, tempat kediamannya, perlawatan-perlawatannya dan segala yang berhubungan dengan kehidupan pribadi rawi. Pada dasarnya ilmu ini memfokuskan untuk mengkaji sejarah perjalanan hidup rawi yang terkait dalam perlawatan dan periwayatan hadis.

Dengan ilmu ini akan dapat diketahui informasi yang terkait dengan semua rawi yang menerima dan menyampaikan hadis atau yang melakukan transmisi

²⁹ Lihat Ṣubḥi al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-'Ilmi li al-Malayin, 1977), 110.

hadis Nabi Saw. sehingga para rawi yang terlibat dalam periwayatan adalah semua rawi yang terdiri dari kalangan sahabat, tabi'in, tabi' al-tabi'in sampai mukharrij hadis. Mereka inilah yang menjadi fokus kajian ilmu *tārīkh al-ruwāh*.

Sementara ilmu *jarḥ wa al-ta'dīl* adalah ilmu yang membahas tentang kritik yang berisi celaan dan pujian terhadap para rawi hadis. Secara bahasa *jarḥ* berarti melukai, baik luka yang berkenaan dengan fisik maupun nonfisik. Sedangkan secara istilah *jarḥ* artinya adalah memunculkan suatu sifat dalam diri rawi yang menodai sifat 'adl atau mencacatkan hapalan dan kekuatan ingatannya, yang mengakibatkan gugur riwayatnya atau lemah atau bahkan tertolak riwayatnya.³⁰

Sedangkan *ta'dīl* menurut bahasa adalah ما قام في نفوس أنه مستقيم sesuatu yang terdapat dalam jiwa, bahwa sesuatu itu lurus³¹ dan menurut istilah adalah tidak adanya sifat cacat dalam urusan agama dan *muru`ah* (kehormatan), sehingga berita dan kesaksiannya bisa diterima, apabila syarat-syarat yang lain terpenuhi.³² Dengan demikian *ta'dīl* ini bermakna menyifati seorang rawi dengan sifat-sifat yang baik, sehingga tampak jelas ke'adlannya dan karenanya riwayat yang disampaikan dapat diterima.³³ Dari arti beberapa kata di atas, maka ilmu *jarḥ* dan

³⁰ Al-Khaḥīb, *Ushūl al-Ḥadīth*, 21-22.

³¹ Muḥammad b. Makrām b. 'Alī b. Manzhūr al-Ifriqī, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), jilid 13, 457.

³² Al-Khaḥīb, *Ushūl al-Ḥadīth*, 261.

³³ Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 13, 456.

ta'dīl diartikan sebagai ilmu yang membahas keadaan para rawi hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka.³⁴

Sebab itu, kepribadian rawi merupakan bagian yang sangat penting karena bisa menentukan kesahihan suatu hadis. Para ahli hadis sependapat bahwa ada dua hal yang harus diteliti pada diri pribadi rawi hadis untuk dapat diketahui apakah riwayat hadis yang dikemukakannya dapat diterima sebagai *hujjah* atau ditolak. Kedua hal itu adalah '*adl* dan *dabṭnya*'; '*adla* berhubungan dengan kualitas pribadi, sedangkan *dabṭ* berhubungan dengan kapasitas intelektual.

Dengan didasarkan pada catatan perjalanan kehidupan rawi serta penilaian *jarḥ* dan *ta'dīlnya*, hal ini bisa memberikan gambaran tentang kualitas hadis yang disampaikannya apakah hadis tersebut dapat diterima atau ditolak, karena bisa dipastikan bahwa tidaklah mungkin orang-orang yang memiliki integritas tinggi menyampaikan sesuatu yang tidak bersumber dari Nabi Saw.

Terkait dengan penelitian ini, ilmu rijal hadis yang menjadi *basic* dalam penelaahan kualitas para rawi selanjutnya dikomparasikan dengan teori dalam ilmu sosial, khususnya tentang stratifikasi. Proses periwayatan hadis yang terjadi dalam beberapa *ṭabaqah* dan melibatkan para periwayat di setiap generasi, selanjutnya dielaborasi dengan teori stratifikasi yang dalam hal ini dirumuskan oleh Ibn Khaldūn.

Teori stratifikasi dipilih mengingat bahwa kegiatan transmisi hadis adalah bagian dari aktivitas sosial yang terjadi di antara orang-orang yang terlibat dalam periwayatan hadis Nabi Saw.. Karena transmisi hadis ini melibatkan banyak orang

³⁴ Al-Khaṭīb, *Ushūl al-Ḥadīth*, 261.

yang tidak menutup kemungkinan masing-masing memiliki potensi, kemampuan, tingkat hafalan dan koleksi atau jumlah riwayat yang beragam, maka sangat relevan kiranya jika hal ini dibedah dengan teori stratifikasi. Dasar pemikiran ini pulalah yang selanjutnya bisa menguatkan bahwa kegiatan periwayatan hadis pada dasarnya adalah fakta-fakta sosial yang terjadi dikalangan kaum muslimin generasi awal.

F. Langkah-langkah Penelitian

1. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan adalah metode analisis deskriptif, yaitu mendeskripsikan, membahas dan menjabarkan ide, konsep dan teori yang dikemukakan oleh Ibn Khaldūn tentang stratifikasi. Selanjutnya ide yang didapatkan dalam teori tersebut digunakan untuk menggali dan mencari fakta-fakta yang mungkin terrefleksikan selama proses periwayatan hadis al-Mahdi.

2. Jenis Data

Jenis data adalah sejumlah data yang diperlukan berdasarkan kepada klasifikasi dari tujuan penelitian. Jenis data yang dimaksud adalah jenis data yang bersifat kualitatif yang dihubungkan dengan masalah yang diteliti. Dalam penelitian ini, jenis data yang diperlukan adalah data-data yang berhubungan dengan hal ihwal para rawi dan juga data-data lainnya yang menunjang dan bisa menggambarkan secara utuh perihal kehidupan sosial di tempat dan masa hidup para rawi, khususnya yang berhubungan dengan proses periwayatan hadis.

3. Sumber Data

Dilihat dari sifatnya, sumber data yang digunakan ada dua macam: *Pertama*, sumber data primer yakni kitab-kitab hadis utama (*al-Maṣadir al-Aṣḥiyah*) yaitu Sunan Ibn Mājah, Sunan al-Tirmidhī, Musnad Aḥmad, Musnad Abū Ya'lā, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, Mustadrak al-Ḥākim, Musannaf Ibn Abī Shaybah dan Mu'jam al-Awsāt al-Ṭabrānī. Selanjutnya kitab-kitab rijal hadis yang terdiri dari kitab *tārīkh al-ruwāh* dan kitab *al-jarḥ wa al-ta'dīl* yaitu Al-Tabaqāt al-Kubrā, al-Tārīkh al-Kabīr, Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā` al-Rijāl, Taqrīb al-Tahdhīb, Al-Asmā` wa al-Kunā, Ikmāl Tahdhīb al-Kamāl, Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām, Siyar A'lām al-Nubalā, Al-Thiqāt dan Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl. Untuk kajian metodologi, sumber pokok yang digunakan adalah kitab *Muqaddimah* Ibn Khaldūn. Selain itu, ditunjang juga dengan buku-buku lain yang memuat tentang konsep dan teori-teori yang serupa.

Kedua, digunakan juga kitab-kitab *fan* hadis selain buku yang dijadikan objek utama dalam kajian ini. Dan sebagai penunjang digunakan juga kitab dan referensi lain yang memiliki relevansi dengan penelitian ini seperti kitab-kitab *muṣṭalahāt al-ḥadis*, di antaranya Muqaddimah Ibn al-Salah, Al-Madkhal ilā 'Ulūm al-Ḥadīth, Al-Taḥqīd wa al-Iḍāḥ Sharḥ Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ, 'Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl, Syarḥ Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalahāt Ahl al-Athar, Al-Muḥaddith al-Fāṣil baina al-Rāwī wa al-Wā'ī, Faḥ al-Mughīth bi Sharḥ Alfīyah al-Ḥadīth li al-'Irāqī dan Faḥ al-Bāqī Bisharh Alfīyah al-'Irāqī.

4. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan Data

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan, maka cara mengumpulkan data ialah dengan menelaah naskah kepustakaan dan dokumentasi yang terkait/ studi dokumenter (*documentary study*). Studi dokumenter adalah suatu teknik pengumpulan data dengan menghimpun dan menganalisis dokumen-dokumen, baik dokumen tertulis, gambar maupun elektronik. Adapun dokumen yang dimaksud dalam penelitian ini adalah dekumen tertulis, yaitu berupa teks hadis dan penjelasan-penjelasan yang berkenaan dengan hal ihwal rawi serta kitab-kitab pendukung lainnya. Selanjutnya, dokumen-dokumen tersebut dianalisis, dipadukan, dibandingkan lalu dikritisi agar terbentuk suatu kajian yang sistematis dan utuh.

Adapun teknik untuk menelaah dan mengkaji isi kandungan data utama maupun pendukung yaitu dengan teknik *content analysis* (kajian isi). Seperti yang diungkapkan oleh Lexy J. Moloeng bahwa penelitian yang menggunakan dokumen (padat isi), biasanya penghimpunannya menggunakan kajian isi atau *content analysis*.³⁵ Berhubung dalam penelitian ini adalah kajian hadis, maka menggunakan kajian isi (*content analysis*) sesuai dengan kaedah hadis dan ‘ulūm al-ḥadīth. Kajian isi ini juga diperoleh dengan menyalin atau mengutip dari data-data yang diperoleh.

³⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 163.

5. Analisis Data

Analisis data adalah upaya untuk memahami makna data sehingga bisa mendapatkan makna dari data tersebut. Adapun analisis data dalam penelitian ini, adalah dengan menggunakan *analisis content* (isi), yaitu sebuah model analisis untuk mendapatkan pemahaman terhadap pengaruh stratifikasi sosial dalam proses periwayatan hadis. Selanjutnya dilakukan sebuah interpretasi sehingga diperoleh suatu kesimpulan dari data yang diteliti. Analisis tersebut dilakukan dengan langkah-langkah berikut:

- a. Menyajikan hadis-hadis al-Mahdī yang diriwayatkan oleh Abū al-Ṣiddīq dan Abū Naḍrah.
- b. Mendeskripsikan tentang konsep stratifikasi yang digagas oleh Ibn Khaldūn dalam kitab *Muqaddimah*.
- c. Membahas dan memberikan interpretasi terhadap hadis-hadis al-Mahdī yang diriwayatkan oleh Abū al-Ṣiddīq maupun Abū Naḍrah.
- d. Menguraikan data-data personal tentang Abū al-Ṣiddīq, Abū Naḍrah dan Qatādah.
- e. Menganalisis profil Abū al-Ṣiddīq, Abū Naḍrah dan Qatādah berdasarkan teori stratifikasi Ibn Khaldūn.
- f. Melakukan penelitian dan interpretasi terhadap hadis-hadis al-Mahdī dan keterkaitannya dengan Abū al-Ṣiddīq dan Qatādah.
- g. Menyimpulkan hasil penelitian.

6. Sistematika Pembahasan

Bab pertama adalah pendahuluan yang berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka pemikiran dan langkah-langkah penelitian yang di dalamnya meliputi metode penelitian, jenis data, sumber data, teknik pengumpulan dan pengolahan data, teknis analisis data dan sistematika pembahasan.

Bab kedua merupakan diskursus tentang stratifikasi sosial. Dalam bab ini berisi tentang makna dan hakikat stratifikasi sosial, teori Ibn Khaldūn tentang stratifikasi sosial dan macam-macam hirarki periwayat hadis. Bab ketiga, adalah penjelasan tentang peran Abū al-Ṣiddīq dan Qatādah dalam periwayatan. Isinya meliputi Abū al-Ṣiddīq dan periwayatan hadis, Qatādah dan periwayatan hadis dan relasi antara Abū al-Ṣiddīq dengan Qatādah.

Bab keempat adalah analisis terhadap ketidakterlibatan Qatādah dalam periwayatan hadis al-Mahdī dari Abū al-Ṣiddīq. Isinya meliputi murid Abū al-Ṣiddīq yang meriwayatkan hadis al-Mahdī, hadis al-Mahdī yang diriwayatkan oleh Qatādah, perbedaan stratifikasi Abū al-Ṣiddīq dan Qatādah, pengaruh perbedaan stratifikasi terhadap aktivitas periwayatan dan implikasi ketidakterlibatan Qatādah terhadap riwayat lain. Bab kelima meruakan penutup yang meliputi kesimpulan dan saran-saran.