

Metode Kritik Matan Hadis Dengan Pendekatan Alquran Dalam Kaidah Ilmu Naqd Al-Matan

(The Matan Hadith Criticism Method With the Qur'anic Approach in the Rules of Naqd Al-Matan Science)

Muhammad Qomarullah

Sekolah Tinggi Agama Islam Bumi Silampari, Lubuk Linggau, Indonesia

Correspondence: ichalmarpolet@gmail.com

DOI: 10.29240/alquds.v6i3.4041

Submitted: 2022-07-22 | Revised: 2022-09-14 | Accepted: 2022-12-28

Abstract. This article discusses how the position of al-Qur'ān in analyzing the prophet's hadith in studying the contents of the hadith of the Prophet Muhammad. The method of criticism of this hadith with the interpretation of the al-Qur'ān is not new, because starting from among the Companions like Āishah have already done it, then it becomes a reference for the next scholars. Hadith, which is seen as a source of reference for understanding the Qur'an, is a normative basis in determining legal arguments or statements, because the Prophet has full authority to explain the Koran, the provider of legal statements, and the Messenger of Allah also need to be obeyed and emulated as an ideal human being in applying the contents of al-Qur'ān. However, the hadiths that come from the Messenger of Allah need to be examined a lot because of the varying quality of hadiths so that it becomes a debate about the authenticity of the Messenger of Allah because the problem of the hadiths being different from the contents of the Qur'an, while the Messenger of Allah is unlikely to differ from the Qur'an. Therefore, the Naqd al-Matan method, 'Ilm Mukhtalaf al-Ḥadīṣ and textual contradiction analysis ('Ilm ta'arāḍ az-Zāhiri) are the methods for analyzing the contradiction. So, the approach of al-Jamu' wa at-Taufiq (compromise), Nāsikh wa Mansūkh, and at-Tarjih as a tool of analysis to find out the location of the problem from the hadith which contradicts al-Qur'ān and to take a common ground in accordance with the absolute truth of Allah from Rasulullah.

Keywords: Criticism, Interpretation, contradiction, compromise

Abstrak. Artikel ini bertujuan membahas tentang bagaimana kedudukan al-Qur'ān dalam menganalisa hadis nabi dalam mengkaji Isi kandungan hadis Nabi Muhammad. Metode kritik matan hadis ini dengan interpretasi al-Qur'ān bukanlah baru, karena mulai dari kalangan sahabat seperti Āisyah sudah melakukannya, kemudian menjadi rujukan bagi ulama selanjutnya. Hadis yang dipandang sebagai sumber rujukan untuk memahami al-Qur'ān merupakan landasan normatif dalam menetapkan dalil atau keterangan hukum, disebabkan Rasulullah mendapatkan otoritas penuh untuk menjelaskan Alquran, pemberi keterangan hukum, serta Rasulullah pun perlu ditaati dan diteladani sebagai manusia ideal dalam menerapkan isi al-Qur'ān. Tapi, hadis yang bersumber dari Rasulullah banyak perlu

diteliti karena kualitas hadis yang bermacam-macam sehingga menjadi perdebatan otentisitasnya dari Rasulullah disebabkan masalah matan hadis menyelisih kandungan al-Qur'ān, sedangkan Rasulullah tak mungkin menyelisih al-Qur'ān. Oleh karena itu, metode Naqd al-Matan, 'Ilm Mukhtalaf al-Ḥadīṣ dan analisis kontradiksi tekstual ('Ilm ta'arāḍ az-Zāhiri) menjadi metode untuk menganalisa pertentangan itu. Jadilah, pendekatan al-Jamu' wa at-Taufiq (kompromi), Nāsikh wa Mansūkh, serta at-Tarjih sebagai pisau analisis untuk mengetahui letak masalah dari matan hadis yang bertentangan dengan al-Qur'ān serta mengambil titik temu yang sesuai dengan kebenaran mutlak Allah dari Rasulullah.

Kata kunci: Kritik, Interpretasi, kontradiksi, kompromi.

Pendahuluan

Kritik matan hadis adalah kegiatan yang mempunyai cara-cara sistimatis dalam mengkaji dan menelusuri kebenaran suatu hadis, sehingga ditemukan status hadis sahih dan tidak sahih dari segi matannya, ini juga dimaksudkan sebagai pengecekan kembali kebenaran sumber hadis yang disandarkan kepada Nabi tersebut sebagai klarifikasi hadis yang betul berasal dari nabi atau tidak dan kegiatan kritik matan memang sudah ada sejak zaman Nabi masih hidup.¹

Pemahaman bahwa Alquran adalah sebagai sumber pertama atau utama dalam Islam untuk melaksanakan berbagai ajaran, baik yang usul maupun yang *furū'*, maka Alquran haruslah berfungsi sebagai penentu hadis yang dapat diterima dan bukan sebaliknya.² Hadis yang tidak sejalan dengan Alquran haruslah ditinggalkan sekalipun sanadnya sahih.³

Metode penafsiran Al-Qur'an terus berubah dan berkembang sepanjang sejarah Islam. Dua pendekatan yang berbeda terutama ditemukan dalam konteks ini, yaitu pendekatan 'teksualis' dan 'kontekstualis'. Kaum tekstualis berfokus pada pemahaman makna ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak dapat diubah, dan menyiratkan analisis linguistik sumber, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah untuk tujuan interpretasi. Modernitas telah menghasilkan pendekatan baru terhadap penafsiran Al-Qur'an yang semakin populer di kalangan masyarakat. Mereka berpendapat bahwa studi tekstual harus mempertimbangkan faktor-faktor seperti kondisi sosial, politik dan

¹Lihat Bustamin, M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Matan*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada), 2004, h.8-76. Lihat juga Sukron Kamil, *Naqd Al-Hadis*, terj. *Metode Kritik Sanad dan Matan Hadis*, (Pusat Penelitian Islam Al-Huda), 2000, h. 34. Lihat juga Ṣalāḥuddīn Ibn Aḥmad al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matan 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīṣ an-Nabawī* (Beirut, Dār al-'Afāq al-Jadīd, 1983), h. 7.

² Abdel-Maguid, T. E., & Abdel-Halim, R. E. (2015). The Qur'an and the development of rational thinking. *Urology Annals*, 7(2).

³ Lihat Muhammad Muṣṭafā al-A'zhāmī, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaqqḍīn - Nasy'atuhu Wa Tariḳbuhu* (Su'ūdiyyah: Maktabah al-Kausar, 1980), h. 5-7. Lihat juga Ibrāhīm Ibn Mūsa asy-Syātībī, *al-Munājaqāt fī Ushūl al-Aḥkām*, Juz. IV (Beirūt: Dār al-Fikr, tt), h. 7-8

budaya saat itu untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik. Mereka tidak hanya mendukung argumen interpretasi mereka dengan analisis linguistik tetapi juga hermeneutika dan teori sastra. Dengan cara ini, kaum kontekstualis menggunakan teknik-teknik baru untuk mendekati Quran tanpa kehilangan kontak dengan sejarah.⁴

Al-Qur'an Dasar yang adalah bagian dari zat Allah memiliki keutamaan dalam mengkorwksi hadis Nabi yang didalamnya terdapat unsur-unsur kemanusiaan yang mengandung kebenaran yang terbatas.⁵ Oleh sebab itu, perlu adanya kritik pesan hadis yang tertuang dalam Firman Allah Q.S Al-Aḥqāf [46] ayat 9; Terjemahannya: Katakanlah: "Aku bukanlah Rasul yang pertama di antara Rasul-rasul dan aku tidak mengetahui apa yang akan diperbuat terhadapku dan tidak (pula) terhadapmu. Aku tidak lain hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan."⁶

Sebenarnya, kritik matan hadis bukan merupakan hal baru. Kritik yang dilakukan oleh Umm al-mukminin 'Āisyah, Umar bin al-Khattab,⁷ dan beberapa sahabat lainnya menunjukkan bahwa kritik matan hadis telah terjadi sejak masa Nabi Saw. dan para sahabatnya.⁸ Pada masa ini, metode kritik matan masih simple, karena Nabi masih hidup dan otentitas sebuah hadis ditentukan langsung oleh Nabi saw. Para sahabat yang tidak mendengar hadis secara langsung dari Nabi, dapat menanyakan dan meminta penjelasan langsung dari Nabi saw.⁹ Akan tetapi setelah Nabi wafat, hal itu tidak dapat lagi dilakukan. Metodologi kritik matan yang digunakan para sahabat setelah Nabi wafat adalah dengan menanyakan kepada sahabat lain yang ikut mendengarkan hadis dari Nabi Muhammad atau membandingkannya dengan ayat-ayat Alquran.¹⁰

Metode yang disebutkan terakhir ini rupanya masih dijadikan pegangan oleh beberapa ulama modern dalam melakukan kritik terhadap matan hadis. Mereka beranggapan bahwa terdapat banyak hadis yang dari segi sanad termasuk

⁴ Pakeeza, S., & Chishti, A. A. (2012). Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Qur'an. *Pakistan Journal of Islamic Research*, 10(4), 19-26.

⁵ Nadhiran, H. (2017). Epistemologi Kritik Hadis. *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama*, 18(2). DOI: <https://doi.org/10.19109/jia.v18i2.2363>

⁶ Lihat QS. Al-Aḥqāf [49]: 9.

⁷ Seperti hadis dalam kitab Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Sahib Muslim, Kitab al-Janāz*, Hadis no. 927 (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), h. 42. Irham, M. (2015). Sejarah Dan Perkembangan Kritik Matn Hadis. *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, 1, 96-112.

⁸ al-Idlibī, *Manhaj*, h. 144

⁹ Lihat Jalāl ad-Dīn As-Suyūfī, *Taqrīb ar-Rāwī Fī Taqrīb an-Nawāwī*, (Kairo: Dār al-Ḥadīf, 2004), h. 24-36

¹⁰ Lihat Muhammad Ajjaj al-Khātīb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h. 87,

kategori shahih, namun dari segi matan dianggap bertentangan dengan Alquran. Karena bertentangan dengan Alquran itulah, maka hadis tersebut dianggap daif atau diduga daif, meskipun sanadnya shahih dan termaktub dalam kitab-kitab yang dikenal hanya memuat hadis-hadis shahih, seperti shahih al-Bukhari dan shahih Muslim.¹¹

Oleh sebab itu penulis mencoba untuk membuat sistematika kritik hadis dari segi matan menggunakan pendekatan Alquran. Dalam kajian ini diupayakan agar terbentuklah aturan pemikiran hadis dalam kajian kritik matan yang bisa menambah khazanah pengetahuan pemikiran hadis, terkhusus kajian kritik matan menggunakan pisau bedah Alquran dalam kajiannya. Kajian kritik matan tersebut menjadi diupayakan menjadi tolok ukur sumber hadis dari nabi benar atau tidaknya dengan menggunakan analisa Alquran. Semestinya, tidak bisa menjadi ukuran yang tepat dalam penelitian ini mengenai pendekatan kritik matan menggunakan analisa Alquran dikarenakan keterbatasan penulis. Tapi, tujuan pentingnya adalah untuk mengembangkan pemikiran hadis yang banyak pemikir muslim menggunakan hadis tidak sesuai dengan kaidah Alquran supaya menjadi benar dan terarah.

Pembahasan

Pertentangan Hadis Versus Alquran

Hadis merupakan satu dari sumber utama hukum Islam setelah al-Qur'an, yang juga merupakan penjelasan dari al-Qur'an tersebut.¹² Tidak hanya sekedar penjelas bagi al-Qur'an, hadis pun merupakan bagian dari tuntunan Nabi Muhammad saw. Dalam kehidupannya. Jika al-Qur'an mempunyai jaminan akan kebenaran dan kemurniannya, maka lain halnya dengan hadis yang sama sekali tidak mempunyai jaminan akan kebenaran dan kemurniannya dari Allah swt, seperti halnya terdapat hadis yang benar-benar dijamin kesahihannya dan terdapat pula hadis yang tidak dapat dijamin akan kebenarannya atau yang biasa disebut dengan hadis *ḍa'if*.

Dilihat dari periwayatannya, hadis Nabi berbeda dengan al-Qur'an, semua periwayatan yang terdapat dalam al-Qur'an berlangsung secara mutawātir, sedang hadis Nabi sebagian besar periwayatannya berlangsung secara perorangan (*āḥād*) pada bagian yang lain. Oleh karenanya dilihat dari sisi ini, al-Qur'an seluruhnya mempunyai kedudukan *qaṭ'iy al-wurūd*, sedangkan hadis Nabi sebagian lagi bahkan yang lebih banyak berkedudukan *ẓanniy al-wurūd*. Perbedaan ini

¹¹ Lihat Muhammad Amin Suma, "Hubungan Hadis dan Alquran: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna", dalam Yunahar Ilyas, *et.al* (ed.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), h. 63-64

¹² Abdillah, A., & Mampa, R. A. (2019). Kritik Matan Hadis dengan Pendekatan Al-Qur'an: Studi Pemahaman Muhammad Al-Ghazālī dan Jamāl Al-Bannā. *Refleksi*, 18(2).<https://doi.org/10.15408/ref.v18i2.11272>

disebabkan adanya kesenjangan yang cukup lama antara kodifikasi hadis Nabi saw. Dengan masa hidup Rasulullah saw, yakni pada masa Khalifah ‘Umar bin ‘Abdul ‘Azīz atau sekitar sembilan puluh tahun setelah Nabi wafat. Hal ini berbeda dengan al-Qurān yang telah menjadi perhatian yang sangat pada masa Khalifah al-Rasyidin, dan telah terkodifikasi menjadi muṣḥaf pada masa Khalifah ‘Uṣman bin ‘Affan.¹³

Teks-teks hadis yang telah tertulis dalam kitab-kitab yang tersebar di tengah-tengah masyarakat dan dijadikan sebagai pegangan umat Islam dalam hubungannya dengan hadis sebagai sumber hukum Islam itu adalah kitab-kitab yang tersusun setelah Nabi wafat (II H/632 SM). Jadi terdapat jarak yang lama, sehingga memungkinkan adanya riwayat yang menyalahi apa yang sebenarnya datang dari Nabi saw. Dengan demikian, untuk mengetahui apakah riwayat hadis yang terhimpun dalam berbagai kitab hadis itu dapat dijadikan hujjah atau tidak perlu adanya penelitian.¹⁴

Kreteria hujjah sebagai landasan hukum untuk dipakai menjadi analisa sebuah permasalahan pun perlu dibagi dan di pilah sesuai Klasifikasinya. Sebagaimana hadis yang *maqbul* sahih dan hasan terdapat dua macam hadis yaitu hadis *maqbul* yang *muḥkam* (terbebas dari pertentangan dengan dalil lain yang setara) sehingga bisa langsung diamalkan (*ma'mūl bih*) ada hadis *maqbul* yang *mukhtalif* (bertentangan secara makna dengan dalil lain yang setara) sehingga tidak bisa langsung diamalkan (*ghair al-ma'mūl bih*) dan harus dilakukan upaya menghilangkan pertentangan tersebut.¹⁵

Walaupun demikian, kedudukan hadis sebagai landasan normatif dan logis bagi kehujahan (otoritas) hadis sebagai sumber dan rujukan bagi ajaran Islam adalah adalah *qat'ī*, berdasarkan dalil-dalil Alquran;

Pertama, Adanya pelimpahan otoritas kepada Rasulullah saw., untuk menjelaskan Alquran.¹⁶ Allah swt mewajibkan manusia untuk mengikuti wahyu dan sunnah Rasul-Nya. Sunnah merupakan pengajaran Allah swt (*al-ḥikmah*) kepada Rasul-Nya yang menyertai pewahyuan Alquran yang setara dengan wahyu

¹³ Kurniasih, A., & Alif, M. (2018). Metode Kritik Matan Hadis. *Holistic Al-Hadis*, 4(2), 42-66. Doi:10.32678/holistic.v4i2.3226. <http://dx.doi.org/10.32678/holistic.v4i2.3226>.

¹⁴ Andariati, L. (2020). Hadis dan Sejarah Perkembangannya. *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis*, 4(2), 153-66. DOI: <https://doi.org/10.15575/diroyah.v4i2.4680>.

¹⁵ Mahmūd al-Taḥḥān, *Taisīr Mustalah al-Ḥadīs* (Iskandariyyah: Markazah al-Hudā li ad-Dirāsāt, 1450 H), h. 46.

¹⁶ Terjemahannya: keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan. QS. An-Nahl [16]: 44.

itu sendiri.¹⁷ Kalau Alquran adalah *wahyu matlūw*, maka sunnah merupakan wahyu *ghair al-matlūw*.¹⁸

Kedua, Pemberian otoritas penetapan hukum (*tasyrīḥ*) kepada Rasulullah disertai ancaman bagi yang sengaja menyelisinya.¹⁹ Perintah untuk berhukum kepada keputusannya ketika terjadi perbedaan pendapat dan perselisihan.²⁰ Tidak ada alternatif pilihan lain bagi orang yang beriman untuk menyelisih keputusan (*qadā'*) itu.²¹ Menurut asy-Syāfi'ī, adalah keputusan Rasulullah dalam bentuk sunnah yang tidak disebutkan secara tekstual dalam Alquran.²² Penegasan otoritas hukum ini disertai ancaman penegasian iman, penetapan sifat hipokrit dalam keimanan bagi mereka tidak mengakuinya,²³ serta ancaman keras berupa pembiaran dalam kesesatan dan vonis neraka bagi yang membenci ajaran Rasulullah saw.²⁴

Ketiga Penetapan hak ketaatan kepada Rasulullah saw. Kewajiban taat tersebut sebagaimana kewajiban ta'at kepada Allah swt.²⁵ Tentunya, menaati Rasulullah berarti menaati ajarannya yang terdokumentasikan dalam hadis.

Keempat, Penetapan Rasulullah sebagai teladan yang dicontoh dan diikuti peri kehidupannya,²⁶ disertai penegasan bahwa Beliau adalah pribadi agung yang layak diteladani.²⁷ Mengikutinya merupakan manifestasi cinta kepada Allah.²⁸

Secara logika (*al-Ma'qūl*) bahwasannya Tidak mungkin beramal dengan hanya mengandalkan ketentuan hukum yang bersifat global dalam Alquran tanpa penjelasan sunnah. Proses penyampaian risalah wahyu oleh Nabi saw., melibatkan pembacaan Alquran dan penjelasan dengan sunnah. Sehingga, tidak cukup mengambil salah satu dan meninggalkan yang lain.²⁹ Bahkan, menurut al-Auzā'ī Alquran lebih membutuhkan (penjelasan) sunnah daripada

¹⁷ Muhammad ibn Idrīs Asy-Syāfi'ī, *ar-Risālah*, taḥqīq; Ahmad Muhammad Syākir (Bairūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), h. 73-76

¹⁸ Abū Muhammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bi Hazm az-Zāhiri, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid. I (Bairūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2010), h. 97.

¹⁹ QS. An-Nūr [24]: 63, QS. An-Nisā' [4]: 65, juga QS. al-Ḥasyr [59]: 7.

²⁰ QS. An-Nisā' [4]: 59

²¹ QS. al-Aḥzāb [33]: 36

²² Asy-Syāfi'ī, *ar-Risālah*, h. 83

²³ QS. Ali 'Imrān [3]: 61

²⁴ QS. Ali 'Imrān [3]: 65

²⁵ QS. Ali Imrān [3]: 64, QS. An-Nisā' [4]: 59, 69, 80, QS. Al-Anfāl [8]: 60.

²⁶ QS. Al-Aḥzāb [33]: 21

²⁷ QS. Nūn [68]: 42

²⁸ QS. Ali 'Imrān [3]: 31

²⁹ Wahbah al-Zuhāifī, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut : Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1419 H/1999 M), h. 20

sebaliknya.³⁰ Perbuatan Nabi saw., di atas kebenaran adalah suatu keniscayaan, maka meninggalkan kebenaran adalah kesalahan dan kebatilan.³¹

Oleh sebab itu, penulis mencoba mengkralifikasi kontradiksi antara Alquran dan Hadis dari tiga bagian atau tiga macam:

Kontradiksi hadis dengan Alquran; Perspektif Naqd al-Matan

Berbeda dengan hadis mutawatir yang sudah pasti kesahihannya, hadis ahad memerlukan penelitian validitas untuk membuktikan kebenaran dan kejujuran periwayatan.³² Definisi hadis sahih yang populer di kalangan ulama hadis adalah definisi yang disampaikan oleh Ibnu Sholah sebagai berikut:

الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذًا ولا معللاً.³³

“Hadis yang musnad yang sanadnya bersambung dengan proses transfer oleh perawi yang ‘ādil dan ḍābiṭ dari perawi yang ‘ādil dan ḍābiṭ sampai akhir sanad, tanpa ada syāz (kejanggalan) dan illat (cacat) di dalamnya.”

Dalam kritik sanad, aspek yang diuji adalah ketersambungan sanad, ‘ādil dan ḍābiṭ perawi, syāz serta illat (cacat). Sementara kritik matan meliputi dua aspek yaitu syāz serta illat (cacat). Secara bahasa syāz artinya menyendiri dan terasing (tafarrud). Adapun secara istilah, para ulama sejak dulu berbeda pendapat, walaupun sepakat untuk menolak hadis syāz.³⁴ Adapun secara istilah, Imam asy-Syāfi’ī (w. 204 H) berpendapat bahwa syāz yaitu seorang perawi siqah meriwayatkan suatu hadis yang menyelisih riwayat para perawi siqah yang banyak.³⁵ Selaras dengan pendapat asy-Syāfi’ī ini, Ibnu Ṣalāh mendefinisikan hadis syāz yaitu hadis yang diriwayatkan oleh perawi maqbul yang

³⁰ Muṣṭafā al-Sibā’ī, *Al-Sunnah wa Makānatubā fī tasyrī’ al-Islāmī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, cet.3, 1402 H/1982 M), h. 387.

³¹ Asy-Syaukānī, *Iryād al-Fuhūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Jilid.I (Riyadh: Dār al-Fadīlah, cet. 1, 1421 H/2000), h.187.

³² ‘Alī Ḥasan al-Halabī, *al-Nukāt ‘alā Nuṣḥab an-Naẓar fī Tawdīb Nukhbāt al-Fikar* (Dammam : Dar Ibn al-Jauzī’, cet. 1, 1413 H/1996 M), h. 71.

³³ Lihat Ibn Ṣalāh, Abū ‘Amr Uṣmān, ‘*Ulūm al-Ḥadīs: Muqaddimah Ibn Al-Ṣalah*, taḥqīq. Nuruddīn ‘Itr (Beirut: Dār al-Fikr, cet. 3, 1418 H), h. 11-12, Lihat juga Jalāl ad-Dīn As-Suyūfī. *Tadrīb ar-Rawī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawāwī*, Jilid. I (Riyadh: Maktabah al-Kausar, 1994), h.79.

³⁴ Nuruddīn ‘Itr, *Ulumul Hadis*, terj. Mujiyono (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012, h. 482.

³⁵ Muhammad ibn Idrīs Asy-Syāfi’ī, *al-Umm*. Taḥqīq. Rif’at Fauzī ‘Abd al-Muṭallib , Jilid VII (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 2001), h. 557-558, 564.

menyelisih perawi yang lebih unggul darinya baik dari segi jumlah maupun kekuatan hafalan.³⁶

Sebenarnya tiga syarat hadis shohih sebelumnya sudah mempersempit peluang terjadinya *syāz* dalam hadis. Namun, karena penilaian *adālah* dan *ḍābit* seorang perawi biasanya bersifat global, sementara perawi *siqah* sekalipun terkadang bisa terkena *wahm* dalam suatu hadis yang diriwayatkannya, maka penelitian *syāz* perlu dilakukan persatuan hadisnya.³⁷ Masalah *syāz* bukan hanya terjadi dalam aspek sanad saja, namun juga pada matan hadis.³⁸ Maka, metode kritik matan dilakukan oleh ulama hadis dalam menyaring hadis yang terbebas dari *syāz* dengan cara sebagai berikut;

- a. Ketidaksesuaian dan pertentangannya dengan Alquran, sebab tidak mungkin Nabi saw., menyampaikan sesuatu yang bertentangan dengan wahyu Allah. Perkataan Nabi tidaklah bersumber dari selera pribadi beliau (*al-Hawa*) tetapi wahyu dari Allah.
- b. Bertentangan dengan sunah yang sahih, sebab tidak mungkin terkumpul kontradiksi dalam diri Nabi saw.
- c. Ketidaksesuaian dengan perawi yang lebih *siqah*. Terkadang matan hadis yang diriwayatkan bertentangan dengan perawi yang lebih kuat ke-*siqah*-annya dan lebih mengetahui tentang hadis. Hal ini mengungkap indikasi tingkat kejujuran perawi.
- d. Ketidaksesuaian redaksi hadis dengan ungkapan dan gaya bahasa Rasulullah SAW yang dikenal ahli hadis.
- e. Keterkaitan antar kandungan matan dengan keyakinan (isme/aliran) perawi. Bisa jadi perawi memiliki keyakinan yang bertentangan dengan keyakinan ahlu sunah wa al-jama'ah kemudian mengikuti keyakinan atau madzab teologi tertentu dan membuat-buat hadis untuk memperkuat keyakinan dan propaganda bid'ahnya.
- f. Ketidaksesuaian antara matan dengan mazhab yang dipegang oleh sang perawi. Seperti kasus hadis-hadis yang dikatakan bersumber dari Abu Hurairah ra tentang *al-mashu 'ala al-khuffain* (mengusap dua mata kaki). Ibnu Rajab menjelaskan bahwa Imam Ahmad dan Muslim serta ulama lainnya mendaifkan

³⁶ Lihat Ḥamzah al-Malibārī, *al-Hadīṣ al-Ma'lūl; Qawā'idun wa Ḍawābiṭun* (Bairūt: Dār ibn H}azm, 1996), h. 26

³⁷ Lihat Nūr ad-Dīn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1988), h. 242-243

³⁸*Ibid.*, h. 428

riwayat tersebut karena Abu Hurairah diketahui mengingkari adanya *al-mashu'ala al-kuhuffain*.³⁹

Sementara *'illat* pada matan dapat berupa *idraj* (sisipan), *ziyādah* (penambahan), *'tirāb* (pemutarbalikkan lafal), contoh pembuktian kepalsuan (*mauḍū'*) suatu hadis dengan pendekatan kritik matan dengan metode *'ard al-ḥadīṣ 'alā al-Qur'ān* dan sanad sekaligus adalah pada hadis berikut;

حدثنا أحمد قال : نا الحسين بن إدريس الحلواني قال : نا سليمان بن أبي هودّة قال : نا عمرو بن أبي قيس ، عن إبراهيم بن أبي المهاجر ، عن مجاهد ، عن عبد الرحمن بن أبي ذباب ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يدخل ولد الزنا الجنة ولا شيء من نسله إلى سبعة آباء »⁴⁰

“Telah menceritakan kepada kami Ahmad, dia berkata telah menceritakan kepada kami al-Husain bin Idrīs al-Hulwānī, dia berkata; telah menceritakan kepada kami Sulaiman bin Abū Haudāh, dia berkata; telah menceritakan kepada kami ‘Amrū bin Abū Qais dari Ibrāhīm bin Abū al-Muhājir dari Mujāhid dari Abd al-Raḥmān bin Abū Dī’bīn dari Abu Hurairah berkata; Rasulullah SAW bersabda: “Tidak akan masuk Surga anak (hasil) zina dan tidak seorang pun di antara tujuh keturunannya.”

Dari aspek kritik matan, hadis tersebut *ṣyāz* karena sangat bertentangan dengan Alquran yaitu ayat *walā tazīru wāzīratu wizrā ‘ukhrā* (sesungguhnya seseorang tidak akan menanggung dosa yang dilakukan orang lain).⁴¹ Tidak ada istilah “dosa waris” dalam Islam. Seseorang akan mendapatkan kebaikan dan keburukan dari hasil usahanya dan Allah tidak berbuat zalim kepada hamba-Nya.⁴² Ternyata hadis tersebut terbukti secara sanad adalah hadis yang sangat lemah karena disamping sanadnya *muḍtarib* pada isnad perawi Mujahid, ada perawi yang lemah bernama Ibrahim bin Muhajir. Menurut penelitian Ibnu al-Jauzī dalam *al-Mauḍū’āt*, As-Sakhāwī dalam *al-Maqāṣid al-Ḥasanah*, Ibnu Tāhir dalam *Tazkīrah al-Mauḍū’āt* dan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah dalam *al-Manar al-*

³⁹ Musfir/Azmullāh ad-Damīnī. *Maqāyīs Naqd Mutun as-Sunnah* (Riyād: Jamī’ al-Ḥuqūq, 1984), h. 110-219, Ḥasan Fauzī Ḥasan al-Ṣa’īdī, *al-Manhaj an-Naqd ‘Inda al-Mutaqaddimīna min al-Muḥaddīṣīn wa ‘Asar Tabāyūn al-Manhaj* (Kairo: Tesis Jāmi ‘Ain Syams, 1993), h. 415-419.

⁴⁰ HR. at-Ṭabrānī dalam “al-Mu’jam al-Wasīṭ”, Juz 2, h. 369, hadis nomor 870 versi *al-Maktabah al-Syāmilah*. edisi 3.48

⁴¹ QS. An-Najm [53]: 38. Lihat pula QS.al-An’ām [6]: 164, QS.al-Isrā’[17]: 15, QS Fātir [35]: 18, QS az-Zumar [39]: 7.

⁴² QS. Ghāfir [41]: 46, QS.al-Jāsiyāt[45]: 15

Munīf, bahwa tidak ada satu sanad hadis tersebut pun yang dapat dijadikan hujjah.⁴³

Kontradiksi hadis dengan Alquran; Perspektif Mukhtalaf al-Ḥadīs

Dalam klasifikasi hadis yang *maqbul* sahih dan hasan terdapat dua macam hadis yaitu hadis *maqbul* yang *muḥkam* (terbebas dari pertentangan dengan dalil lain yang setara) sehingga bisa langsung diamalkan (*ma'mūl bih*) ada hadis *maqbul* yang *mukhtalif* (bertentangan secara makna dengan dalil lain yang setara) sehingga tidak bisa langsung diamalkan (*ghair al-ma'mūl bih*) dan harus dilakukan upaya menghilangkan pertentangan tersebut.⁴⁴ Dengan demikian, objek dalam wacana kontradiksi antara hadis dan alquran dalam perspektif '*ilm mukhtalaf al-ḥadīs*' adalah hadis-hadis *maqbul* yang secara kritik hadis bernilai sahih atau hasan.

Secara etimologis, *at-ta'arud* merupakan masdar dari kata kerja *ta'arada* yang memiliki setidaknya tiga makna yaitu *al-man'u* (hal menghalangi), *al-muqābalah* (hal berhadapan), dan *al-ḍuhūr* (hal mengungguli). Jika dilekatkan dengan kata dalil berarti relasi antara dua dalil atau lebih yang saling berlawanan dan saling mengalahkan (kontradiksi). Adapun *al-mukhtalif* secara etimologis berasal dari kata *al-ikhtilāf* yang merupakan masdar dari kata kerja *ikhtalafa*. *Al-mukhtalif* adalah *isim fā'il* dan *al-mukhtalaf* adalah *isim maf'ūl*. *Al-ikhtilāf* adalah antonim dari *al-ittifāq* (bersatu dan sepakat). Jadi *ikhtilāf al-ḥadīs* adalah dua hadis atau lebih yang secara lahiriyah maknanya saling berlawanan.⁴⁵

Sementara *musykil al-ḥadīs* dari kata *musykil* yang merupakan *isim fā'il* dari kata *ishkal* yang artinya *iltibās* (kesamaran) dan *ikhtilāf* (bercampur-baur).⁴⁶ Secara makna, istilah *mushkilah* adalah term yang lebih luas maknanya daripada term *ta'arud* dan *ikhtilāf*. Term *mushkil* (problematis) lebih lebih luas maknanya karena faktor penyebab *isykal* lebih banyak, bukan hanya kontradiksi tekstual dengan hadis-hadis lain tetapi juga dengan Alquran, atau kejanggalan maknanya yang mustahil secara akal maupun syari'at. Tetapi juga sebab problematisnya karena kesamaran makna (ambiguitas) pada dilalah lafaz (indikasi makna leksikal) karena makna ganda (musyarak) atau karena makna alegoris dan metaforis (*majāzī*).⁴⁷

⁴³ Lihat Nasiruddin al-Albānī., *Silsilah aḍ-Ḍa'īfah wa al-Maḍwū'āt*, (al-Maktabah al-Syāmilah) Juz 3 h. 286. Hadis nomor 1287

⁴⁴ aṭ-Ṭahhān, *Taisīr*, h. 46.

⁴⁵ Al-Sūsūh, Abd al-Majīd Muhammad Ismā'il. *Manhaj al-Taufīq wa al-Tarjīb Baina al-Mukhtalaf al-Ḥadīs wa Asarubuh fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār an-Nafāis, t.t), h. 113

⁴⁶ *Ibid.*, h. 46

⁴⁷ *Ibid.*, h. 57-58

Ta'arud ada dua macam yaitu *at-ta'arud al-haqiqi* (kontradiksi substansial) dan *al-ta'arud az-zāhiri* (kontradiksi tekstual).⁴⁸ *Ta'arud al-haqiqi* terjadi jika memenuhi empat hal; (1) kontradiksi sempurna antara dua dalil, (2) *hujjiyah* dalam dua dalil yang kontradiksi, (3) kesamaan level antara dua dalil tersebut, (4) kesatuan waktu dan tempat yang menjadi konteks terjadinya kontradiksi.⁴⁹

Mayoritas ulama usul, ahli hadis dan ulama fikih menegaskan kemungkinan adanya *Ta'arud al-haqiqi* antara nash-nash yang sah. *Ta'arud* yang mungkin terjadi adalah pada masalah yang terlihat dalam teks dan pada pandangan (perspektif) mujtahid.⁵⁰ Imam Syāfi'ī yang menolak adanya pertentangan antara hukum-hukum Allah dan hukum-hukum Rasul-Nya beralasan bahwa semua hukum tersebut berjalan di atas satu konsep yang sama.⁵¹ Asy-Syātibi yang juga menolak hal tersebut merujuk kepada keadaan masing-masing mujtahid yang tidak *ma'sūm* (terjaga) dari kesalahan dalam berpendapat sehingga muncul kemungkinan klaim *ta'arud* antar dalil itu dalam perspektif mereka.⁵²

Di antara dalil yang dikemukakan oleh ulama yang kontra *Ta'arud al-haqiqi* adalah:

- a. Hadis Nabi juga wahyu.⁵³ Sementara wahyu dari Allah telah dinegasikan dengan tegas adanya saling berkontradiksi dalam Surat al-Nisa' ayat 82.⁵⁴
- b. Adanya perintah mengembalikan urusan kepada Allah yaitu Alquran dan kepada Rasul yaitu sunnah dalam menyelesaikan perselisihan masalah akan percuma jika secara hakiki kedua sumber tersebut kontradiktif.⁵⁵
- c. Jika terjadi *Ta'arud al-haqiqi* antar sumber *tasyri'* maka implementasi dari pembebanan syari'at menjadi di luar kemampuan manusia.⁵⁶

⁴⁸*Ibid.*, h. 43

⁴⁹*Ibid.*, h. 60

⁵⁰ Sulaimān bin Muhammad ad-Dabikhī. *Aḥādīs al-'Aqīdab allatī Yūbam Zabirubā at-Ta'arud fī Saḥīḥain; Dirasah wa Tarjīḥ* (Ṭāif: Dar al-Bayān al-Hadīsiyah, cet.1, 1422 H/2001 M), h.35, Nafiz Ḥusain Ḥammād, *Mukhtalaf al-Hadīs baina al-Fuqahā' wa al-Muḥaddīsin* (al-Masyhūrāh: Dar al-Wafā', cet. 1, 1414 H/1993 M), h. 26

⁵¹Asy-Syāfi'ī, *ar-Risālah*, h. 173

⁵²ad-Dabikhī. *Aḥādīs*, h. 35-36

⁵³ QS.Fātir [35]: 3-4. Wahyu dalam bentuk hadis bisa berbentuk wahyu *insyā'i* dan wahyu *taqrīri* (ijtihad Nabi yang dibenarkan).

⁵⁴ Ḥammād, *Mukhtalaf*, h.23

⁵⁵QS. An-nisā' [4]: 59

⁵⁶ QS. Al-Baqārah [2]: 286 tentang perintah dan larangan

- d. Ulama *usul* menetapkan metode *tarjih* dan *naskh* dalam masalah *ta'arud adillah*. Jika benar *ta'arud* terjadi secara hakiki, maka metode tersebut tidak valid dan tidak perlu ada.

Kontradiksi tekstual (ta'arud zahirī) hadis dengan ayat Alquran

Tidak diragukan bahwa Alquran dari aspek *subūt*-nya seluruhnya bernilai *qaṭ'iyah al-subūt*, sementara hadis hanya sebagian kecil yang berstatus *qaṭ'iyah al-subūt* yaitu hadis *mutawātir*. Mayoritas hadis bernilai ahad.⁵⁷ Namun keduanya, baik Alquran maupun al-hadis, sama-sama memiliki dimensi *zanniyah* dari aspek *dilalah* (indikasi makna). Sisi inilah yang memungkinkan terjadinya *ta'arud zahirī*.

Sebab terjadinya *ta'arud*, antara lain: *Pertama*, Adanya sebagian nash yang maknanya berindikasi umum dan yang lain khusus, ada yang bersifat mutlak dan ada yang muqayyad, atau pengecualian (*istisnā*). Bagi sebagian orang menilai kondisi teks-teks semacam ini kontradiktif (*ta'arud*). *Kedua*, Ketidaktahuan tentang keluasan makna bahasa Arab yang menjadi bahasa media teks. *Ketiga*, Adanya pemalsuan terhadap hadis. Dengan demikian, hadis-hadis yang bertentangan ternyata palsu. *Keempat*, Ketidaktahuan tentang konsep *nāsikh* dan *mansūkh* antar dalil dalam masalah hukum.⁵⁸

Metode Kritik Matan Hadis Menggunakan Pendekatan Alquran

Adapun tawaran metodologi yang penulis tawarkan dalam mengatasi kontradiksi hadis dengan Alquran yaitu dengan menjadikan hadis nabi harus menjadi sumber kedua sesudah Alquran. Alquran menjadi pendekatan kongkrit dalam kritik *matan* hadis nabi yang disini aplikasi penjewantahan dari keterangan global Alquran untuk memahami teks nabi.

Para ulama dahulu telah banyak mencoba melakukan penafsiran atau pemahaman hadis yang terdapat dalam al-Kutub al-Sittah, yakni dengan menulis kitab syarah terhadap kitab tersebut. Meskipun demikian, upaya untuk menemukan metode yang digunakan ulama dalam penyusunan kitab syarah hadis tersebut hampir-hampir tidak pernah tersentuh. Namun dari beberapa metode yang dipergunakan oleh para ulama dalam menyusun kitab syarah tersebut dapat

⁵⁷ Para ulama berbeda pendapat tentang nilai hadis ahad, apakah membari faidah al-ilmu al-yaqiny atau tidak. Menurut Ibnu Hajar, hadis ahad yang maqbul bisa memberikan faidah ilmu secara teoritis (an-nazarī) jika didukung oleh sejumlah bukti tambahan (qarīnah), seperti; dikeluarkan oleh al-Bukhari dan Muslim dalam kitab sahihnya. Lihat Ibnu Hajar, *Nuṣṣah an-Nazar Syarh Nukhbah al-Fikr* (Riyad: t.p, 2001), h. 60 – 64.

⁵⁸ Uṣmān 'Alī Hasan, *Qawā'id al-Istidlāl 'alā Masā'il al-I'tiqād* (Riyād: Dār al-Waṭan, vol.2, cet. 1, 1413 H), h. 53

diklasifikasikan beberapa metode pemahaman hadis, yakni metode *tahli>li>*, metode *ijmali*, dan metode *Muqarin*.⁵⁹

Adapun metode kritik matan hadis dengan Alquran menggunakan istilah *syarh* (pemahaman) biasanya digunakan untuk hadis, sedangkan *tafsir* untuk kajian al-Qur'an. Dengan kata lain, secara substansial keduanya sama (sama-sama menjelaskan maksud, arti atau pesan); tetapi secara istilah, keduanya berbeda. Istilah *tafsir* (*tafsi>r*) spesifik bagi al-Qur'an (menjelaskan maksud, arti, kandungan, atau pesan ayat al-Qur'an), sedangkan istilah *syarh* (*syarh*) meliputi hadis (menjelaskan maksud, arti, kandungan, atau pesan hadis) dan disiplin ilmu lain. Jadi maksud dari metodologi pemahaman (*syarh*) hadis ialah ilmu tentang metode memahami hadis. Dengan demikian, kita dapat membedakan antara dua istilah, yakni metode *syarh*: cara-cara memahami hadis, sementara metodologi *syarh*: ilmu tentang cara tersebut. Metode yang digunakan oleh pensyarah hadis ada tiga, yaitu metode *tahli>li>*, metode *ijma>li>*, dan metode *muqa>rin*. Adapun untuk melihat kitab dari sisi bentuk pensyarah, digunakan teori bentuk *syarh bi al-ma's|ur* dan *syarh bi al-ra'y*. Sedangkan dalam menganalisis corak kitab digunakan teori kategorisasi bentuk *syarh fiqhy*, *falsafy*, *sufy*, atau *lugawy*.⁶⁰

Sedangkan, Tertib (urutan berdasarkan prioritas) pendekatan solutif terhadap *ta'aruf zāhiri* menurut mayoritas (jumhur) ulama hadis, Syāfi'iyah, Zaidiyah, Hanābilah, sebagian al-Ahnaf dan Malikiyah, adalah sebagai berikut: *al-jam'u*, *an-Naskh*, *al-Tarjih*, dan *al-tawaqquf*.⁶¹

Disini penulis hanya menggunakan tiga pendekatan saja sebagai solusi kongkrit dalam kritik matan hadis menggunakan Alquran; yaitu pendekatan *al-Jam'u* atau kompromi, *an-Nasakh* yaitu pembatalan atau penghapusan dan *al-Tarjih* yaitu dengan memperkuat. Tiga pendekatan tersebut diharapkan bisa menjadi barometer pemikiran terhadap studi kritik matan hadis dalam pendekatan Alquran sebagai studi pemikiran baru dalam studi ilmu hadis;

1. Metode Kompromi (*al-jam'u*)

⁵⁹ Metode ini diadopsi dari metode penafsiran Al-Qur'an dengan melihat karakter persamaan yang terdapat antara penafsiran Al-Qur'an dan penafsiran atau *syarh* hadis. Artinya metode penafsiran Al-Qur'an dapat diterapkan dalam *syarh* hadis dengan mengubah redaksi/kata Al-Qur'an menjadi hadis; *tafsir* menjadi *syarh*. (baca Nizar Ali. 2001. *Memahami Hadis Nabi* (Metode dan Pendekatan). Yogyakarta: Center for Educational Studies and Development (CESaD) YPI Al-Rahmah., h. 28. Burhanuddin, B. (2018). *Metode dalam memahami Hadis*. Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir, 3(1), 1-11. DOI: <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v3i1.210>.

⁶⁰ Nizar Ali. 2007. (Ringkasan Desertasi) *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Syarh Hadis* (Yogyakarta., h. 4. Lihat juga Suryadilaga, M. A. (2012). *Metodologi Syarah Hadis*. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, h. Vi-xiii.

⁶¹ As-Sūsūh, *Manhaj*, h. 113

Seorang mujtahid dituntut untuk mengkompromikan (*al-jam'u*) di antara dalil-dalil yang ada karena kemungkinan konteks hadis berbeda, atau adanya keumuman dan kekhususan, atau sifatnya mutlak dan *muqayyad*. Hal ini mengingat bahwa mengaplikasikan seluruh dalil lebih utama dari pada membuang sebagian atau seluruhnya.⁶²

Oleh sebab itu, para ulama hadis tidak terburu-buru mendho'ifkan hadis yang secara dzohir kelihatan matannya kontradiktif (*ta'arud*), selama masih ada intepretasi (*ta'wil*) yang dapat diterima. Dalam realitasnya, terkadang suatu hadis dianggap bertentangan (*ta'arud*) dengan ayat Alquran, padahal ulama dan pakar yang lain menegaskan kontradiksi tersebut. Kaedah yang dikedepankan adalah *al-jam'u wa at-taufiq* (kompromi) sebelum *at-tarjih*.⁶³ Kaidah *al-jam'u muqaddamun 'ala al-tarjih* merupakan kaidah yang dipegang oleh Imam Syāfi'i, Ahmad bin Hanbal, Ibnu Khuzaimah dan lainnya. Kaidah lain yang senada sebagai acuan adalah *i'mal al-adillah awla min ihmaliha* (penerapan seluruh dalil lebih diutamakan dan dikedepankan daripada pengabaian dalam bentuk tarjih atas alasan *ta'arud*).⁶⁴

Metode *al-jam'u* (kompromi) ini memperhatikan relasi fungsional antara hadis dengan Alquran dalam wacana agama. Dalam konteks relasi ini, hadis memiliki beberapa fungsi terhadap Alquran atau sebaliknya, yaitu:

- a. Alquran menjadi barometer kebenaran matan hadis yang ada dalam bermacam kitab hadis. Hadis sebagai penguat dan penegas keterangan Alquran, disinailah matan hadis diuji dengan pendekatan Alquran yang menjadikan Alquran sebagai sumber pertama dari hadis sebagai sumber kedua. Contohnya hadis Rasulullah saw., yang melarang perbuatan syirik, bunuh diri, saksi palsu, durhaka kepada orang tua,⁶⁵ menegaskan dan memperkuat larangan tersebut dalam Alquran.⁶⁶

⁶² Hasan, *Qawā'id*, h. 53.

⁶³ As-Sūsūh, *Manhaj*, h. 55.

⁶⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kaifa Nata'amal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah* (Kairo: Dār al-Syuruq, cet. 2, 1423 H/2002 M), h. 113.

⁶⁵ Al-Bukhārī, "al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ" 2/251, hadis no. 2653 versi *al-Maktabah al-Syāmilah*, edisi 3.48

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ سَمِعَ وَهْبَ بْنَ جَرِيرٍ وَعَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ إِبْرَاهِيمَ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْكَبَائِرِ قَالَ الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ

⁶⁶ Sebagai contoh QS. Luqmān [31]: 13 dan QS. An-Nisā' [4]: 48 tentang larangan syirik. QS. Al-Hajj [22]: 30 dan QS. Al-Furqān [25]: 72 tentang larangan perkataan dusta, QS. Al-Isrā' [17]: 23-24 dan QS. Muhammad [47]: 22-23 tentang larangan durhaka kepada kedua orang tua, QS. An-Nisā' [4]: 29, QS. Al-Isrā' [17]: 33, dan QS. Al-Mā'idah [5]: 32, tentang larangan membunuh jiwa.

- b. Dalam kritik matan hadis dengan pendekatan Alquran pula, kompromi dilakukan Hadis sebagai *mubayyin* bagi Alquran. Dalam hal ada tiga bentuk, yaitu penjelasan terperinci atas petunjuk Alquran yang bersifat global (*mujmal*), seperti hadis yang merinci teknis pelaksanaan shalat [69] yang diperintahkan dalam Alquran,⁶⁷ mengkhususkan (*lex specialis*) petunjuk yang bersifat umum ('*a>m*') dari Alquran. Seperti hadis larangan menikahi seorang wanita dengan bibinya dalam semasa⁶⁸ sebagai pengkhususan dan pembatasan atas Surat an-Nisa>' ayat 24.⁶⁹ Dan yang ketiga, hadis sebagai *muqayyid* (membatasi dengan persyaratan) sesuatu yang bersifat mutlak dalam Alquran, seperti hadis yang menerangkan tentang bagian tangan yang dipotong dalam hukuman bagi pencuri adalah telapak sampai pergelangan tangan sebagai *taqyid* dalam Alquran 5:38.⁷⁰
- c. Dalam kritik hadis juga dalam perspektif Alquran, Hadis juga sebagai penetap hukum baru yang tidak disinggung oleh Alquran (*hadis tasyri*). Kedudukan al-Sunnah sama dengan Alquran dalam menghalalkan dan mengharamkan sesuatu. Hal ini disepakati oleh para ulama menurut Ash-Syatibi. Contohnya; hukuman rajam bagi pezina *mubsh}{an*, keharaman perhiasan emas dan sutra bagi laki-laki, kewajiban zakat fitrah, keharaman daging keledai jinak.⁷¹ Dalilnya; secara logika hal tersebut tidak mustahil karena Rasulullah diberikan sifat *ma'sum* dan tugas menyampaikan syari'at. Adapun secara nash, Allah swt

⁶⁷Lihat QS. Al-Baqarah [2]: 43, 83,110, QS.an-Nisā'[4]: 88, QS.Yūnus [10]: 87, QS. An-Nūr [24]: 56, QS. Ar-Rūm [30]: 31.

⁶⁸Al-Bukhari, al-Jami' al-Sahih 3/365, hadis no. 5108 dan 5109 versi *al-Maktabah asy-Syāmilah*. edisi 3.48

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عَاصِمٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ سَمِعَ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُنكَحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتَيْهَا أَوْ خَالَتَيْهَا

⁶⁹ Terjemahannya: “Dan (diharamkan juga kamu menikahi) perempuan yang bersuami, kecuali budak-budak perempuan (tawanan perang) yang kamu miliki sebagai ketetapan Allah atas kamu. Dan dihalalkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu jika kamu berusaha dengan hartamu untuk menikahinya bukan untuk berzina. Maka karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah maskawinnya kepada mereka, sebagai suatu kewajiban. Tetapi tidak mengapa jika ternyata di antara kamu telah saling merelakannya, setelah ditetapkan. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.”

⁷⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wajiz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut : Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1419 H/1999 M), h. 38-39

⁷¹ Ash-Syaukānī. *Iryād al-Fubūl Ilā Tabqiq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*, Jilid.I (Riyad: Dār Fadilah, cet. 1, 1421 H/2000), h.187.

menetapkan hak Rasulullah untuk ditaati secara umum termasuk terhadap *sunnah istiqlaliyah*.⁷²

2. Pendekatan Pembatalan (*nasikh-mansukh*)

Pendekatan kritik matan yang ini menggunakan pendekatan Alquran yaitu, adanya peluang untuk naskh dengan adanya data sejarah tentang kronologisnya munculnya masing-masing Apabila kompromi tidak memungkinkan, sementara masing-masing dalil yang saling berlawanan membuka naskh.

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang bolehnya *naskh* Alquran dengan Alquran atau sunnah dengan sunnah dalam status mutawatir berhadapan dengan sesama mutawatir atau mutawatir terhadap ahad atau ahad terhadap ahad. Yang jadi perbedaan pendapat adalah *naskh* Alquran dengan sunnah dan sunnah dengan Alquran.⁷³ Dalam hal ini jumhur ulama membolehkan naskh sunnah dengan al-kitab seperti perubahan arah kiblat yang sebelumnya menghadap Bait al-Maqdis ke arah Ka'bah.⁷⁴

M. Quraish Shihab berpendapat bahwa tentang *nāsikh* dan *mansūkh*, sama seperti obat-obatan yang diberikan oleh dokter pada pasien. Disini hukum-hukum yang diubah dimisalkan sebagai obat, dan Nabi sebagai dokter. Disatu sisi, mempersamakan Nabi sebagai dokter dan hukum-hukum sebagai obat, memberikan kesan bahwa Nabi dapat mengubah atau mengganti hukum-hukum tersebut, sebagaimana dokter mengganti obat-obatnya. Pada sisi lain, mempersamakan hukum yang ditetapkan dengan obat tentunya tidak mengharuskan dibuangnya obat-obat tersebut, walaupun telah tidak sesuai dengan pasien tertentu, karena mungkin masih ada pasien lain yang membutuhkannya.⁷⁵ Disinilah penulis bisa menjadikan pendekatan Alquran menjadi metode untuk menasakhkan matan hadis walaupun bersifat sahih dan mutawattir. Hasil akhir dari metode ini ini adalah menghukumi hadis menjadi *mardūd* ataupun palsu.⁷⁶

3. Pendekatan *Tarjih*

Apabila tidak ada sejarah yang dapat digunakan untuk naskh, maka dilakukan *tarjih* dengan melihat berbagai aspek. Dalil yang rajah (paling kuat)-lah yang diamalkan sebagaimana ditegaskan dalam ijma' dan rasio.

⁷²as-Siba'ī, *As-Sunnah*, h. 382, Lihat QS. an-Nisā'[4]:59,75, QS. Al-Mā'dah [5]: 92, QS. An-Nisā' [4]: 80, QS.an-Nūr [24]: 63, QS. Al-Hasyr [59]: 7.

⁷³ as-Siba'ī, *As-Sunnah*, h. 394.

⁷⁴ HR. Al-Bukhari no. 40 dalam *al-Jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* h. 29 terhadap Al-Qur'an 2: 144

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung : Mizan. 1998), h. 145

⁷⁶ ad-Damīnī. *Maqāyis*, h.117-119

Dengan merujuk istilah Ṣaraf al-Qudāh bahwa bagian yang *qat'ī al-dilālah* dari Alquran sebagai *ḥaqīqah qur'aniyyah*. Sementara aspek *ẓannī* dari *dilālah* Alquran disebut *ẓannī qur'ānī*. Adapun hadis yang *mutawātir* dan *qat'ī dilālah*-nya disebut *ḥaqīqah ḥadīsiyyah*. Sementara hadis yang *ẓannī ṣubūt* atau *ẓannī dilālah* atau *ẓannī ṣubūt* dan *dilālah* sekaligus disebut *ẓannī ḥadīṣī*.⁷⁷

Beberapa kalangan menganjurkan pendekatan baru, berupa pendekatan kontemporer, seperti hermeneutika dan sosiologi serta antropologi. Bahkan, ada kalangan yang menyuarakan sisi penting membangun integrasi ilmu-ilmu sosial dan hadis Nabi. Kenyataannya, syarah hadis mengalami perkembangan signifikan dalam tradisi keilmuan Islam, sehingga menghasilkan ragam model dan aplikasi metodologis syarah hadis, ragam teknik interpretasi hadis dalam kitab-kitab syarah hadis, dan berkembangnya metode pendekatan syarah hadis di dunia Islam. Beberapa kalangan menghendaki penerapan metode syarah hadis kontemporer diarahkan untuk mampu menjawab problematika zaman. Kalangan ini menghendaki metode syarah hadis menjadi nilai inti multidisipliner untuk menjawab berbagai problematika kontemporer dan kontekstual. Disebut-sebut bahwa pada periode modern, syarah hadis mulai menerapkan ilmu-ilmu sosial-humaniora ataupun ilmu sains modern. Ternyata, begitu kompleks metode dalam memahami hadis berkenaan dengan khazanah tradisional dan khazanah kontemporer.⁷⁸

Dengan demikian metode pendekatan Alquran untuk kengkritisasi matan hadis sangatlah tepat dalam pendekatan *tarjih* ini. Sebab Alquran sebagai *kalāmullah* menjadi pegangan penting dalam seluruh aspek penetapan hukum. Disinilah, penulis menjadi bisa untuk memetakan segala metode untuk kritisasi matan hadis dalam perspektif Alquran.

Implementasi Kritik Matan Hadis Menggunakan Alquran

Bagaimana Alquran menjadi solusi terhadap kritik matan, penulis memberi contoh dalam Hadis yang terdapat di dalam Kitab *at-Tibb* (76) bab *as-Sihr* (50) nomor 5766.

⁷⁷ Ṣaraf al-Qudāh. "Hal Yata'arad al-Ḥadīṣ ma'a al-Qur'ān al-Karīm aw al-'Ilm Ḥadīṣ" *Khalaqallah at-Turab Yaum as-Sabt.* *Jurnal al-Bayan* (Department of al-Qur'an and al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, 2013). Diakses 28 September 2017 <http://www.albayanjournal.com>

⁷⁸ Darmalaksana, W. (2020). Penelitian Metode Syarah Hadis Pendekatan Kontemporer: Sebuah Panduan Skripsi, Tesis, Dan Disertasi. *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis*, 5(1), 58-68. DOI: <https://doi.org/10.15575/diroyah.v5i1.9468>.

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُحِرَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَتَّى إِنَّهُ لَيُحْيِلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ ، حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ عِنْدِي دَعَا اللَّهَ وَدَعَاهُ ، ثُمَّ قَالَ « أَشَعَرْتِ يَا عَائِشَةُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ ». قُلْتُ وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ « جَاءَنِي رَجُلَانِ ، فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي ، ثُمَّ قَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعَ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ . قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ ، الْيَهُودِيُّ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ . قَالَ فِيمَا ذَا قَالَ فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ ، وَجِفِّ طَلْعَةَ ذَكَرٍ . قَالَ فَأَيْنَ هُوَ قَالَ فِي بئرِ ذِي أَرْوَانَ ». قَالَ فَذَهَبَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي أَنْاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَى الْبئرِ ، فَنَظَرَ إِلَيْهَا وَعَلَيْهَا نُخْلٌ ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَ « وَاللَّهِ لَكَأَنَّ مَاءَهَا نَقَاعَةُ الْحِنَاءِ ، وَلَكَأَنَّ نُخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ». قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَأَخْرَجْتَهُ قَالَ « لَا ، أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَافَانِي اللَّهُ وَشَفَانِي ، وَخَشِيتُ أَنْ أَتَوَّرَ عَلَى النَّاسِ مِنْهُ شَرًّا ». وَأَمَرَ بِهَا فُدْفِنَتْ⁷⁹

“Telah menceritakan kepada kami ‘Ubaid bin Isma’il telah menceritakan kepada kami Abu Usamah dari Hisyam dari ayahnya dari Aisyah dia berkata; Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam disihir hingga seakan-akan beliau mengangan-angan telah berbuat sesuatu, padahal beliau tidak melakukannya, hingga ketika beliau berada di sampingku, beliau berdo’a kepada Allah dan selalu berdo’a, kemudian beliau bersabda: ‘Wahai Aisyah, apakah kamu telah merasakan bahwa Allah telah memberikan fatwa (mengbukumi) dengan apa yang telah aku fatwakan (bukumi)? Jawabku; ‘Apa itu wahai Rasulullah?’ Beliau bersabda: ‘Dua orang laki-laki telah datang kepadaku, lalu salah seorang dari keduanya duduk di atas kepalaku dan satunya lagi di kakiku. Kemudian salah seorang berkata kepada yang satunya; ‘Menderita sakit apakah laki-laki ini?’ temannya menjawab; ‘Terkena sihir.’ salah seorang darinya bertanya; ‘Siapakah yang menyihirnya?’ temannya menjawab; ‘Lubid bin Al A’sham seorang Yahudi dari Bani Zuraiq.’ Salah satunya bertanya; ‘Dengan benda apakah dia menyihir?’ temannya menjawab; ‘Dengan rambut yang terjatuh ketika disisir dan seludang mayang kurma.’ Salah seorang darinya bertanya; ‘Di manakah benda itu di letakkan?’ temannya menjawab; ‘Di dalam sumur Dzī Arwan.’ Kemudian Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam mendatangi sumur tersebut bersama beberapa orang sahabatnya, beliau pun melihat ke dalam ternyata di dalamnya terdapat pohon kurma, lalu beliau kembali menemui ‘Aisyah bersabda: ‘Wahai Aisyah! seakan-akan airnya berubah bagaikan rendaman pohon inai atau seakan-akan pohon kurmanya bagaikan kepala syetan.’ Aku bertanya; ‘Wahai

⁷⁹ Al-Bukhārī. *Al-Jam’ as-Ṣaḥīḥ*. Taḥqīq Muhibuddīn al-Khātīb. Jilid. IV (Kairo: Al-Maktabah as-Salafiyah, cet. 1, 1400 H), h. 49.

Rasulullah, tidakkah anda mengeluarkannya?” beliau menjawab: “Tidak, sesungguhnya Allah telah menyembuhkanmu dan aku hanya tidak suka memberikan kesan buruk kepada orang lain dari peristiwa itu.” Kemudian beliau memerintahkan seseorang membawanya (barang yang dipakai untuk menyibir) lalu menguburnya.”

Untuk diketahui hadis tentang disihirnya Nabi tersebut dicantumkan dalam tiga tempat oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*nya. Menurut penelitian, Muqbil bin Hādī al-Wadī ada 14 (empat belas) jalur periwayatan hadis tersebut dari Hisyam bin ‘Urwah dari Bapaknya dari ‘Āisyah ra. Hadis tersebut diriwayatkan oleh banyak ulama hadis selain al-Bukhārī seperti Muslim, An-Nasāī, Ahmad, Ibnu Hībbān, Al-Baihaqī, Ibnu Abī Syaibah, dan banyak lagi. Disamping itu terdapat *syawāhid* dari hadis riwayat Ahmad, an-Nasāī, Ibnu Abī Syaibah, At-Ṭabrānī, Ibnu Sa’ad.⁸⁰

Kesahihan hadis ini diakui dan ditetapkan oleh para ulama senior baik dari aspek *riwāyah* maupun *dirāyah*-nya. Di antara ulama tersebut adalah al-Khaṭṭābī, al-Qadī ‘Iyadh, Ibnu Taimiyah, Ibnu al-Qoyyim, Ibnu Kaṣīr, An-Nawāwī, Ibnu Hajar, al-Qurṭūbī, al-Alūsī, dan lainnya.⁸¹

Muhammad Abduh, Mahmud Abu Rayyah,⁸² dan Muhibbin dalam disertasi doktoralnya menolak kesahihan hadis Nabi disihir dengan klaim bahwa hadis itu bertentangan dengan Alquran. Di antara ayat yang bertentangan dengan hadis di atas adalah:

Pertama, Surat al-Furqān ayat 8 :

أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوُنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا

“...Dan orang-orang yang zalim itu berkata: “Kamu sekalian tidak lain hanyalah mengikuti seorang lelaki yang kena sibir.”

Hadis di atas dianggap membenarkan tuduhan orang-orang musyrik bahwa Nabi adalah orang gila di bawah pengaruh sihir. Dengan demikian dapat menyebabkan adanya keraguan terhadap kebenaran ajaran yang dibawa oleh

⁸⁰ Muqbil bin Hādī al-Wadī. *Rudūd Abl al-‘Ilm ‘alā al-Ṭa’īn fī Ḥadīṣ as-Sīḥr* (Ṣan’a: Dār al-Āsar, Cet. 2, 1420 H/1999 M), h. 87-96

⁸¹ Muhammad Abū Syuhbah dan dalam kitabnya; *Difā’ an as-Sunnah; wa Radd al-Musyṭarīqīn wa al-Kitāb al-Mu’āṣirīn* (Kairo: Mujma’ al-Buḥūs al-Islāmī, 1985), h.263-264 mengatakan bahwa, Sebagian orang mengkritik hadis ini karena tafarrudnya Hisyam bin ‘Urwah. Namun, pendapat tersebut ditolak para ulama karena Hisyam adalah orang paling siqah dan paling alim. Tidak ada seorang ulama yang menilai negative ketsiqohan hadisnya. Al-Bukhari dan Muslim sepakat menshohihkannya (*muttafaq ‘alaih*). Ulama ahul hadis tidak ada yang mengkritik apalagi menḍā’ifkan hadis ini. Hadisnya menjadi masyhur di kalangan ahli tafsir, aṣḥāb as- sunan, ahli hadis, ahli sejarah, dan ahli fiqh.

⁸² Abū Syuhbah, *Difā’* ; h. 223

Nabi SAW, karena mungkin saja Nabi terkena pengaruh sihir pada saat menerima wahyu.

Kedua Surat Al-Hijr ayat 42: ⁸³

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ

“*Sesungguhnya hamba-hamba-Ku tidak ada kekuasaan bagimu terhadap mereka, kecuali orang-orang yang mengikut kamu, yaitu orang-orang yang sesat.*”

Hadis di atas bertentangan dengan ayat ini karena apabila sihir merupakan perbuatan setan, maka setan tidak memiliki kekuasaan atas hamba Allah. Apalagi kekuasaan atas diri seorang Rasul Allah.

Demikianlah Alquran sebagai pedoman dan metode kritik matan hadis. Contoh-contoh diatas hanyalah gambaran umum dari sekelumit contoh kecil bagaimana Alquran menjadi metode kritik terhadap matan hadis. Banyak lagi contoh lain yang lebih luas, bila terdapat kajian-kajian kritik matan dalam perspektif Alquran.

Kesimpulan

Meneliti kontradiksi antara hadis dan Alquran sangat penting dalam studi matan hadis, baik untuk keperluan kritik matan maupun untuk pemahaman hadis. Alquran memang bersifat global, tapi menjadi sumber hukum yang pertama sebelum Hadis nabi. Kontradiksi (*Ta'arud*) antara Alquran dan hadis. Al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama sebelum hadis kecenderungannya memerlukan hadis sebagai penjelas dari keterangan Al-Qur'an. Hal tersebut menjadi kontradiktif saat hadis sebagai penjelas Al-Qur'an yang kebenaran mutlak, ditambah lagi dengan massa kodifikasi Al-Qur'an dengan hadis teramat sangat jauh masanya.

Disini, penulis menjabarkan metodologi penyelesaian sebagai Syarah hadis dalam kritik matan hadis yang ada dan bisa dipakai untuk menafsirkan Al-Qur'an dalam yaitu cara *al-jam'u* (kompromi), *al-nasakh* (abrogasi), *at-tarjih* (seleksi) dan *al-tawaqquf* (penundaan). Istilah syarah dalam kritik matan, sama halnya dengan tafsir dalam analisa Al-Qur'an, yang metode tersebut dipakai para ulama untuk menafsirkan Al-Qur'an. Metode kritik matan dengan syarah kemudian berkembang lagi seiring perkembangan zaman pada era kontemporer dengan berbagai pendekatan, seperti hermeneutika, sosiologi, dan antropologi agar diupayakan untuk menjawab tantangan zaman.

Penulis memberi contoh penerapan tiga metode saja mengenai kritik matan dengan pendekatan Alquran, dengan contoh yang sederhana sebagai

⁸³ Ayat yang semakna terdapat dalam QS. An-Nahl[16] : 99, al-Isrā' [17] : 65, Saba'[34] : 21

penerapan metode kritik matan hadis untuk mengimplementasikan Alquran sebagai barometer yang baik untuk mengkritik matan hadis, sebelum mengkaji lebih dalam lagi tentang berbagai persoalan di dalam isi hadis yang begitu teramat luas kajiannya.

Bibliografi

- Abdel-Maguid, T. E., & Abdel-Halim, R. E. (2015). The Qur'ān and the development of rational thinking. *Urology Annals*, 7(2).
- Abdillah, A., & Mampa, R. A. (2019). Kritik Matan Hadis dengan Pendekatan Al-Qur'an: Studi Pemahaman Muḥammad Al-Ghazālī dan Jamāl Al-Bannā. *Refleksi*, 18(2). <https://doi.org/10.15408/ref.v18i2.11272>.
- Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm az-Zahiri. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, jilid. I. Beirut: Da'r al-Kutub al-'ilmiyyah, 2010.
- Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj. *Sabih Muslim, Kitab al-Janaiẓ*. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.
- Muhammad Ajjaj al-Khatib. *as-Sunnah Qabla at-Tadwin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Academy of Islamic Studies, University of Malaya, 2013. Akses 28 September 2017 dari <http://www.albayanjournal.com>.
- Andariati, L. (2020). Hadis dan Sejarah Perkembangannya. *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis*, 4(2), 153-66. DOI: <https://doi.org/10.15575/diroyah.v4i2.4680>.
- Al-Bukhari. *Al-Jami' as-Sabih*. Tahqiq Muhibuddin al-Khatib. Jilid. IV (Kairo: Al-Maktabah as-Salafiyah, cet. 1, 1400 H.
- 'Ali Hasan al-Halabi. *An-Nukat 'ala Nuẓbah an-Nazar fi Tawdhīh Nukhbat al-Fikar*. Dammam : Dar Ibn al-Jauzi', cet. 1, 1413 H/1996 M.
- As-Susuh, Abd al- Majid Muhammad Isma'il. *Manhaj al-Taufiq wa at-Tarjih Baina al-Mukhtalaf al-Hadis wa Asarubu fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Nafais, t.t.
- Asy-Syaukani. *Irsyad al-Fuhul Ila Tabqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul*. Jilid.I. Riyad: Dar al-Fadilah, cet. 1, 1421 H/2000.
- Burhanuddin, B. (2018). Metode dalam memahami Hadis. *Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir*, 3(1), 1-11. DOI: <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v3i1.210>.
- Bustamin, M. Isa H. A. Salam. *Metodologi Kritik Matan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.
- Darmalaksana, W. (2020). Penelitian Metode Syarah Hadis Pendekatan Kontemporer: Sebuah Panduan Skripsi, Tesis, Dan Disertasi. *Diroyah:*

Jurnal Studi Ilmu Hadis, 5(1), 58-68. DOI:
<https://doi.org/10.15575/diroyah.v5i1.9468>.

- Hamzah al-Malibari. *al-Hadis al-Ma'lul ; Qawaidun wa Dawabitun*. Bairut: Dar ibn Hazm, 1996.
- Hasan Fauzi Hasan al-Sa'idi. *al-Manhaj an-Naqd 'Inda al-Mutaqaddimin min al-Muhaddisina wa asar Tabayun al-Manhaj*. Kairo: Tesis Jami 'Ain Syams, 1993.
- Ibnu Hajar. *Nuzhatun Nazar Syarh Nukhbat al-Fikr*. Riyad: tp, 2001.
- Ibrahim Ibn Mus asy-Syatibi. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Abkam*, Juz. IV. Beirut: Dar al-Fikr, tt
- Ibn Salah, Abu 'Amr Usman, 'Ulum al-Hadis Muqaddimah Ibn Al-Salah. tahqiq. Nuruddin 'Itr. Beirut: Dar al-Fikr, cet. 3, 1418 H
- Jalal ad-Din As-Suyuti. *Tadrib al-Rowi fi Syarh Taqrib an-Nawawi*, Jilid. I. Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1994.
- Kurniasih, A., & Alif, M. (2018). Metode Kritik Matan Hadis. *Holistic Al-Hadis*, 4(2), 42-66. <http://dx.doi.org/10.32678/holistic.v4i2.3226>.
- Mahmud al-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadis*. Iskandariyyah: Markazah al-Huda li ad-Dirasat, 1450 H.
- Muhammad Mustafa al-A'zhami. *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muhaddisin –Nasy'atuhu Wa Tarikhuhu*. Su'udiyah: Maktabah al-Kausar, 1980.
- Mustafa al-Siba'i. *Al-Sunnah wa Makanatuhu fi tasyri' al-Islami*. Beirut: al-Maktab al-Islami, cet.3, 1402 H/1982 M.
- Muhammad Amin Suma, "Hubungan Hadis dan Alquran: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna", dalam Yunahar Ilyas, et.al (ed.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996.
- Muhammad ibn Idris Asy-Syafi'i. *ar-Risalah*, tahqiq; Ahmad Muhammad Syakir. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- >, *al-Umm*. Tahqiq. Rifat Fauzi 'Abd al-Mutallib , Jilid VII. al-Man surah: Dar al-Wafa', 2001.
- Muhammad Abu Syuhbah. *Difa' 'an as-Sunnah; wa radd al-Musyta'riqin wa al-Kitab al-Mu'asirin*. Kairo: Mujma' al-Buhus al-Islami, 1985.
- M. Quraish Shihab. *Membumikan al-Qur'an* . Bandung : Mizan. 1998.
- Muqbil bin Hadi al-Wad'i. *Rudud Abl al-'Ilm 'ala al-Ta'inin fi Hadis as-Sibr*. San'a: Dar al-Asar, Cet. 2, 1420 H/1999 M.

- Musfir 'Aznullah ad-Damini. *Maqayis Naqd Mutun as-Sunnah*. Riyad: Jami' al-Huquq, 1984.
- Nafiz Husain Hammad. *Mukhtalaf al-Hadis baina al-Fuqaha' wa al-Muhaddisin*. al-Mashurah: Dar al-Wafa', cet. Ibani. *Silsilah al-Da'ifah wa al-Maudu'at*. al-Maktabah al-Shamilah.
- Nadhiran, H. (2017). Epistemologi Kritik Hadis. *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama*, 18(2). DOI: <https://doi.org/10.19109/jia.v18i2.2363>.
- Nizar Ali. 2001. *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)*. Yogyakarta: Center for Educational Studies and Development (CESaD) YPI Al-Rahmah.
- Nizar Ali. (Ringkasan Desertasi) *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Syarh Hadis*, Yogyakarta. 2000.
- Nur ad-Din 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1988. -----, *Ulumul Hadis*, terj. Mujiyono. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.
- Pakeeza, S., & Chishti, A. A. (2012). Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Qur'an. *Pakistan Journal of Islamic Research*, 10(4), 19-26.
- Salahuddin Ibn Ahmad al-Idlibi. *Manhaj Naqd al-Matan 'inda 'Ulama' al-Hadis an-Nabawi*. Beirut: Dar al-'Afaq al-Jadid, 1983'.
- Sukron Kamil. *Naqd Al-Hadis*. terj. *Metode Kritik Sanad dan Matan Hadis*. Pusat Penelitian Islam Al-Huda, 2000.
- Sulaiman bin Muhammad al-Dabikh. *Abadis al-Aqidah Allati Yubam Zabiruba al-Ta'arud fi Sahibain; Dirasatun wa Tarjih*. Taif: Dar al-Bayan al-Hadisiyah, cet.1, 1422 H/2001 M.
- Suryadilaga, M. A. *Metodologi Syarah Hadis*. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Syaraf al-Qudah. "Hal Yata'aradu al-Hadis ma'a al-Qur'an al-Karim aw al-'Ilm Hadis" Khalaqallah al-Turab Yaum as-Sabt." *Jurnal al-Bayan*" Department of al-Qur'an and al-Hadith.
- Usman 'Ali Hasan. *Qawa'id al-Istidlal 'ala Masa'il al-'I'iqad*. Riyad: Dar al-Watan, vol.2, cet. 1, 1413 H.
- Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1419 H/1999 M.
- Wahbah al-Zuhaili. *Al-Wajiz fi Us}ul al-Fiqh*. Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'asir, M.1419 H/1999.

Yusuf al-Qardawi, *Kaiifa Nata'ama>mal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*. Kairo: Dar al-Syuruq, cet. 2, 1423 H/2002 M.