

❖ **Kritik Matan Hadis dengan Pendekatan Al-Qur'an:
Studi Pemahaman Muḥammad Al-Ghazālī dan Jamāl Al-Bannā**

Agung Abdilllah dan Rizal Alwi Mampa

Universitas Muhammadiyah Jakarta

agungabdilllah77@gmail.com; alwimampa90@gmail.com

Abstract: *Matan ḥadīth criticism is not new in the scientific world of ḥadīth, criticism of matan ḥadīth has been done since the time of the Prophet and the companions and then continued until the present. The existence of criticism of traditions in the history of traditions must have been born along with the number of persons who misuse the function of ḥadīth to the rise of counterfeiting of traditions to achieve irresponsible interests. The figures to be discussed are figures that are considered controversial for some people, because these two figures reject the authentic ḥadīth that contradicts its meaning with the Qur'an. Therefore the author here feels the need for a review of the understanding of these two figures related to their understanding of the traditions, ḥadīth aḥad, and the methodology of understanding the traditions with the Qur'anic approach.*

Keywords: *Criticism, Matan, Approach, Qur'an, Ḥadīth.*

Abstrak: *Kritik matan hadis bukanlah hal yang baru dalam dunia keilmuan hadis, kritik matan hadis sudah dilakukan sejak masa Rasulullah masih hidup dan pada masa para sahabat kemudian berlangsung hingga masa sekarang. Adanya kritik matan hadis dalam kesejarahan hadis tentunya lahir seiring dengan banyaknya oknum-oknum yang menyalahgunakan fungsi hadis hingga maraknya pemalsuan-pemalsuan terhadap hadis guna mencapai kepentingan-kepentingan yang tidak bertanggung jawab. Tokoh yang akan dibahas merupakan tokoh yang dianggap kontroversial bagi sebagian kalangan, dikarenakan pemahaman kedua tokoh ini yang menolak hadis sahih yang bertentangan maknanya dengan al-Qur'an, oleh sebab itu penulis di sini merasa perlu adanya pengkajian kembali pemahaman kedua tokoh ini terkait pemahaman mereka tentang hadis, hadis aḥad, dan metodologi pemahaman matan hadis dengan pendekatan al-Qur'an.*

Kata Kunci: *Kritik, Matan, Pendekatan, al-Qur'an, Hadis.*

Pendahuluan

Hadis¹ merupakan satu dari sumber utama hukum Islam setelah al-Qur'an, yang juga merupakan penjelasan dari al-Qur'an tersebut.² 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,³ 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 *da'if*.

Hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang dianggap benar dan layak dijadikan pedoman oleh perhitungan para ulama, dengan syarat bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh orang yang *thiqah* dan rangkaian riwayatnya bersambung kepada Nabi Muhammad saw.,⁴ sementara hadis *da'if* merupakan kebalikan dari hadis sahih, hadis *da'if* adalah hadis yang dianggap tidak layak untuk dijadikan pedoman, tergantung pada bagaimana para ulama dalam menilai sebuah hadis dengan metodologinya masing-masing.

Perihal mengenai hadis *ṣaḥīḥ* dan *da'if*, terdapat dua faktor yang sangat mempengaruhinya, yaitu sanad atau jalur periwayatan dan Matan atau isi periwayatan atau yang biasa disebut dengan sanad hadis dan matan hadis. Jika dalam suatu hadis terdapat sanad dan matannya baik maka hadis itu bisa jadi dapat diterima, namun jika salah satunya terdapat kecacatan maka hadis itu ada kemungkinan untuk ditolak, kecacatan hadis bisa terjadi pada sanad hadis dan bisa juga terjadi pada matan hadis, atau bisa terjadi pada keduanya, sanad maupun matan hadis.

Ditinjau dari unsur sanad, ada dua hal yang harus dimiliki oleh Periwayat, yaitu *adil* dan *dabit*, terdapat pula beragam ilmu yang memfokuskan kajian sanad. Di antaranya, ilmu *rijāl al-ḥādīth*, *tarīkh rūwat al-ḥādīth*, dan *al-jarḥ wa ta'dīl*. Sedangkan dari unsur matan, sanagat sedikit ilmu yang secara khusus membahas mengenai kesahihan matan hadis, namun bukan berarti para ulama melupakannya begitu saja. Para ulama memberikan beberapa metodologi dalam memahami matan hadis, di antaranya adalah dengan membandingkan isi matan hadis dengan al-Qur'an. Baik ulama klasik maupun kontemporer sepakat dengan metode perbandingan ini, dan di antara ulama kontemporer yang menggunakan metode tersebut adalah Muḥammad al-Ghazālī dan Jamāl al-Bannā.

Muḥammad al-Ghazālī dan Jamāl al-Bannā adalah dua ulama kontemporer Mesir yang juga ahli dalam bidang Fiqh, al-Qur'an dan juga Hadis, hal itu bisa dilihat dari berbagai karya mereka yang membahas secara khusus tentang

Fiqh, al-Qur'an, maupun hadis. Jamāl al-Bannā dalam bukunya Manifesto Fiqh Baru jilid 2 (terjemahan dari *Nahwa Fiqh Jadid: 2*) banyak memuat peno-lakan terhadap hadis-hadis yang matannya diduga bertentangan dengan nilai-nilai universal al-Qur'an sekalipun hadis tersebut telah dinilai shahih oleh sebagian ulama, menolak hadis Ahad dan memahami makna Hadis dan Sunnah dengan pengertian yang sempit, yaitu hanya kepada apa yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw, sedangkan apa yang disandarkan kepada Sahabat maupun Tabi'in, beliau menolaknya sebagai hadis/suannah maupun hujjah⁵ dalam hal ini Jamāl al-Bannā memahami makna hadis yang diselaraskan dengan wawasan al-Qur'an sehingga menimbulkan beberapa pemahaman yang menolak matan hadis meskipun sahih secara Sanad.

Mengenai pengertian Hadis, al-Bannā mendefinisikan hadis sebagai berikut:

“Pergeseran definisi hadis, pengertian hadis yang selama ini dipahamioleh mayoritas umat muslim tidak hanya sebatas apa yang dinisbahkan kepada Nabi, melainkan juga apa yang dinisbahkan kepada sahabat maupun Tabiin, selain itu jumbuh ulama juga menerima definisi sunnah yang disinonimkan dengan hadis, Khabar, dan atsar.⁶ Menurut jamal, menilai ucapan atau fatwa sahabat dan tabiin tidaklah layak untuk dijadikan Hujjah. Ini karena Allah hanya mengutus seorang Nabi untuk dijadikan rujukan atau hujjah. Umat islam tidak diperintahkan untuk menjadikan selain Rasulullah sebagai teladan dan rujukan.”⁷

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa al-Bannā memahami hadis dalam ruang lingkup yang lebih kecil.⁸ Perihal mengenai hadis *ahad*, al-Bannā menilai bahwa hadis *ahad* masih mengandung beberapa kemungkinan, dan sesuatu yang mengandung kemungkinan itu tidak dapat disebut *yaqin*.⁹ Al-Bannā berpendapat bahwa kebolehan mengamalkan hadis ahad tidaklah mengubah faedah hadis ahad yang *zannī* tersebut. Bagi al-Bannā hadis *ahad* yang sesuai dan dapat diterima oleh akal adalah lebih baik daripada hadis mutawattir yang justru bertentangan dengan akal.¹⁰

Salah satu faktor mengapa al-Bannā mempunyai fokus perhatian terhadap hadis ahad adalah, Banyaknya hadis *ahad* yang mewarnai *al-Kutūb al-Siḥḥah*, salah satu faktor yang mengakibatkan munculnya hadis *da'if* dan *mawḍū'* adalah karena kebolehan meriwayatkan hadis melalui *riwayah bi al-ma'nā*.¹¹

Mengenai Muḥammad al-Ghazālī yang juga merupakan salah satu ulama modern yang memusatkan perhatiannya kepada hadis, yang juga merupakan sosok pendakwah agama yang kritis dan mempunyai komitmen yang tinggi terhadap perjuangan agama.¹² Al-Ghazālī lebih berkeinginan agar setiap hadis

dipahami di dalam kerangka makna-makna yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, baik secara langsung ataupun tidak.¹³

Pendapat al-Ghazālī dalam memahami hadis, menurutnya tidak setiap yang dinisbahkan kepada Rasulullah saw. itu berarti Sunnah yang dapat diterima. Tidak setiap yang valid penobatannya itu pasti benar pemahamannya.¹⁴

Agar terciptanya hadis yang sesuai dengan apa yang akan dijadikan hujjah oleh para ulama, maka dari itu al-Ghazālī merumuskan kriteria kesahihan hadis, yaitu (1) setiap periwayatan dalam sanad hadis harus dilakukan oleh orang yang kuat hafalannya, (2) di samping kuat hafalannya juga penting untuk memiliki kepribadian yang baik, kemudian (3) mataan hadis tidak boleh mengandung *shādh*, maupun cacat.¹⁵

Al-Ghazālī dalam bukunya *al-Sunnah an-Nabawiyah: Baina Ahl Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* pun banyak menuai kecaman, di antaranya dari ulama Saudi bernama Rabī' bin Hādī al-Makhdalī. Menurut al-Makhdalī bahwa buku karangan Muḥammad al-Ghazālī ini banyak memuat kontroversi seputar penolakannya terhadap beberapa hadis yang dianggap sahih oleh kebanyakan para ulama yang kemudian dilemahkan/ditolak oleh al-Ghazālī dikarenakan banyak hadis-hadis yang diduga bertentangan dengan al-Qur'an dalam segi makna, seperti halnya hadis tentang siksaan bagi mayit dikarenakan ratapan atau tangisan dari keluarganya.

Seperti Jamāl al-Bannā, Muḥammad al-Ghazālī juga memahami hadis *aḥad* bahwa hadis *aḥad* harus dimundurkan apabila bertentangan dengan *naṣ al-Qur'an* atau kebenaran ilmiah ataupun fakta historis.¹⁶

Muḥammad al-Ghazālī meragukan kualitas hadis ahad dengan alasan, *pertama*, periwayat yang sendirian terkadang tidak luput dari kesalahan lupa atau kesalahan dalam meriwayatkan hadis, *kedua*, perihal tentang jumlah kesaksian terhadap hadis *aḥad*.¹⁷ Dengan alasan inilah Muḥammad al-Ghazālī lebih memilih hadis *mutawattir* dalam menjadikan rujukan atau pijakan ketimbang harus meyakini hadis ahad yang masih dalam keraguan dalam benaknya.

Kedua tokoh yang akan dibahas dalam penelitian ini merupakan tokoh yang dianggap kontroversial bagi sebagian kalangan, dikarenakan pemahaman kedua tokoh ini yang menolak hadis sahih yang bertentangan maknanya dengan al-Qur'an, oleh sebab itu penulis di sini merasa perlu adanya pengkajian kembali pemahaman kedua tokoh ini terkait pemahaman mereka tentang hadis, hadis *aḥad*, dan metodologi pemahaman matan hadis dengan pendekatan al-Qur'an.

Biografi dan Karir Intelektual

1. Muḥammad al-Ghazālī

Muḥammad al-Ghazālī dilahirkan pada 22 september 1917 dari keluarga miskin yang taat beragama di Desa Nakhla al-Inab, Provinsi Buhairah,¹⁸ Mesir. Muḥammad al-Ghazālī adalah anak pertama dari tujuh bersaudara¹⁹ al-Ghazālī tumbuh dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang religious. Ayahnya seorang pedagang yang saleh, seorang penghafal al-Qur'an yang juga menyukai tradisi tasawwuf yang selalu mengarahkan anak-anaknya pada pendidikan agama. Pada usia 5 Tahun, ia sudah dimasukkan ke *al-Kuttāb* (tempat untuk menghafal al-Qur'an). Di sana ia mulai menghafal al-Qur'an dan berhasil menghafal al-Qur'an 30 juz pada usia 10 tahun, dan sedikit mengetahui kaidah-kaidah imla dan sebagian ilmu hisab. *Al-Kuttāb* menjadi tempat pertama kali penempatan dirinya. Setelah menuntaskan pendidikan ditempat tersebut, ia melanjutkan studinya di *Ma'had al-Azharī* di kota Buhairah, dan kemudian pindah ke Iskandariah. Di kota inilah ia menghabiskan masa mudanya untuk melanjutkan dan menyelesaikan pendidikan dari sekolah dasarnya hingga sekolah menengah umum di *Ma'had al-Dini al-Azharī*.

Pemahaman Filosof dan teolog al-Ghazālī banyak belajar dari buku-buku karangan Abū Ḥāmid al-Ghazālī yaitu *Tahāfut al-Falāsifah* dan kitab karya Ibnu Rūshd *Tahāfut al-Tahāfut*. Dari kedua tokoh yang saling bertentangan itu ia banyak belajar darinya oleh karena itu, tidak heran jika ayahnya yang juga panggilan ilmu tasawwuf lantas memberikan nama al-Ghazālī kepada anaknya.

Pada tahun 1937 Muḥammad al-Ghazālī melanjutkan pendidikan di al-Azhar Kairo Fakultas Ushuluddin dan kemudian lulus pada tahun 1941. Di sini pemikirannya mulai dipengaruhi oleh guru pribadinya yaitu Syaikh Maḥmūd Shaltūt dan Syaikh 'Abd al-Adhīm al-Zarqānī. Tahun ini pula Muḥammad al-Ghazālī berjumpa dengan Ḥasan al-Bannā (kakak kandung dari Jamāl al-Bannā), pendiri gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn* dan bergabung bersama mereka. Dari sinilah ia mulai menghadapi berbagai perubahan dan peristiwa penting dalam perjalanan pemikiran dan aktivitas ijtihadnya.

Setelah lulus S-1 pada fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, ia kemudian melanjutkan studinya pada jenjang S-2 dan lulus pada tahun 1943 dengan nilai yang baik dengan gelar Master pada Fakultas Adab di Universitas yang sama.²⁰

Muḥammad al-Ghazālī juga pernah diangkat sebagai wakil kementerian Wakaf Mesir, juga pernah menjadi Imam dan khatib di masjid al-Taubah al-Khaṭrah di kota kairo dan selanjutnya diangkat menjadi pemimpin umum seluruh masjid serta ketua dewan dakwah pada tanggal 2 Juli tahun 1971.²¹

Muhammad al-Ghazālī juga pernah menjabat sebagai dosen di Uni-versitas ‘Umm al-Qurrā makkah dan Universitas King ‘Abd al-Azīz Jeddah, Arab Saudi, kemudian juga pernah menjadi dosen pada Fakultas Syari’ah, Dirasat Islamiah, dan Tarbiah, di Universitas al-Azhar, serta pernah pula menjadi tenaga pengajar di fakultas Syariah Universitas Qatar.²²

Al-Ghazālī juga pernah dianugerahkan bintang kehormatan tertinggi di Mesir pada tahun 1988. Juga pernah mendapatkan penganugerahan medali *al-Itsar* di Aljazair, bintang kehormatan tertinggi dalam bidang dakwah dari pemerintahan Aljazair, juga pernah mendapatkan penghargaan Internasional dari Raja Faishal dari kerajaan Saudi Arabia dalam bidang pengabdian kepada Islam.²³ Al-Ghazālī juga pernah diangkat menjadi anggota dewan penasihat pada *International Institute of Islamic Thought*, yang bermarkas di Washington.²⁴

Muhammad al-Ghazālī wafat pada usia 78 tahun pada hari Sabtu tanggal 9 Syawal 1416 H, bertepatan dengan tanggal 6 Maret 1996, di Riyadh Arab Saudi, beliau mendadak terkena penyakit serangn jantung ketikas saat menghadiri sebuah seminar. Jenazahnya dimakamkan di pekunuran Baqi, hanya beberapa meter dari makam Rasulullah saw. di Madinah.²⁵

Al-Ghazālī merupakan ulama yang sangat produktif dalam menulis, beberapa karya yang pernah ia tulis adalah, *Fiqh al-Sirah*, yaitu buku yang mengulas tentang sejarah kerasulan Nabi Muhammad saw., kondisi masyarakat Arab pada masa Nabi dan berbagai peristiwa penting pada zamam itu. *al-Islām wa al-Awdha’i al-Iqtisādiyyah*, yaitu buku yang mengulas tentang kritikan terhadap kebijakan-kebijakan para penguasa Mesir pada saat itu, *al-Sunnah al-Nabāwīyah bayna Ahl-Fiqh wa Ahl al-Ḥādīth*, yaitu karya yang membahas mengenai persoalan-persoalan Hadis Nabi, beberapa karya lainnya adalah *Dustūr Wahdah al-Tsaqafīyah bain al-Muslimin*, *Min Huna Na’im*, *al-Islām wa al-Manāhij al-Isytirakiyyah*, *al-Islām al-Muftara ‘Alai bain al-Syuyūyyun*, *Fann al-Dhikir wa al-Dhu’a ind Khatam al-Anbiyā*, dan masih banyak lagi karyanya.

2. Jamāl al-Bannā

Nama lengkapnya adalah Aḥmad Jamāl al-Dīn Aḥmad ‘Abd Raḥmān, lahir pada tanggal 15 Desember 1920 di desa Mahmudiyyah²⁶ yang berjarak se-kitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandria, Propinsi Bukhairah, Mesir. Ia akrab dengan dunia tulis-menulis dan jurnalistik di usia muda. Jamāl merupakan adik kandung dari pendiri Ikhwanul Muslimin, yaitu Imam al-Syahid Ḥassan al-Bannā (1906-1949). Ayahnya adalah ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Bannā al-Sa’atī, pengarang kitab *al-Fatḥ al-Rabbānī fi Tartīb al-Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbāl al-Syaibānī* sebanyak 24 jilid. Ayahnya merupakan sosok pengagum

Jamāl al-Dīn al-Afghānī, maka tidak heran jika menamakan putra bungsunya “Jamāl”.²⁷ Ibunya bernama Ummu Sa’ad Ṣadr.

Pendidikan Jamāl al-Bannā dimulai dari tingkat sekolah dasar yang dijanjinya di salah satu sekolah di daerah Ismailiyah, di mana kakak tertuanya, yaitu Ḥasan al-Bannā, mengajar di sana. Setelah menamatkan jenjang tersebut ia pun melanjutkan pendidikan Tsanawiyahnya di Khadyawiyah, salah satu sekolah favorit di Kairo saat itu.²⁸

Jamal sendiri merupakan seorang aktifis di berbagai organisasi, salah satu organisasi yang didirikannya yaitu Partai Buruh Nasional-Sosialis (*Ḥizb al-‘Ummāl al-Watānī al-Ijtīmā’ī*), organisasi ini dikenal sebagai pembela hak-hak kaum buruh, yang selama ini kurang mendapatkan perhatian dari pemerintah. Pada tahun 1953 M. ia mendirikan Jam’iyah Miṣriyah untuk melindungi hak-hak tahanan dan keluarganya. Pada tahun 1956 M. ia mulai memberikan ceramah-ceramah perihal hak buruh di Ma’had Niqabiah di daerah Dokki-Kairo yang berlangsung hingga 1993 M. atau sekurang-kurangnya 30 tahun lamanya.

Pada tahun 1953, Jamal mendirikan *The Egyptian Society for the Care of Prisoners and Their Families* (Masyarakat Mesir untuk Perawatan Tahanan dan Keluarganya). Jamal juga merintis dan menjadi presiden pertama atas Konfederasi Buruh Islam Internasional pada tahun 1981 di Jenewa, di mana organisasi tersebut menghimpun sejumlah perserikatan dagang dari berbagai penjuruan dunia Islam. Jamal juga pernah mengajar di Cairo Institute of Trades Union Studies selama 30 tahun (1963-1993). Selanjutnya pada tahun 1991, bersama saudara perempuannya (Fawziyah al-Bannā), ia mendirikan *Fawziyah and Gamal al-Bannā Foundation for Islamic Culture and Information*, sebuah yayasan yang memiliki koleksi lengkap tentang informasi kebudayaan Islam. Yang terakhir, pada tahun 2000. Di Mesir ia juga mendirikan *Da’wah al-Ihyā’ al-Islāmī* sebagai seruan untuk menghidupkan kembali nilai-nilai Islam.

Karir politik Jamal pun berkelanjutan selepas itu, Pada tahun 1953 Jamal mendirikan Asosiasi Mesir untuk Bantuan Narapidana. Tahun 1981 mendirikan Persatuan Buruh Islam Internasional dengan persatuan-persatuan buruh di Jordania, Maroko, Pakistan, Sudan, Bangladesh, yang kantornya di Geneva, kemudian pindah ke Rabat, Maroko. Selama tahun-tahun dari 50-an hingga 80-an Jamāl al-Bannā aktif di LSM perserikatan buruh. Menulis berbagai buku panduan, hingga menerjemahkan buku-buku asing (Inggris) mengenai perserikatan buruh di dunia la, Jamal terpilih menjadi dewan pengurus pada perserikatan buruh dan Pada tahun 2004, bersama koleganya, Sa’d al-Dīn Ibrāhīm, Jamāl mulai aktif berkecimpung di Ibn Khaldun Center, sebuah organisasi yang bertujuan melakukan reformasi keagamaan (Islam).

Sebagai seorang pemikir, ia sangat produktif menulis buku, dalam konteks fiqh beliau menulis *Nahwa Fiqh Jadīd* (Manifesto Fiqh Baru) dalam tiga jilid. Dalam kajian al-Qur'an beliau menggagas *Taṣwīr al-Qur'ān* (Revolusi al-Qur'an). Dalam bidang Tafsir beliau menggagas *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Bain al-Qudama wa al-Muḥaddithīn* (Tafsir al-Qur'an: Antara Ahli Tafsir Lama dengan Pembaharu). Dalam bidang Hadis beliau menggagas *al-Aṣlāni al-Adzimāni: Ru'yah Jadīdah* (Dua Pondasi Agung: al-Qur'an dan al-Sunnah, sebuah pandangan baru). Dalam bidang kebebasan beliau menggagas *Maṭlabuna al-Awwal Huwa al-Ḥurriyyah* (Kebebasan adalah Pertama dan Utama). Dalam wacana Pluralitas beliau menggagas *al-Ta'addudiyah fī al-Mujtama' al-Islāmī* (Pluralitas dalam Masyarakat Islam). Untuk merespon perdebatan Islam dan Terorisme beliau menggagas *al-Jihād*. dalam konteks islam dan kekuasaan beliau menggagas *al-Islām Dīn wa Ummah, wa Laisa Dīn wa Dawlah* (Islam adalah Agama dan Umat, bukan Agama dan Negara). *Mawqifuna Min al-Maniyah, al-Qawmiyyah, al-Istirakiyyah, al-Uṣūl al-Fikriyyah lid-Dawlah Islāmī-yah, Mas'ūliyyah Fashalid-Dawlah al-Islāmīyah* (Tanggung jawab Kegagalan Negara Islam), *al-Daulah al-'Asriyyah, Kamsatu Ma'ayir li Miṣdaqiyāt al-Ḥukmi al-Islāmī*. Masih banyak lagi karya yang belum disebutkan di sini.

Di samping menulis, Jamāl al-Bannā juga aktif menerjemahkan buku-buku asing ke dalam bahasa arab, yaitu *al-Niqabat fī al-Wilyat al-Muttaḥidah* (1962), *al-Niqabat fī al-Mamlakah al-Muttaḥidah* (1962), *Al-Niqabat fī al-Ittiḥād al-Sufyitī* (1962), *al-Niqabat fī al-Suwaydī* (1962), *al-Niqabat fī al-Burmā* (1962), *Muqratiyyah al-Niqabiyyah* (1969), *Taws'iyat al-'Amāl al-Dawliyyah* (1971), dan *al-Barnamij al-'Alāmi li al-'Umalah* (1971).²⁹

Teori dan Aplikasi Kritik Matan Muḥammad al-Ghazālī dan Jamāl al-Bannā

Kedua tokoh ini merupakan beberapa cendekiawan muslim Mesir yang banyak mempengaruhi pemikiran-pemikiran pada masa mereka hingga pada masa kekinian, kedua ualama yang juga ahli di bidang al-Qur'an dan hadis ini juga dikenal sebagai ulama yang getol dalam bidang dakwah islam juga menjadi aktivis pada jamannya, ide-ide mereka dalam berdakwah banyak dituangkan dalam karya-karya mereka, hingga pada akhirnya karya mereka mempunyai pengaruh dalam dunia keislaman, khususnya dalam bidang al-Qur'an dan hadis.

1. Muḥammad al-Ghazālī

a. Model Pemahaman Hadis

Sebelum masuk ke dalam model pemahaman hadis Muḥammad al-Ghazālī, alangkah baiknya mengetahui bagaimana posisi Sunnah di dalam al-

Qur'an menurut al-Ghazālī, Model pemahaman hadis Muḥammad al-Ghazālī, dalam karyanya *Fiqh al-Sirah*, menjelaskan tentang kedudukan hadis atau Sunnah terhadap al-Qur'an dengan menguraikan; “*al-Qur'an adalah undang-undang Islam dan Sunnah adalah pelaksananya. Seorang muslim diwajibkan menghormati pelaksana (sunnah) sebagaimana ia diwajibkan menghormati undang-undang (al-Qur'an) itu sendiri. Allah Swt telah memberikan pada Nabi-Nya hak untuk diikuti apapun yang diperintah dan dilarangnya. Karena semua itu (perintah dan larangan) tidak muncul dari dirinya melainkan Karena arahan Allah swt. Dengan demikian, taat pada Nabi saw. berarti taat pada Allah swt. Tidak ada ketundukan yang lebih buta kepada siapapun, kecuali kepada Nabi saw.*”³⁰

Kesimpulan yang dapat diambil dari pernyataan al-Ghazālī di atas adalah, *pertama*, Sunnah adalah bagian dari pelaksanaan al-Qur'an, *kedua*, Sunnah adalah bagian dari apa yang keluar dari arahan Allah swt dalam al-Qur'an, *ketiga*, ketaatan kepada Nabi saw. juga berarti ketaatan kepada Sunnahnya yang diidentikkan dengan ketaatan kepada Allah swt. dan al-Qur'annya.

Namun demikian, al-Ghazālī menyimpulkan sunnah bahwa tidak setiap yang dinisbahkan kepada Rasulullah saw. itu berarti Sunnah yang dapat diterima. Tidak setiap yang valid penobatannya (kepada Rasulullah saw) itu pasti benar pemahamannya.³¹

Lebih lanjut mengenai kriteria kesahihan sanad hadis oleh al-Ghazālī tidak jauh berbeda dengan apa yang menjadi kriteria ulama hadis lainnya,³² yaitu: *pertama*, setiap periwayatan sanad hadis harus dilakukan oleh orang yang kuat hafalannya dan mampu mengingat dengan sangat baik apa yang didengar-nya, kemudian ia mampu mentransfer-nya kepada periwayat di bawahnya juga dengan baik. *Kedua*, di samping kuat hafalan dan cerdas ingatan, seorang peri-wayat harus memiliki tingkah laku dan kepribadian yang baik. *Ketiga*, kedua kriteria tersebut diatas harus dimiliki oleh masing-masing periwayat dalam se-luruh rangkaian para periwayat hadis. Jika salah satu tidak dipenuhi oleh peri-wayat maka hadis itu tidak dapat dikategorikan sahih. *Keempat*, setelah meneliti rangkaian sanad, selanjutnya adalah penelitian terhadap matan hadis, matan hadis tidak boleh mengandung *shādh*, dan *ilat*.

Tidak hanya sampai pada pembahasan tentang kesahihan sanad hadis, hadis *ahad* pun tidak luput dari perhatiannya. Pandangan al-Ghazālī terhadap hadis *ahad* adalah bahwa hadis *ahad* tidak bisa diterima begitu saja karena ia hanya menghasilkan dugaan atau pengetahuan yang bersifat dugaan, dan hadis *ahad* hanya berlaku pada bidang-bidang syariah, bukan dalam bidang *uṣūl al-dīn*, dengan pandangan al-Ghazālī³³ di antaranya: *pertama*, periwayat yang sen-dirian kadang-kadang lupa atau salah dalam meriwayatkan hadis, karena ia adalah

manusia biasa. Kemungkinan terjadinya lupa atau salah dalam riwayat *ahad* adalah hal yang tak dapat diragukan. *Kedua*, dalam urusan dunia saja, kita hanya mengesahkan kesaksian dua orang laki-laki yang adil.

Al-Ghazālī dalam memahami hadis tidak terpaku pada persyaratan-persyaratan yang dibuat oleh ulama hadis dalam menilai sebuah hadis Nabi. Baginya, ada yang lebih penting dari sekadar metode, yaitu *maslahāt al-Muslimīn* (kepentingan umat Islam).³⁴

Al-Ghazālī dalam bukunya *al-Sunnah al-Nabawiyah: Bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hādīth*, menjadi satu dari sekian banyak bukunya yang banyak menyorot persoalan hadis, dalam buku ini al-Ghazālī mengatakan sekarang ini banyak bermunculan orang yang memberikan banyak perhatian yang berlebihan terhadap hadis Nabi saw. dalam penetapan hukum tanpa melakukann kritik terlebih dahulu, sehingga kesimpulan mereka sering bertentangan dengan al-Qur'an.³⁵

Al-Ghazālī mempersoalkan status hadis ahad, beliau mengatakan bahwa beliau dalam memahami hadis *ahad* bukan bermaksud untuk melemahkan suatu hadis, namun beliau hanya berkeinginan agar dalam memahami hadis dipahami dalam kerangka makna-makna yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, baik secara langsung ataupun tidak.³⁶

b. Teori dan Aplikasi Kritik Matan Hadis

Al-Ghazālī dalam menentukan sahih atau tidaknya hadis, setidaknya ada 5 faktor yang mempengaruhinya, 3 di antaranya terkait dengan kesahihan sanad hadis dan 2 di antaranya terkait dengan matan hadis, kelima faktor tersebut adalah:

- a. Setiap perawi dalam sanad suatu hadis haruslah seorang yang dikenal sebagai penghafal yang cerdas dan teliti dan benar-benar memahami apa yang didengarnya. Kemudian meriwayatkannya setelah itu, tepat seperti aslinya.
- b. Di samping kecerdasan yang dimilikinya, ia juga harus seorang yang mantab kepribadiannya dan bertakwa kepada Allah swt, serta menolak dengan tegas setiap pemalsuan atau penyimpangan.
- c. Kedua kriteria di atas harus dimiliki oleh masing-masing perawi dalam seluruh rangkaian para perawi suatu hadis. Jika hal itu tak terpenuhi pada diri seorang saja dari mereka, maka hadis tersebut tidak dapat dianggap mencapai derajat *ṣahīh*.
- d. Mengenai matan hadis itu sendiri, ia harus tidak bersifat *shādh*.
- e. Hadis tersebut harus bersih dari cacat yang diketahui oleh ahli hadis.

Metode yang ada di atas bukanlah hal baru yang digunakan oleh Muḥammad al-Ghazālī, secara umum kaidah di atas sudah digunakan oleh para pengkaji hadis dari dulu hingga sekarang, namun sekarang permasalahannya adalah, apakah setiap hadis yang secara sanad dianggap sahih lantas kemudian secara otomatis mensahihkan matan hadis?, al-Ghazālī sendiri mengakui adanya hadis yang sahih sanadnya, akan tetapi lemah dari sisi matannya,³⁷ lemah dari segi matan bisa terjadi pada pertentangan matan hadis dengan matan hadis lainnya yang dianggap lebih sahih, bisa juga karena matan hadis tersebut bertentangan dengan logika/akal dan bisa juga lemahnya matan karena ber-tentangan dengan nilai-nilai yang ada didalam al-Qur'an.

Al-Ghazālī menuturkan bahwa, untuk menetapkan sahihnya suatu hadis dalam matannya diperlukan ilmu yang mendalam tentang al-Qur'an, agar dengan itu semua dapat dilakukan perbandingan dan pengokohan antara yang satu dengan yang lain.³⁸

Al-Ghazālī mendasari pijakan metodenya dalam menganalisa dan mengkritisi matan hadis, dengan berpegang pada prinsip-prinsip umum ajaran al-Qur'an dan argumen rasional. Dengan dasar ini, al-Ghazālī juga banyak menolak hadis-hadis yang bila ditinjau dari segi kesahihan sanad hadis, memiliki kualitas sanad yang baik, namun cacat pada matannya. Karenanya tidak jarang hadis-hadis yang dipandang sahih oleh sebagian besar ulama, seperti al-Bukhārī, Muslim dan lain sebagainya, namun oleh al-Ghazālī dinilai *da'if* dari segi matannya.

Berikut adalah contoh kritik matan dengan pendekatan al-Qur'an yang dilakukan oleh Muḥammad al-Ghazālī yaitu dengan menggunakan al-Qur'an.

Hadis tentang disiksanya mayit karena ratapan keluarganya;

حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيَّةَ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا إِلَى جَنْبِ ابْنِ عُمَرَ، وَنَحْنُ نَنْتَظِرُ جَنَازَةَ أُمِّ أَبَانَ بِنْتِ عُثْمَانَ، وَعِنْدَهُ عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ، فَجَاءَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُقُودُهُ قَائِدٌ، فَأَرَاهُ أَخْبِرَهُ بِمَكَانِ ابْنِ عُمَرَ، فَجَاءَ حَتَّى جَلَسَ إِلَى جَنْبِي، فَكُنْتُ بَيْنَهُمَا، فَإِذَا صَوْتٌ مِنَ الدَّارِ، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ - كَأَنَّهُ يَعْزُضُ عَلَى عَمْرٍو أَنْ يُثْوِمَ، فَيَنْهَاهُمْ - : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ

Menceritakan kepada kami Dāwud bin Rushd, menceritakan kami Isma'il ibn 'Aliyah, menceritakan kami Ayyūb bin 'Abdullāh bin Abī Mulaikah berkata: ketika aku duduk di samping Ibn 'Umar dan kita melihat Janazah

Umami binti ‘Uthmān dan di dekatnya ‘Umar bin ‘Uthmān, maka datanglah Ibn ‘Abbās.... Rasulullah saw. bersabda: “Sesungguhnya Mayyit itu disiksa karena tangisan keluarganya”. (HR. Muslim)³⁹

Hadis ini seolah menunjukkan ketidakadilan bagi si mayyit, secara zahir (tekstual) dan sepiantas lalu, bunyi hadis di atas mengesankan bahwa mayyit akan disiksa akibat keluarga atau kerabatnya yang menangisi kematiannya. Namun pertanyaannya apa salah si mayyit? Bagaimana ia harus bertanggungjawab terhadap apa yang tidak ia lakukan? Bukankah seseorang tidak memikul dosa orang lain? Mengapa orang disiksa akibat kesalahan yang dilakukan orang lain?

Hadis ini sebenarnya telah dijelaskan (*dinasakh*) oleh ‘Ā’ishah, dengan hadis yang berbunyi;

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمْرَةَ، أَنَّهَا أَخْبَرْتَهُ أَنَّهَا، سَمِعَتْ عَائِشَةَ، وَذَكَرَ لَهَا أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: يَغْفِرُ اللَّهُ لِأبي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَكْذِبْ، وَلَكِنَّهُ نَسِيَ، أَوْ أَحْطَأَ، إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَلَى يَهُودِيَّةٍ يُبْكِي عَلَيْهَا، فَقَالَ: "إِنَّهُمْ لَيَبْكُونَ عَلَيْهَا، وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا

Menceritakan Ishāq berkata menceritakan kepadaku Mālik dari ‘Abdullāh bin Abī Bakr dari ayahnya dari ‘Amrah, sesungguhnya ia mengkhabarkan bahwa ‘Ā’ishah mendengar dan menyebutkannya bahwa ‘Abdullāh bin ‘Umar berkata: “Sesungguhnya mayat akan disiksa karena tangisan orang yang masih hidup.” Maka ‘Ā’ishah berkata; “Semoga Allah mengampuni Abū ‘Abd al-Raḥman. Sesungguhnya dia tidak berdusta hanya saja kemungkinan dia lupa atau salah, bahwasanya Rasulullah saw. pernah melewati seorang wanita yahudi yang minta ditangisi, maka Rasulullah bersabda: “Mereka menangisinya, padahal dia (wanita yahudi) betul-betul tengah di siksa dikuburnya.” (HR. Aḥmad bin Ḥanbal dari ‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥman, Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal, juz VI, hal. 107, hadits no. 23802).

Bagi al-Ghazālī, hadis ini bertentangan dengan nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur’an, yaitu QS. al-An’ām ayat 164, bahwasannya “*Tidaklah seseorang menanggung dosa orang lain*”.⁴⁰

قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَهُوَ رَبُّكُمْ كُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِحِزَابٍ مِّائَاتٍ وَلَا تَتَّبِعُوا هَادٍ أَصْحَابَ الْأَنْبِيَاءِ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ قُلْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Artinya: "Katakanlah: "Apakah aku akan mencari Tuhan selain Allah, padahal Dia adalah Tuhan bagi segala sesuatu. Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudharatannya kembali kepada dirinya sendiri; dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali, dan akan diberitakan-Nya kepadamu apa yang kamu perselisihkan" (QS. al-An'ām [6]: 164)

Ayat ini secara jelas menegaskan bahwa orang yang melakukan dosa akan mendapatkan ganjaran atas dirinya sendiri, bukan pada orang lain, orang yang berbuat dosa kelak akan memikul dosanya/kemudharatannya sendiri, oleh sebab itu, orang yang berbuat dosa tidak akan memikul dosa orang lain.

Ayat ini jelas bertentangan dengan hadis yang di atas, jika hadis di atas menyebutkan bahwa mayyit disiksa karena ratapan orang lain, maka ayat ini menjelaskan bahwa orang lain tidak akan menanggung doa orang lain pula.

Apa yang dilakukan oleh al-Ghazālī ini sebenarnya sama dengan yang dilakukan 'Ā'ishah ketika mendengar hadis yang menyatakan bahwa *orang mati diadzab karena tangisan keluarganya terhadapnya*. Ia menolaknya dan ber-sumpah bahwa Nabi saw., tidak pernah mengucapkan hadis tersebut. Bahkan 'Ā'ishah kemudian menjelaskan alasan penolakannya dengan mengatakan, dike-mukakan firman Allah QS. al-An'ām ayat 164.

Dengan berlandaskan sikap Aisyah yang menolak hadis tentang siksa kubur karena tangisan keluarganya, dikarenakan bertentangan dengan nilai-nilai al-Qur'an. Menurut al-Ghazālī, pernyataan 'Ā'ishah dapat dijadikan dasar untuk menguji validitas sebuah hadis yang telah berstatus sahih, dengan nash-nash al-Qur'an, kitab suci yang tidak tercampuri atau tersentuh oleh kebatilan dari arah mana saja.⁴¹

Demikianlah apa yang sudah dilakukan oleh Muḥammad al-Ghazālī ketika mengkritisi matan hadis dengan perspektif al-Qur'an yaitu dengan menggunakan metode yang sama dengan apa yang dilakukan oleh 'Ā'ishah.

Contoh lainnya adalah hadis tentang tangisan bayi ketika lahir dan terjaganya Maryam dan Nabi Isya ketika Nabi Isya baru dilahirkan,⁴² yaitu hadis riwayat al-Bukhārī, hadis ke 3177;

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا وَالشَّيْطَانُ يَمْسُهُ حِينَ يُوَلَّدُ فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ إِيَّاهُ إِلَّا مَرْيَمَ وَابْنَهَا

“Menceritakan kepadaku ‘Abdullāh bin Muḥammad menceritakan kepada kami ‘Abd al-Razzāq mengabarkan kepada kami Ma’mar dari al-Zuhrī dari Sa’id bin al-Musayyab dari Abī Hurayrah ra. Bahwa Nabi saw. ber-sabda: Tidak seorang bayi pun yang dilahirkan kecuali telah disentuh oleh setan sehingga ia menangis menjerit karena sentuhan setan tersebut kecuali putra Maryam dan ibunya.”

Hadis ini menjelaskan mengenai perbuatan yang dilakukan oleh syaitan terhadap bayi yang dilahirkan, hadis ini menggambarkan bahwa ketika bayi baru dilahirkan kedunia dan kemudian menangis pada saat dilahirkan, perbuatan itu tidak lain adalah karena ulah dari pada syaitan, yaitu, syaitan menyentuh setiap bayi yang baru dilahirkan yang membuat setiap bayi menangis. Hanya saja dalam hal ini putra Maryam dan ibunya mendapat pengecualian.

Al-Ghazālī memahami hadis dengan membandingkan matan hadis dengan nilai-nilai al-Qur’an, bahwa, maryam dan putranya termasuk di antara hamba-hamba Allah yang saleh. Sedangkan setan berdasarkan keterangan al-Qur’an tidak memiliki kekuasaan apapun atas diri hamba-hamba Allah, hal ini berdasarkan QS. Āli-Imrān [3]: 36;

وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

Artinya: “*Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada syaitan yang terkutuk*” (QS. Āli-Imrān [3]: 36)

Ayat ini menjelaskan tentang perlindungan untuk maryam serta perlindungan untuk anak-anak keturunannya (hamba-hamba yang saleh), perlindungan dari gangguan syaitan yang terkutuk.

Ayat ini secara jelas bertentangan dengan hadis di atas, jika hadis di atas dikatakan bahwa tangisan bayi yang baru lahir merupakan bagian dari gangguan syaitan (terkecuali Maryam dan Putranya), maka dalam ayat ini dijelaskan tentang perlindungan terhadap gangguan syaitan terhadap hamba-hamba yang saleh dan anak keturunan Maryam.

Al-Ghazālī juga menambahkan komentar-komentar para alim ulama dalam memahami hadis yang telah disebutkan di atas, di antaranya adalah pendapat dari al-Baiḍawī, pengarang tafsir al-Manar, yang memahami hadis di atas (sentuhan syaitan) sebagai perumpamaan dan bukan hakiki, Rashīd Riḍā juga

memahami hadis di atas dengan berupa kiasan, menurut Rashīd Riḍā, bahwa Setan tidak memiliki kemampuan untuk mengganggu hamba-hamba Allah yang Ikhlas dan terpilih apalagi Nabi dan Rasul.⁴³

Al-Ghazālī menambahkan bahwa hadis di atas merupakan kisah-kisah Ghaib, sedangkan untuk mengimani terhadap sesuatu yang ghaib harus diperlukan dalil-dalil yang pasti, lantas kemudian berkenaan dengan hadis di atas menurut al-Ghazālī adalah hadis yang diriwayatkan secara *aḥad* sehingga sukar untuk dapat diterima.⁴⁴

Dari kedua contoh di atas, dapat dilihat bagaimana al-Ghazālī memahami (mengkritisi) hadis dengan pendekatan al-Qur'an, di antaranya adalah:

Pertama, mengikuti pendapat sahabat, hal ini bisa dilihat ketika al-Ghazālī mengikuti pendapat 'Ā'ishah ketika mengkritisi hadis tentang disik-sanya mayit karena ratapan keluarganya.

Kedua, al-Ghazālī juga menggunakan nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an untuk mengkritisi hadis, hal ini bisa dilihat dari contoh hadis tentang disiksanya mayyit karena ratapan keluarga dan hadis tentang tangisan bayi yang baru lahir karena tusukan syaitan.

Al-Ghazālī juga memahami matan hadis dengan memberikan tema penting atas isi hadis tersebut, seperti dalam hal hadis yang berkaitan dengan masalah ghaib di atas, al-Ghazālī meragukan hadis tersebut karena hal itu hanyalah bersifat dugaan, yang juga merupakan hadis *aḥad*.

2. Jamāl al-Bannā

a. Model Pemahaman Hadis

Jamāl membedakan antara hadis dan sunnah, Sunnah menurut Jamāl adalah tata cara yang dijalankan beliau dalam ibadah, etika dan amal perbuatan.⁴⁵ Jamāl menilai bahwa Sunnah lebih dekat kepada amal perbuatan Nabi saw. Namun berbeda dengan hadis yang lebih dekat kepada ucapan (sabda) Nabi saw. Namun ia tetap dapat menerima jika hadis disinonimkan dengan Sunnah. Sehingga, keduanya mencakup ucapan dan perbuatan Nabi saw.

Ketika cakupan makna hadis atau sunnah diperluas yang termasuk di dalamnya fatwa sahabat, Jamāl tampak keberatan menerima hal ini. Baginya, fatwa sahabat, apalagi tabi'in tidak didapati jaminan kebenarannya. Jaminan *ma'sum*-an yang diberikan Allah swt hanyalah milik Rasulullah saw.⁴⁶

Jamāl membagi Sunnah menjadi tiga bagian.⁴⁷

1. *Sunnah 'Ibādīyyah*

Adalah Sunnah yang berkaitan langsung dengan ajaran-ajaran Agama. Sehingga, apabila macam sunnah ini diamalkan maka termasuk kate-

gori ibadah. Sunnah ini tercermin dalam praktek peribadatan dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, baik melalui sahalat, puasa dan sebagainya.

2. *Sunnah Hayātiyyah*

Sunnah ini juga bisa disebut dengan *Sunnah Ta'amuliyyah*, yaitu segala sesuatu yang berkaitan dengan perbuatan Rasulullah saw. sebagai seorang ayah, suami, manusia biasa yang mengenakan pakaian, makan, mencintai, membenci dan berinteraksi dengan masyarakatnya, serta memberikan teladan yang baik tentang bagaimana seseorang harus berinteraksi.

3. *Sunnah Siyāsīyyah*

Sunnah ini mencakup sikap dan ketetapan-ketetapanannya sebagai seorang kepala Negara, panglima perang, penguatur kenijakan ekonomi dan lainnya.

Menurut Jamāl, tidak semua Sunah itu menjadi syariat, menurut Jamāl sunnah yang dijadikan syariat itu adalah sunnah yang berkaitan dengan agama. Sedangkan sunnah yang mencakup etika makan dan minum Rasulullah saw. Itu bukan termasuk kategori sunnah yang disyariatkan. Ketika ditemukan suatu permasalahan yang tidak ditemukannya pada masa Nabi saw. Maka umat Islam harus mengembalikan solusi permasalahan itu kepada al-Qur'an dan berhak menggunakan ijtihad mereka dalam memecahkan permasalahan dan memenuhi tuntutan hidupnya.

Jamāl berpendapat bahwa, ucapan atau fatwa sahabat dan tabi'in tidaklah layak dijadikan *hujjah*. Ini dikarenakan Allah swt hanya mengutus seorang Nabi yang dijadikan teladan dan rujukan mengenai segala petunjuk yang datang dari Allah bagi umat Islam, sehingga, baik sahabat ataupun generasi sesudahnya tetap memiliki kewajiban mengikuti al-Qur'an dan hadis.

Jamāl menilai bahwa kesahihan sanad hadis tidak menjamin kesahihan matan hadis. Dalam melakukan kajian matan hadis, Jamāl tidak ingin serta merta menerima kriteria yang telah ditetapkan para ulama, karena menurutnya, kriteria tersebut tidak memuat obyektifitas dan sangat dipengaruhi oleh kon-disi dan situasi masing-masing ulama ilmu hadis itu hidup.⁴⁸

Jamāl menilai bahwa hadis yang sesuai dengan al-Qur'an sangat dimungkinkan kebenarannya berasal dari Rasulullah saw., sedangkan hadis yang tidak sesuai dengan al-Qur'an harus dijauhkan dari penisbahan kepada Rasulullah saw. Selanjutnya, jika suatu hadis telah dipastikan kebenarannya bersumber kepada Rasulullah saw. Maka tidak secara otomatis harus menjadi suatu ajaran atau syariat yang berlaku sepanjang masa. Ini dikarenakan suatu hadis itu

mengandung kemungkinan kemunculannya dilatarbelakangi oleh situasi atau tuntutan tertentu, sehingga jika kondisi atau tuntutan tersebut telah tiada, maka hadis tersebut tidak dapat dipraktekkan meskipun diyakini bersumber dari Rasulullah saw.⁴⁹

Pandangan Jamāl al-Bannā terhadap hadis Sahih, dalam menilai hadis Sahih, Jamāl cenderung mengikuti pendapat para ulama terdahulu, yaitu hadis sahih termasuk kedalam tingkatan kategori kualitas hadis yang paling tinggi, mengikuti apa yang dipahami oleh al-Ḥakim, dalam memahami hadis sahih, al-Ḥakim membagi hadis-hadis sahih ke dalam lima bagian, di antaranya, *Pertama*, hadis sahih paling tinggi, yaitu hadis yang setidaknya terdapat lebih dari 2 orang sahabat dan tabi'in dalam periwayatannya. *Kedua*, kondisi seperti yang pertama, namun hanya melibatkan satu perawi dari sahabat. *Ketiga*, kondisi seperti yang pertama, namun hanya melibatkan satu perawi dari tabi'in. *Keempat*, hadis yang diriwayatkan oleh orang-orang yang tidak populer, namun terdapat sebagian ulama populer yang menceritakannya. *Kelima*, hadis yang diriwayatkan oleh keluarga populer dan terpercaya, walaupun sebagian sanad-nya ada yang kurang kuat.⁵⁰

Pandangan Jamāl al-Bannā terhadap hadis ḥasan, hadis ḥasan menurut Jamāl adalah hadis yang kekuatannya tidak sekuat hadis ḥasan, atau dalam kata lain, hadis ḥasan berada di urutan kedua setelah hadis sahih yang juga hadis ini dapat diterima. Bahkan menurut Jamāl, hadis ḥasan bisa naik pangkat menjadi *ṣahīḥ* dan juga bisa menjadi *ḍa'if* dengan beberapa ketentuan yang telah ditetapkan oleh para ulama hadis .

Pandangan Jamāl al-Bannā terhadap hadis ḍa'if, Jamāl membagi hadis *ḍa'if* kedalam dua kelompok, kelompok pertama adalah hadis *ḍa'if* yang semula adalah hadis *ḥasan*, yaitu hadis *ḍa'if* yang oleh para ulama, dikumpulkan riwayat-riwayat yang lain sehingga kualitasnya menjadi hadis *ḥasan*. Sedangkan kategori yang kedua adalah hadis *ḍa'if* yang berbuah menjadi hadis *mawḍū'*. Yaitu hadis yang terjadinya pelanggaran terhadap para ulama yang membela hadis.⁵¹

Pandangan Jamāl al-Bannā terhadap hadis aḥad, hadis *aḥad* hanya bisa diamalkan jika benar-benar terbukti kebenarannya.⁵² Hal ini dikarenakan hadis *aḥad* tidak memberikan keyakinan yang pasti, namun hanya menghasilkan keraguan.

b. Teori dan Aplikasi Kritik Matan Hadis

Jamāl meyakini bahwa para ulama telah berupaya secara maksimal dalam menetapkan suatu kriteria, kaidah dan tingkatan dalam mencapai penilaian

dalam meneliti suatu hadis, namun adakalanya para ulama seringkali berbeda pendapat terhadap penilaian suatu hadis.

Adanya perbedaan pendapat dikalangan ulama mengenai kesahihan hadis menurut Jamāl menunjukkan ketidakadanya tolok-ukur dalam batas-batas kriteria yang telah disepakati para ulama bersama mengenai penilaian terhadap suatu hadis.

Atas dasar inilah Jamāl berpendapat bahwa hadis yang telah ditetapkan kesahihan sanad tidak mesti harus diambil, karena kesahihan dan kekuatan suatu hadis itu harus diukur dari sesuai atau tidaknya hadis tersebut dengan al-Qur'an dan nilai-nilai Islam.⁵³ Maka dari itu Jamāl menambahkan bahwa apa-bila ditemukannya kontradiksi antara hadis dengan al-Qur'an, maka menurut Jamāl bahwa al-Qur'anlah yang harus menjadi prioritas atau yang harus lebih dikedepankan.

Metode yang dipakai Jamāl dalam memahami hadis adalah dengan metode *'Ard al-Hādīth 'Alā al-Qur'ān*, yaitu dengan membandingkan hadis dengan al-Qur'an, menurut Jamāl, hadis yang layak untuk diamalkan adalah hadis yang sejalan dengan nilai-nilai yang terkandung didalam ajaran al-Qur'an, dalam kajian ini, menurut Jamāl, salah satu metode dalam kajian kritik matan hadis yaitu dengan mongkomparasikan matan hadis dengan nilai-nilai al-Qur'an, mengingat bahwa salah satu fungsi daripada hadis adalah sebagai pen-jelas daripada al-Qur'an, oleh sebab itu, jikalau terdapat pertentangan di antara keduanya, maka al-Qur'an-lah yang harus dikedepankan.

Implikasi dari terori Jamāl adalah bahwa hadis yang dinilai sahih dari segi sanadnya belum tentu bisa diterima dari segi matannya, mengingat bahwa sanad hanyalah salah satu dari syarat kesahihan hadis yang merupakan transmisi dari Rasul sampai ke periwayat akhir.

Jamāl sendiri menilai bahwa teori yang dikemukakan beliau sebenarnya sudah dilakukan oleh ulama terdahulu, bahkan 'Āi'shah sudah mempraktekkannya dikala mengomentari hadis tentang siksa kubur karena tangisan keluar-ganya, hanya saja menurut Jamāl, para ulama terdahulu meskipun mengetahui teori tersebut namun mereka tidak berani mempraktekkannya dalam mema-hami suatu hadis.⁵⁴

Dari teori yang ditawarkan Jamāl mengenai *'Ard al-Hādīth 'Alā al-Qur'ān*, dapat dirumuskan 3 model teori kritik matan hadis dengan pendekatan al-Qur'an, yaitu:

Pertama, melakukan studi perbandingan antara hadis dengan teks-teks al-Qur'an.

Kedua, membandingkan hadis dengan pemahaman global ayat.

Ketiga, membandingkan antara hadis dengan nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an.⁵⁵

Berikut adalah contoh kritik matan hadis dengan pendekatan al-Qur'an yang dilakukan oleh Jamāl al-Bannā:

Hadis yang diceritakan oleh al-Tirmidhī dan Ibn Mājah. Bahwasannya Nabi pernah berkata, “*saudara perempuan bila bersama anak perempuan adalah ashbah*”.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي قَيْسٍ الْأَوْدِيِّ عَنْ الْهَرِثِيِّ بْنِ شُرْحَبِيلٍ فَالْجَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَسَلَّمَانَ بْنِ رَبِيعَةَ الْبَاهِلِيِّ فَسَأَهُمَا عَنْ ابْنَةِ وَابْنَةِ ابْنٍ وَأَخْتٍ لِأَبٍ وَأُمٍّ فَقَالَ لِلْإِبْنَةِ النَّصْفُ وَمَا بَقِيَ فَلِلْأَخْتِ وَأَنْتِ ابْنُ مَسْعُودٍ فَسَيِّبَانَا فَأَتَى الرَّجُلُ ابْنَ مَسْعُودٍ فَسَأَلَهُ وَأَخْبَرَهُ بِمَا قَالَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَدْ ضَلَلْتَ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ وَلِكَيْ سَأْفِضِي بِمَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْإِبْنَةِ النَّصْفُ وَالْإِبْنَةُ الْإِبْنِ السُّدُسُ تَكْمِلَةَ الثَّلَاثِينَ وَمَا بَقِيَ فَلِلْأَخْتِ

Menceritakan kepada kami ‘Alī bin Muḥammad menceritakan kepada kami Waki’ menceritakan kepada Sufyān dari Abī Qais al-Audī dari Huzail bin Surahbīl ra, dia berkata: Abū Mūsā ra ditanya tentang kasus kewarisan seorang anak perempuan, anak perempuan dari anak laki-laki, dan seorang saudara perempuan. Abū Mūsā ra berkata: “Untuk anak perempuan setengah, untuk saudara perempuan setengah. Datanglah kepada Ibnu Mas’ūd ra, tentu dia akan mengatakan seperti itu pula.” Kemudian ditanyakan kepada Ibnu Mas’ūd ra dan dia menjawab: "Saya menetapkan berdasarkan apa yang telah ditetapkan oleh Nabi saw. Yaitu untuk anak perempuan setengah, untuk cucu perempuan seperenam sebagai pelengkap dua pertiga, sisanya untuk saudara perempuan.” (HR. al-Bukhārī, Abū Daud, Tirmidhī, dan Ibnu Mājah).

Dalam pengertian ini, al-Bannā menjelaskan bahwa saudara perempuan ketika bersama anak perempuan dan tanpa adanya saudara laki-laki seperti saudara laki-laki yang mempunyai hak *‘asabah*. Sebagaimana saudara laki-laki, mereka (saudara perempuan dan anak perempuan) berhak mendapatkan sisa warisan setelah anak perempuan mengambil haknya. Hak warisnya terhalangi bila ada saudara laki-laki.⁵⁶

Menurut Jamāl, hadis ini bertentangan dengan ayat *kalālah* yang terdapat dalam QS. al-Nisā’ ayat 176. Karena saudara perempuan tidak mempunyai hak waris di hadapan anak perempuan.⁵⁷

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِيئُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُتْنَتَيْنِ فَلَهُمَا التُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya: “Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”

Menurut Jamāl, ayat ini secara langsung bertentangan dengan hadis *kalālah* di atas, karena saudara perempuan tidak mempunyai hak waris di hadapan anak perempuan, sementara dalam hadis *kalālah* disebutkan bahwa saudara perempuan mempunyai hak atas waris dihadapan anak perempuan.

Contoh lainnya mengenai kritik matan hadis adalah hadis riwayat al-Bukhārī nomor 3017 dan al-Nasā’i nomor 4059:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَرَّقَ قَوْمًا فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالُوا كُنْتَ أَتَانَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُعَذِّبُوا بَعْدَابِ اللَّهِ وَلَقَتَلْتُمْهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ^{٥٨}

Menceritaka kepada kami ‘Ālī bin ‘Abdillāh, menceritakan kepada kami Sufyān dari Ayyūb dari ‘Ikrimah, sesungguhnya ‘Ālī ra..... “barang siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah”

Secara umum hadis ini dipahami bahwa, orang yang mengganti agamanya, maka dihalalkan untuk membunuhnya, baik itu laki-laki maupun perempuan, dalam hal ini, orang tersebut dinyatakan murtad.

Jumhur ulama membedakan antara orang kafir asli dan orang yang masuk Islam, kemudian murtad. Mereka menjadikan kekafiran baru (murtad) lebih berat karena sebelumnya telah masuk Islam. Oleh karena itu, ia tetap dibunuh jika kemudian murtad.

Adapun Jamāl menilai bahwa makna hadis ini sebenarnya bertentangan dengan nilai-nilai al-Qur'an,⁵⁹ yaitu al-Qur'an surat al-Kahfi [18] ayat 29:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ
بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Artinya: "Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek"

Ayat ini menjelaskan tentang kebebasan dalam berkeyakinan dalam mengimani sesuatu, tanpa adanya hukuman di dunia, melainkan balasan di akhirat nanti, ayat ini secara tegas bertentangan dengan hadis yang telah disebutkan di atas yaitu hukuman langsung bagi orang yang mengganti agamanya.

Jamāl menambahkan bahwa, hadis-hadis yang menegaskan hukuman mati bagi orang yang murtad, apalagi sikap Nabi terhadap orang yang murtad, bahwasannya Nabi tidak menghukum orang-orang murtad, dalam hal ini Jamāl mengutip pendapat Muḥammad Dzakī Ibrāhīm dalam buku yang berjudul *al-Salāfiyyah al-Mu'aṣirah ilā Ayna*, dalam buku tersebut dijelaskan bahwa di jaman Nabi terdapat orang yang sering berganti agama atau murtad berkali-kali. Namun tidak satupun dari mereka yang dibunuh. Bahkan salah satu juru tulis Nabi adalah orang yang murtad dan Nabi pun membiarkannya pergi.⁶⁰

Begitulah pandangan Jamāl bahwa menggunakan perspektif al-Qur'an dalam mengkaji sunnah akan menjadikan al-Qur'an sebagai "hakim tunggal", menggunakan al-Qur'an untuk menyelesaikan permasalahan merupakan langkah awal menuju terciptanya pendekatan yang objektif. Secara sederhana dapat dikatakan, yang sesuai dengan al-Qur'an itulah dari Nabi. Sementara yang tidak, hal itu bukan dari Nabi.⁶¹

Selain mengkritisi matan hadis secara langsung dengan dihadapkannya hadis dengan al-Qur'an, Jamāl juga mengkritisi kesalahan para ulama dalam memahami makna hadis dengan pendekatan al-Qur'an, di antaranya adalah di dalam kitab *Tabsih al-Ummah bi Haqīqat al-Sunnah*. Di dalam kitab ini, terda-

pat hadis Imām al-Bukhārī Nomor 6556 dan Hadits Ibnu Mājah No.3954, yang artinya adalah “*bila pedang dua orang Islam bertemu, keduanya masuk neraka. Saya berkata kepada Nabi, ‘yang membunuh, iya, bagaimana dengan yang terbunuh? Nabi menjawab, ‘karena dia berusaha membunuh kawannya.’*”.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ وَيُونُسُ عَنْ الْحَسَنِ عَنِ الْأَخْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ لَدَهَبْتُ لِأَنْصُرَ هَذَا الرَّجُلَ فَلَقَيْتَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ أَيْنَ تُرِيدُ قُلْتُ أَنْصُرُ هَذَا الرَّجُلَ قَالَ ارْجِعْ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا تَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَلِقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ^{٦٢}

Penulis dalam kitab tersebut menjelaskan bahwa hadis ini mengguncang tatanan hukum yang ada di dalam al-Qur’an, yaitu bahwa seseorang yang berbuat kejahatan juga berhak mendapatkan balasan yang setimpal, yang kemu-dian bertentangan dengan ayat al-Qur’an Surat al-Hujarāt ayat 9.

Bagi Jamāl, pengarang kitab ini telah keliru dalam memahami makna hadis yang kemudian berdampak pada penolakan hadis tersebut karena diduga bertentangan dengan al-Qur’an, menurut Jamāl, makna hadis di atas adalah agar perbedaan pendapat di antara umat Islam tidak diselesaikan dengan pedang, melainkan dengan pendekatan yang baik dan sesuai dengan yang tertetra di dalam al-Qur’an,⁶³ yaitu QS. al-Hujarāt [49]: ayat 9:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Artinya: “*Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah: jika golongan itu telah kembali, maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.*”.

Jamāl memahami hadis di atas dengan berlandaskan al-Qur’an sehingga mendapati kesimpulan bahwa hukuman tidak berlaku untuk kedua-duanya, melainkan hanya berlaku kepada yang bersalah.

Dalam hal ini, Jamāl menunjukkan kehati-hatiannya dalam mengkritisi makna hadis, hadis yang secara lafaz dipahami bertentangan dengan al-Qur'an tidak lantas kemudian langsung dikritik dengan al-Qur'an, akan tetapi terlebih dahulu mencari makna hadis itu dengan sebenar-benarnya, sehingga tidak lantas langsung mengkritisi hadis dengan al-Qur'an.

Dari ketiga contoh kritik matan hadis di atas, maka dapat dilihat bahwa Jamāl dalam mengkritisi matan hadis dengan pendekatan al-Qur'an mempunyai beberapa cara tersendiri, di antaranya, mengkritisi matan hadis dengan membandingkan isi matan hadis tersebut dengan al-Qur'an, melihat matan hadis dari berbagai disiplin ilmu, seperti dalam memahami hadis tentang kalalah yang kemudian diperbandingkan dengan nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an, kemudian yang terakhir, meluruskan kesalahpahaman dalam memahami matan hadis yaitu dengan melihat kembali maksud hadis tersebut dengan maksud dari ayat-ayat al-Qur'an.

Kesimpulan

Pertama, baik al-Ghazālī maupun Jamāl, keduanya sama-sama meyakini bahwa, adanya hadis-hadis yang dinyatakan sahih pada sanadnya, namun cacat pada matannya, hanya saja, Jamāl dalam memahami hadis hanya membatasi pada apa yang disandarkan kepada rasul saja, berbeda dengan al-Ghazālī yang tidak hanya menerima apa yang disandarkan kepada rasul, melainkan juga menerima apa yang disandarkan kepada sahabat maupun tabi'in.

Kedua, al-Ghazālī dan Jamāl dalam mengkritisi hadis dengan menggunakan metode perbandingan al-Qur'an, keduanya melakukan cara yang sama yang pernah dilakukan oleh ulama terdahulu, namun dengan sedikit modifikasi yang berbeda, sehingga antara keduanya dengan metode ulama terdahulu mempunyai perbedaan dari segi penggunaan metode pemahaman hadis.

Ketiga, implikasi dari penggunaan al-Qur'an sebagai bagian dari cara memahami matan hadis, menghasilkan beberapa kesimpulan, di antaranya, adalah, tidak menggunakan hadis-hadis yang diduga bertentangan dengan al-Qur'an, al-Ghazālī dan Jamāl sepakat dalam hal ini.

Catatan Akhir

1. Hadis merupakan terminologi dari Sunnah yang juga dapat diartikan sebagai sesuatu yang diriwayatkan dari Rasulullah saw., baik berupa perkataan, perbuatan maupun Taqirir. Lihat M. Ajjāj al-Khattib, *Uṣūl al-Hādīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 27.
2. Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), Cet ke-1, 1.
3. Nūr al-Dīn ‘itr, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulūm al-Hādīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 274.
4. Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), Cet ke-1, 22.
5. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah fi al-Fiqh al-Jadīd* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t), 10.
6. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, 61.
7. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, 118-121.
8. Jamāl al-Bannā, *al-Ashlānī al-‘Azimanī: al-Kitāb wa al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1978), 234.
9. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, 115.
10. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, 118
11. Jamāl al-Bannā, *al-Islām Kamā Tuqaddimu Da’wa al-Ihyā al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2004), 86.
12. Yūsuf al-Qardāwī, *Syeikh Muḥammad al-Ghazālī yang Saya Kenal*, 7.
13. Muḥammad al-Ghazālī, *Studi Kritis Atas Hadis*, 26
14. Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh al-Sirah* (Kairo: Dār al-Kutūb, t.t), 38.
15. Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiah bain Ahl Fiqh wa Ahl al-Hādīth* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1996), 8.
16. Muḥammad al-Ghazālī, *Studi Kritis Atas Hadis*, 26.
17. Muḥammad al-Ghazālī, *Dustur al-Wahdah al-Thaqāfiyah bain al-Muslimīn*, 67-71.
18. Buhairah, atau yang biasa dikenal dengan Bahirah, salah satu kota di Mesir yang banyak melahirkan tokoh-tokoh islam terkemuka, seperti, Muḥammad ‘Abdūh, Syeikh Salīm al-Bishrī, Syaikh Ibrāhīm al-Hamrusī, Syaikh Maḥmūd Shaltūt, Syaikh Ḥasan al-Bannā, dll. Lihat. Muḥammad al-Ghazālī, *Berdialog dengan al-Qur’an*, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah (Bandung: Mizan, 1997), 5.
19. Muḥammad Syalabī, *al-Syeikh al-Ghazālī wa Marakatu al-Muṣḥaf fi al-Alām al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Syahwa, 1987), Cet ke-1, 22.
20. Ahmad Muzayyin, *Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī tentang Hadis Aḥad* (Jakarta: UIN Jakarta, 2003), 12.
21. Muḥammad Syalabī, *al-Syeikh al-Ghazālī wa Marakatu al-Muṣḥaf*, 22.
22. Syeikh Muḥammad al-Ghazālī, *Berdialog dengan al-Qur’an*, 6.
23. Syeikh Muḥammad al-Ghazālī, *Berdialog dengan al-Qur’an*, 7.
24. Badri Khaeruman, *Otentitas Hadis: Studi Kritis atas Kajian Hadis Kontemporer*, (Bandung: Rosdakara, 2004), 65
25. Syeikh Muḥammad al-Ghazālī, *Berdialog dengan al-Qur’an*, 9.
26. Jamāl al-Bannā, *Manifesti Fiqh Baru* (Jakarta: Erlangga, 2008), 9
27. Jamāl al-Bannā, *Tajdid al-Islām wa ‘Adab Ta’sisi Manzūmat al-Ma’rifah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t). 81.
28. M. Zamzami, *Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Agama dan Negara*, 18-20.

29. Jamāl al-Bannā, *Kalla Summa Kalla: Kalla li Fuqaha' al-Taqlid wa Kalla li Du'at al-Tanwir* (Kairo : Dār al-Fikr al-Islāmī,t.t), 263.
30. Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh Sirah*, 37.
31. Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh Sirah*, 38.
32. Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah bain Ahl al-Fiqh wa Ahl-Ḥādīth*, 8-19.
33. Muḥammad al-Ghazālī, *Dustur al-Wahdah al-Tsaqafiyah bain al-Muslimin*, 67-71.
34. Badri Khaeruman, *Otentitas Hadis: Studi Kritis atas Kajian Hadis Kontemporer*, 265
35. Badri Khaeruman, *Otentitas Hadis: Studi Kritis atas Kajian Hadis Kontemporer*, 271
36. Muḥammad al-Ghazālī, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw. antara pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terjemahan Muhammad Baqir, (Bandung: Mizan, 1993), 32-33.
37. Muḥammad al-Ghazālī, *Analisis Polemik Hadis: Transformasi Modernisasi*, terj. Muh. Munawwir az-Zahidi (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), cet. Ke-1, 4.
38. Muḥammad al-Ghazālī, *Analisis Polemik Hadis: Transformasi Modernisasi*, 3.
39. Hadis Riwayat Muslim dari 'Abdullāh bin Abū Mulaikah, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz III, 42, hadits no. 2188.
40. Muḥammad al-Ghazālī, Analisis Polemik Hadis, h 4. (*mayat itu diazab karena ratapan keluarganya*) Hadis riwayat 'Abdullāh bin 'Umar, lihat shahih Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Mesir: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 2008), juz ke-IV, h 435. Lihat juga hadits Riwayat, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz III, hal. 42, hadits no. 2188.
41. Muḥammad al-Ghazālī, *Analisis Polemik Hadis: Transformasi Modernisasi* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), 6.
42. Muḥammad al-Ghazālī, *Analisis Polemik Hadis: Transformasi Modernisasi*, 11.
43. Muḥammad al-Ghazālī, *Analisis Polemik Hadis*, 117.
44. Muḥammad al-Ghazālī, *Analisis Polemik Hadis: Transformasi Modernisasi*, 17
45. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, h 10. Lihat juga, Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fiqh Baru: Redefinisi dan Reposisi al-Sunnah* (Jakarta: Erlangga, 2008), 2.
46. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, 11; Jamāl al-Bannā, *al-Ashlānī al-'Azimānī*, 234.
47. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, 171; Jamāl al-Bannā, *al-Ashlānī al-'Azimānī*, 212
48. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, 162-165
49. Jamāl al-Bannā, *Naḥwa Fiqh Jadīd*, 279
50. Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fiqh Baru: Redefinisi dan Reposisi al-Sunnah* (Jakarta: Erlangga, 2008), 86.
51. Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fiqh Baru: Redefinisi dan Reposisi al-Sunnah*, 94.
52. Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fiqh Baru: Redefinisi dan Reposisi al-Sunnah*, 98.
53. Jamāl al-Bannā, *al-Ashlānī al-'Azimānī; al-Kitāb wa al-Sunnah*, 215. Lihat juga Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fiqh Baru*, jilid ke-2, 224
54. Umma Farida, "Metode Komparasi Antara Hadis dengan Al-Quran: Telaah Atas Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Kritik Matan," (Tesis S2 Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), h. 113. Lihat juga, Jamāl al-Bannā, *Naḥwa Fiqh Jadīd*, jilid 3, 280
55. Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah*, 248
56. Jamāl al-Bannā, "Manifesto Fiqh Baru", Jilid ke-2, 226
57. Jamāl al-Bannā, "Manifesto Fiqh Baru", Jilid ke-2, 226.

58. Mūsā Syahin, *Taysir Saḥīḥ al-Bukhārī* (Maktabah al-Syurūq al-Dauliyah, 2003 M) jilid ke-2, 337.
59. Jamāl al-Bannā, *Tatswir al-Quran*, h. 72. Lihat juga, Ummu Farida, “*Metode Komparasi Antara Hadis Dengan Al-Qur’an: Telaah atas Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Kritik Matan*” skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005, 113.
60. Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fiqh Baru 3: Memahami Paradigma Fiqh Moderat*, (Jakarta: Erlangga, 1997), 17.
61. Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fiqh Baru 2: Redefinisi dan Reposisi al-Sunnah*, 144
62. Musa Syahin, *Taysir Saḥīḥ al-Bukhārī*, 33.
63. Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fiqh Baru*, jilid ke-2, 212.

Daftar Pustaka

- Al-Bannā, Jamāl, al-Ashlāni al-‘Azhīmāni; *Al-Kitāb wa al-Sunnah*, Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1978.
- . *al-Islām kamā Tuqaddimuhu Da’wah al-Ihyā’ al-Islāmī*, Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2004.
- . *Al-Sunnah fī al-Fiqh al-Jadīd*, Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.
- . *Naḥwa Fiqh Jadīd*, Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999.
- . *Tatswir al-Qur’an*, Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.
- Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, Jakarta: Rajawali Pers, 2004.
- Al-Ghazālī, Muḥammad, *Berdialog dengan al-Qur’an*. Penerjemah Masykur Hakim dan Ubaidillah, Bandung: Mizan, 1997.
- . *al-Sunnah al-Nabawiah bain ahl Fiqh wa Ahl al-Ḥādīth*, Kairo: Dār al-Syurūq, 1996.
- . *Analisis Polemik Hadis: Transformasi Modernisasi*, Penerjemah Muh. Munawwir az-Zahidi, Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.
- . *Fiqh al-Sirah*, Kairo: Dār el-Kutūb, t.t.
- Ismail, M. Syuhudi. *Sunnah Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani, 1995.
- Al-Khathīb, M. Ajjāj, *Uṣūl al-Ḥādīth: Ulūmuh wa Musḥṭalahuh*, Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Khaeruman, Badri. *Otentitas Hadis: Studi Kritis atas Kajian Hadis Kontemporer*, Bandung: Rosdakara, 2004.
- Al-Qaṭṭān, Mannā’, *Mabāhiṭh fī ‘Ulūm al-Ḥādīth*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- Al-Qarḍāwī, Yusuf. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw.*, Bandung: Karisma, 1993.