

Tradisi Kritik Sebagai Indikator Autentisitas Hadis Nabi

Zahrul Fata

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo

Email: irul_16@yahoo.com

Fachri Khoerudin

Universitas Darussalam Gontor

Email: fachrikhoerudin34@gmail.com

Abstract: *Hadith criticism is a long-established tradition dating back to the time of the Companions and Successors (Tābi'īn) and continued growing until became a scientific discipline with its principles and rules. Nevertheless, some scholars, both Western and Muslim, have been criticized for such discipline and regarded it unscientific method and, therefore, need to be re-examined. This article attempt to highlight the efforts of Muslim scholars in establishing this scientific discipline. By using historical and critical analysis method, the study concluded that the tradition of hadith criticism which has been done by those scholars since their early periods show its accuracy in determining the validity of a hadith, either in the level of theory or application as well..*

الملخص: إن عملية النقد للتمييز بين الصحيح والسقيم تجاه الأحاديث النبوية ليست بأمر جديد بالنسبة إلى علماء الحديث، حيث وجدت جذور هذه العلمية في عصر الصحابة ثم توسعت في عصر التابعين حتى أصبحت علما مستقلا له مبادئه وقواعده، وعلى الرغم من ذلك فقد تصدى عدد من المفكرين المسلمين والمستشرقين في نقد هذا العلم زاعمين أن منهج النقد عند المحدثين لا يبنى على قواعد علمية وبالتالي لا بد من إعادة النظر حوله، يحاول هذا البحث تسليط الضوء على جهود علماء الحديث في ترسيخ هذا العلم، وبانتهاج المنهج التاريخي التحليلي النقدي خرج البحث بأن ما أرساه العلماء

في بناء هذا العلم منذ فتراته الأولى قد تبنت فعاليتها في تنقيح الحديث النبوي سواء كان في مستوي التنظير أو التطبيق.

Abstrak: *Tradisi kritik dalam menetapkan otentitas suatu hadis bukan hal yang baru di kalangan ulama hadis. Tradisi tersebut telah mengakar sejak masa Sahabat dan terus berlanjut pada masa Tabi'in hingga berkembang menjadi disiplin ilmu dengan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidahnya yang sudah mapan. Kendati demikian beberapa sarjana, baik Barat maupun Muslim, menganggap metode kritik hadis yang dilakukan ulama tidak didasari kaidah ilmiah sehingga perlu diuji kembali secara kritis. Artikel ini berusaha menjabarkan bagaimana sebenarnya tradisi kritik yang dilakukan ulama terdahulu hingga menjadi sebuah disiplin ilmu. Menggunakan kajian historis analisis kritis, artikel ini menemukan bahwa tradisi kritik yang dibangun ulama sejak periode awal Islam menunjukkan keakuratan ilmu tersebut dalam menetapkan kesahihan sebuah hadis, baik dalam tataran teori maupun penerapannya.*

Kata Kunci : *Hadith, Critics, Ṣaḥīḥ, Authenticity*

PENDAHULUAN

Sepanjang lintasan sejarah, kajian yang dilakukan oleh ulama mengenai hadis tidak pernah lepas dari dua hal; *dirāyah* dan *riwāyah*. Kajian *dirāyah* berkaitan dengan sanad dan matan, sedangkan kajian hadis dari sisi *riwāyah* terfokus pada konten hadis itu sendiri.¹ Cakupan ilmu tersebut sangat luas hingga meliputi seluruh pembahasan hadis. Kedua kajian ini jugamenunjukkan usaha ulama dalam menjaga validitas hadis. Tujuannya agar hadis tetap terjaga keautentikannya sehingga dapat menjadi salah satu disiplin ilmu yang memiliki metodologi kuat dan mapan.²

¹Nūruddīn Maḥmūd 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Suriah: Dar al-Fikr, 1997), 30; Mengenai definisi hadis *dirāyah*, bisa dilihat lebih spesifik sebagaimana yang dijelaskan oleh as-Suyūṭi bahwa hadis *dirāyah* meliputi definisi, syarat-syarat, macam, hukum, keadaan, klasifikasi dan semua yang berkaitan dengan keadaan rawi. Untuk lebih lengkapnya, lihat Jalāludīn as-Suyūṭi, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (Beirut: Dār at-Ṭabī'ah), vol. I, 25; Terkadang ulama menyebut *Ilm dirāyah al-ḥadīth* sebagai *ilm ushūl al-ḥadīth*. Lihat, Subḥi Ṣāliḥ, *'Ulūmul Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuhu* (Libanon: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1984), 110.

²Prinsip kajian hadisdapat dilihat dari ucapan salah satu tabi'in, 'Amr an-Nāqīd. Ia mengatakan "agama Muhammad tidak diperkenankan mengandung dusta!". Prinsip ini menjadi dasar bagi

Kendati demikian disiplin ilmu hadis yang sudah diletakkan oleh ulama dalam menguji otentitas hadis diragukan oleh beberapa kalangan, baik sarjana Muslim sendiri maupun sarjana Barat, dari dulu hingga sekarang.³ Dari aspek sanad, ada anggapan bahwasanad merupakan produk yang muncul atas reaksi dari pertikaian ahli hadis dan fiqh pada abad kedua akhir atau ketiga hijriah, lalu muncullah beberapa teori seperti *projecting back*, *common link*. Sedangkan dari aspek matan, masih lolosnya beberapa hadis sahih yang dianggap tidak rasional. Dengan kata lain mereka menganggap kritik hadis yang dilakukan ulama tidak didasari kaidah ilmiah, sehingga perlu diuji kembali secara kritis.

Sebagai contoh aktual, Kamarudin Amin merupakan salah satu sarjana muslim yang juga ikut mengkritisi metode kritik ahli hadis. Dalam kesimpulan disertasinya, ia mengajukan beberapa pertanyaan yang mesti ditelusuri lebih lanjut

ulama untuk menyusun seperangkat ilmu yang memverifikasi hadis dari dusta dan kecacatan. Lihat, Abū Bakr Khatīb Al-Baghdādi, *al-Kifāyah fī ‘Ilmi al-Riwāyah* (Madinah: Maktabah Ilmiah, n.d.), vol. I, 36; Maka ulama tidak segan untuk mencari hadis dan memverifikasinya meski harus bepergian ke berbagai wilayah. Dalam kasus ini Jābir mengakui “aku bepergian selama 1 bulan perjalanan hanya untuk mencari (dan memverifikasi) satu hadis”. Lihat, ‘Abdul Qādir As-Sindi, *Hujjiyah al-Sunnah al-Nabawiyah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī’ al-Islāmī* (Madinah: Jāmi’ah al-Islāmi al-Madīnah al-Munawwarah, 1975), 102. Ucapan para ulama di atas menunjukkan keseriusan dalam mengkaji hadis nabi, termasuk menyusun seperangkat ilmu untuk memverifikasi hadis.

³Dari kalangan umat Islam, Mu’tazilah merupakan salah satu golongan yang meragukan keabsahan penelitian hadis ulama. Qaḍī ‘Abdul Jabbār misalnya, ia menolak status hadis *ahād* sebagai dasar ‘aqidah. Oleh karena itu ia dan jumbuh Mu’tazilah menolak hadis tentang manusia melihat Allah seperti bulan purnama. Lihat, Inshād Muḥammad ‘Ali ‘Ubayyah, “Dirāsāt Ḥadithiyah fī al-‘Aqīdah al-Islamiyyah; Tahliḥ li Mauqif al-Mu’tazilah min al-Sunnah fī Ba’ḍi al-Qaḍāyā al-‘Aqīdah”, dalam *Majalah Markāz Buhūth al-Sunnah wa al-Sīrah* (Qatar: Jāmi’ah Qaṭr, 1994), 428; Pendapat yang lebih keras dikemukakan Abū Rayyah. Ia menolak hadis dan menganggapnya sebagai ilmu yang tidak bisa dibuktikan validitasnya karena metodologi penelitian yang bermasalah. Abū Rayyah merangkum semua argumentasinya dalam sebuah *magnum opus*-nya. Lihat, Maḥmud Abū Rayyah, *Aḍwāu ‘ala al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* (Mesir: Dār al- Ma’ārif, n.d.); Dari kalangan sarjana Barat, Juynboll merupakan salah satu sarjana yang meragukan metodologi penelitian hadis. Ia mengatakan bisa saja komentar ulama dalam menganalisa rawi mengandung perasaan subjektif seperti tidak senang atau saling curiga satu sama lain (*the remark may well have originated in a climate of discontent and mutual mistrust*). Juga, secara teknis istilah yang digunakan untuk menilai rawi terkesan serampangan sehingga menimbulkan kontradiksi dan perubahan makna (*sometimes we find a transmitter described by one critic by means of two seemingly contradictory terms.. some sort of evolution in terms*). Lihat, G.H. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 176-177; Beralih ke Indonesia, Muhibbin Noor dalam disertasinya sampai pada kesimpulan tidak semua hadis Bukhari statusnya sahih karena metode penelitian ulama klasik yang memiliki kelemahan. Lihat, Muhibbin Noor, *Kritik Kesahihan Hadis Bukhari, Telaah Kritis Terhadap Jami’ as-Shahih* (Yogyakarta: Waktu Inspeal Group, 2003), 200; Begitu juga Husein Muhammad menganggap tidak semua hadis sahih dapat diterima kecuali setelah matannya dianalisis secara kritis. Lihat, Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 94-95.

seputar dasar penilaian ulama abad ketiga terhadap rawi abad pertama dan kedua, unsur subjektifitas dalam penilaian, metode untuk memerivikasi penilian hingga dasar bagi laporan dari guru terhadap murid terkait status seorang rawi.⁴ Kamarudin Amin menyebut sama sekali tidak menemukan jawaban yang memuaskan dari literatur ulama klasik terkait beberapa pertanyaan kritis tersebut.

Posisi penulis dalam artikel ini berusaha untuk menjabarkan seputar bagaimanatradisi kritik yang dilakukan ulama terdahulu hingga menjadi disiplin ilmu yang mapan sebagai alat uji autentisitas hadis. Juga berusaha untuk menjawab beberapa pertanyaan kritis dengan menjabarkan tentang tentang validitas kritik hadis sebagai alat uji. Pembahasan meliputi aspek historisitas, objek dan hasil kritik hadis agar dapat diketahui bagaimana keamanan metodologi yang dipakai ulama dalam menguji otentitas hadis.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini memakai metode kualitatif dengan pendekatan library reaserch yaitu untuk memanfaatkan sumber kepustakaan untuk memperoleh data penelitan. Artinya mengeksplorasi berbagai data yang berkaitan dengan kritik hadis baik yang berkaitan dengan operasional, sejarah, literatur dari tokoh yang meragukan kritik hadis.⁵Selain itu penelitian ini memakai metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analisis kritis yang lebih menekankan pada aspek pemahaman secara mendalam terhadap suatu masalah dari pada melihat permasalahan untuk penelitian generalisasi. Lalu menggunakan teknik analisis secara kritis mendalam terhadap satu masalah secara kasus-perkasus karena metodologi kualitatif yakin bahwa sifat suatu masalah satu akan berbeda dengan sifat dari masalah lainnya.⁶

Adapun langkah penelitian ini menggunakan tiga tahap, yaitu tahap orientasi, eksplorasi, dan analisis. Pada tahap orientasi dilakukan pengumpulan data secara umum dan melakukan observasi untuk memperoleh informasi

⁴Kamarudin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Bandung: Hikmah, 2009), 478.

⁵Iwan Hermawan, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kualitatif Kuantitatif Dan Mixed Method* (Kuningan: Hidayatul Quran, 2019), 134.

⁶Siyoto Sandu and Muhammad Ali Shodiq, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Lentari Publishing, 2015), 28.

sebanyak-banyaknya mengenai kritik hadis dan variable yang mendukungnya. Pada tahap eksplorasi dilaksanakan penelitian yang lebih jelas, agar dapat dikumpulkan data yang lebih terarah dan lebih spesifik. Pada tahap analisis, data yang sudah terkumpul diidentifikasi dan diteliti sesuai dengan sistematika yang dijadikan acuan.

HASIL DISKUSI

Kritik Hadis sebagai Metodologi

Tradisi kritik dalam menelusuri otentitas hadis bukan hal yang baru di kalangan ahli hadis. Tradisi itu sudah dipraktikkan oleh para Sahabat dan ulama terdahulu. Sebagai contoh, hadis tentang ‘Umar bin Khattab yang meneliti kebenaran ucapan sahabatnya tentang rumahtangga nabi⁷ dan ucapan Ibnu Sirin (w. 110 H) tentang urgensi kritik hadis,⁸ menunjukkan tradisi kritik telah ada sejak generasi awal Islam. Tradisi kritik untuk memverifikasi hadis bukan hal yang *a-historis*, sehingga tidak memiliki landasan sejarah dalam pelaksanaannya.

Landasan tradisi kritik di atas adalah sabda Nabi Saw sendiri, yaitu “*kafā bi al-mar`i kizban ‘an yuhadditha bi kulli māsam’ahu*”.⁹ Imam Muslim menjadikan hadis tersebut sebagai muqaddimah kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*. Hal ini memberi kesan, bahwa hadis itu juga yang melatarbelakangi beliau dalam menyusun *magnum opus*-nya.

Dalam bahasa Arab, kata kritik diungkapkan dengan istilah *naqd* yang berarti memilih, memilah atau memisah antara mana yang baik dan mana yang buruk. Ibnu Manẓūr (w. 711 H) menuturkan, orang Arab terbiasa menggunakan

⁷Suatu ketika Umar memverifikasi mengenai ucapan sahabatnya tentang rumah tangga nabi. Lantas beliau langsung menemui nabi dan berkata “apakah kamu menceraikan istri-istrimu?” Nabi menjawab, “tidak”. Hadis lengkapnya lihat, Muḥammad bin Ismāil al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* (Beirut: Dārut Tūqun Najah, 1422), vol. I, 29. Hadis no. 1286.

⁸Ibnu Sirin adalah *tabi’in* generasi awal. Berguru pada Anas bin Malik, Abu Hurairah dan lainnya. Dalam sebuah kesempatan Ia mengatakan “sesungguhnya ilmu ini (ilmu tentang sanad) merupakan bagian dari agama, maka perhatikan dari siapa kalian mengambil agama”. Lihat, Muslim bin Ḥajaj An-Naisabūri, “Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim”, in *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Ihyā al-Turāth al-‘Arabi, n.d.), vol. I, 24.

⁹Artinya “cukup bagi seseorang dikategorikan sebagai pendusta jika meriwayatkan semua hadis yang ia dengar”. Lihat, Muslim bin Ḥajaj An-Naisabūri, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Ihyā al-Turāth al-‘Arabi, n.d.), vol. I, 10.

kata *naqd* untuk memisahkan antara dirham asli dengan imitasi.¹⁰ Sedangkan dalam terminologi ilmu hadis, Abū Ḥātim al-Rāzi (w.327H), mengartikan *naqd* sebagai upaya serius yang dilakukan ulama untuk mengetahui hadis yang sah dan yang *saqīm*.¹¹ Berdasarkan pemaparan di atas, istilah *naqd* yang biasa dipakai oleh ulama memiliki fungsi yang sama dengan kata kritik dalam bahasa Indonesia. Yaitu untuk memisahkan mana yang baik dan buruk.¹² Definisi *naqd* tersebut mengafirmasikan kritik hadis sebagai metodologi yang dipakai ulama untuk menguji apakah secara historis hadis dapat dibuktikan kebenarannya berasal dari nabi atau tidak.¹³ Apabila seseorang sedang berbicara mengenai kritik hadis, secara tidak langsung ia pasti akan membahas tentang metodologi dalam penelitian hadis.

Ulama membagi kritik hadis menjadi dua bagian, yaitu kritik sanad (*naqd al-khārijī*) dan kritik matan (*naqd ad-dākhilī*). Fokus kajian dari kedua kritik ini tentu berbeda antara satu sama lain. Jika kritik sanad berbicara tentang ketersambungan rantai periwayatan dan kapastias periwayat hadis, maka kritik matan berbicara tentang konten hadis itu sendiri.¹⁴

Kritik Sanad (*Naqd al-Khārijī*)

Titik fokus kajian sanad dapat dirumuskan dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti, apakah sumber hadis asli atau palsu? Siapakah pembawanya? Bagaimana cara penyampaiannya? Apakah pembawanya jujur, adil dan kompeten? Apakah ia memiliki motif dalam penyampaiannya? Atau adakah unsur-unsur lain yang menyebabkan kapabilitasnya terganggu?.¹⁵ Untuk menjawab

¹⁰Muḥammad bin Mukrim Ibn al-Manzūr Al-Ifriqiy, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414), vol. III, 425.

¹¹Abdurrahmān bin Muḥammad Abū Ḥātim Ar-Rāzi, “Muqaddimah Al-Jarḥ Wa Al-Ta’dīl,” in *Al-Jarḥ Wa Al-Ta’dīl* (Beirut: Ihyā al-Turāth al-‘Arabī, 1952), 3.

¹²Sebagai bandingan, Azami dan Zubayr Shiddiqi menerjemahkan kata *naqd* menjadi criticism atau critique dalam bahasa Inggris. Selengkapnya lihat, Zubayr Siddiqi, “The Sciences and Critique of Hadith”, in *Hadith and Sunnah: Ideal and Realities*, ed. by P.K. Koya (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 95; Lihat juga, Muhammad Mustafha Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), 62.

¹³Idri, *Epistimologi; Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis Dan Ilmu Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2015), 141.

¹⁴Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 4-5.

¹⁵M. Erfan Soebahar, *Menguak Keabsahan As-Sunnah: Kritik Mustafa as-Siba’i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadis Dalam Fajr Al-Islam* (Bogor: Kencana, 2003), 217.

pertanyaan-pertanyaan itu ulama menetapkan dua standar bagi tertolaknya sebuah sanad, yaitu *saqṭun fī isnād* (terputus rantai sanad) dan *ṭa'nun firāwi* (kecacatan pada rawi).¹⁶Kedua standar tersebut nantinya akan dipakai sebagai alat untuk memisahkan mana sanad yang autentik atau tidak.

Dalam tradisi ilmu hadis, ilmu yang membahas tentang sanad disebut dengan *'ilm rijālul ḥadīth* yaitu ilmu yang membahas tentang biografi rawi. Mulai dari penyebutan siapa guru dan murid-muridnya, perjalanan ilmiahnya hingga pendapat ulama (semasanya) tentangnya baik dari aspek kejujuran (*'adālah*) maupun hafalannya (*ḍabt*) dan akhiri dengan tahun wafatnya. Sedangkan ketika berbicara tentang kelayakan rawi, ilmu yang dibicarakan adalah *'ilm al-jarḥ wa ta'dīl*, yaitu komentar ulama terhadap *'adālah* dan *ḍabt* setiap rawi yang meriwayatkan hadis.¹⁷Dengan *ilmu rijal hadis*, peneliti hadis bisa menguji otententitas sanad suatu hadis, apakah ada keterputusan (*saqṭun*) maupun cacat (*ṭa'nun*) -baik dari aspek kejujuran maupun hafalannya- dalam rangkaian sanad yang dikaji.

Joseph Schacht¹⁸beranggapan bahwa sanad merupakan produk yang muncul atas reaksi dari pertikaian ahli hadis dan fiqih pada abad kedua akhir atau ketiga hijriah.¹⁹Dengan penjelasan metode kritik sanad di atas, dapat meluruskan cara pandang tersebut.²⁰Menanggapi tesis Schacht tentang awal kemunculan

¹⁶Aḥmad bin Ali Ibnu Hajar Al-Ashqalany, *Nuzḥah Al-Nadr Fī Tauḍīhi Nukḥbah Al-Fikār Fī Muṣṭalāḥi Ahl Al-Atsar* (Riyadh: Maṭbu'ah Safir, 1992), 97.

¹⁷Ṣālih, *'Ulūmul Ḥadīth wa Muṣṭalahuhu*, 109-110.

¹⁸Joseph Schacht lahir di Ratibor, Polandia pada tahun 1902 M. Ia mendalami bidang filologi klasik dan merupakan guru besar di Universitas Freiburg, Jerman. Ia juga sempat menjadi dosen tamu di Universitas Kairo, Mesir selama 5 tahun terhitung dari tahun 1934 sampai 1939 M. Schacht wafat tahun 1969 M. Lihat, Abdurrahmān Badawī, *Mausū'ah al-Mushtasriqīn* (Beirut: Dār 'Ilmi al-Malāyin, 1933), vol. III, p. 366.

¹⁹Schacht mengatakan "*The main thesis of the traditionist as opposed to the acient schools of law, was that formal "traditions" (hadith, pl. ahadith) deriving from the prophet superseded the living tradition of the schools.....The traditionist produced detailed statement or traditions which claimed to be the reporth of ear-or eye- witnesses on the words or act of the prophet, handed down orally by an uninterrupted chain isnad of trustworthy persons.* Lihat, Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 34; Dalam bukunya yang lain ia mengatakan "*It's common knowledge that the isnad started from rudimentary beginnings, and reached perfection in the classical collections of tradition in the second half or the third century A.H.* Lihat, Joseph Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence* (London: Oxford Universty Press, 1950), 163.

²⁰Sebenarnya cara pandang Schacht terhadap sanad merupakan pengembangan dari tesis Goldziher tentang asal muasal hadis yang merupakan refleksi kesejarahan dari kepentingan berbagai

sanad, Mustafa Azami²¹ menganggapnya sebagai tendensi kebohongan. Ia mengatakan tesis di atas hanya sebatas imajinasi yang tidak pernah terbukti. Azami memberikan contoh hadis Abū Hurairah tentang perintah rasul untuk mencuci tangan ketika bangun tidur yang diriwayatkan oleh 13 muridnya, yang terdiri dari delapan orang penduduk Madinah dan empat orang dari penduduk Kufah, Bashrah, Yaman dan Syiria.²²Jika hadis diciptakan oleh generasi ketiga, tentu Schacht akan kesulitan menjelaskan adanya kesamaan riwayat dari rawi yang saling berjauhan wilayahnya.

Azami juga menunjukkan maraknya aktifitas kritik hadis pada generasi ketiga, generasi yang disebut oleh Schacht sebagai prodaktor hadis. Pada masa itu, terdapat nama-nama seperti Hammad bin Salamah, Yahya bin Sa'īd al-Qaṭṭān, 'Abdurrahman bin Mahdi, Sufyān ath-Thauri, Malik bin Anas, Syu'bāh, Auzā'ī bahkan Imām asy-Shāfi'i sendiri.²³Jika hadis merupakan produk yang dihasilkan ulama generasi ketiga, tentu mereka tidak harus repot-repot merumuskan ilmu kritik sebagai metodologi dalam penelitian hadis. Jika kegiatan itu untuk mengafirmasi perilaku para pembuat hadis, pasti tidak semua nama-nama ulama besar di berbagai wilayah di setiap generasi menjadi kritikus. Karena masing-masing dari mereka tinggal di daerah, tempat dan masa yang berbeda-beda. Dengan kedua bukti yang disebutkan Azami, maka tuduhan sanad yang dibuat pada masa ketiga dan ditarik kebelakang sampai jaman rasul tidak terbukti sama sekali.

golongan. Ia mengatakan "the hadith will not serve as a document for the history of the infancy of Islam, but rather as a reflection of the tendencies which appeared in the community during the mature stages of its development". Lihat, Ignaz Goldziher, *An Introduction to Teology and Law, Terj. Andras Dan Ruṭ Hamori* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 19.

²¹Muhammad Mustafa Azami lahir di India Utara tahun 1932 M. Ia mengenyam pendidikan di al-Azhar kemudian melanjutkan doktoralnya ke Universitas Cambridge, Inggris dan meraih gelar Ph.D. Pada tahun 1966 M. Dengan judul disertasi *Studies in Early Hadith Literature with a Critical Edition of Some Early Text*. Lewat disertasi itu, Azami menjadi sarjana yang akrab dengan studi hadis di Barat. Ia wafat tahun 2017 M. Lihat, Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 19-20.

²²Ia mengatakan "at least thirteen students of Abu Hurairah transmitted this hadith from him. 8 Out of 13 were from Madinah, 1 was from Kufah, 2 from Bashrah, 1 from Yemen and 1 from Syiria". Lihat, Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 34.

²³Azami, 51.

Kritik Matan(*Naqd ad-Dākhili*)

Selain membuktikan keautentikan hadis lewat kritik sanad, ulama juga menaruh perhatian terhadap kritik matan. Perhatian ini bahkan bisa dilihat sejak jaman sahabat. Sebagai contoh, sanggahan ‘Aishah terhadap matan hadis dari Ibnu ‘Umar tentang mayit disiksa karena tangisan keluarganya²⁴ membuktikan bahwa kritik matan sudah ada sejak jaman sahabat.²⁵

Perhatian ulama terhadap otentisitas matan hadis dapat dibuktikan dari beberapa istilah dalam *‘ulūmul ḥadīth* yang erat kaitannya dengan matan. Sekedar contoh, syarat hadis sahih terhindar dari *‘illah* (cacat) dan *syādz* (bertentangan) atau istilah lainya yang berhubungan dengan matan, Berdasarkan argumentasi di atas, menunjukkan kritik matan menempati posisi yang sama pentingnya dengan kritik sanad untuk menentukan validitas sebuah hadis.²⁶ Meski, porsi tidak sebanyak kritik terhadap sanad. Karena porsi yang dianggap tidak berimbang, beberapasarjana muslim meragukan eksistensi penerapan kritik matan dalam pengujian sebuah hadis. Aḥmad Amīn (w. 1954 M),²⁷ Abū Rayyah (w. 1970 M)²⁸, Muḥammad al-Ghazali (w. 1996 M)²⁹, Husein Muhammad³⁰ dan Muhibbin Noor³¹ mereka menyayangkan penelitian para ahli hadis lebih terfokus pada sanad, sedangkan kritik matan kurang mendapatkan perhatian. Oleh karena itu metodologi penetapan kesahihan hadis mesti diteliti dan dikaji lebih lanjut.³²

Ignaz Goldziher (w. 1921 M) dalam penelitiannya terhadap kemunculan hadis palsu (*maudū’*), ia berpendapat bahwa ulama tidak pernah memakai kapasitas akal untuk menyelesaikan permasalahan itu. Mereka lebih bergantung

²⁴Muḥammad bin Ismāil al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, vol. II, 79, hadis no. 1286.

²⁵Ṣalaḥuddīn bin Aḥmad Al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā al-Ḥadīth al-Nabawi* (Beirut: Dār al-Aflah Jadīdah, 1983), 68; Lihat juga, ‘Isham Aḥmad Al-Basyīr, *Uṣūlu Manhaj al-Naqd ‘Inda Ahl al-Ḥadīth* (Beirut: Muassisah ar-Rayyān, 1992), 52; Lihat juga, Musfir ‘Azmullah Ad-Dimini, *Maqāyis Naqdu Mutūn* (Riyadh, 1404), 62.

²⁶Muḥammad bin Abī Bakr Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Furūsiyyah* (Halb: Dār al-Andalūs, 1993), 246.

²⁷Ahmad Amin, *Fajr al-Islām* (Kairo: Maktabah An-Nahdiat, 1975), 217-218.

²⁸Rayyah, *Aḍwāu ‘ala Al-Sunnah Al-Muḥammadiyyah*, 8.

²⁹Muḥammad Al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyyah Baina Ahlil Fiqh Wa Ahli Hadīts* (Mesir: Dar asy-Syuruq, n.d.), 21.

³⁰Muḥammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, 94-95.

³¹Noor, *Kritik Kesahihan Hadis Bukhari, Telaah Kritis Terhadap Jami’ as-Shahih*, 200.

³²Noor, 199-201.

kepada sanad sebagai alat untuk mengetahui mana hadis palsu dan mana hadis yang asli. Dalam perkembangannya, mereka tidak pernah memperhatikan asas, konteks dan keadaan kenapa hadis palsu bisa muncul.³³

Pendapat tentang mendahulukan kajian matan daripada kajian sanad bukanlah baru. Pada masa generasi awal telah muncul pendapat serupa yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh Mu'tazilah seperti Abū Hudzail (w. 235 H) dan an-Nāẓam (w. 231 M). Mereka menganggap hadis yang tidak rasional ditolak.³⁴ Figur otoritas sahabat yang menyampaikan bukanlah jaminan bahwa sebuah hadis dapat diterima. Apalagi jika hadis itu tidak rasional. Argumentasi tokoh Mu'tazilah tentang penolakan terhadap hadis yang tidak rasional meskipun berasal dari Sahabat, dibantah oleh Ibnu Qutaibah (w. 276 H) dalam kitabnya.³⁵ Bantahan Ibnu Qutaibah terhadap tokoh-tokoh Mu'tazilah membuktikan pengabaian terhadap sanad dan memerioritaskan matan telah ada sejak generasi awal Islam.³⁶

Untuk menjawab tuduhan di atas, ada sebuah argumen menarik dari 'Azmullah ad-Dimīni ketika menanggapi kritik dari orientalis ataupun sebagian sarjana muslim tentang penggunaan kritik matan dalam kajian hadis. Setidaknya ia menyebutkan tiga aspek kekeliruan dari tuduhan Aḥmad Amīn, Goldziher dan yang lainnya:

Pertama, kajian ulama terhadap sanad sebenarnya untuk kepentingan penjagaan matan juga. Kepercayaan manusia kepada figur otoritas merupakan karakter alami dari sifat manusia. Dalam kasus hadis, tentu orang akan lebih aman ketika melihat siapa yang berkata, bukan semata melihat apa yang ia katakan.

³³Ignaz Goldziher, *al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah fī al-Islām*. Terj, Muḥammad Yusuf Musa dkk (Kairo: Markaz al-Qaum Li al-Tarjamah, 2013), 54; Dalam terjemahan Inggris, Goldziher, *An Introduction to Teology and Law*, Terj. Andras dan RuṭHamori, 43.

³⁴Abūl Babāhin, *Mauqif al-Mu'tazilah min al-Sunnah al-Nabawiyah* (Riyadh: Dār al-Liwa, 1987), 83; Lihat juga, Abū Muḥammad 'Abdullah bin Qutaibah, *Ta'wīl Mukhtalāf al-Ḥadīth* (Beirut: Maktabah al-Islami, 1999), 61-67.

³⁵Qutaibah, 62-102.

³⁶Mengenai hal ini Abū Babahin memberikan komentar "*liannahū yahkum al 'aql fī al-ḥadīth lā al-ḥadīth fī al-'aql*" (karena dia menghukumi hadis dengan akal, bukan [menghukumi] akal dengan hadis). Selengkapnya lihat, Babāhin, *Mauqif Al-Mu'tazilah Min Al-Sunnah Al-Nabawiyah*, 83.

Kedua, pendapat bahwa ulama tidak menaruh perhatian terhadap kritik matan tidak bisa dibenarkan sama sekali. Faktanya banyak hadis yang ditolak oleh ulama karena matannya bermasalah. Pendapat Ibnu Qayyim (w. 751 H) dalam *Manāʾirul Munīf fi Ṣaḥīḥ wa Ḍaʿīf* bisa menjadi bukti dari pendapat ‘Azmullah. Ibnu Qayyim menganggap bahwa hadis-hadis tentang celaan pada Mu’awiyah, pujian pada khalifah Abbasiyyah seperti ‘Abbas as-Safah, Abū Ja’far dan Harūn ar-Rasyīd, haramnya keturunan ‘Abbas bin ‘Abdul Muṭallib masuk neraka, khilafah hanya boleh berasal dari keturunan ‘Abbas adalah hadis-hadis *mauḍū’* (palsu).³⁷

Ketiga, ulama telah menetapkan standar bahwa menghukumi status sebuah hadis harus melalui kajian matan dan sanad sekaligus. Sehingga, terkadang ada beberapa hadis yang sanadnya sahih tetapi matannya daif. Bahkan jumah ulama menetapkan kaidah “*laitha kullu mā saḥḥa sanaduhu saḥḥa matanuhu*. Syarat hadissahih harus terbebas dari *syādz* dan *mu’allal* merupakan bukti yang tidak terbantahkan bahwa ulama juga menaruh perhatian terhadap sanad dan matan sekaligus.³⁸

Penilaian kesahihan hadis hanya fokus pada aspek matan semata dibandingkan dengan sanad akan menimbulkan konsekuensi negatif. Rawi-rawi sahih dalam sanad yang dianggap daif secara matan justru akan dipertimbangkan sebagai rawi yang daif ketika namanya ada dalam hadis sahih lain. Apabila seperti itu maka akan banyak hadis yang sahih dianggap sebagai hadis *mauḍū’*.³⁹ Berdasarkan pemaparan ‘Azmullah di atas dapat ditarik kesimpulan, jika penelitian hadis terlalu fokus pada matan, maka standar kesahihan hadis menjadisubjektif. Orang akan kehilangan acuan baku ketika meneliti hadis, lalu memutuskan sahih atau tidak lewat standarnya sendiri.

Mengenai mekanisme kritik terhadap matan, ulama tidak begitu saja menetapkan apakah matan hadis bersangkutan cacat atau tidak. Mereka berpegang pada indikator-indikator (*maqāyīs*) yang dijadikan acuan ketika mengkritik matan hadis. Kemudian mengomparasikan matan hadis dengan indikator-indikator yang

³⁷Muḥammad bin Abī Bakr Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *Manāʾirul Munīf fi Ṣaḥīḥ wa Ḍaʿīf* (Halb: Maktabah Maṭbū’ah al-Islāmiyyah, 1970), 176-177.

³⁸Ad-Dimini, *Maqāyīs Naqḍul Mutūn*, 245-248.

³⁹Ad-Dimini, 244.

telah ditetapkan. Meskipun terdapat perbedaan jumlah indikator antara ahli hadis dan ahli fiqih ketika melakukan kritik matan, hal itu tidak menafikan fakta bahwa ulama berhati-hati ketika mengkritik matan. Terlebih jika hadis tersebut memiliki sanad yang sahih.⁴⁰

Kriteria Hadis Sahih Sebagai Produk Kritik

Diskursus mengenai kritik hadis yang sudah dibicarakan sebelumnya memiliki tujuan untuk menetapkan kesahihan sebuah hadis. Ulama telah menggunakan metode ini sejak generasi sahabat.⁴¹ Tindakan ‘Umar bin Khattāb yang meminta saksi terhadap hadis yang diriwayatkan oleh Abū Musa tentang batasan salam dalam bertamu, memperkuat argumen ini.⁴² Oleh karena itu, kriteria hadis sahih yang ditetapkan berdasarkan kritik hadis bukan hal yang baru dalam disiplin ilmu hadis.

Secara konseptual metode kritik hadis baru disistematisasikan pada abad kedua hijriah. Pendefinisian mengenai apa itu sahih, syarat-syarat, penyebab hadis tidak sahih dan lainnya ditemukan dan dikonsepsikan pada masa Imām al-Shāfi’i (w. 204 H).⁴³ Setelah itu barulah disiplin ilmu hadis berkembang dari waktu ke waktu

⁴⁰Mu’taz al-Khatīb menyebutkan ada 6 indikator para ahli hadis dalam mengkritik matan, yaitu; 1) kecacatan dalam periwayatan tunggal (*ta’līl bi al-tafarrud*), 2) kecacatan karena ada tambahan – dalam hadis yang sudah sempurna (*ta’līl bi al-ziyādah*), 3) kecacatan karena menyalahi hadis lain (*ta’līl bi al-mukālafah*), 4) kecacatan karena simpang siur (*ta’līl bi al-ikhtilāf*), 5) kecacatan karena kekeliruan (*ta’līl bi al-ghalat*), 6) aspek lainnya. Sedangkan untuk ahli fiqih, setidaknya ada 8 indikator ketika mengkritik matan, yaitu; bertentangan dengan akal (*mukhālafah bi al-‘aql*), 2) bertentangan dengan al-Quran (*mukhālafah al-khabar bi al-qur’ān*), 3) bertentangan dengan sunnah yang masyhur (*mukhālafah al-sunnah al-masyhurāh*), 4) bertentangan dengan ijma’ (*mukhālafah li al-ijma’*), 5) berbeda dengan amalan sunnah yang dinukil dari hadis mutawatir (*al-infirād bimā jarat al-‘ādatu ‘ala naqlihi tawātiran*), 6) tertolaknya hadis karena menyalahi urusan umum yang mesti diketahui banyak orang (*wurūd al-khabar fi ‘umūm al-balwā*), 7) hadis yang bertentangan dengan qiyas atau qiyas ushul (*mukālafah al-ḥadīth li al-qiyās aw qiyās al-uṣūl*), 8) bertentangan dengan amal yang turun temurun (*mukhālafah al-‘amal mutawāriṭh*). Untuk selengkapnya lihat, Mu’taz Al-Khatīb, *Radd al-Ḥadīth min Jihat al-Matn* (Beirut: Syubkah al-Arabiyah lil Iḥaṭ wa Nashr, 2011), 235-445.

⁴¹Menurut Al-Dzahabi, Perbuatan itu sudah dimulai pada masa khalifah Abū Bakr dan ia sendiri menjadi pionir dalam kritik terhadap hadis. Lihat, Shamsuddīn Adz-Dzahabi, *Tadzkiarah al-Huffāz* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), vol. I, 9.

⁴²An-Naisabūri, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol III, 543 hadis no. 2153; Tujuan dari pengualifikasian bukan untuk meragukan, tetapi untuk menambah keyakinan. Menurut Ibnu Qutaibah, pada masa kekhalifahannya, ‘Umar sangat selektif terhadap orang yang banyak meriwayatkan Hadis. Lihat, Qutaibah, *Ta’wīl Mukhtalāf al-Ḥadīth*, 48.

⁴³Salah satunya imām ash-Shāfi’i membahas argumentasi *khabar aḥād*, *‘ilal al-ḥadīth* dan *ikhtilāf al-ḥadīth* secara terpisah. Karena pembelaannya terhadap otoritas hadis ahad, ia dijuluki *nāṣir al-sunnah*. Lihat, Muḥammad bin Idris Ash-Shāfi’i, *Ar-Risālah* (Mesir: Maktabah Halb, 1940), 405.

sebagai metode untuk menguji validitas kesahihan sebuah hadis. Perkembangan tahap awal ini disebut oleh Nuruddin 'Itr sebagai "*daur at-takāmul*".⁴⁴

Ada beberapa alasan mengapa ilmu hadis baru terkonsep pada abad kedua, lalu mencapai kesempurnaannya pada abad keenam. Menurut Azami, pada permulaannya aktifitas kritik hadis dengan memakai kaidah ilmu hadis baru dimulai ketika semakin berkembangnya fitnah pada masa sahabat.⁴⁵ Saat itu kriteria yang ditekankan berfokus pada permasalahan '*adālah*', karena banyak orang *fasiq* membuat hadis untuk kepentingan politik atau kepentingan yang lain. Pada perkembangan berikutnya karena Islam mulai menyebar ke berbagai daerah dan kebutuhan pengetahuan tentang hadis juga bertambah, maka semakin banyak juga orang yang meriwayatkan hadis. Atas dasar itu perlu ada kualifikasi, siapa yang layak meriwayatkan dan siapa yang tidak layak untuk menyampaikan hadis nabi.⁴⁶

Pendapat yang sedikit berbeda dikemukakan oleh Nūruddīn 'Itr (l. 1937 M). Ia menyebutkan kenapa ilmu hadis mulai dibentuk sebagai metode kritik pada masa awal Islam. Ada tiga alasan; *pertama*, berkurangnya kekuatan menghafal sabda nabi. *Kedua*, tersebarnya sanad dan rawi yang meriwayatkan hadis. *Ketiga*, banyak aliran-aliran yang menyimpang dari *manhaj* rasul dan sahabat seperti Mu'tazilah, Khawarij, Murji'ah dan sebagainya.⁴⁷ Berdasarkan pendapat Azami dan Nūruddīn 'Itr menunjukkan alasan mengapa ilmu hadis selesai pada jaman sahabat yang disebabkan perbedaan kondisi dan tantangan antara generasi sahabat dan sesudahnya.

Setelah tersebar fitnah dan orang yang meriwayatkan hadis semakin banyak, ulama pada masa *tabiin* (murid sahabat nabi, generasi kedua) mulai memperhatikan kredibilitas periwayat hadis. Kesimpulan seperti ini dapat diketahui lewat perkataan Ibnu Sirīn (w. 110 H) "Sebelumnya kami tidak pernah meminta sanad. Tetapi sejak terjadinya fitnah, kami berkata kepada setiap orang yang meriwayatkan hadis; "*berikanlah nama-nama perawi hadis tersebut*". Jika ia

⁴⁴'Itr, *Manhaj Al-Naqd Fī 'Ulūm Al-Hadīth*, 60.

⁴⁵Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 49.

⁴⁶Azami, 50.

⁴⁷'Itr, *Manhaj Al-Naqd Fī 'Ulūm Al-Hadīth*, 58.

ahli sunnah, kami mengambilnya dan jika ahli bid'ah kami meninggalkannya".⁴⁸ Ucapan ini mengindikasikan bahwa setelah generasi sahabat, ulama semakin selektif dalam menerima hadis. Meskipun metode kritik yang dipakai baru sebatas kritik terhadap 'adālah. Karena saat itu mereka yakin bahwa orang yang memiliki 'adālah⁴⁹ yang baik tidak akan berani meriwayatkan apa yang tidak diragukan atau tidak diketahui. Apalagi berani berdusta atas nama nabi Muhammad SAW.⁵⁰

Pemaparan dari Ajaj al-Khatibi memperkuat pendapat di atas. Ia mengatakan ketika hadis *mauḍū* bermunculan, para sahabat dan *tabi'in* tidak tinggal diam dan berusaha untuk memilah mana hadis palsu dan mana hadis yang sah. Ia menyebutkan ada lima usaha sahabat dan *tabi'in* untuk menjaga autentisitas hadis. *Pertama*, berpegang teguh pada otoritas sanad. *Kedua*, semakin menyibukkan dirimencari hadis ke berbagai daerah. *Ketiga*, menyelidiki perkembangan perawi yang terindikasi berdusta. *Keempat*, menjelaskan hal-ihwal rawi-rawi yang mereka temui. *Kelima*, menyusun kaidah untuk mengetahui hadis-hadis *mauḍū*.⁵¹ Pendapat-pendapat di atas menunjukkan dengan jelas adanya aktifitas kritik hadis pada masa sahabat dan *tabi'in*, meskipun tidak seintensif generasi setelahnya.

Pada masa murid *tabi'in* (*tābi'ut-tābi'in*, generasi ketiga) penggunaan kritik hadis baik secara sanad ataupun matan diterapkan secara intensif. Hal itu dikarenakan sanad semakin luas dan rawi semakin banyak, kemungkinan rawi bisa salah juga semakin banyak. Mengenai hal ini imām adz-Dzahabi mengatakan:

Ketika masa tabi'in telah habis, sebagian ulama yang memiliki otoritas untuk mengkritik rawi mulai bermunculan. 'Amasy misalnya, ia mulai mendai'fkan beberapa orang. Begitu juga dengan Jabir al-Ju'fi yang menganggap terpercaya beberapa rawi. Abu Hanifah mengatakan

⁴⁸An-Naisabūri, "Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim", vol. I, 15.

⁴⁹ Menurut Nuruddin 'Itr, pada masa *tabi'in* juga diterapkan kaidah kritik hadis pada *ḍabt* rawi. Apabila rawi itu *majhūl* (tidak diketahui biografinya), lemah hafalan dan sering salah maka periwayatan itu tertolak. Lihat, Nūruddīn Maḥmūd 'Itr, *Ushūl Al-Jarḥ Wa Al-Ta'dīl Wa 'Ilm Al-Rijāl* (Damaskus: Dār al-Yamāmah, 2008), 24.

⁵⁰ Ajaj Al-Khatibi, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), 220; Imām adz-Dzahabi menyebutkan jumlah rawi daif pada masa ini sangatlah sedikit dan tidak sebanyak generasi berikutnya. Lihat, Shamsuddīn adz-Dzahabi, "Dzikru Man Ya'tamida Qaulahu fi Jarḥ wa Ta'dīl", in *Arbā' Rasā'il fi 'Ilm Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Bashāir, 1990), 173.

⁵¹ Al-Khatibi, *Al-Sunnah Qabla Al-Tadwīn*, 230.

*“aku tidak pernah melihat seseorang pendusta daripada si fulan”,
kemudian ia juga mendaiifkan sebagian yang lain.⁵²*

Berdasarkan pemaparan adz-Dzahabi di atas, perkembangan yang pesat mengenai kritik hadis dan metodenya untuk menetapkan kesahihan hadis terjadi pada masa *tābi’ut tābi’in*. Selanjutnya, perkembangan tersebut disistematisasikan secara terpisah oleh al-Shāfi’i, lalu dibuat satu buku oleh Ramahurmuzi (w. 360 H) hingga pada akhirnya disempurnakan pada masa Ibnu Ṣalah (w. 643 M).⁵³

Dari pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa kriteria atau persyaratan hadis shahih yang kemudian dirumuskan oleh Imam Syafi’i sebenarnya sudah dipraktikkan ulama sejak awal abad pertama hijriyah. Penekanan terhadap syarat *adālahrawi* bukan berarti mengesampingkan syarat yang lain. Syarat suatu riwayat tidak boleh bertentangan dengan dalil lain yang lebih kuat (*‘adam al-syudzūd*), misalnya, sudah dipraktikkan oleh Sahabat seperti sanggahan ‘Aishah terhadap matan hadis dari Ibnu ‘Umar tentang mayit disiksa karena tangisan keluarganya—sebagaimana disinggung di atas. Menurut Aishah, riwayat Ibnu tersebut bertentangan dengan firman Allah *“walā taziru wāziratun wizra ukhrā”* (dan seseorang tidak akan menanggung dosa orang lain) (Q.S. Al-An’ām: 164)

Demikian juga syarat keakuratan suatu riwayat, apakah sesuai dengan yang dihafal atau dicatat seorang perawi (*ḍabt al-rāwi*) atau tidak? Hal ini juga pernah dilakukan Abu Hurairah ketika mengingkari hadis yang dituturkan Umayyah al-Dhamiry. Padahal hadis tersebut ia dengar dari Abu Hurairah sendiri. Abu Hurairah berkata, “Jika kamu mendengarnya dariku, maka pasti hadis itu ada dalam catatanku”. Akhirnya Abu Hurairah mengajak Umayyah al-Dhamiry ke rumahnya untuk mencocokkan hadis tersebut dengan catatan hadis Abu Hurairah, dan akhirnya ketemu.⁵⁴

⁵²Shamsuddīn adz-Dzahabi, “Dzikru Man Ya’tamida Qaulahu Fi Jarḥ Wa Ta’dīl,” 175.

⁵³Abū Faḍl Zainuddin Al-‘Iraqī, *Al-Taḥfīd Wa Al-Idhāḥ Sharḥ Muqaddimah Ibn Al-Shalāh* (Madinah: Maktabah al-Salafiyah, 1969), 11.

⁵⁴Abu Umar Yusuf bin Abdullah al-Namiry Al-Qurthuby, *Jāmi’ Bayān al-Ilmi wa Fadhlīhi* (Beirut: Dār Ibn al-Hazm, 2003), vol. I, 151.

Pendapat Kamarudin Amin⁵⁵ yang mengatakan bahwa persyaratan generasi pertama hanya sebatas pada ‘*adālah*, bukan pada *ḍabt*, menunjukkan seolah kaidah penelitian hadis yang diterapkan oleh ulama klasik tidak dipakai oleh generasi pertama untuk memverifikasi hadis. Berdasarkan hal itu, Kamaruddin Amin merasa perlu dilakukan penelitian kritis terhadap riwayat-riwayat mereka.⁵⁶ Pendapat ini seolah mensyaratkan penerapan kritik hadis mesti diterapkan sejak generasi awal. Pertanyaannya, apakah mungkin, semua persyaratan sahih dapat diterapkan seluruhnya sejak abad pertama, meski dengan keadaan dan kepentingan yang berbeda? Seolah ilmu hadis memang sudah matang sejak jaman rasul. Padahal dalam tradisi keilmuan Islam, perkembangan ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang lazim terjadi.⁵⁷ Mensyaratkan seluruh kaidah ilmu hadis untuk menetapkan hadis sahih sejak jaman rasul adalah sesuatu yang mustahil. Karena maraknya pemalsuan hadis, mulai luasnya wilayah Islam dan semakin banyak orang ‘*ajami* (non arab) yang meriwayatkan hadis, terjadi secara intensif pada generasi ketiga murid tabiin. Keadaan ini tentu berbeda dengan jaman rasul, sahabat atau tabiin generasi awal.⁵⁸ Dengan argumentasi di atas, keraguan Kamaruddin Amin tentang konsistensi kritik hadis bisa dijawab dengan perkembangan historis tradisi kritik dalam penetapan kesahihan hadis.

Syarat Hadis Shahih

Ulama menetapkan persyaratan bagi hadis sahih bukan hanya dari sudut pandang kesalehan semata. Mereka juga menetapkan persyaratan yang mencakup aspek

⁵⁵Kamarudin Amin mendapatkan gelar doktoral dengan predikat *Summa Cumlaude* dalam bidang studi Islam di Rheinischen Friedrich Wilhelms Universitaet Bonn, Jerman. Judul disertasinya *Reliability of Ḥadīth Transmission. A Reexamination of Ḥadīth Critical Methods*. Disertasi ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Saat ini menjabat sebagai Direktur Jenderal Kementerian Agama RI. Lihat, Kamarudin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Bandung: Hikmah, 2009), p. 509-512.

⁵⁶Kamarudin Amin, 16–17.

⁵⁷Mengenai perkembangan tradisi pengetahuan dalam Islam, Alparslan Acikgence membagi tahap kelahiran ilmu dalam Islam menjadi tiga periode. *Pertama*, pembentukan pandangan Islam (*Islamic Worldview*) pada periode Makkah. *Kedua*, muncul struktur konsep keilmuan (*Scientific Conceptual Scheme*). *Ketiga*, lahirnya tradisi ilmu dalam Islam yang menjadi motor kemunculan disiplin ilmu-ilmu Islam. Lihat, Alparslan Acikgence, *Islamic Science Towards Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1981), 71-72.

⁵⁸Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, 25-26.

intelektual, aspek kontinuitas periwayat dan aspek kecacatan dalam matan.⁵⁹ Ada lima syarat yang harus dipenuhi agar sebuah hadis dikatakan sah, terutama setelah masa Ibnu Ṣalāḥ. Hampir semua ahli hadis menetapkan kriteria kesahihan hadis yang sama dengan sistematika Ibnu Ṣalāḥ.⁶⁰ Kesimpulannya rawi saleh saja tidak cukup untuk meriwayatkan hadis. Ada persyaratan lain yang perlu dipenuhi agar bisa dikategorikan sebagai rawi yang diterima periwayatannya.

Sebelum menjelaskan persyaratan hadis sah, ada satu poin yang mesti ditekankan. Sepanjang tradisi kritik hadis, ulama terbiasa menemukan kesalahan periwayatan dari para rawi, termasuk rawi-rawi yang terpercaya (*thiqāh*).⁶¹ Pendapat dari Sufyān ath-Thauri menunjukkan hal ini, ia mengatakan “hampir tidak ada orang yang luput dari kesalahan. Jika terjadi kepada rawi terpelihara (*huffādz*), maka ia tetap rawi yang diterima meski melakukan beberapa kesalahan. Namun jika kesalahan itu terjadi kepada orang yang banyak salahnya, maka rawi tersebut akan ditinggalkan”.⁶² Pendapat itu seolah menjabarkan bahwa jika seseorang melakukan kesalahan yang tidak disengaja adalah sesuatu yang biasa saja, termasuk periwayat hadis.

Kesalahan dari rawi yang *thiqāh* merupakan aspek yang melatarbelakangi munculnya persyaratan hadis sah dari sisi sanad dan matan. Satu syarat berkaitan dengan sanad, yaitu ketersambungan riwayat (*muttashil*), dua syarat berkaitan dengan keadaan rawi, yaitu kesalehan dan kapasitas intelektual rawi (*‘adālah* dan *dhabt*), lalu dua syarat berkaitan dengan keadaan sanad dan matan sekaligus, yaitu kecacatan tersembunyi dan bersebrangan dengan yang lebih kuat

⁵⁹ Meskipun pada generasi pertama persyaratan lebih berfokus pada aspek kejujuran rawi, tapi hal itu berubah lebih ketat dan kompleks seiring berjalannya waktu. Lihat, Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 49.

⁶⁰ Aḥmad Shakir mengatakan justru Imam ash-Shāfi’i yang pertama kali menjelaskan kaedah kesahihan hadis secara terperinci, termasuk syarat-syarat sah. Tetapi dalam perkembangannya tetap definisi hadis sah yang sering ditemukan merujuk pada sistematika Ibnu Ṣalāḥ. Lihat, Ash-Shāfi’i, *Ar-Risālah*, 369.

⁶¹ Al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Inda ‘Ulamā al-Ḥadīth al-Nabawi*, p. 79; Ibnu Ma’īn bahkan memberi komentar “bagiku tidaklah asing jika rawi meriwayatkan hadis tetapi salah. Malah saya akan takjub ketika rawi meriwayatkan sebuah hadis dan hadisnya itu benar”. Lihat, Zainuddin al-Hanbali, *Sharḥ ‘ilal al-Tirmidzī* (Zurqa: Maktabah Manār, 1987), 93; Imam Aḥmad juga berkomentar “siapakah yang dapat selamat dari kesalahan dan *tashīf* (kesalahan penyalinan) dalam sebuah hadis?”. Lihat, Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, 297.

⁶² Al-Baghdādi, *al-Kifāyah fī ‘Ilmi al-Riwāyah*, vol. I, 143.

(‘*Illah* dan *syādz*).⁶³ Kelima syarat itu mencakup seluruh aspek dari unsur-unsur periwayatan meliputi sanad, rawi dan matan.⁶⁴

Untuk mengetahui syarat-syarat kesahihan hadis, ulama tidak begitu saja menetapkan tanpa memiliki alasan yang jelas. Dalam setiap persyaratan ada landasan mengapa dan bagaimana persyaratan itu bisa muncul. Akhirnya jawaban dari pertanyaan itu membentuk sebuah konsep tersendiri. Karena memiliki landasan persyaratan yang jelas, kriteria yang dihasilkan dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah.

Dari segi ketersambungan riwayat, muncul istilah *ittashāl al-sanad*. Artinya, sebuah hadis harus memiliki akar historis yang jelas. Secara logika, persyaratan ini sangat masuk akal dan memiliki eksistensi sangat urgen. Persyaratan ini memiliki kesamaan dengan kriteria kritik sumber dalam ilmu sejarah.⁶⁵ Dalam pelaksanaannya ulama bergantung pada kitab-kitab biografi rawi yang memuat tahun kelahiran dan wafat, guru dan murid serta aktifitas rihlah ilmiah. Penelitian terhadap biografi rawi bertujuan untuk mengetahui apakah seorang rawi dalam sebuah sanad pernah menerima hadis dari gurunya atau tidak. Jika tidak diketahui biografinya, rawi yang bersangkutan disebut *majhūl*, jika rawi ketahuan memalsukan gurunya, maka disebut dengan *tadlīs*.⁶⁶

Dari segi kredibilitas rawi, muncul dua syarat yang saling melengkapi, yaitu kejujuran (‘*adālah*) dan kekuatan hafalan (*ḍabt*) rawi. Problem kredibilitas merupakan aspek terpenting diterima atau tidaknya periwayatan seorang rawi. Oleh karena itu ulama telah menetapkan beberapa standar tentang caranya

⁶³Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, 12; Lihat juga, Ahmad bin Ali Ibnu Hajar Al-Ashqalany, *Nukhbah al-Fikār fī Mushṭalah Ahl al-Athār* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2006), 166.

⁶⁴Syuhdi Ismail mengklasifikasi kelima syarat itu menjadi persyaratan mayor dan minor. Mayor adalah persyaratan yang bersifat umum mencakup ‘*adālah*, *ḍabt* dan *muttashil* sedangkan minor adalah persyaratan khusus mencakup di dalamnya *syādz* dan *mu’alal*, Syuhdi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 132-134.

⁶⁵Ismail, 7.

⁶⁶Sebenarnya banyak istilah lain yang berkaitan dengan keterputusan sanad seperti *mu’allaq*, *mursal*, *mu’ḍal*, *munqaṭī’*, *mudallas* dan *mursalkhafi*. Untuk penjelasan lebih lanjut lihat, Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn Al-Ṣalāh*, 297.

memperoleh informasi mengenai rawi, agar penilaian mereka memiliki landasan epistemologis yang jelas dan tidak bias akan kepentingan, selain menjaga agama.⁶⁷

Nūruddīn ‘Itr menjelaskan cara ulama mendapatkan informasi ‘*adālah* dan *doḥt* seorang rawi (*ikhtibār*). Menurutnya, untuk mengetahui kesalehan rawi, ada empat metode yang dipakai ulama. *Pertama*, dengan melihat aktifitas ibadah dan mu’amalahnya. *Kedua*, dengan memperoleh informasi dari guru tentang hadis yang diriwayatkan. *Ketiga*, memakai kitab tarikh sebagai sumber informasi. *Keempat*, langsung mempercayai rawi terkait tanpa diteliti karena ia masyhur.⁶⁸ Sedangkan untuk mengetahui apakah kekuatan hafalan rawi memenuhi persyaratan untuk meriwayatkan hadis atau tidak, Nūruddīn menyebutkan enam metode yang lazim dipakai oleh ulama. *Pertama*, hadis-hadis yang diriwayatkan rawi dibandingkan dengan riwayat yang sudah dipastikan kredibilitasnya. Jika banyak salah, maka ia rawi yang tertolak. *Kedua*, melakukan *talqin* terhadap rawi. Maksudnya, murid membacakan hadis yang bukan kepunyaan gurunya, kemudian ia bertanya apakah ini hadis anda atau bukan. Jika guru menjawab iya, maka ia dikategorikan sebagai rawi yang lalai (*ghaflah*) dan periwayatannya tidak diterima. *Ketiga*, memakai cara *mulāzamah*. Maksudnya mendeteksi seorang rawi dari intensitas interaksi murid dengan guru. Semakin banyak *mulāzamah* maka semakin sering ia mengulang hadis yang telah diterima.⁶⁹ Rawi yang tidak terlalu sering bermulazamah memiliki kemungkinan keliru lebih besar daripada yang intens. *Keempat*, menguji rawi bersangkutan dengan hadis yang pernah ia sampaikan sebelumnya. Apabila terdapat banyak kekeliruan baik itu penambahan, pengurangan, perubahan dan sebagainya, maka rawi itu tertolak. *Kelima*, menelusuri tentang rawi lain yang meriwayatkan hadis itu sebelumnya, kemudian

⁶⁷Idri, *Epistemologi; Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis dan Ilmu Hukum Islam*, 134-135.

⁶⁸‘Itr, *Ushūl Al-Jarḥ Wa Al-Ta’dīl Wa ‘Ilm Al-Rijāl*, 69.

⁶⁹Kasus pengujian Yahya bin Ma’īn terhadap Abū Nu’aim ketika menyodorkan 30 hadis yang bukan riwayatnya merupakan contoh paling familiar. Saat itu Yahya menguji Abū Nu’aim untuk mengetahui kadar ke-*thiqah*-annya. Hasilnya, Abū Nu’aim mengatakan 30 hadis itu bukan miliknya dan ia dikategorikan sebagai rawi yang *thiqah*. Untuk selengkapnya lihat, Ahmad bin Ali Ibnu Hajar Al-Ashqalany, *Tahdzīb al-Tahdzīb* (India: Mathba’ah Dāirah al-Ma’ārifah, 1326), vol. VIII, 274.

membandingkannya. Jika banyak terdapat kekeliruan, tertolak hadisnya. *Keenam*, mempercayai secara langsung kapabilitas hafalannya karena masyhur.⁷⁰

Terakhir, persyaratan hadis dari segi sanad dan matan sekaligus. Muncul dua syarat dari aspek tersebut, yaitu tidak terdapat kecacatan yang tersembunyi dalam hadis (*mu'allal*) dan tidak bertentangan dengan yang lebih kuat kualitasnya (*syādz*).⁷¹ Dalam implementasinya, ulama menggunakan metode perbandingan (*muqārranah*) untuk mengetahui sebuah hadis disebut *mu'llal* atau *syādz*. Diperlukan ilmu yang cukup luas tentang hal-hwal sanad dan matan untuk menentukan apakah hadis itu termasuk kategori *mu'allal* dan *syādz* atau tidak. Oleh karena itu, penelitian terhadap *mu'allal* dan *syādz* sangat sulit dilakukan. Hal ini terbukti dengan sedikitnya kitab khusus yang mengaji kedua tema tersebut.⁷²

Syarat hadis sahih yang telah dijelaskan di atas sejatinya merupakan produk yang menjadi standar dalam kritik hadis. Dengan kelima syarat tersebut, sebuah hadis bisa diklasifikasikan menjadi hadis yang valid atau tidak. Meskipun dalam praktiknya ada beberapa pengecualian bagi hadis yang tidak memenuhi kriteria, tetapi tetap dapat dikatakan sebagai hadis yang valid.⁷³

PENUTUP

Tradisi kritik dalam menetapkan otentitas suatu hadis bukan hal yang baru di kalangan ulama hadis. Tradisi tersebut sudah mengakar sejak masa Sahabat dan terus berlanjut pada masa Tabi'in, hingga menjadi sebuah disiplin ilmu yang mapan pada abad kedua dan mencapai kesempurnaannya pada abad keenam.

⁷⁰Itr, *Ushūl Al-Jarḥ Wa Al-Ta'dīl Wa 'Ilm Al-Rijāl*, 73.

⁷¹ Berdasarkan penelitian dari aṭ-Ṭibisy, definisi hadis *mu'allal* secara jelas, tidak ditemukan dalam kitab ulama abad pertama sampai ketiga (*mutaqaddimīn*). Maka definisi di atas hanya ditemukan pada kitab hadis ulama *mutaakhirīn*. Lihat, Sultan Muḥammad Aṭ-Ṭibisy, *Muqaddimah fi 'Ilmi al-'Ilal* (Riyadh: Jāmi'ah al-Malak Sa'ūd), 6; Tetapi menurut al-Muṭayyirī hal itu tidak menafikan eksistensi konsep *mu'allal* pada generasi pertama Islam. Selengkapnya lihat, Abū 'Umar 'Ali bin 'Abdullah bin Shadid aṣ-Ṣiyah Al-Muṭayyirī, *Juhūd al-Muḥaddithīn fī Bayān 'Ilal al-Ḥadīth* (Madinah: Mu'jam Malik Faḥd), 18; Untuk definisi siapa itu *mutaqaddimīn* dan *mutaakhirīn*, lihat lebih lanjut Ahmad Muḥammad Shakir, *Syarḥ Alfiyah al-Suyūthī fī 'Ilm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Ma'ārifah), 112.

⁷²Jalāludīn as-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, vol. I, 294; Ṣālih, *Ulūmul Ḥadīth wa Muṣṭalahuhu*, 199.

⁷³Seperti hadis daif, namun terangkat menjadi hadis hasan karena banyak jalur periwayatan yang mengangkat derajatnya. Sehingga statusnya menjadi *hasan lighairihi*. Lihat, Khālid bin Manṣūr Al-Dāris, *Al-Ḥadīthul Ḥasan li Dzātihī wa li Ghairihī* (Riyadh: Ushūl al-Salaf, 2005), 2087.

Ada beberapa kalangan yang menganggap metode dan standar ulama untuk memverifikasi sebuah hadis tidak cukup ilmiah. Sehingga mereka melakukan kritik terhadap konsistensi dan metodologi tradisikritik ulama. Ada yang menolak seluruhnya, ada yang menolak sebagian dan ada yang mempertanyakan konsistensi penerapan ulama dalam mengkritik sebuah hadis. Pada ujungnya muncul pernyataan bahwa metodologi penelitian ulama perlu dikaji ulang dan validitas sebuah hadis yang sahih perlu ditinjau kembali.

Ada beberapa poin yang bisa dikritisi terkait kritik terhadap metodologi penelitian hadis ulama. Justru apabila pernyataan mereka dijadikan sebagai tolak ukur menguji validitas hadis, akan terdapat banyak inkonsistensi dan kecacatan argumen sehingga menjadikan penelitian hadis tidak lagi baku. Tradisi kritik yang dibangun ulama dengan jangka waktu yang lamadan konsisten menunjukkan keakuratan ilmu tersebut dalam menetapkan kesahihan sebuah hadis, baik dalam tataran teori maupun penerapan.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Itr, Nūruddīn Maḥmūd. *Manhaj Al-Naqd Fī ‘Ulūm Al-Ḥadīth*. Suriah: Dar al-Fikr, 1997.
- . *Ushūl Al-Jarḥ Wa Al-Ta’dīl Wa ‘Ilm Al-Rijāl*. Damaskus: Dār al-Yamāmah, 2008.
- Acikgence, Alparslan. *Islamic Science Towards Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1981.
- Ad-Dimini, Musfīr ‘Aznullah. *Maqāyis Naqdul Mutūn*. Riyadh, 1404.
- Adz-Dzahabi, Shamsuddīn. *Tadzkirah Al-Ḥuffāz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1998.
- Al-‘Iraqi, Abū Faḍl Zainuddin. *Al-Taqyīd Wa Al-Īdhāḥ Sharḥ Muqaddimah Ibn Al-Shalāh*. Madinah: Maktabah al-Salafiyah, 1969.
- Al-Adlabi, Ṣalaḥuddin bin Aḥmad. *Manhaj Naqd Al-Matn ‘Inda ‘Ulamā Al-Ḥadīth Al-Nabawi*. Beirut: Dār al-Aflah Jadīdah, 1983.
- Al-Ashqalany, Aḥmad bin Ali Ibnu Hajar. *Nukhbah Al-Fikār Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athār*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2006.
- . *Nuzhah Al-Nadr Fī Tawḍīhi Nukhbah Al-Fikār Fī Muṣṭalahi Ahl Al-*

- Atsar*. Riyadh: Maṭbu'ah Safir, 1992.
- . *Tahdzīb Al-Tahdzīb*. India: Mathba'ah Dāirah al-Ma'ārifah, 1326.
- Al-Baghdādi, Abū Bakr Khatīb. *Al-Kifāyah Fī 'Ilmi Al-Riwāyah*. Madinah: Maktabah Ilmiah, n.d.
- Al-Basyīr, 'Isham Aḥmad. *Uṣūlu Manhaj Al-Naqd 'Inda Ahl Al-Ḥadīth*. Beirut: Muassisah ar-Rayyān, 1992.
- Al-Dāris, Khālīd bin Manṣūr. *Al-Ḥadīthul Ḥasan Li Dzātihī Wa Li Ghairihī*. Riyadh: Ushūl al-Salaf, 2005.
- Al-Ghazali, Muhammad. *As-Sunnah an-Nabawiyah Baina Ahlil Fiqh Wa Ahli Hadīts*. Mesir: Dar asy-Syuruq, n.d.
- Al-Ifriqy, Muḥammad bin Mukrim Ibn al-Manzūr. *Lisān Al-'Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414.
- Al-Jauziyyah, Muḥammad bin Abī Bakr Ibnu Qayyim. *Al-Furūsiyyah*. Halb: Dār al-Andalūs, 1993.
- . *Manārul Munīf Fi Ṣaḥīḥ Wa Da'īf*. Halb: Maktabah Maṭbu'ah al-Islāmiyyah, 1970.
- Al-Khatīb, Mu'taz. *Radd Al-Ḥadīth Min Jihat Al-Matn*. Beirut: Syubkah al-Arabiyah lil Ibhāṭ wa Nashr, 2011.
- Al-Khatībi, Ajaj. *Al-Sunnah Qabla Al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1980.
- Al-Muṭayyiri, Abū 'Umar 'Ali bin 'Abdullah bin Shadīd aṣ-Ṣiyah. *Juhūd Al-Muḥaddithīn Fī Bayān 'Ilal Al-Ḥadīth*. Madinah: Mu'jam Malik Faḥd, n.d.
- Al-Qurthuby, Abu Umar Yusuf bin Abdullah al-Namiry. *Jāmi' Bayān Al-Ilmi Wa Fadhlīhī*. Beirut: Dār Ibn al-Hazm, 2003.
- Amin, Ahmad. *Fajr Al-Islām*. Kairo: Maktabah An-Nahdiat, 1975.
- An-Naisabūri, Muslim bin Ḥajaj. “Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim.” In *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Ihyā al-Turārth al-'Arabi, n.d.
- . *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Ihyā al-Turārth al-'Arabi, n.d.
- Ar-Rāzi, Abdurrahmān bin Muḥammad Abū Ḥātim. “Muqaddimah Al-Jarḥ Wa Al-Ta'dīl.” In *Al-Jarḥ Wa Al-Ta'dīl*. Beirut: Ihyā al-Turārth al-'Arabi, 1952.
- As-Sindi, 'Abdul Qādir. *Hujjiyyah Al-Sunnah Al-Nabawiyah Wa Makānatuhā Fi*

- Al-Tasyrī' Al-Islāmy*. Madinah: Jāmi'ah al-Islāmi al-Madīnah al-Munawwarah, 1975.
- Ash-Shāfi'i, Muḥammad bin Idris. *Ar-Risālah*. Mesir: Maktabah Halb, 1940.
- Aṭ-Ṭibisy, Sultan Muḥammad. *Muqaddimah Fi 'Ilmi Al-'Ilal*. Riyadh: Jāmi'ah al-Malak Sa'ūd, n.d.
- Azami, Muhammad Mustafha. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.
- Babāhin, Abūl. *Mauqif Al-Mu'tazilah Min Al-Sunnah Al-Nabawiyyah*. Riyadh: Dār al-Liwa, 1987.
- Badawī, Abdurrahmān. *Mausū'ah Al-Mushtasriqīn*. Beirut: Dār 'Ilmi al-Malāyin, 1933.
- Goldziher, Ignaz. *Al-'Aqīdah Wa Al-Sharī'Ah Fī Al-Islām*. Terj, Muḥammad Yusuf Musa Dkk. Kairo: Markaz al-Qaum Li al-Tarjamah, 2013.
- . *An Introduction to Teology and Law, Terj. Andras Dan Ruṭ Hamori*. Pricenton: Pricenton University Press, 1981.
- Hermawan, Iwan. *Metodologi Penelitian Pendidikan Kualitatif Kuantitatif Dan Mixed Method*. Kuningan: Hidayatul Quran, 2019.
- Ibn al-Ṣalāḥ. *Muqaddimah Ibn Al-Ṣalāḥ*. Suriah: Dār al-Fikr, 1989.
- Idri. *Epistimologi; Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis Dan Ilmu Hukum Islam*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Inshād Muḥammad 'Alī 'Ubayyah. "Dirāsāt Ḥadithiyyah Fī Al-'Aqīdah Al-Islamiyyah; Taḥlīl Li Mauqif Al-Mu'Tazilah Min Al-Sunnah Fī Ba'di Al-Qaḍāyā Al-'Aqīdah." In *Majalah Markāz Buhūth Al-Sunnah Wa Al-Sīrah*. Qatar: Jāmi'ah Qaṭr, 1994.
- Ismail, Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- . *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Jalāludīn as-Suyūṭī. *Tadrīb Al-Rāwi Fī Sharḥ Taqrīb Al-Nawāwi*. Beirut: Dār at-Ṭabi'ah, n.d.
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Kamarudin Amin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Bandung: Hikmah, 2009.
- Muhammad bin Ismā'il al-Bukhāri. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*. Beirut: Dārut Tūqun Najah, 1422.
- Muhammad, Husein. *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: LkIS, 2009.
- Noor, Muhibbin. *Kritik Kesahihan Hadis Bukhari, Telaah Kritis Terhadap Jami' as-Shahih*. Yogyakarta: Waqtu Inspeal Group, 2003.
- Qutaibah, Abū Muhammad 'Abdullah bin. *Ta'wīl Mukhtalāf Al-Ḥadīth*. Beirut: Maktabah al-Islami, 1999.
- Rayyah, Maḥmud Abū. *Aḍwāu 'ala Al-Sunnah Al-Muḥammadiyyah*. Mesir: Dār a;- Ma'ārif, T.Th, n.d.
- Ṣālih, Subḥi. *'Ulūmul Ḥadīth Wa Muṣṭalahuhu*. Libanon: Dār al-'Ilm al-Malāyin, 1984.
- Sandu, Siyoto, and Muhammad Ali Shodiq. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Lentari Publishing, 2015.
- Schacht, Joseph. *Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- . *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*. London: Oxford Universty Press, 1950.
- Shakir, Ahmad Muhammad. *Syarḥ Alfiyah Al-Suyūthy Fī 'Ilm Al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Ma'ārifah, n.d.
- Shamsuddīn adz-Dzahabi. "Dzikru Man Ya'tamida Qaulahu Fi Jarḥ Wa Ta'dīl." In *Arbā' Rasā'il Fi 'Ilm Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Bashāir, 1990.
- Siddiqi, Zubayr. "The Sciences and Critique of Hadith." In *Hadith and Sunnah: Ideal and Realities*, edited by P.K. Koya. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Soebahar, M. Erfan. *Menguak Keabsahan As-Sunnah: Kritik Mustafa as-Siba'i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadis Dalam Fajr Al-Islam*. Bogor: Kencana, 2003.
- Ya'qub, Ali Mustafā. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Zainuddin al-Ḥanbali. *Sharḥ 'ilal Al-Tirmidzī*. Zurqa: Maktabah Manār, 1987.