

❖ Kontribusi Ushul Fiqh dalam Kajian Kritik Matn Hadith

Idris Masudi
STAI NU Jakarta
midrismesut@gmail.com

Abstract: *This paper describes the theories of ushul fiqh as an approached in the study of hadith criticism matn and try to answer the question to what extent ushul accommodated by science musthalah al- Hadith . The findings from this study is that the theories of usul fiqh as Jam' al - riwayat , nasikh - mansukh , tarjih, and maqasid al - Sharia are important theories used by the experts of hadith, although in practice, sometimes there are different results among scholars of usul fiqh and hadith scholars in addressing honor a tradition that was born contradictory.*

Abstrak: *Tulisan ini memaparkan teori-teori ushul fiqh sebagai sebuah pendekatan dalam kajian kritik matn hadith dan mencoba menjawab pertanyaan sejauh mana ushul fiqh diakomodasi oleh ilmu musthalah al-hadith. Temuan dari penelitian ini adalah bahwa teori-teori ushul fiqh seperti jam' al-riwayah, nasikh-mansukh, tarjih, dan maqasid al-syariah merupakan teori-teori penting yang digunakan oleh kalangan ahli hadis, meskipun dalam praktiknya, terkadang terdapat hasil yang berbeda antara ulama ushul fiqh dan ulama hadis dalam menyikapi matan sebuah hadis yang secara lahir kontradiktif.*

Kata Kunci: *Kritik Matn Hadith, jam' al-riwayah, nasikh-mansukh, tarjih, maqasid al-syariah*

Pendahuluan

Sebagai sumber hukum Islam kedua setelah al-Qur'an, hadis -terutama perdebatan seputar kajian kritik hadis- hingga sekarang masih memunculkan polemik di berbagai kalangan. Kritik hadis bukan hanya menjadi "concern" kalangan ahli hadis, atau bahkan kalangan sarjana Muslim saja. Sejumlah sarjana Barat pun memiliki perhatian cukup besar dalam studi ini.¹ Pada dasarnya diskursus kajian kritik hadis terpetakan ke dalam dua tema utama: kritik sanad dan kritik matan. Kajian tentang kritik sanad berkisar pada transmisi periwayatan yang bertumpu pada kredibilitas para informan hadis (periwayat). Sementara dalam kajian matan dititikberatkan pada aspek

kandungan hadis (isi/matan). Keduanya memiliki urgensi yang tinggi dan berkelindan satu dengan lainnya. Secara umum, kritik matan dilakukan setelah sebuah hadis telah dianggap shahih secara sanad, karena jika sudah dianggap tidak ṣahih secara sanad, sebuah hadis tidak akan bernilai dan tidak bermanfaat untuk diteliti kandungan matannya.²

Kritik matan hadis adalah sebuah proses verifikasi kesahihan hadis dengan melihat pada dua faktor utama; tidak shadh dan bebas dari illat.³ Shadh adalah riwayat hadis bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh informan yang jauh lebih kredibel (al-Awṭhāq). Sementara illat adalah sebuah kecacatan yang nampak setelah diteliti secara mendalam oleh para ahli. Diskursus kritik matan hadis dalam lingkup sarjana Muslim telah banyak menyita perhatian baik dari sarjana klasik maupun sarjana kontemporer. Menurut al-Adlibī, kritik matan secara praksis sudah pernah dilakukan pada masa-masa Islam awal, di antaranya adalah yang dilakukan oleh Siti ‘Ā’ishah isteri Rasulullah saw.⁴ Sejumlah pakar menyebutkan bahwa karya pertama yang membahas secara menyeluruh tentang teori kajian kritik matan hadis adalah al-Manār al-Munif fi al-Ṣahih wa al-Ḍa’if, buah karya dari Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (W.751 H).⁵

Muḥammad al-Ghazālī, dalam karyanya yang berjudul Al-Sunnah al-Nabawiyah bayna ahl al-Ḥadīth wa ahl al-Fiqh, menyebutkan bahwa kritik matan hadis dalam pengertian operasional dalil adalah wilayah kajian ahli fiqh. Ia seolah ingin menegaskan bahwa para ahli hadis cukup bekerja dalam kajian seputar sanad hadis. Hadis bisa saja sahih secara sanad, akan tetapi setelah matan hadisnya diteliti secara mendalam oleh para fuqahā’ bisa saja berubah menjadi ḍa’if.⁶ Paparan yang dikemukakan oleh Muḥammad al-Ghazālī di atas seolah memberikan garis pemisah dan pembeda antara muḥaddīthīn dan fuqahā’ dalam persoalan kritik hadis. Musfir ‘Azmullāh al-Daminī dalam kitabnya, Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah secara baik telah melakukan klasifikasi dan pemaparan terhadap kritik matan hadis dengan menghadap-hadapkan kritik matan hadis versi Muḥaddīthīn vis a vis Fuqahā.⁷ Al-Daminī juga dengan jeli mengetengahkan perbedaan-perbedaan mendasar di antara kedua model tersebut. Meski secara umum –hemat penulis– al-Daminī sepertinya berkesimpulan bahwa hasil dari penggunaan kedua model tersebut tidaklah berbeda. Di sisi lain, Ḥātim bin ‘Ārif al-Sharīf dalam sebuah tulisannya mengkritik sarjana-sarjana yang membeda-bedakan kritik matan perspektif Muḥaddīthīn dan Fuqahā’/Uṣūliyyīn. Baginya, seorang ahli hadis juga memiliki kompetensi yang cukup mumpuni dalam bidang ushul fiqh. Sehingga membedakan kajian kritik matan pada dua perspektif itu tidak benar.⁸ Ḥātim

bin ‘Ārif al-Sharīf mengajukan argumentasi bahwa Imām al-Nawāwī adalah ahli hadis dan juga ahli ushul fiqh. Begitu pula dengan Imām al-Bukhārī dan imam-imam lainnya.

Berawal dari perdebatan sejumlah pakar di atas, tulisan singkat ini mencoba melakukan peamaparan mendalam mengenai kontribusi ushul fiqh dalam kajian kritik matn ḥadīth dengan mengelaborasi teori-teori Ushul Fiqh. Kajian ini menjadi penting untuk diteliti karena; pertama, hadis yang merupakan sumber hukum Islam kedua setelah al-Quran menempati posisi penting dalam pembentukan hukum fikih di mana terdapat irisan-irisan tugas antara tiga kelompok sarjana; hadis, fikih dan ushul fikih dalam mengoperasionalkan hadis. Kedua, terdapat sejumlah teori-teori ushul fiqh yang kemudian diakomodasi oleh kalangan ahli hadis sebagai bagian dari ilmu musthalah al-hadith yang pada titik tertentu teori tersebut ketika dipraktikkan terdapat perbedaan hasil antara ahli fiqh dan ahli hadis.

Metode Kritik *Matn* Hadis Versi *Muḥaddithīn*

Pada pembahasan sebelumnya, penulis telah menjelaskan perihal kajian kritik sanad yang bertumpu pada ketersambungan sanad (Ittiṣāl al-Sanad) dan data-data informan hadis baik dari segi keadilan (‘Adālah) maupun dari segi kekuatan hafalannya (Ḍabṭ), pada pembahasan berikut ini akan penulis paparkan mengenai kriteria kritik matn versi muḥaddithīn disertai contoh dari kriteria-kriterianya.

a. Membandingkan Hadis dengan al-Qur’an

Kriteria pertama dari sejumlah kriteria kritik matan hadis versi muḥaddithīn adalah membandingkan matan sebuah hadis dengan ayat al-Qur’an. Jika matan sebuah hadis bertentangan dengan al-Qur’an, dan tidak dimungkinkan melakukan jam’ (kompromi) di antara keduanya, juga tidak diketahuinya secara pasti mengenai fakta sejarah mana di antara keduanya yang datang (wurūd al-ḥadīth bagi hadis dan nuzūl al-Qur’ān bagi al-Qur’an) yang merupakan bagian dari syarat naskh, maka hadis tersebut harus ditolak dan dihukumi sebagai hadis ḍa‘īf atau mawḍū’.⁹

Salah satu contoh klasik (kritik matan dengan perbandingan terhadap al-Qur’an yang dilakukan oleh sahabat Nabi) dari kriteria tersebut adalah sebagai berikut;

حدثني سريج بن يونس وهارون بن عبدالله قال حدثنا حجاج بن محمد قال قال ابن جريج أخبرني إسماعيل بن أمية عن أيوب بن خالد عن عبدالله بن رافع مولى أم سلمة عن أبي هريرة : قال أخذ رسول الله صلى الله عليه و سلم بيدي فقال خلق الله عز و جل التربة يوم السبت

وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل¹⁰

Hadis ini menjelaskan tentang penciptaan alam semesta. Nabi Muhammad saw. memaparkan secara rinci tentang proses bagaimana Allah menciptakan langit dan bumi seisinya dalam rentang waktu tujuh hari. Misalnya, gunung diciptakan pada hari Ahad, pepohonan diciptakan pada hari Senin, cahaya, hingga penciptaan nabi Adam AS.

Hadis di atas menurut pendapat Ibn Qayyim al-Jawziyyah meskipun terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* akan tetapi ada kesalahan dalam me-marfū'-kannya kepada Nabi Muhammad saw. dimana sebenarnya hadis ini adalah perkataan dari Ka'b al-Aḥbār. Pendapat ini juga didukung oleh komentar dari Imām al-Bukhārī dalam kitabnya *Tarikh al-Kabīr* dan sejumlah ulama lainnya yang menolak kesahihan hadis ini berdasarkan ayat al-Qur'an bahwa Allah menciptakan bumi dan langit seisinya dalam waktu enam hari. Sementara hadis ini menyatakan bahwa masa penciptaan adalah tujuh hari.¹¹

b. Membandingkan Hadis dengan (riwayat) Hadis Lain

Kriteria kedua adalah dengan cara membandingkan hadis dengan hadis lain. Kriteria ini tentunya tidak bisa diketahui tanpa melihat dan mempertimbangkan riwayat-riwayat hadis lain yang berbeda. Dari perbandingan dengan riwayat lain, maka sebuah hadis bisa diketahui secara jelas bila di dalamnya terdapat kalimat-kalimat sisipan yang bukan dari sabda Nabi, seperti "idraj"¹² dalam hadis mudraj, atau "taqlīb" dalam hadis maqlūb¹³, atau juga muḍṭarrib.¹⁴

Berikut ini contoh¹⁵ dari metode membandingkan hadis dengan riwayat hadis lainnya:

عن أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي)¹⁶

Artinya; Rasulullah saw bersabda, "Barang siapa meninggalkan salat karena lupa atau tidur, maka di saat dia ingat atau bangun segeralah melakukan salat."

Hadis di atas secara lahir bertentangan dengan hadis lain tentang larangan melakukan salat di waktu-waktu khusus, hanya saja hadis pertama sesuai dengan al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 238, dan al-Imrān ayat 133.¹⁷

c. Membandingkan Hadis dengan Akal Sehat¹⁸ dan Panca Indera

Dua kriteria (perbandingan hadis dengan al-Qur'an atau dengan hadis riwayat lainnya) yang dijelaskan sebelumnya adalah kriteria yang berkaitan dengan sumber hukum (maṣādir aḥkām). Sementara di bawah ini akan dijelaskan kriteria ketiga yaitu membandingkan hadis dengan akal sehat dan panca indera. Contoh dari membandingkan hadis dengan akal sehat adalah hadis berikut:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الوضوء مما مست النار ولو من ثور أقط" قال، فقال ابن عباس: يا أبا هريرة، أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ قال فقال أبو هريرة: (إذا سمعت حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلاً)¹⁹

Hadis di atas menjelaskan tentang kewajiban melakukan wudhu setelah memakan sesuatu yang dimasak menggunakan media api. Hadis ini juga merekam perdebatan antara Abū Hurayrah dan Ibn Abbas terkait dengan wajibnya wudhu setelah menyantap makanan yang dimasak dengan menggunakan api.

Pada hadis di atas, Abū Hurayrah meriwayatkan sebuah hadis yang berisi tentang kewajiban melakukan wudhu bagi seseorang yang telah memakan makanan yang dimasak dengan perantara api. Hadis ini kemudian ditolak oleh sejumlah sahabat terutama oleh Ibn 'Abbās karena tidak masuk akal bahwa setiap orang diwajibkan melakukan wudhu hanya karena sehabis memakan makanan yang dimasak melalui perantara api, sementara para sahabat lain tidak ada satu pun yang mendengar riwayat hadis ini selain Abū Hurayrah.²⁰

Sedangkan untuk contoh membandingkan hadis dengan panca indera (hissi) adalah sebagaimana banyak dicontohkan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya, *al-Manār al-Munif fi al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'if*, di antara yang dicontohkan olehnya adalah hadis tentang terong sebagai obat dari segala macam penyakit.²¹

d. Membandingkan Hadis dengan Data Sejarah

Kriteria yang keempat adalah membandingkan hadis dengan data atau fakta sejarah. Yang dimaksud dengan data atau fakta sejarah di sini adalah data-data yang akurat dan valid atau qaṭ'i bukan ḥẓannī. Karena data sejarah yang belum akurat tidak bisa dipastikan kebenarannya tidak bisa dijadikan argumentasi.²² Salah satu contoh aplikasi kriteria ini adalah sebuah hadis yang ditulis oleh penduduk Khaibar tentang penghapusan pajak bagi mereka. Dalam hal ini mereka menisbatkan penghapusan pajak kepada Nabi Muhammad saw. dengan mencantumkan sahabat Sa'd bin Mu'adh dan Mu'awiyah bin Abū Sufyān sebagai saksi. Terkait dengan hadis ini, Ibn Qayyim al-Jauziyyah

menolakannya dengan menggunakan data sejarah. Data tersebut adalah; pertama bahwa sahabat Mu'āwiyah baru masuk Islam setelah "Fath Makkah" yakni setelah perang Khaibar. Kedua, Sahabat Mu'adz wafat sebelum kejadian perang Khaibar, yakni pada saat perang Khandaq.²³ Dari data ini bisa dipastikan bahwa hadis tersebut tidak sah.

Metode Kritik *Matn* Hadis Perspektif *Uṣūliyyīn*²⁴

1. Bertentangan dengan Akal Sehat

Al-Khatīb al-Baghdādī dalam kitabnya al-Faqīh wa al-Mutafaqqih secara ekplisit mengatakan bahwa sebuah hadis yang diriwayatkan oleh oleh seorang informan yang *thiqah* (terpercaya kredibilitasnya) bisa ditolak (kesahihannya) bilamana tidak sesuai atau bertentangan dengan akal sehat.²⁵ Hadis yang bertentangan dengan akal sehat akan ditolak oleh kalangan *uṣūliyyīn* bilamana telah menepati dua syarat; pertama, akal yang dimaksud adalah standar akal sehat manusia pada umumnya, bukan berdasarkan kecenderungan pribadi. Kedua, hadis yang bertentangan tidak dimungkinkan sama sekali untuk dilakukan pentakwilan maknanya.²⁶

Salah satu contoh dari kriteria ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī, yaitu;

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يؤتى بالموت كهيئة كبش امّ ملح ، فينادي مناد : يا أهل الجنة ، فيشربون وينظرون ، فيقول : هل تعرفون هذا ؟ فيقولون : نعم ، هذا الموت وكلهم قد رأه ، ثم ينادي : يا أهل النار فيشربون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا ؟ فيقولون نعم ، هذا الموت وكلهم قد رأه فيذبح ، ثم يقول يا أهل الجنة خلود فلا موت ، ثم قرأ (وأندرهم يوم الحسرة إذا قضي الأمر وهم في غفلة) ، وهؤلاء في غفلة أهل الدنيا (وهم لا يؤمنون)²⁷

Hadis ini menjelaskan tentang kondisi ahli surga dan ahli neraka di Akhirat kelak yang diperumpamakan dengan sebuah kambing ternak yang susunya bisa diperah. Mereka berdialog dengan malaikat dan ditanya tentang sesuatu. Disebutkan dalam hadis ini bahwa penghuni surga akan kekal dan abadi, mayoritas dari umat manusia di dunia dalam keadaan lupa karena dunia.

Abū Bakr Ibn 'Arabī meragukan kesahihan hadis di atas karena bertentangan dengan logika atau akal manusia, yaitu berupa kejanggalan bahwa mati adalah sesuatu yang bersifat "arḍ", sementara "arḍ" tidak menerima penggantian jism/badan, bagaimana ia bisa disembelih? Oleh karena bertentangan dengan akal, hadis ini ditolak oleh sejumlah golongan.²⁸

2. Bertentangan dengan al-Qur'an

Kriteria ini secara umum sama dengan kriteria yang digunakan oleh kalangan muḥaddithīn dalam kritik matn-nya. Sebagaimana yang dilakukan muḥaddithīn, kalangan uṣūliyyīn juga menggunakan al-Qur'an sebagai pijakan dalam membandingkan hadis. Hanya saja, di kalangan uṣūliyyīn masih terjadi silang pendapat mengenai kriteria membandingkan hadis dengan al-Qur'an.

Salah satu contoh dari kriteria ini adalah penolakan Imam Malik terhadap beberapa hadis yang ditengarai bertentangan dengan makna lahir dari al-Quran. Yaitu hadis yang mengemukakan bahwa Rasulullah SAW melarang memakan setiap burung yang memiliki cakar. Hadis tersebut menunjukkan adanya keharaman memakan jenis burung yang memiliki cengkeram. Di sisi lain, hadis ini ditengarai bertentangan dengan makna lahir al-Quran Surat al-An'am ayat 145.²⁹

3. Bertentangan dengan Hadis yang telah masyhur (kesahihannya)

Dalam kriteria ini, uṣūliyyīn berbeda pendapat mengenai kriteria sunnah/hadis yang dijadikan standar. Sebagian mengatakan bertentangan dengan sunnah mutawatir (kalangan Shāfi'iyah dan Ḥanābilah), sebagian lain dengan sunnah masyhurah (Ḥanāfiyah). Untuk kategori pertama, hadis mutawatir, hampir terjadi kesepakatan dari seluruh kalangan uṣūliyyīn. Sebaliknya, kategori kedua, sunnah masyhūrah, terdapat perbedaan pendapat.

Contoh:

سعد ابن ابي وقاص رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال : أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا : نعم. فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك³⁰

Hadis di atas menjelaskan tentang dialog antara Nabi Muhammad saw dengan para sahabat yang direkam oleh Sa'd Ibn Abī Waqqās bahwa para sahabat bertanya tentang jual beli antara kurma kering dengan kurma basah, kemudian nabi balik bertanya apakah kurma yang basah akan berkurang timbangannya pada saat menjadi kering? Para sahabat menjawab, "iya, berkurang". Lalu nabi pun melarang jual beli model tersebut.

Hadis di atas oleh sebagian kalangan dinilai tidak sahih karena bertentangan dengan hadis yang sangat masyhur kesahihannya, yaitu hadis berikut:

قال النبي صلى الله عليه وسلم : الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد.³¹

Artinya: Nabi saw bersabda; (model jual beli yang sah) adalah jual beli antara emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, kurma dengan kurma, garam dengan garam; dengan ukuran atau timbangan yang sepadan, sama-sama tunai, dan langsung adanya serah terima.

4. Bertentangan dengan Ijma'

Kriteria selanjutnya adalah hadis tidak bertentangan dengan ijma'. Kriteria ini juga menimbulkan polemik di kalangan uşūliyyīn. Imām al-Shāfi'i menilai bahwa secara praksis tidak adanya kemungkinan pertentangan antara keduanya. Dimana ijma' sendiri harus berlandaskan dengan naş-naş baik al-Qur'an maupun sunnah dan tidak boleh menyalahi atau bertentangan dengannya.³² Apalagi ditambah dengan logika faktual bahwa ijma' yang benar-benar otoritatif dan valid sangat sulit terjadi. Sebagaimana pernah dikemukakan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal yang disitir oleh anaknya, Abdullah bin Ahmad, "Siapa pun yang (dengan mudah) mengklaim telah terjadi ijma', ia adalah pendusta."³³

Kendati demikian, dalam kitab-kitab uşūl fiqh ditemukan sejumlah pernyataan yang mengindikasikan adanya kemungkinan tersebut. Al-Jaşşāş misalnya telah mengklaim adanya kesepakatan para ulama bahwa bila terjadi pertentangan antara ijma' dan khabar waḥid, maka ijma' harus didahulukan dari khabar waḥid.³⁴ Dengan demikian, kriteria hadis bertentangan dengan ijma' meskipun bisa dipahami dan diterima secara nalar, namun pada praktiknya sulit terjadi.

5. Periwiyat hadis menyendiri dalam sanad (tafarrūd) pada periwayatan hadis-hadis yang secara keumuman diriwayatkan oleh orang banyak

Kriteria ini ingin menegaskan bahwa ḥadīth āḥad yang muatan matn-nya berisi sesuatu yang secara keumuman diketahui oleh kalangan luas akan dipertanyakan kesahihannya. Kalangan uşūliyyīn menganggap bahwa hadis yang demikian memunculkan problem di mana sebuah hadis yang seharusnya diketahui dan diriwayatkan secara luas karena kandungan matn-nya mengharuskan demikian tidak mungkin hanya diriwayatkan oleh satu orang periwayat saja. Dengan kriteria semacam ini, hadis tentang kepemimpinannya sayyidina 'Alī sebagai pengganti Nabi Muhammad menurut kalangan Syiah Imāmiyyah dapat ditolak, karena tidak mungkin hadis yang demikian tidak diketahui secara luas.

Contoh dari kriteria ini adalah penolakan kalangan uşūliyyīn terhadap hadis masyhur di sekte Syiah Imāmiyyah tentang khilafah 'Alī Ibn Abi Talib.

Al-Juwaini, sebagaimana dikutip oleh Mu'taz Khatib memberikan argumentasi bahwa andaikan hadis tentang 'Ali Ibn Abi Talib sebagai pengganti kepemimpinan Nabi Muhammad sah, niscaya ia diketahui dan diriwayatkan oleh banyak sahabat karena hal ini adalah persoalan yang harusnya diketahui semua kalangan.³⁵

6. Hadis berisi sesuatu yang bertolak belakang dengan keumuman tindakan manusia

Kriteria berikutnya adalah melihat isi kandungan hadis dan dibandingkan dengan standar keumuman perilaku manusia ('umūm al-Balwā). Pada kriteria ini, sejumlah uşūliyyīn berbeda pendapat dalam kelayakan 'umūm al-Balwā dalam memverifikasi kesahihan hadis. Dan mayoritas uşūliyyīn (al-Shāfi,ī dan murid-muridnya dengan Imām Mālik dan murid-muridnya) tetap memberlakukan hadis tersebut tetap shahih, meski bertentangan dengan 'umūm al-Balwā.

Beberapa contoh dari kriteria ini adalah penolakan dari mazhab Hanafi atas hadis; riwayat Anas Ibn Malik tentang membaca basmalah dengan keras, hadis mengangkat kedua tangan saat ruku' dan i'tidal. Hadis-hadis tersebut ditolak dengan dasar bahwa hadis itu memuat persoalan penting dan harusnya baik secara umum maupun khusus diketahui oleh masyarakat secara luas.³⁶

7. Bertentangan dengan Qiyās atau Qiyās al-Uşūl

Kriteria ini ingin menegaskan bahwa apabila hadis bertentangan dengan Qiyās atau Qiyās al-Uşūl, maka hadis tersebut tidak shahih. Pada dasarnya uşūliyyīn berbeda pemahaman dalam memaknai Qiyās dan Qiyās al-Uşūl itu sendiri. Najm al-Dīn al-Ṭūfi mencoba membedakan keduanya dengan mengatakan bahwa Qiyās lebih khusus daripada al-Uşūl. Hal ini dikarenakan bahwa setiap dari Qiyās adalah aṣl dan tidak setiap aṣl adalah Qiyās. Setiap sesuatu yang menyalahi atau bertentangan dengan Qiyās maka secara khusus ia bertentangan dengan aṣl. Sementara setiap yang bertentangan dengan al-Uşūl, maka ada kemungkinan ia bertentangan dengan qiyās itu sendiri, naṣ, ijma', istidlāl, iştīṣhāb, istiḥsān atau yang lainnya.³⁷

Lebih lanjut al-Ṭūfi mengatakan bahwa terkadang sebuah hadis bertentangan dengan qiyās namun sesuai dengan sebagian al-Uşūl, atau sebaliknya, bertentangan dengan qiyās sekaligus dengan al-Uşūl. Sebagaimana persoalan penyebab batalnya wudhu disebabkan tidur yang sesuai dengan qiyās dilihat dari persoalan maḍinnah-nya, namun bertentangan dengan sebagian uşūl, yakni iştīṣhāb (karena hukum asalnya tidak adanya ḥadath).³⁸

Salah satu contoh dari kriteria ini adalah hadis tentang sembelihan anak hewan mengikuti sembelihan induknya:

ذكاة الجنين ذكاة أمه

Hadis ini oleh kalangan *uṣūliyyīn* dinilai tidak sesuai dengan Qiyas Usul bahwa hukum asal dalam syariat adalah sesuatu yang dianggap menjijikkan adalah haram. Setiap sesuatu yang di dalamnya terdapat kotoran darah yang menjijikkan maka dihukumi haram. Dan anak hewan yang berada di dalam kandungan induknya termasuk dalam kategori itu.³⁹

8. Bertentangan dengan tradisi Salaf al-Ṣāliḥ

Kriteria ini kembali membuktikan adanya perbedaan kritik *matn* versi *muḥaddithīn* dengan versi *uṣūliyyīn*. Bagi *uṣūliyyīn*, al-‘Amal al-Mutawāriṭh atau tradisi yang terus menerus dilakukan oleh salaf al-ṣāliḥ menjadi salah satu tolok ukur dalam menentukan kesahihan sebuah hadis. Muḥammad Zāhid al-Kautharī mengatakan bahwa tradisi yang dimaksud di sini bukan hanya tradisi Madinah, akan tetapi seluruh daerah yang disinggahi dan ditempati oleh para sahabat Nabi.⁴⁰

Dalam kriteria ini, sejumlah *uṣūliyyīn* berbeda pemahaman dalam menentukan al-‘Amal al-Mutawāriṭh. Bagi madzhab Hanafi, al-‘Amal al-Mutawāriṭh yang dimaksud di sini adalah tradisi yang dilakukan oleh para sahabat dan *tabiīn* di mana pun mereka singgah dan tinggal tanpa mengkhususkan daerah satu dengan daerah lainnya, seperti mengharuskan Mesir, dan lain-lain. Salah satu contoh dari kriteria ini adalah hadis riwayat al-Barra’ Ibn ‘Azib bahwa Rasulullah SAW melakukan qunut saat salat magrib dan subuh. Hadis ini oleh al-Jasas dianggap lemah karena pada faktanya hadis ini dinilai bertentangan dengan amal atau tradisi yang dilakukan oleh umat Islam.⁴¹

Dari studi komparatif yang telah penulis jelaskan di atas, kini menjadi jelas bahwa terjadi perbedaan-perbedaan mendasar antara metode kritik *matan* hadis *muḥaddithīn* dengan versi *uṣūliyyīn*. Perbedaan metode tersebut pada titik tertentu juga berimplikasi pada perbedaan hasil yang diperoleh. Sebagaimana beberapa contoh yang telah dipaparkan.

Kritik *Matn* Hadith; Dari Kritik Teks ke Kritik Konteks

Kritik hadis adalah sebuah nomenklatur Arab yang bersinggungan dengan kajian hadis. Term “kritik” adalah terjemah dari kata dalam bahasa Arab, yakni “al-Naqd”. Sementara kata al-Naqd secara etimologis memiliki arti membedakan beberapa hal dengan tujuan untuk memisahkan antara sesuatu yang baik dengan sesuatu yang buruk, serta menyingkirkan dan membuang hal-

hal yang tak bernilai.⁴² Sementara menurut Yahyā bin Ma’in, kata al-Naqd dalam terminologi ilmu hadis adalah sebuah ilmu yang mengkaji tentang membedakan dan memisahkan antara hadis shahih dengan hadis ḍa’if, serta menjelaskan tentang illat-illatnya, penilaian terhadap perawi-perawinya dengan redaksi-redaksi khusus.⁴³ Dari sini dapat dipahami bahwa kritik matan hadis adalah sebuah upaya yang dilakukan untuk menyeleksi kualitas matan hadis. Kritik matan adalah kebalikan dari kritik sanad. Bila kritik sanad bertumpu pada persoalan sanad (al-naqd al-kharijī), sebaliknya kritik matan beroperasi pada matan (al-naqd al-dakhilī). Kritik matan hadis tidak melihat pada persoalan sahih atau tidaknya sebuah sanad hadis, bahkan kritik matan tetap dilakukan meskipun secara sanad sudah dinilai sahih.⁴⁴

Dalam kaitannya dengan kajian kritik matan, ada dua aras utama pendekatan dalam memahami matan hadis. Yaitu kritik teks atau isi (al-Naqd al-Syaki) dan kritik konteks atau substansi (al-Naqd al-Madmūn). Jika yang pertama mengacu pada kajian kebahasaan atau gramatikal, maka model yang kedua dititik beratkan pada kondisi di luar teks (mā ḥawla al-Nās) yang bisa berupa sosio-historis di mana teks diproduksi dan dikonstruksi. Hasan Hanafi dalam karyanya, *Min al-Naql ilā al-‘Aql; al-Jūz al-Thānī ‘Ulūm al-Ḥādīth Min Naq al-Sanad ilā Naqd al-Matn*, menjelaskan bahwa sudah seharusnya kajian hadis –baik sanad maupun matan- harus bergeser dari kajian kritik matan yang menitikberatkan pada “syaki” ke kajian kritik “madmūn”. Menurutnya, Syaki hanya memfokuskan pada periwayatan, bentuk-bentuk kalimat atau gramatikal, tidak menyentuh pada persoalan historisitas (tārikhiyyah) maupun realitas (wāqi’iyyah).⁴⁵ Di lain pihak, kalangan uṣūliyyīn yang pada mulanya hanya memiliki fokus perhatian pada persoalan istinbat al-aḥkām, pada titik tertentu juga merambah kepada persoalan kritik matan. Dalam literatur ushul fiqh, terdapat pembahasan-pembahasan yang sebenarnya mengarah kepada model kritik matan, meski masih dalam bentuk yang belum sistematis.

Usaha-usaha yang telah dilakukan oleh berbagai kalangan dalam kajian kritik matan pada gilirannya turut memengaruhi atau bahkan menggeser paradigma kritik matan hadis. Temuan-temuan penelitian terkait hal ini bisa dilihat dari hasil kerja intelektual sarjana kontemporer yang mencoba memberikan sumbangsih atas kajian ini.

Teori-teori Ushul Fiqh dalam Kajian Kritik *Matn Ḥadīth*

Selanjutnya saya akan memaparkan beberapa kaidah atau teori-teori ushul fiqh yang secara langsung ataupun tidak langsung dijadikan pedoman dalam kajian kritik matan hadis; baik oleh kalangan ahli hadis sendiri maupun

kaidah yang – sepengetahuan penulis- hanya dan baru digunakan oleh sejumlah pakar ushul fiqh. Uraian ini juga ingin menegaskan bahwa teori-teori ini pada mulanya adalah bagian dari kajian ushul fiqh yang kemudian diambil oleh kalangan ahli hadis untuk diterapkan dalam kajian hadis.⁴⁶

Jam' al-Riwāyah

Hampir bisa dikatakan sudah menjadi sebuah konsensus para ulama bahwa jam' al-riwāyah adalah tahapan pertama dari beberapa tahapan yang ditempuh oleh mereka dalam menyelesaikan hadis-hadis yang secara lahir kontradiktif. Teori jam' al-riwāyah dapat digunakan bilamana ia telah menetapi beberapa syarat; pertama, dua hadis yang bertentangan memiliki kualitas yang sama-sama shahih. Kedua, kedua hadis yang kontradiktif memiliki nilai akurasi hujjah yang sama-sama kuat. Ketiga, tidak diketahui secara pasti bahwa salah satu hadis yang bertentangan tersebut muncul lebih akhir disbanding yang lainnya. Keempat, kedua hadis tersebut maknanya dapat dita'wil dengan benar. Kelima, orang yang melakukan teori ini memiliki keahlian yang mumpuni dalam bidang ini (hadis, ushul fiqh, dan fiqh). Keenam, hasil dari jam' al-riwāyah tidak sampai membatalkan nash syariah atau menyalahinya.⁴⁷

Secara etimologi, Jam' bermakna mengumpulkan sesuatu dari sebuah tempat ke tempat lain.⁴⁸ Sedangkan arti kata Jam' al-Riwāyah dalam istilah ushul fiqh adalah memberlakukan dua hadis yang bertentangan dimana kedua hadis tersebut layak untuk dijadikan dalil hukum dan memiliki kesamaan dalam awal kemunculan hadisnya dengan cara memaknai kedua hadis tersebut pada makna yang tepat; baik keduanya dimaknai secara umum atau dimaknai dari satu berbagai segi dengan catatan dapat menghilangkan pertentangan makna kedua hadis tersebut.⁴⁹

Dilihat dari sisi cakupan makna lahir dari hadis-hadis yang bertentangan, Jam' dibagi ke dalam empat kategori;

1. Jam' atau mengkompromikan dua hadis yang cakupan maknanya umum ('am). Untuk kategori ini, maka cara penyelesaiannya dengan menggunakan teori "al-tanwī". Yaitu mengkhususkan hukum dari salah satu hadis yang bertentangan kepada makna tertentu yang maknanya tercakup di dalamnya, serta mengkhususkan hukum hadis yang lainnya kepada makna lainnya lagi.
2. Jam' atau mengkompromikan dua hadis yang cakupan maknanya khusus (khās). Cara menyelesaikan dua hadis seperti ini adalah

dengan mengarahkan kepada sebuah keadaan hukum antara satu hadis kepada hadis lainnya (Tab'idh).

3. Jam' atau mengkompromikan dua hadis yang salah satunya memiliki cakupan makna umum ('am) dan lainnya khusus (khās). Cara menyelesaikan bentuk pertentangan lahir dua hadis ini adalah dengan mengkhususkan hukum hadis yang 'am dengan hadis yang khās.
4. Jam' atau mengkompromikan hadis yang muṭlāq dengan yang muqayyad. Cara menyelesaikan dua hadis yang bertentangan dengan bentuk seperti ini adalah memberikan catatan (qayyid) terhadap hadis yang muṭlāq tersebut dengan hadis yang muqayyad.⁵⁰

Nāsikh Mansūkh

Sebagaimana dipaparkan di atas, bahwa tahapan pertama dalam menyelesaikan hadis-hadis yang kontradiktif adalah dengan menggunakan teori jam' al-riwāyah. Apabila cara pertama tidak dapat menyelesaikannya atau telah diketahui melalui sumber yang akurat bahwa salah satu hadis yang bertentangan tersebut datang lebih akhir di banding yang lainnya, maka teori naskh dapat dioperasionalkan. Namun, sebelum penulis memaparkan aplikasi teori naskh dalam menyelesaikan al-Aḥādīth al-Mukhtalifah, perlu ditegaskan kembali bahwa adakalanya Nāskh tersebut disepakati oleh para ulama, adakalanya pula terjadi perbedaan dalam penentuan apakah hadis tersebut dinaskh atau tidak.

Ibn Manzūr mendefinisikan kata Nasakha secara etimologi (yang merupakan derivasi dari kata Nāsikh – isim fā'il- dan Mansūkh – isim maf'ūl-) adalah Azāla yang berarti menghilangkan. Sebagaimana ia menyatakan:

والشيء ينسخ الشيء نسخاً أي يزيله ويكون مكانه

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kata Nāsikh secara bahasa memiliki arti sesuatu yang menghilangkan, sementara kata Mansūkh bermakna sesuatu yang dihilangkan. Sementara dalam terminologi ilmu hadis, Nāskh adalah sebuah istilah dari penggantian hukum lama yang dilakukan oleh Shāri' dengan hukum baru (yang datangnya lebih akhir). Definisi yang disampaikan oleh Ibn Ṣalāh ini menurutnya adalah definisi yang paling tepat serta tidak menuai kritik, dibandingkan dengan definisi-definisi lainnya. Dalam literatur disiplin Ushul Fiqh, kajian Naskh kerap dibandingkan dengan kajian Takhṣīṣ (Simplifikasi) maupun Taqyīd. Namun dalam makalah ini penulis tidak akan memaparkan perbandingan antara Nāskh dengan Takhṣīṣ maupun Taqyīd.⁵¹

Sebagaimana diketahui bahwa Nāsikh Mansūkh hanya terjadi pada saat nabi masih hidup. Karena Nāsikh Mansūkh berkaitan dengan wahyu, sementara wahyu sudah tidak lagi turun pasca mangkatnya Nabi Muhammad saw.⁵² Dengan demikian, secara praksis, sejatinya Nāsikh Mansūkh hanya terjadi pada saat Nabi saw. masih ada. Kendatipun demikian, perdebatan teori Nāsikh Mansūkh masih terjadi hingga kini, karena terkadang sejumlah pakar menyatakan adanya teori Nāsikh dalam sebuah hadis, namun pakar lain menolaknya.

Sementara Pertumbuhan Nāsikh Mansūkh sebagai sebuah teori dalam sebuah disiplin ilmu baru muncul pada abad ke 2 Hijriah, setelah Imām al-Shāfi’ī (204 H) menulis karya monumentalnya, al-Risālah. Memang benar bahwa jauh sebelum al-Shāfi’ī, para sahabat sudah membicarakan tentang Nāsikh dan Mansūkh sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab hadis kanonik. Akan tetapi pembicaraan mereka hanya berkutat pada tataran praksis, bukan teoritis.

Namun menurut al-Ḥāzimī (584 H), ulama yang pertama kali menggagas Nāsikh Mansūkh sebagai sebuah kajian dalam ‘Ulūm al-Ḥādīth adalah Ibn Shihāb al-Zuhrī. Al-Ḥāzimī mendasarkan pendapatnya ini dengan sebuah riwayat dari Abū Dhār bahwasanya ia mendengar Ibn Shihāb berkata:

أعيا الفقهاء و أعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من
منسوخه

“Sesuatu hal yang paling meletihkan dan melelahkan para fuqaha adalah mengetahui dan memahami ilmu nāsikh dan mansūkh dari hadis-hadis Nabi”⁵³

Argumentasi di atas dikukuhkan dan dikokohkan dengan statemen dari Ibn Shihāb bahwa ia pernah menyatakan, “Ilmu ini (Nāsikh Mansūkh) belum pernah dikodifikasikan oleh seorang pun sebelum aku.”⁵⁴ Statemen al-Zuhrī di atas pada gilirannya memberikan stimulus bagi para sarjana Muslim, bahkan juga bagi seorang orientalis seperti Brockelman, untuk mengkaji dan lebih jauh apakah al-Zuhrī memiliki sebuah karya dalam bidang ilmu Nāsikh Mansūkh.⁵⁵ Terlepas dari pro dan kontra apakah al-Zuhrī memiliki karya atau tidak, yang jelas Imām al-Shāfi’ī lah, ulama yang menjadikan kajian Nāsikh Mansūkh sebagai bagian dari kajian ilmu, meskipun bukan dalam kajian ‘Ulūm al-Ḥādīth, melainkan Uṣūl Fiqh, di satu sisi. Dan masih terkesan “tercecer”, di sisi lain.

Kriteria *Naskh*

1. Adanya penjelasan dan penegasan langsung dari Nabi saw.
2. Adanya informasi dari kalangan Sahabat mengenai naskh.
3. Adanya data sejarah. Ibn Hajar al-Asqalānī sebagaimana yang dikutip Ṭāhir Jawābī menilai bahwa tanda kesepakatan adanya naskh yang ketiga ini sangat banyak.⁵⁶ Sementara Ibn Shalah menyatakan bahwa naskh juga bisa diketahui dengan Ijma' ulama. Sedangkan menurut al-Shāfi'ī, naskh bisa diidentifikasi melalui khabar dari Nabi saw. atau juga dengan data sejarah yang menunjukkan adanya perbedaan rentang waktu antara dua hadis atau lebih dengan hadis lainnya. Dari perbedaan waktu tersebut bisa disimpulkan bahwa hadis yang datang lebih akhir adalah al-Nāsikh dan yang datang lebih awal dikategorikan sebagai al-Mansūkh.⁵⁷

Al-Hāzīmī mengutip pendapat al-Ṭahāwī bahwa ulama kufah menambahkan salah satu kriteria adanya naskh adalah Ḥusn al-Zān (berbaik sangka) terhadap periwayat hadis. Sebagaimana hadis tentang pembasuhan bejana yang terkena jilatan anjing. Hadis yang dinaskh menyatakan bahwa bejana tersebut harus dibasuh tujuh kali, sementara hadis riwayat Abū Hurayrah menyatakan bahwa bejana yang terkena jilatan anjing hanya dibasuh tiga kali. ulama Kufah menyatakan bahwa hadis Abū Hurayrah menaskh hadis pembasuhan tujuh kali, karena ber-ḥusn al-zān dan menganggap bahwa Abū Hurayrah tidak mungkin menyalahi sabda Nabi saw.⁵⁸

Kendatipun secara teoritis ada ketetapan-ketetapan mengenai tanda-tanda terjadinya naskh, namun secara praksis tidak selamanya disepakati oleh seluruh sarjana. Ṭāhir al-Jawābī menyatakan bahwa ada beberapa naskh yang telah disepakati dalam sebuah hadis, sedangkan sebagian besar banyak naskh yang diperdebatkan, karena sebagian ulama menganggap telah terjadi naskh, sementara sebagian yang lain menggunakan teori “Jam'-kompromi” atau teori “pengunggulan-tarjih”.

Secara garis besar, hanya terdapat dua puluh tujuh kasus Ikhtilāf al-Ḥadīth yang diselesaikan dengan teori naskh. Sementara jumlah kasus diselesaikan secara naskh secara masyhur disepakati oleh seluruh ulama dengan tanpa adanya perdebatan dan perbedaan hanya tiga belas kasus. Naskh yang secara praksis banyak menuai perdebatan berjumlah empat puluh delapan kasus.⁵⁹

Tarjih

Tarjih secara bahasa adalah mengunggulkan sesuatu dengan menggunakan tangannya.⁶⁰ Sementara tarjih dalam pengertian syara' adalah

mengunggulkan salah satu dari dua dalil yang bertentangan.⁶¹ Sebagian ulama mendefinisikan tarjih sebagai sebuah istilah dari dua dalil yang sama-sama layak untuk dijadikan hujjah dan menuntut untuk memberlakukan salah satu dalil dan membiarkan dalil lainnya.⁶²

Dari definisi ini bila dikaitkan dengan kajian kritik matan, maka tarjih adalah salah satu cara dalam menyelesaikan hadis-hadis yang secara lahir memiliki makna yang kontradiktif. Pada titik ini, para ahli hadis, baik secara langsung ataupun tidak langsung menggunakan metode tarjih yang pada mulanya merupakan bagian dari kaidah yang dicetuskan oleh ulama ushul fiqh dalam menyelesaikan hadis-hadis yang bertentangan. Dengan demikian, hubungan antara ilmu ushul fiqh dengan ilmu musthalah hadis pada titik tertentu sangat berkait kelindan, bahkan bisa dikatakan saling melengkapi. Untuk membuktikan hal ini lebih jauh, di bawah ini akan penulis jelaskan secara terang benderang.

Secara umum, tarjih dibagi menjadi dua macam; tarjih sanad dan tarjih matan.⁶³ Sebagaimana yang telah dilakukan oleh Imām al-Suyūṭī dalam kitabnya, *Tadrib al-Rāwī*, yang mengadopsi kaidah tarjih dalam ushul fiqh dan mengembangkannya ke dalam kajian ulum hadis, baik dalam hal kritik matan maupun kritik sanad. Al-Suyūṭī membagi tarjih ke dalam tujuh kategori. Berikut pembagian tarjih menurut al-Suyūṭī:

1. Tarjih dengan melihat kondisi para periwayat
2. Tarjih dengan melihat model atau bentuk memperoleh riwayat
3. Tarjih dengan menggunakan model atau bentuk menyampaikan riwayat.
4. Tarjih dengan menggunakan masa atau waktu munculnya periwayatan
5. Tarjih dengan melihat isi hadis (matan)
6. Tarjih dengan menggunakan hukum
7. Tarjih dengan menggunakan kategori-kategori tertentu

Perlu ditegaskan kembali disini bahwa obyek penelitian ini adalah kajian kritik matan, dengan demikian penulis hanya akan membahas kaidah-kaidah tarjih yang berkaitan dengan kajian kritik matan saja.

Usamah bin ‘Abdullāh Khayyāt membagi tarjih matan ke dalam beberapa macam;

1. Tarjih atau mengunggulkan hadis yang secara susunan kalimat lebih baik dan memuat keterangan lebih banyak ketimbang hadis lainnya

2. Tarjih atau mengunggulkan hadis yang isi matan hadisnya tidak terdapat “*idtirab*” dari hadis yang di dalam matannya terdapat “*idtirab*”
3. Tarjih atau mengunggulkan hadis yang penisbatan isi matannya langsung kepada Nabi Muhammad saw dari hadis yang penisbatannya terhadap Nabi bersifat ijtihadi.
4. Tarjih atau mengunggulkan hadis berisi hukum yang di dalamnya terdapat sebuah sifat dari hadis yang di dalamnya hanya terdapat sebuah nama.
5. Tarjih atau mengunggulkan hadis yang mencakup pentaukidan atau penguatan terhadap hadis lain.⁶⁴

Maqāṣid Shari’ah atau *al-Uṣūl al-‘Ammah*

Maqāṣid adalah bentuk plural dari kata maqṣad yang dalam hal ini berarti makna atau tujuan syariat.⁶⁵ Sedangkan syari’at adalah sesuatu ketentuan hukum yang disyari’atkan Allah swt terhadap hamba-Nya agar dengan tuntunan syari’at hamba-Nya mendapatkan petunjuk, atau dengan ungkapan lain syari’at adalah suatu ketentuan hukum yang terangkum dalam al-Qur’an dan al-Hadis. Dengan demikian Maqāṣid al-Shari’ah adalah tujuan akhir (*ghāyah*) dari diberlakukannya syariat secara umum dan diterapkannya hukum-hukum secara khusus.⁶⁶ Sementara yang dimaksud dengan al-Qawā’id al-‘Ammah adalah kaidah-kaidah universal yang diambil dari nash dan sesuai dengan spirit agama dan kemaslahatan umum.⁶⁷ Dari penjelasan tersebut bisa disimpulkan bahwa baik Maqāṣid maupun al-Qawā’id al-‘Ammah bahwa pada hakikatnya substansi dari keduanya adalah sama. Hanya berbeda dalam segi penamaan istilah.

Perlu ditegaskan di sini pula bahwa teori Maqāṣid atau al-Qawā’id al-‘Ammah sebagai perangkat kritik matn hadis masih diperdebatkan oleh sejumlah kalangan, bahkan di kalangan ahli fikih dan ushul fikih sekalipun. Ibn Hazm al-Dahiri adalah salah satu tokoh fikih yang dari awal menolak keras menggunakan teori ini untuk mengukur kesahihan sebuah matn hadis. Baginya, ketika hadis sudah dinilai sahih secara sanad, maka tidak boleh untuk ditolak. Begitu pula dengan Ibn Qayyim al-Jawziyyah sebagaimana dikutip oleh al-Damini pernah mengatakan bahwa sebuah hadis (sahih) sudah dipastikan sesuai dengan dasar-dasar syariat dan kaidah-kaidahnya. Apabila hadis tersebut menyalahi kaidah-kaidah universal, maka hadis tersebut telah menjadi sebuah “asal” atau pokok bagi dirinya sendiri.⁶⁸

Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allāh al-Juwainī (w.478 H) - guru dari hujjatul Islam Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī (w.505H) – adalah sarjana pertama yang mencoba mengklasifikasikan Maqāṣid Shari'ah menjadi kulliyah-universal dan juz'iyah-parsial, dimana setiap satu dari kedua prinsip tersebut dipetakan lagi menjadi lima prinsip, yakni Ḥifḍ al-Dīn, Ḥifḍ al-Nafs, Ḥifḍ al-Māl, Ḥifḍ al-Nasl dan Ḥifḍ 'Ird.

Pemetaan maqāṣid yang dilakukan al-Juwainī tentang kulliyah-universal dan juz'iyah-parsial yang terangkum dalam kitabnya al-Burhān fī Uṣūl al-Aḥkām diteruskan oleh muridnya, al-Ghazālī. Di tangan al-Ghazālī kajian maqāṣid memiliki cakupan lebih luas. Dan al-Ghazālī memetakan maqāṣid syariah menjadi tiga:

1. Darūriyyah (Kebutuhan primer),
2. Ḥājiyyah (Kebutuhan sekunder)
3. Taḥsīniyyah (Kebutuhan suplemen)

Dari ketiga pemetaan di atas, al-Ghazālī membagi lima kategori;

1. Ḥifḍ al-Dīn, melindungi agama, yang terimplementasikan dalam kebebasan memeluk agama dan kewajiban untuk menghormati agama lain
2. Ḥifḍ al-Nafs, melindungi jiwa, dengan diterapkannya hukum perdata sebagai bentuk penjagaan terhadap jiwa-jiwa manusia.
3. Ḥifḍ al-Nasl, menjaga keturunan, yakni dilegalisasikannya nikah demi menjaga keturunan, juga diharamkannya zina karena merusak keturunan.
4. Ḥifḍ al-'Aql, melindungi akal, yang diterapkan melalui diharamkannya khamr, hak untuk mendapatkan pendidikan.
5. Ḥifḍ al-Māl, melindungi harta, hak mendapatkan pekerjaan, disyariatkannya hukum potong tangan bagi pencuri.⁶⁹

Kerangka Operasional Teori Ushul Fiqh dalam Menyelesaikan Hadis-Hadis Kontradiktif

Pada bagian ini, saya akan menengahkan kerangka dan cara kerja operasional teori-teori ushul fiqh yang telah dijelaskan di atas dalam menyelesaikan hadis-hadis yang secara lahir kontradiktif. Aplikasi teori ini dilakukan oleh pakar ushul fiqh dan menjadi titik beda antara ahli ushul fiqh dengan ahli hadis dalam memecahkan persoalan hadis-hadis yang kontradiktif. Titik beda yang dimaksud penulis bukan saja dari cara kerja operasionalnya melainkan juga pada hasil kerjanya.

Aplikasi Teori *Jam' al-Riwāyah*

Hadis tentang perintah untuk taat kepada pemerintah (wulat al-amri), salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī adalah;

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصي الأمير فقد عصاني.⁷⁰

Hadis lain diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī yang secara eksplisit terdapat pertentangan.

عن علي كرم الله وجهه قال : بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية وأمر عليهم رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه ، فغضب عليهم وقال : وليس وقد أمر النبي صلى اله عليه وسلم أن تطيعوني ؟ قالوا : بلى ، قال قد عزمت عليكم لما جمعتم حطباً واوقدتم نارا ثم دخلتم فيها . فجمعوا حطباً فأوقدوا نارا ، فلما هموا بالدخول فقاموا ينظروا إلى بعض فقال بعضهم : إنما تبعنا النبي صلى الله عليه وسلم فرارا من النار افندخلها ؟ فبينما هم كذلك إذا خمدت النار وسكن غضبه فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال لودخلوها ما خرجوا ابداً، إنما الطاعة في المعروف.⁷¹

Aplikasi Nāskh

Di antara tanda-tanda yang mengindikasikan terjadinya naskh dalam sebuah hadis yang disepakati oleh para ulama adalah:

1. Adanya penjelasan dan penegasan langsung dari Nabi saw. Seperti dalam hadis berikut:

أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها . فإنها تزهد في الدنيا وتذكر الآخرة)⁷²

Dalam hadis tersebut, Nabi saw. Secara tegas menjelaskan tentang kebolehan ziarah kubur yang sebelumnya dilarang.

2. Ada ketegasan dari salah satu sahabat Nabi saw. sebagaimana hadis berikut:

قال جابر بن عبد الله : كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار⁷³

Ungkapan Jābir bin ‘Abdullāh di atas menegaskan adanya naskh dalam kewajiban melakukan wudlu setelah memakan daging yang sudah dimasak. Sebagaimana hadis riwayat Abū Dāwd dalam bab Tark al-Wuḍū’ Min Mā Massat al-Nār.⁷⁴

3. Adanya data sejarah

Di antara contohnya adalah apa yang telah dikemukakan oleh al-Ja'bari adalah terjadinya naskh tentang kebolehan nikah mut'ah.⁷⁵

Hadis yang membolehkan nikah mut'ah adalah di antaranya diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Imām Muslim:

قال عبد الله كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه و سلم وليس لنا شيء فقلنا ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب⁷⁶

Sementara di antara hadis-hadis yang melarang nikah mut'ah adalah hadis riwayat al-Bukhārī dan Imām Muslim :

أن رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمرة الإنسية⁷⁷

Hadis yang terakhir disebut adalah hadis yang disebut sebagai nāsikh, sementara hadis yang pertama disebut adalah hadis yang disebut mansūkh. Hadis yang terakhir disebut secara historis datang lebih akhir dibanding hadis yang sebelumnya.

Aplikasi *Tarjih*

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, tarjih memiliki ragam dan varian yang sangat banyak. Meski secara umum, bentuk atau varian yang beragam tersebut kembali pada dua sumber utama; tarjih dari sisi sanad dan tarjih dari sisi matan. Tarjih yang akan diuraikan oleh penulis di sini hanya berkaitan dengan tarjih dari sisi matan yang secara umum telah dipetakan oleh 'Abd al-Majid Ismāil al-Susuah dalam karyanya bertajuk *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjih Baina Mukhtalif al-Ḥādīth*. Menurutnya, tarjih matan ada tiga kategori; tarjih dari sisi lafaz ḥādīth, dalālah al-ḥādīth, dan tarjih dari segi madlūl al-ḥādīth.⁷⁸

Hadis tentang kebolehan dan larangan perempuan melihat laki-laki. Salah satu hadis yang berisi larangan perempuan melihat seorang laki-laki adalah hadis berikut;

عن أم سلمة رضي الله عنها قالت : كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة، فأقبل ابن أم مكتوم ، وذلك بعد أن أمرنا الحجاب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إحتجبا منه ، فقلنا:يا رسول الله، اليس أعى لا يبصرنا ولا يعرفنا ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : افعميا وان أنتما؟ ألستما تبصرانه.

عن عائشة رضي الله عنها قالت : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يسترني بردائه، وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد حتى أكون أنا التي أسأم فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو .

Sisi pertentangan antara kedua hadis di atas adalah bahwa hadis pertama yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah menunjukkan bahwa seorang perempuan dilarang melihat seorang laki-laki. Sementara hadis dari ‘Ā’ishah menyatakan sebaliknya, yakni kebolehan seorang perempuan melihat laki-laki. Dalam menyikapi hadis ini, para ulama berbeda pendapat. Salah satu pendapat mengunggulkan hadis Ummu Salamah dengan alasan bahwa hadis yang berisi larang lebih diunggulkan dari hadis yang membolehkan. Sementara pendapat lain mengunggulkan hadis dari Siti ‘Ā’ishah yang membolehkan perempuan melihat seorang laki-laki dengan pertimbangan adanya hadis-hadis lain yang mendukungnya (membolehkan).⁷⁹

Aplikasi Teori *Maqāṣid* atau *Qawāid al-Ammah*

Teori *Maqāṣid* dalam kaitannya dengan ilmu hadis memiliki persinggungan yang sangat erat. Keterkaitan antara hadis dan *maqāṣid* bisa dibuktikan bahwa hadis adalah salah satu cara mengetahui *maqāṣid*, menyingkap derajat *qaṭ’i-dhannī*-nya *maqāṣid*, atau juga *maqāṣid* sebagai sebuah perangkat untuk menguatkan hadis ahad, mengunggulkan atau men-tarjih salah satu dari hadis yang secara lahir kontradiktif, ataupun *maqāṣid* sebagai salah satu bagian dari teori kritik matan.

Hampir sudah menjadi konsensus para pakar ushul fiqh bahwa *Maqāṣid* memiliki fokus pada tiga hal; *Jalb Manfa’at wa Daf al-Mafsadah*, *Maratib al-Maslahat*, dan *Ḍarūriyat al-Khams*. Di bawah ini akan diuraikan kerangka teori dan aplikasi *maqāṣid* dalam kajian kritik matn hadis.

Salah satu teori dalam *Maqāṣid* adalah *Jalb Manfa’at wa Daf al-Mafsadah*. Teori ini bisa dikatakan sebagai sebuah teori dasar dalam kajian *Maqāṣid* atau *Qawāid al-Ammah*. Teori ini dapat dioperasikan dalam rangka menyelesaikan hadis-hadis yang secara lahir kontradiktif yang berupa;

1. Dua hadis yang bertentangan dan salah satu hadis memuat unsur *jalb al-manfaah* dan yang lainnya mengandung unsur *dar al-mafsadah*. Pada kasus seperti ini, hadis yang kedua (menolak kerusakan) lebih diunggulkan daripada hadis yang memuat kemaslahatan.
2. Dua hadis yang bertentangan dan keduanya mengandung *jalb manfaath* atau *daf al-mafsadah* hanya saja hadis yang pertama kandungan

kemaslahatannya atau penolakan terhadap kerusakannya lebih besar, maka hadis yang pertama lebih diunggulkan.

3. Dua hadis yang bertentangan dan salah satu dari keduanya mengandung unsur kemanfaatan duniawi dan yang lainnya bersifat ukhrāwī, maka hadis yang kedua lebih diunggulkan daripada yang pertama.
4. Dua hadis yang bertentangan di mana salah satunya mengandung unsur kemaslahatan umum sementara yang lainnya kemaslahatan khusus, maka kemaslahatan umum lebih diunggulkan ketimbang yang khusus.⁸⁰

Salah satu perdebatan klasik antara ulama adalah persoalan izin wali bagi seorang perempuan dalam menikah. Muara perdebatan ada pada permasalahan dalam memecahkan dua hadis yang secara lahir kontradiktif. Yaitu;

ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل
الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها وإذنها سكوتها

Hadis pertama menunjukkan adanya kewajiban seorang perempuan yang hendak menikah untuk memperoleh izin dari walinya tanpa adanya perincian baik gadis maupun janda, sementara hadis kedua secara tegas memberikan hak prerogatif bagi seorang perempuan untuk menikah, tidak harus meminta izin kepada walinya.

Dari kacamata maqasid, hadis pertama mengandung unsur *daf' al-mafsadah* yang berupa izin wali yang merupakan bagian dari *sad darai'* (tindakan preventif) agar tidak terjebak dalam memilih suami dengan cara mengkonsultasikan dan meminta izin dan restu dari walinya yang dengan pengalamannya lebih tahu tentang kriteria calon suami bagi anaknya. Sementara hadis kedua memiliki unsur *jalb al-manfa'at* yang berupa sisi kebebasan seorang wanita dalam menentukan calon pendampingnya. Jika demikian, maka sebagaimana dijelaskan di atas bahwa apabila terdapat dua hadis yang secara lahir bertentangan dan salah satunya mengandung unsur menolak kerusakan (*daf' mafsadah*) dan lainnya mengandung nilai manfaat (*jalb manfa'at*), maka hadis yang mengandung *daf' mafsadah* harus diunggulkan.⁸¹

Contoh-contoh yang telah dikemukakan di atas, secara umum memiliki kesamaan dalam hasil dari kritik *matan ala muḥaddīthīn*. Di bawah ini akan dijelaskan mengenai hasil kritik *matan* dengan menggunakan teori *ushul fiqh* yakni *Maqāṣid al-Sharī'ah* yang hasil kerjanya berbeda dengan kritik *matan* hadis yang dilakukan oleh *muḥaddīthīn*. Misalnya hadis berikut:

(إذا أتى أحدكم على ماشية، فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه، فإن أذن له فليحتلب وليشرب، وإن لم يكن فيها أحد فليصوت ثلاثا، فإن أجابه أحد فليستأذنه، فإن لم يجبه أحد فليحتلب وليشرب ولا يحمل)⁸²

Artinya: Apabila salah seorang di antara kalian menemukan seekor hewan (tunggangan), bila di sana terdapat pemiliknya maka mintalah izin kepadanya. Jika pemiliknya mengizinkanmu maka kamu berhak memerah susunya dan meminumnya. Jika tidak terdapat pemiliknya, maka panggillah tiga kali. Bila ada yang menjawab maka mintalah izin kepadanya, bila tidak ada yang menjawab maka kamu berhak memerah susunya dan meminumnya, dan tidak berhak menunggangi hewan tersebut.

Dalam menyikapi hadis ini, sebagian ulama bersikap tawaqquf (tidak menshahihkan/mendhaifkan) karena secara dhahir bertentangan dengan kaidah umum atau (al-Qawāid al-Ammah/Maqāṣid Sharīah). Sementara kalangan Uṣūliyyīn mendaifkan hadis tersebut karena menilai bahwa hadis tersebut bertentangan dengan kaidah-kaidah umum (al-Qawāid al-Ammah/Maqāṣid al-Sharīah) yang berupa ḥifdz al-māl. Di lain pihak ulama hadis menyikapi hadis di atas dengan mentakwil makna dan mengkompromikan dengan hadis riwayat lainnya.⁸³

Simpulan

Kontribusi disiplin ilmu ushul fiqh sangat besar dalam memapankan kajian kritik matan hadis. Di mana sejumlah teori-teori ushul fiqh diadopsi dan dikembangkan oleh sarjana hadis terutama dalam kajian hadis-hadis yang secara lahir kontradiktif baik antar satu hadis dengan lainnya, maupun dengan unsur eksternal seperti al-Quran, akal, panca indera, maupun kaidah-kaidah universal (maqashid al-syariah). Teori-teori ushul fiqh seperti Jam' al-Riwāyah, Nāsikh Mansūkh, Tarjih, dan Maqāṣid al-Sharī'ah merupakan sejumlah teori penting yang digunakan oleh kalangan ahli hadis, meskipun dalam prakteknya terkadang terdapat hasil yang berbeda antara ulama ushul fiqh dan ulama hadis dalam menyikapi sebuah hadis yang kontradiktif. Dengan adanya bukti keterhubungan antara ushul fiqh dan kajian hadis di satu sisi, dan perkembangan ushul fiqh di sisi lain, hal ini diharapkan mewarnai diskursus kajian hadis (yang selama ini dituduh mengalami stagnasi).

Daftar Pusaka

- Al-A'ẓamī, Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muḥaddithīn. Jeddah: Maktabah al-Kauthār. 1990.
- Abū Dawūd. Ṣaḥīḥ Abū Dāwd. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arābī. Tt.
- Abū Ghuddah, 'Abd al-Fattāḥ. Ta'liqāt atau Hamisy al-Manār al-Munīf.
- Al-Adlibī, Ṣalāḥ al-Dīn. Manhaj Naqd Matn 'Inda 'Ulama' al-Ḥādīth al-Nabawī. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīd. 1983.
- Al-Baghdādī, Al-Khatīb. al-Faqīh wa al-Mutafaqqih.
- Beyanouni, Faḥḥuddīn. Fahm al-Ḥādīth al-Sharīf fī Dhaw' al-Maq āṣid al-Sharīah. www.alsunnah.com/.../save_window.aspx?
- Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dār al-Fikr. Tt.
- _____ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dār Ibn Kathīr. 1987.
- Al-Daminī, Musfir 'Azmullāh, Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah. Riyāḍ: al-Su'ūdiyyah. 1984.
- Al-Dārimī, 'Abdullāh bin 'Abd Raḥmān Abū Muḥammad. Sunan al-Dārimī. Pentahqiq; Fawāz Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. 1986.
- Al-Ghazālī, Muḥammad, Al-Sunnah al-Nabawīyyah baina Ahl al-Ḥādīth wa Ahl al-Fiqh. Kairo: Dār al-Shurūq. Tt.
- Al-Ghazālī, al-Mustasfā. Beirut: Dār Iḥyā' Turāth al-'Arabī. 1997.
- Ḥanafī, Ḥasan. Min al-Naql ilā al-'Aql; al-Jūz al-Thānī 'Ulūm al-Ḥādīth Min Naq al-Sanad ila Naqd al-Matn. Kairo: Dār al-Amir. 2010.
- Al-Ḥāzīmī. al-I'tibār Fī al-Nāsikh Wa al-Mansūkh Min al-Athār. Ḥams: Mathba'ah al-Andalus. 1966.
- Ibn Hazm. al-Ihkam fī Uṣūl al-Ahkam. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. Tt.
- Ibn Maḥdūr, Lisān al-'Arāb
- Ibn Ṣalāḥ. Muqaddimah. Dar al-Fikr: Beirut.
- Ismā'īl, 'Abd al-Majīd Muḥammad. Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjih Bayn al-Mukhtalif Ḥādīth wa Ataruhu fī al-Fiqh al-Islāmī. Kairo: Dār Nafais. Tt.
- Al-Ja'barī, Abū Ishāq. Rusūkh al-Ahbār Fī Mansūkh al-Akhhbār. Beirut: Maktabah al-Jil al-Jadīd. 1988.
- Al-Jaṣṣaṣ. al-Fuṣūl fī al-Uṣūl. Beirut: Dār al-Fikr. 1998.
- Al-Jawābī, Muḥammad Ṭāhir, Juhūd al-Muḥaddīthīn fī Naqd Matn al-Ḥādīth al-Nabawī al-Sharīf. Tunis: Muassasah 'Abd al-Karīm. Tt.
- Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'if. Kairo: Dār al-Salām. 2012.
- Kamāl Ibn Hammam. al-Taqrīr wa al-Taḥbīr.

- Al-Kautharī, Muḥammad Zāhid. *Fiqh Ahl ‘Irāq wa Ḥadīthihim*. Beirut: Maktabah al-Maṭbū’ah al-Islāmiyyah. 1970.
- Khalāf, ‘Abd Raḥman. *Naqd Matn Baina Ṣina’ah al-Muḥaddithīn wa al-Mustashriqīn*. Riyāḍ: Maktabah Ibn Rūshd.
- Khalāf, Najm ‘Abd Raḥmān. *Naqd Matn Bayna Ṣina’ah al-Muḥaddithīn wa al-Mustashriqīn*. Riyāḍ: Maktabah Ibn Rūshd. 1989.
- Khaṭīb, Mu’taz. *Radd al-Ḥadīth min Jihah al-Matn; Dirāsah fī Manāhij al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*.
- Al-Khayyāṭ, Usamah bin ‘Abdullāh. *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayn al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn al-Fuqahā’*. Riyāḍ: Dār Faḍilah. 2001.
- Muhsin, Masrukhin. *Kritik Matan Hadis; Studi Perbandingan antara Manhaj Muḥaddithīn Mutaqaddimīn dan Muta’akhhirīn*. Magelang: PKBM Ngudi Ilmu. 2013.
- Muslim bin Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim. Bāb Ibtidā’ al-Khalq wa Khalaqa Ādam*. Beirut: Dār Jil. Tt. vol.8.
- _____ *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā’ Turāth al-Arābī. Tt.
- Al-Na’īmī, Ḥamzah Abū al-Faṭḥ bin Ḥusain Qāsīm, al-Manhaj al-‘Ilmī lil Ta’āmul ma’a al-Sunnah al-Nabawīyah ‘Inda al-Muḥaddithīn. Jordan: Dār al-Nafāis. 1999.
- Al-Nawāwī. *Taqrīb dalam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Tadrīb al-Rāwī bi Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Mesir: Dār Kutūb al-Ḥadīthah. Tt.
- Al-Qazwainī, Muḥammad bin Yazīd Abū ‘Abdullah. *Sunan Abū Dāwd*. Beirut: Dār al-Fikr. Tt.
- Raisūnī, Aḥmad. *al-Fikr al-Maqāsidī Qawāiduhu wa Fawāiduhu*. Rabāt; Maṭba’ah al-Jadīdah. 1999.
- _____. *Naḍariyah al-Maqāsid ‘Inda al-Imām al-Syāṭibī*. Rabāt; Dār al-Amān. 1990.
- Al-Shāfi’ī, al-Risālah. Kairo: Muassasah al-Risālah. 2000.
- Shams al-Dīn, Muṣṭafā Muḥammad Jabrī. *al-Tarjih al-Maqasidi Baina Nusūs al-Mu’taridah*.
- Sharīf, Ḥātim bin ‘Ārif. *Ikhtilāf al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn fī Manhaj Naqd al-Sunnah; Waqfah Naqdiyyah lil Fikrah*. Jeddah: Markaz Namā’ lil-Buḥūts wa al-Dirāṣāh. Tt.
- Al-Sijistānī. *Abū Dāwud. Sunan Abū Dāwud*. Beirut: Dār al-Fikr. Tt.
- Al-Susuah, ‘Abd al-Majīd Ismā’īl. *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjih Baina Mukhtalif al-Ḥadīth*. Beirut: Dār Nafais. Tt.
- Al-Ṭaḥḥan, Maḥmūd, Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth. Singapura: al-Haramain. Tt.

Al-Tirmidhī, Abū 'Isā. Sunan al-Tirmidhī. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī. 1960.

_____, Sunan al-Tirmidzī, pentahqiq: Aḥmad Syākir dkk. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts. Tt.

Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn. Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah. Taḥqīq; 'Abdullāh al-Turkī. Beirut: Muassasah al-Risālah. 1987.

Umrī, Muḥammad Qāsim. Dirāsah fi al-Manhāj al-Naqd 'Inda al-Muḥaddithīn. Jordan: Dār al-Nafāis. Tt.

Al-Zuhailī, Wahbah. Uṣūl al-Fiqh.

Catatan Akhir:

¹ Sejumlah orientalis Barat telah banyak melakukan studi mendalam terhadap kajian hadis. Sebut saja orientalis masa silam garda depan seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, atau yang kontemporer seperti Gautier Juynboll, Harald Motzki, dan lain-lain. Secara umum, para orientalis mengkritik kajian kritik matan hadis yang diabaikan oleh para muhaddis. Bagi orientalis, sarjana muslim yang *concern* di bidang kritik hadis hanya berkuat pada wilayah kajian sanad. Kritik orientalis ini bagi Al-Daminī didasarkan pada sebuah fakta atas kelangkaan kitab khusus yang secara komprehensif membahas tentang kritik matan. Lihat dalam Musfir 'Azmulāh al-Daminī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, Riyāḍ: al-Su'ūdiyyah, 1984, cet.1, h. 241.

² Kritik sanad adalah sebuah pengantar atau media untuk menuju kritik matan. Lihat dalam 'Abd Raḥman Khalāf, *Naqd Matn Baina Šina'āh al-Muḥaddithīn wa al-Mustashriqīn*, Riyāḍ: Maktabah Ibn Rūshd, 1989 h. 19. Sebuah kaidah masyhur di kalangan muḥaddithīn adalah; tidak semua hadis yang sanadnya *ṣaḥīḥ* matannya *ṣaḥīḥ*. Sejumlah muhaddis seperti Ibn Ṣalāḥ beberapa kali mengomentari hadis yang secara sanad *ṣaḥīḥ* namun matannya tidak. Lihat dalam Ibn Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, Dar al-Fikr: Beirut, h. 113

³ Al-A'zāmī, *Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muḥaddithīn*, Jeddah: Maktabah al-Kauthār, 1990, h. 22

⁴ Ṣalāḥ al-Dīn al-Adlibī, *Manhaj Naqd Matn 'Inda 'Ulama' al-Ḥādīth al-Nabawī*, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīd, 1983, h. 85.

⁵ Masrukhin Muhsin beranggapan bahwa kritik matan hadis sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri dan menjadi bagian dari salah satu cabang ilmu hadis telah muncul pada abad kedua hijriyah. Ia juga menjadikan al-Shāfi'ī sebagai tokoh pertama yang membukukan kajian kritik matan dalam kitabnya *al-Umm*, *al-Risālah*, dan *Ikhtilāf al-Ḥādīth*. Lihat dalam Masrukhin Muhsin, *Kritik Matan Hadis; Studi Perbandingan antara Manhaj Muḥaddithīn Mutaqaddimīn dan Muta'akhhirīn*, Magelang: PKBM Ngudi Ilmu, 2013, h. 5-6. Hemat penulis kitab-kitab tersebut belum dapat menjadi bukti akan keberadaan kajian kritik matan sebagai disiplin ilmu. Dan bagi penulis Ibn Qayyim al-Jawziyyah lah tokoh yang pertama kali menulis secara khomprensif tentang kritik matan sebagai sebuah disiplin ilmu dengan karyanya berjudul *al-Manār al-Munif fi al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf*. Bandingkan dengan Najm 'Abd Raḥmān Khalāf, *Naqd*

Matn Bayna Šina'ah al-Muḥaddithin wa al-Mustashriqin Riyāḍ: Maktabah Ibn Rūshd, 1989, h. 16

⁶ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Ḥādīth wa Ahl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Shurūq, tt, h. 19

⁷ Musfir 'Azmullāh al-Daminī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, Riyāḍ: Al-Su'ūdiyyah, 1984, cet.1, h

⁸ Ḥātim bin 'Arif al-Sharīf, *Ikhtilāf al-Muḥaddithin wa al-Uṣūliyyin fi Manhaj Naqd al-Sunnah; Waqfah Naqdiyyah lil Fikrah*, Jeddah: Markaz Namā' lil-Buḥūts wa al-Dirāšāh, tt, h. 3-9

⁹ Musfir 'Azm Allāh al-Daminī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, Riyāḍ: Al-Su'ūdiyyah, 1984, cet.1 h.117. Bandingkan dengan Ḥamzah Abū al-Faṭḥ bin Ḥusain Qāsim al-Na'imī, *al-Manhaj al-'Ilmi lil Ta'āmul ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah 'Inda al-Muḥaddithin*, Jordan: Dār al-Nafāis, 1999, cet.1, h. 93

¹⁰ Muslim bin Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim, Bāb Ibtidā' al-Khalq wa Khalaqa Ādam*, Beirut: Dār Jil, tt, vol.8, h. 127

¹¹ Ibn Qayyim, *al-Manār al-Munīf*, h. 85-86. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah dalam catatan kaki di kitab *al-Manār al-Munīf* juga menyebutkan bahwa hadis ini di samping bertentangan dengan al-Qur'an juga terdapat kejanggalan terkait dengan hari Sabtu sebagai penciptaan tanah, di mana ada riwayat hadis sahih yang menyatakan bahwa tanah diciptakan pada hari Minggu. Lebih lengkap baca dalam 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, *Ta'liqāt atau Hamisy al-Manār al-Munīf*, h. 85-86

¹² *Idraj* atau hadis *mudraj* adalah sisipan yang dilakukan oleh periwayat hadis pada matan sebuah hadis secara tersambung (tanpa adanya pemisah antara sisipan dengan matan hadis) dan sisipan tersebut diduga sebagai bagian dari matan hadis. Lihat lebih lengkap dalam kitab-kitab dasar 'ulūm hadīth seperti dalam Ibn Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ*, Beirut: Dār al-Kutūb, 1974, h. 208

¹³ *Maqlūb* adalah mengganti lafadz hadis dengan lainnya pada sanad atau matan hadis dengan cara mengakhirkan yang awal atau mengawalkan yang akhir. Lihat dalam Maḥmūd Ṭaḥḥan, *Taisir Muṣṭalāḥ al-Ḥādīth*, Singapura: al-Ḥaramain, tt, h. 107

¹⁴ *Muḍṭarrib* adalah hadis yang diriwayatkan secara berbeda-beda (matannya) dan saling berdekatan (maknanya), dinamakan muḍṭarrib bilamana riwayat-riwayat berbeda tersebut memiliki kesamaan dalam derajatnya (tidak ada yang unggul atau menggungguli satu sama lainnya) dan tidak mungkin untuk dikompromikan. Lihat dalam al-Nawāwī, *Taqrib* dalam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī bi Syarḥ Taqrib al-Nawāwī*, Mesir: Dār Kutūb al-Ḥādīthah, tt, h. 262. Lebih lengkap baca Musfir 'Azmullāh al-Daminī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, h. 133

¹⁵ Dalam persoalan membandingkan hadis dengan riwayat lainnya memiliki banyak varian contoh. Dalam tulisan ini, penulis hanya menyebutkan satu contoh sebuah hadis yang secara lahir bertentangan dengan riwayat hadis lain dimana hadis yang dijadikan pembanding memiliki dasar penguat karena sesuai dengan al-Qur'an. Contoh varian lain adalah hadis yang dijadikan pembanding dikuatkan oleh perbuatan para sahabat, hadis-hadis lainnya, hadis yang pertama berisi sabda dan yang lain perbuatan Nabi. Lebih lengkap, baca dalam Musfir 'Azmullāh al-Daminī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, h. 173-177

¹⁶ ‘Abdullāh bin ‘Abd Raḥmān Abū Muḥammad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī, bab Man Nāma ‘An Ṣalāt aw Nasīyaha*. Pentahqiq; Fawāz Aḥmad, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1986, cet.1 vol.1, h. 305

¹⁷Musfir ‘Azmullāh al-Daminī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, h. 173

¹⁸ Yang dimaksud dengan akal sehat di sini adalah akal yang bukan didasarkan pada kecenderungan personal. Lihat dalam Ḥamzah Abū al-Faṭḥ bin Ḥusain Qāsim al-Na‘imī, *al-Manhaj al-‘Ilmi li al-Ta‘ām al-mā’a al-Sunnah al-Nabawīyah ‘Inda al-Muḥaddithīn*, h. 103. Al-Daminī memasukkan kategori ini (membandingkan hadis dengan akal) pada kriteria kritik matan para sahabat, bukan pada kriteria matan perspektif muḥaddithīn. Al-Daminī sendiri mengakui secara jujur bahwa kriteria kritik matan dengan akal ini pada hakikatnya belum tentu diyakini oleh para sahabat sendiri, karena bersifat kasuistik. Musfir ‘Azm Allah al-Daminī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, h. 95

¹⁹ Abū ‘Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī, Bāb Mā Jā’a fi al-Wuḍū mimma Ghayyarat al-Nār*, Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1960, cet.1 h.114-115

²⁰ Musfir ‘Azmullāh al-Daminī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, h. 95-97

²¹ Hadis tersebut berbunyi: الباذنجان شفاء من كل داء . Lihat dalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Manār al-Munīf fi al-Ṣaḥīḥ wa al-Da‘if*, Kairo: Dār al-Salām, 2012, cet.1, h. 51-56

²²Ḥamzah Abū al-Faṭḥ bin Ḥusain Qāsim al-Na‘imī, *al-Manhaj al-‘Ilmi li al-Ta‘ām al-mā’a al-Sunnah al-Nabawīyah ‘Inda al-Muḥaddithīn*, h. 99-100

²³ Ḥamzah Abū al-Faṭḥ bin Ḥusain Qāsim al-Na‘imī, *al-Manhaj al-‘Ilmi li al-Ta‘ām al-mā’a al-Sunnah al-Nabawīyah ‘Inda al-Muḥaddithīn*, h. 100

²⁴ Dalam hal kriteria metode kritik *matn Ḥādīth* versi *Uṣūliyyīn* ini, penulis merujuk dari pembagian kriteria yang telah dilakukan oleh Mu’taz al-Khaṭīb dalam karyanya berjudul *Radd al-Ḥādīth min Jihat al-Matn; Dirāsah fi Manābij al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*

²⁵ Al-Khaṭīb al-Baghādādī, *al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*, vol. 3, h. 157.

²⁶ Mu’taz al-Khaṭīb, *Radd al-Ḥādīth min Jihat al-Matn; Dirāsah fi Manābij al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*. h. 367

²⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 2, h.213, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol.1, h. 289

²⁸ Mu’taz al-Khaṭīb, *Radd al-Ḥādīth min Jihat al-Matn; Dirāsah fi Manābij al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*, h. 367-368

²⁹Mu’taz al-Khaṭīb, *Radd al-Ḥādīth* h. 380-381

³⁰Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwud, Kitāb al-Buyū’*, Beirut: Dār al-Fikr,tt vol. 2, h. 271

³¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, bāb Bai’ al-Tamr bi al-Tamr*, Beirut: Dār al-Fikr,tt, vol. 2, h. 720.

³² Al-Shāfi‘ī, *al-Risālah*, Kairo: Muassasah al-Risālah, 2000, h. 192.

³³ Ungkapan ini banyak bertebaran di kitab-kitab Ushul Fiqh, lihat misalnya dalam Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 453. Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Uṣūl al-Ahkam*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tt, vol. 4, h. 573

³⁴ Al-Jaṣṣaṣ, *al-Fuṣūl fi al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1998, vol.1, h. 175-178

³⁵ Mu’taz al-Khaṭīb, *Radd al-Ḥādīth min Jihat al-Matn; Dirāsah fi Manābij al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*.h. 403

³⁶ Mu'taz al-Khaṭīb, *Radd al-Ḥadīth min Jihat al-Matn; Dirāsah fī Manābij al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*.h. 408-409

³⁷ Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Taḥqīq; 'Abdullāh al-Turkī, Beirut: Muassasah al-Risālah,1987, vol.2, h. 237-238.

³⁸ Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, h. 238.

³⁹ Mu'taz al-Khaṭīb, *Radd al-Ḥadīth min Jihat al-Matn; Dirāsah fī Manābij al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*.h. 410

⁴⁰ Muḥammad Zāhid al-Kautharī, *Fiqh Abl 'Irāq wa Ḥadīthihim*, Beirut: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah,1970, h. 30

⁴¹ Mu'taz al-Khaṭīb, *Radd al-Ḥadīth min Jihat al-Matn; Dirāsah fī Manābij al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*, h.433

⁴² Muḥammad Qāsim al-Umrī, *Dirāsah fī al-Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muḥaddithīn*, Jordan: Dār al-Nafāis,tt, vol.1, h. 8

⁴³ Yaḥyā bin Ma'in, *al-Tārikh*, dikutip dari Muḥammad Qāsim, *Dirāsah fī al-Manhaj al-Naqd*, h. 8

⁴⁴ Ṣalāh al-Dīn al-Adlibī, *Manhaj Naqd Matn 'Inda 'Ulama' al-Ḥadīth al-Nabawī*, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīd, 1983,, h. 11

⁴⁵ Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-'Aql; al-Jūz al-Thānī 'Ulūm al-Ḥadīth Min Naql al-Sanad ila Naqd al-Matn*, Kairo: Dār al-Amīr, 2010, h. 431-433

⁴⁶ Pertanyaan seputar kapan dan siapa pencetus disiplin ilmu ushul fiqh bisa lihat paparan Abu Zahrah dalam bukunya, ushul fiqh. Dalam buku tersebut ia menegaskan bahwa ushul fiqh sebagai sebuah disiplin ilmu yang tersusun secara sistematis sudah ada pada abad ke 2-3 H di tangan Imam al-Syafii. Sementara untuk kajian hadis, bisa dilihat antara lain dalam Ajjaj Khatib, al-Sunnah Qabla al-Tadwin.

⁴⁷ 'Abd al-Majīd Muḥammad Ismā'il, *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjih Bayn al-Mukhtalif Ḥadīth wa Ataruhu fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kairo: Dār Nafais, tt, h. 135-138

⁴⁸ Ibn Maṣṣūrah, *Lisān al-'Arab*, vol.8, h.53 . Menurut Fairūz Abadī dalam Qamus *al-Muḥit*, *jam'* adalah mengumpulkan sesuatu yang sebelumnya terpisah

⁴⁹ Al-Kamāl Ibn Ḥammam, *al-Taqrīr wa al-Tahbīr*, vol. 3, h. 2

⁵⁰ Usamah bin 'Abdullāh Khayyāṭ, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayn al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn al-Fuqahā'*, Riyāḍ: Dār Faḍīlah, 2001, cet. 1 h. 125-180

⁵¹ Wahbah Zuhailī, *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, h.997

⁵² Wahbah Zuhailī, *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, h.997

⁵³ Al-Ḥāzimī, *al-I'tibār Fī al-Nāsikh Wa al-Mansūkh Min al-Athār*, Ḥams: Mathba'ah al-Andalus, 1966, cet 1. H. 4-5

⁵⁴ Al-Ḥāzimī, *al-I'tibār Fī al-Nāsikh Wa al-Mansūkh Min al-Athār*, h.6

⁵⁵ Brockelman menisbatkan buku berjudul *al-Nāsikh Wa al-Mansūkh* kepada al-Zuhri, lebih detail baca, Muḥammad Ḥasan Maqbūlī al-Ahdal, catatan kaki dalam kata pengantar buku Abū Ishāq al-Ja'barī, *Rusūkh al-Ahbār Fī Mansūkh al-Akhhār*, Beirut: Maktabah al-Jīl al-Jadīd,1988, cet 1. H. 90

⁵⁶ Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddithīn*, h. 406-407

⁵⁷ Al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddithīn*, h. 406

⁵⁸ Al-Ḥāzimī, *al-I'tibār Fī al-Nāsikh*, h. 10

- ⁵⁹ Al-Ḥāzimī, *al-I'tibār Fi al-Nāsikh*, h. 407-419
- ⁶⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arāb*. vol II, h. 445
- ⁶¹ Al-Kamāl Ibn Ḥammam, *al-Taqrīr wa al-Taḥbīr*. vol. III, h. 17
- ⁶² Al-Amidī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*. vol.4, h. 206
- ⁶³ Usamah 'Abdullāh Khayyāṭ menambahkan *tarjīḥ* dengan melihat kondisi tempat periwiyatan dan waktu periwiyatan dari periwiyat dalam menginformasikan hadis
- ⁶⁴ Usamah bin 'Abdullāh Khayyāṭ, *Mukhtalif al-Ḥādīth Bayn al-Muḥaddīthīn wa al-Uṣūliyyīn al-Fuqahā'* h. 241
- ⁶⁵ Aḥmad Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāsidī Qawāiduhu wa Fawāiduhu*, Rabāt; Maṭba'ah al-Jadīdah, 1999, h. 13
- ⁶⁶ Aḥmad Raisūnī, *Naḍariyah al-Maqāsid 'Inda al-Imām al-Syātibī*, Rabāt; Dār al-Amān, 1990, cet 1, h. 7
- ⁶⁷ Musfir al-Daminī, *Maqayis Naqd*, h. 458
- ⁶⁸ Musfir al-Daminī, *Maqayis Naqd*, h. 458
- ⁶⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, Beirut: Dār Iḥyā' Turāth al-'Arābī, 1997, cet.1, vol.1, h. 244
- ⁷⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Jihād wa al-Sayr*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987 vol. 4, h.230
- ⁷¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Aḥkām Bāb al-Sām' wa al-Tha'h li al-Imām Mā lam Yakūn Ma'ṣiyah*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987, vol.3, h.189
- ⁷² Muḥammad bin Yazīd Abū 'Abdullāh al-Qazwainī, *Sunan Abū Dāwūd* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), vol 1., h.501, Muslim bin Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā' Turāth al-'Arābī, tt, vol 2, h.672. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, Aḥmad bin Ḥanbal, Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim, al-Baihaqī, al-Daruquṭnī, dan sejumlah mukharrij hadis lainnya
- ⁷³ Muḥammad Tāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddīthīn fi Naqd Matn al-Ḥādīth al-Nabawī al-Sharīf*, Tunis: Muassasah 'Abd al-Karīm, tt, h. 405
- ⁷⁴ Abū Dawūd, *Ṣaḥīḥ Abū Dāwūd*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arābī, tt, vol.1, h. 75
- ⁷⁵ Al-Ja'barī, *Rusūkh al-Aḥbār*, h. 437-444
- ⁷⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987, vol.5, h.1953 dan Muslim bin Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, tt, vol. 2, h. 1022
- ⁷⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol.4, h.1544 dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol.2 h. 1023
- ⁷⁸ 'Abd al-Majīd Ismā'il al-Susuah, *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjīḥ Baina Mukhtalif al-Ḥādīth*, Beirut: Dār Nafais, tt, h. 418
- ⁷⁹ 'Abd al-Majīd Ismā'il al-Susuah, *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjīḥ Baina Mukhtalif al-Ḥādīth*, Beirut: Dār Nafais, tt, h. 515-517
- ⁸⁰ Mustafā Muḥammad Jabrī Shams al-Dīn, *al-Tarjīḥ al-Maqasidi Baina Nusūs al-Mu'taridah*, h. 37-38
- ⁸¹ Mustafā Muḥammad Jabrī Shams al-Dīn, *al-Tarjīḥ al-Maqasidi Baina Nusūs al-Mu'taridah*, h. 37-38
- ⁸² Muḥammad bin 'Īṣā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidzī*, pentahqiq: Aḥmad Syākir dkk, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts, tt, vol.3, h. 590
- ⁸³ Faṭḥuddin Beyanouni, *Fahm al-Ḥādīth al-Sharīf fi Dhaw' al-Maq āsid al-Sharīah*, h. 3 diakses dari www.alsunnah.com/.../save_window.aspx? Tanggal 01 April 2014