

BAB II

LANDASAN TEORI KRITIK MATAN ḤADĪS

A. Pengertian, Obyek dan Tujuan Kritik Matan Ḥadīs

a. Pengertian Kritik Matan Ḥadīs

Kata kritik berasal dari bahasa Yunani “*Krites*” yang artinya seorang hakim, “*Krinein*” berarti menghakimi, “kriteria” berarti dasar penghakiman. Kata kritik secara etimologi dalam bahasa Indonesia artinya menimbang, menghakimi, atau membandingkan. Kata *Naqd* merupakan masdar kata نقد-ينقد yang berarti penelitian, analisis, pengecekan, dan pembedaan dan memisahkan sesuatu yang baik dari yang buruk, misalnya نقد الدراهم searti dengan lafadz tersebut نقد الكلام والنصر artinya ia telah memisahkan perkataan yang baik dari yang buruk termasuk terhadap yang lain. Dalam perkembangan selanjutnya kata *Naqd* diterjemahkan dengan kritik. Karena itu *Naqd al-Ḥadīs*, maksudnya kritik terhadap ḥadīs, baik terhadap matan ḥadīs maupun sanadnya.¹ Dalam al-Qur’ān dan al-Ḥadīs tidak ditemukan kata *Naqd* dalam pengertian kritik, tetapi menggunakan kata حتى يميز الخبيث من (الطيب الماز-يميز) misalnya disebutkan (حتى يميز الخبيث من (الطيب الماز-يميز)).² Tidak disebutkannya istilah *Naqd* dengan arti kritik dalam al-Qur’ān dan al-Ḥadīs, tidak berarti kritik terhadap ḥadīs tidak ada pada masa perkembangan agama Islām. Sesungguhnya kritik ḥadīs telah biasa dilakukan sejak zaman para sahabat dengan menggunakan istilah *Tamyiz*. Istilah *tamyiz* ini digunakan oleh

¹ Endad Musaddad, *Kompleksitas Studi Hadis*, (Banten: FUD Press, 2009), p. 105.

² QS. Al-An’am: 164

Imam Muslim dan sebagian ulama lain menggunakan istilah *naqd*, yang semula tidak populer, kemudian menjadi populer pada perkembangan selanjutnya.

Sementara pengertian lain dari kata *Naqd* yang digunakan oleh beberapa ulama ḥadīṣ pada abad ke dua hijriah. Secara etimologis, kata *al-Naqd* mempunyai arti:

1. *Al-Tamyiz* (membedakan/memisahkan) تمييز الدراهم و اخراج الزيف : “Membedakan mata uang dan membuang yang palsu”
2. *Qabadh* (menerima) اعطاه فانقد ها اي قبضها : “Aku berikan kepadanya, maka ia terima”
3. *Al-Dirham* (uang) فنقد ني ثمنه اي اعطانيه نقدا معجلا : “Ia berikan kepadaku bayarannya secara kontan”
4. *Naqasy* (membantah/mendebat). ناقشته. : “Aku mendebatnya dalam suatu masalah”

Pengertian kritik dengan menggunakan kata *Naqd* mengindikasikan bahwa kritik harus dapat membedakan yang baik dan yang buruk, sebagai pengimbang yang baik, ada timbal balik, menerima dan memberi, terarah pada sasaran yang dikritik, ada unsur perdebatan, karena perdebatan berarti mengeluarkan pemikiran-pemikiran masing-masing, berarti kritik bertujuan memperoleh kebenaran yang tersembunyi.³

Secara etimologi matan adalah ما صلب وارتفع من الارض yang berarti tanah yang tinggi. Pengertian lain “matan” berasal dari bahasa Arab متن yang artinya punggung jalan (muka jalan), tanah

³ Ahmad Fudhail, *Perempuan di Lembaran Suci “Kritik atas Hadis-hadis Shahih”*. (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012), p. 35-37

yang tinggi dan keras.⁴ Apabila dinukil oleh Musfir al-Damini, adalah:

الفاظ الحديث التي تتقوم بها المعاني

“Kata-kata hadis yang dengannya terbentuk makna-makna”.⁵

Sementara pengertian *matan* menurut istilah adalah sebagai berikut:

الفاظ الحديث التي تتقوم بها معانيه

Artinya:

“Lafadz *ḥadīs* yang di dalamnya mengandung makna-makna tertentu”.⁶

Dengan demikian yang dimaksud dengan kritik *matan* secara etimologi adalah penelitian dan pengecekan kualitas *matan ḥadīs* yang di dalamnya mengandung makna-makna tertentu, dan membedakan antara *ḥadīs* autentik dan yang tidak autentik.

Sedangkan pengertian kritik *matan* secara terminologi menurut M. Tahir al-Jawabi dalam karyanya *Juhūd al-Muhaddisīn* adalah:

الحكم على الرواة تجريحا و تعدي لا بألفاظ خصه ذات دلائل

معلومه عند اهله والنظرمتون الأحادئين التي صح سندها

لتصحيحها او تضعيفها و لرفع الاشكال عما بدا مشكلا من

صحيحها و دفع التعارض بينها بتطبيق مقاييس دقيقه⁷

⁴ Bustamin. M. Isa, *Metodologi Kritik Hadis*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), p. 59

⁵ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis: Versi Muhadditsin dan Fuqaha*. Cet I, (Yogyakarta: Teras, 2004), p.13

⁶ Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci*,.....p. 59.

⁷ Al-Jawabi, *Juhūd al-Muhaddisīn in*. (Tunis: Muassasat Abd al-Karim, 1986), p. 94

“Penetapan status cacat atau ‘adil pada perawi ḥadīṣ dengan mempergunakan idiom khusus berdasar bukti-bukti yang mudah diketahui oleh para ahlinya, dan mencermati matan-matan ḥadīṣ sepanjang shahih sanadnya untuk tujuan mengakui validitas atau menilai lemah, dan upaya menyikap kemusykilan pada matan hadis yang shahih serta mengatasi gejala kontradiksi antar matan dengan mengaplikasikan tolak ukur yang detail”.

Sedangkan menurut M. Musthafa al-‘Azami adalah:

تميز الا حاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقا و
تجريحا⁸

“Upaya menyeleksi (membedakan) antara hadis shahih dan dhaif dan menetapkan status perawi-perawinya dari segi kepercayaan atau cacat”.

Kritik ḥadīṣ di dalamnya terdapat kritik sanad dan kritik matan. Kritik ḥadīṣ yang dikemukakan oleh Abu Hatim al-Razi, Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, Akram Diya al-Umari, Muhammad Abu Zahw, dan Ahmad Umar Hashim lebih mengarah kepada ilmu *al-Jarh wa al-ta‘dil*, sehingga mengalami penyempitan dalam definisi dan ruang lingkup. Karena ruang lingkup ilmu *al-Jarh wa al-Ta‘dūl* mengarah kepada kritik sanad, tidak pada kritik matan.⁹ Sedangkan kritik matan yang dikemukakan oleh Muhammad Tahir al-Jawabi, yaitu ketentuan terhadap periwayat ḥadīṣ, baik kecacatan atau keadilannya dengan menggunakan ungkapan-ungkapan tertentu yang telah dikenal oleh ulama-ulama ḥadīṣ, meneliti matan ḥadīṣ yang telah dinyatakan *ṣaḥīḥ* dari segi sanad untuk mengatasi kesulitan dalam pemahaman ḥadīṣ dan menyelesaikan kontradiksi

⁸ Abbas, *Kritik Matan Hadis*,.....p. 10.

⁹ Masrukhin Muhsin, *Studi Kritik Matan*, (Magelang: PKBM “Ngundu Ilmu”, 2013), p.8-9

yang terdapat dalam matan ḥadīṣ dengan pertimbangan yang mendalam. Meskipun definisi yang dikemukakan Muḥammad Tahir al-Jawabi meliputi kritik sanad dan kritik matan, bahkan kritik matannya sampai tahapan pemahaman ḥadīṣ dan penyelesaian kontradiktif.¹⁰

Adapula definisi sejalan dengan pandangan Ibnu al-Asir al-Jazari bahwa setiap matan ḥadīṣ tersusun atas elemen lafal (teks) dan elemen makna (konsep). Dengan demikian komposisi ungkapan matan ḥadīṣ pada hakikatnya adalah pencerminan konsep idea yang intinya dirumuskan dalam bentuk teks. Dari pengertian kata *ṣaḥīḥ* atau istilah kritik ini, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan kritik matan ḥadīṣ (*naqd al-matn*) dalam konteks ini ialah usaha untuk menyeleksi matan-matan ḥadīṣ sehingga dapat ditentukan antara matan-matan ḥadīṣ yang atau lebih kuat dan yang tidak. Ke-*ṣaḥīḥ*-an yang berhasil diseleksi dalam kegiatan kritik matan tahap pertama ini baru pada tahap menyatakan keshahihan matan.¹¹

Dari paparan tentang pengertian di atas terlihat bahwa pengertian tersebut lebih mengarah ke kritik ḥadīṣ pada kritik sanad, hal itu wajar karena perkembangan kritik matan masih baru dikenal. Ilmu kritik matan ḥadīṣ merupakan disiplin ilmu yang baru dikembangkan akibat persinggungan keilmuan dengan orientalis yang menghujat bahwa ulama ḥadīṣ terdahulu mengabaikan kritik

¹⁰ Muhsin, *Studi Kritik Matan*.....p. 8-9

¹¹ M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Keshahihan sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), p. 47

matan.¹² Selama ini pengertian kritik ḥadīṣ banyak bertumpu pada kritik sanad dengan ilmu utamanya *al-jarh wa al-ta'dīl*. Karena itu dalam banyak refrensi jarang ditemukan definisi kritik matan ḥadīṣ. Kalaupun ada hanya berupa definisi kritik ḥadīṣ secara umum yang cenderung kepada definisi kritik sanad ḥadīṣ.

Di antara definisi ilmu kritik matan ḥadīṣ yang jarang ditemukan itu adalah definisi yang dikemukakan oleh Amar Fathan. Ia mendefinisikan Ilmu kritik matan ḥadīṣ sebagai berikut:

علم نقد متن الحديث هو: "العلم الذي يعتني بدراسة مضمون الحديث من حيث خلوه من العلل القادحة ومدى موافقته للأصول الشرعية الصحيحة والقواعد العقلية الصريحة والحقائق العلمية والتاريخية الثابتة"¹³

Artinya: “*Ilmu Kritik Matan Ḥadīṣ adalah Ilmu yang mendalami tentang studi kandungan ḥadīṣ dari sisi keterbebasannya dari cacat parah sepanjang kesesuaian ḥadīṣ tersebut dengan pokok-pokok syariat yang benar, kaedah-kaedah logika yang jelas, kebenaran-kebenaran imu pengetahuan dan fakta sejarah yang pasti*”.

Dari penjelasan di atas penulis menyimpulkan pengertian dari M. Tahir al-Jawabi, M. Musthafa al-‘Azami, dan ‘Amar Fathan bahwa kritik matan merupakan seleksi matan ḥadīṣ sehingga dapat dibedakan antara matan yang diterima dan matan yang ditolak dengan menggunakan kaidah-kaidah kritik yang disepakati ulama ḥadīṣ mulai dari metode sabahat, metode ulama klasik sampai ulama kontemporer.

¹² Amar Fathan, *Naqdu Matni al-Hadis 'Inda al-Shahabah: Al-Sayyidah 'A'isyah Radhiyallahu anha Namudzajan*, p. 88.

¹³ Amar Fathan, *Naqdu Matni al-Hadis*,.....p. 89.

b. Obyek dan Tujuan Kritik Matan Ḥadīṣ

Matan merupakan salah satu komponen pembentuk bangunan ḥadīṣ yang menduduki posisi penting dalam penelitian ḥadīṣ. Apabila matan ini jika diyakini validitasnya berasal dari Nabi, maka penelitian terhadap matan tidak diperlukan lagi. Namun, realitanya banyak yang menunjukkan bahwa matan ḥadīṣ yang sampai pada umat Islām berkaitan erat dengan keadaan yang masih memerlukan penelitian ulang secara cermat, maka hal yang sama juga berlaku pada matan ḥadīṣ Nabi. Adapun Obyek kritik matan meliputi beberapa di antaranya:

1. *Ḥadīṣ Ṣaḥīḥ* ialah ḥadīṣ yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh periwayat yang *'adil* dan *ḍabīṭ*, tidak terdapat *syaz* dan *'illah*. Ḥadīṣ *ṣaḥīḥ* bertujuan menentukan kualitas ḥadīṣ dan dapat dijadikan ḥujjah dalam pengambilan suatu hukum.¹⁴
2. *Mukhtalif al-Ḥadīṣ* ialah dua ḥadīṣ maqbul yang secara lahir maknanya bertentangan dan dapat dikompromikan muatan makna keduanya dengan cara yang wajar.¹⁵ Tujuan ilmu ini mengetahui ḥadīṣ mana saja yang kontra satu dengan yang lain dan bagaimana pemecahannya atau langkah-langkah apa yang dilakukan para ulama dalam menyikapi ḥadīṣ-ḥadīṣ yang kontra tersebut.¹⁶

¹⁴ M. Alfatih Suryadilaga, *Ulumul Hadis*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), p. 244.

¹⁵ Daniel Juned, *Ilmu Hadis: Paradigma Baru dan Rekonstruksi Ilmu Hadis*, (Erlangga, 2010), p. 112.

¹⁶ Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, (Jakarta: Amzah, 2009), p. 88.

3. *Gharibu al-Ḥadīṣ* ialah pengetahuan untuk mengetahui lafadz-lafadz dalam matan ḥadīṣ yang sulit lagi sukar dipahamkan, karena jarang sekali digunakan. Dan nyata pulalah kiranya tujuan yang hendak dicapai ilmu ini, ialah melarang satu ḥadīṣ yang dalam matannya terdapat lafadz yang pelik dan susah dipahami, karena jarang dipakai sehingga melarang seseorang menafsirkan secara menduga-duga dan mentaqlidi pendapat seseorang yang bukan ahlinya.¹⁷

Kritik matan ḥadīṣ termasuk kajian yang jarang dilakukan oleh *muhaddiṣin*, jika dibandingkan dengan kegiatan mereka terhadap kritik sanad ḥadīṣ. Tindakan tersebut bukan tanpa alasan. Menurut mereka bagaimana mungkin dapat dikatakan ḥadīṣ Nabi kalau tidak ada silsilah yang menghubungkan kita sampai kepada sumber hadis (Nabi Muḥammad saw). Kalimat yang baik susunan katanya dan kandungannya sejalan dengan ajaran Islām, belum dapat dikatakan sebagai ḥadīṣ, apabila tidak ditemukan rangkaian perawi sampai kepada Rasulullah. Sebaliknya tidaklah bernilai sanad ḥadīṣ yang baik, kalau matannya tidak dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya.¹⁸

Adapun tujuan kritik matan menurut Muhammad Thahir al-Jawabi menjelaskan dua tujuan kritik matan, yaitu:

1. Untuk menentukan benar tidaknya matan ḥadīṣ.

¹⁷ Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *Ulumul Hadis*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), p. 29.

¹⁸ Bustamin. M. Isa, *Metodologi Kritik Hadis*,.....p. 59.

2. Untuk mendapatkan pemahaman yang benar mengenai kandungan yang terdapat dalam sebuah matan ḥadīṣ.¹⁹

Dengan demikian, kritik matan ḥadīṣ ditujukan untuk meneliti kebenaran informasi sebuah teks ḥadīṣ atau mengungkap pemahaman dan interpretasi yang benar mengenai kandungan matan ḥadīṣ. Dengan kritik hadis kita akan memperoleh informasi dan pemahaman yang benar mengenai sebuah teks ḥadīṣ.

B. Sejarah Kritik Matan Ḥadīṣ

1. Kritik Matan dimasa Nabi saw

Nabi Muhammad saw sebagai tokoh sentral dalam agama Islām, pada masa Nabi kritik matan ḥadīṣ seperti sangat mudah karena keputusan tentang otentitas sebuah ḥadīṣ berada ditangan Nabi sendiri. Lain halnya sesudah Nabi wafat kritik ḥadīṣ tidak dapat dilakukan dengan menanyakan kembali kepada Nabi, melainkan menanyakan dengan orang yang ikut mendengar atau melihat ḥadīṣ itu berasal dari Nabi.²⁰

Kritik matan pada masa Nabi saw, lebih mudah dilakukan dibandingkan kritik matan setelah masa sahabat. Pada masa Nabi saw, sahabat yang menemukan “kejanggalan” atau kesulitan dalam memahami perkataan atau perbuatan Nabi dapat langsung menanyakan kepada Nabi saw dan menerima penjelasan apa yang dimaksud dengan perkataan atau perbuatan beliau, karena Nabi saw

¹⁹ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis*, (Malang: UIN Press, 2008), p. 26.

²⁰ Bustamin. M. Isa, *Metodologi Kritik Hadis*,..... p. 60.

adalah sebagai subyek yang paling mengetahui maksud tindakan atau perkataan beliau.²¹

Motif kritik pemberitaan ḥadīṣ bercorak konfirmasi, klarifikasi dan upaya memperoleh testimoni yang target akhirnya menguji validitas keterpercayaan berita (*al-Istisqaq*). Kritik bermotif konfirmasi, yakni upaya menjaga kebenaran dan keabsahan berita, antara lain terbaca pada kronologi kejadian yang diriwayatkan Aisyah r.a merupakan salah satu dari para sahabat yang paling banyak mengetahui hal tersebut.

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ أَخْبَرَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ لَا تَسْمَعُ شَيْئًا لَا تَعْرِفُهُ إِلَّا رَاجَعَتْ فِيهِ حَتَّى تَعْرِفَهُ وَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ حُوسِبَ عُذْبٌ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ أَوْلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى (فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) قَالَتْ فَقَالَ إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرَضُ وَلَكِنْ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَهْلِكُ²²

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Abu Maryam berkata, telah mengabarkan kepada kami Nafi' bin Umar berkata, telah menceritakan kepadaku Ibnu Abu Mulaikah bahwa Aisyah istri Nabi shallallahu 'alaihi wasallam tidaklah mendengar sesuatu yang tidak dia mengerti kecuali menanyakannya kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam sampai dia mengerti, dan Nabi shallallahu 'alaihi wasallam pernah bersabda: "Siapa yang dihisab berarti dia disiksa" Aisyah berkata: maka aku bertanya kepada Nabi: "Bukankah Allah Ta'ala berfirman: "Kelak dia akan dihisab dengan hisab yang ringan" Aisyah berkata: Maka Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Sesungguhnya yang dimaksud itu adalah pemaparan (amalan). Akan tetapi barangsiapa yang didebat hisabnya pasti celaka".

Berdasarkan kejadian tersebut dapatlah dikatakan bahwa penelitian ḥadīṣ telah dimulai dalam bentuk yang sederhana di

²¹ Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci*.....p. 64.

²² Lidwa pustaka i-software, *Kitab 9 Imam Hadis*, 2009, HR. Bukhori: 100

masa hidup Nabi saw. Praktik merujuk kepada Nabi ini dengan sendirinya berhenti dengan wafatnya beliau. Tetapi adalah kewajiban individu, masyarakat dan negara Islām untuk mengikuti jejak Nabi. Konsekuensinya, mereka harus bersikap sangat berhati-hati dalam menisbatkan pernyataan-pernyataan dari Nabi, dan harus menelitinya dengan cermat.

2. Kritik Matan dimasa Sahabat

Proses transfer (pengoperan) informasi ḥadīṣ di kalangan sesama sahabat Nabi saw cukup berbekal kewaspadaan terhadap kadar akurasi pemberitaan. Kondisi daya ingat, ketetapan persepsi dalam menguasai fakta kehadisan di masa hidup Nabi dan faktor gangguan indera mata itu saja yang perlu dicermati dampaknya. Antara sesama sahabat tidak terpantau kecenderungan mencurigai kedustaan, baik dalam memberitakan sendiri sendiri setiap informasi ḥadīṣ atau yang berasal dari sahabat lain. Latar belakang tersebut kiranya yang memdasari Imam Syafe'i bersikap optimis untuk mendukung kehujaan ḥadīṣ mursal ṣaḥābi, utamanya yang melibatkan ṣaḥābat senior.²³

Pada periode sahabat menurut pengamatan al-Hakim dan al-Dzahabi adalah Abu Bakar al-Shiddiq sebagai tokoh perintis pemberlakuan uji kebenaran informasi ḥadīṣ. Motif utama penerapan kritik matan adalah dalam rangka melindungi jangan sampai terjadi kedustaan dengan mengatasnamakan Rasulullah saw. Motif itu seperti terungkap pada pernyataan Umar ibn Khatthab kepada Abu Musa al-Asy'ari “Saya sesungguhnya tidak mencurigai

²³ Abbas, *Kritik Matan Hadis*,p. 25

kamu, akan tetapi saya khawatir orang (dengan seenaknya) memperkatakan sesuatu pada Rasulullah saw.

Kaidah kritik lebih lanjut pada uji kebenaran bahwa Rasulullah saw jelas-jelas menginformasikan ḥadīṣ itu. Prosedurnya mencerminkan upaya memperoleh hasil dari perujukan silang yang saling membenarkan terhadap fakta kehadisan sebagaimana diberitakan oleh ṣaḥābat tertentu. Pola perujukan silang berintikan *muqaranah* atau perbandingan antar riwayat dari sesama ṣaḥābat. Pola *muqaranah* antar riwayat ini kelak menyerupai praktik *itibar* guna mendapatkan data *syahid al-ḥadīṣ* agar asumsi kemandirian sahabat periwayat ḥadīṣ bisa dibuktikan. *Syahid al-ḥadīṣ* adalah periwayatan serupa isi matan ḥadīṣ, mungkin ada kemiripan struktur kalimatnya dan mungkin hanya semakna saja, oleh ṣaḥābat ṣaḥābat lain yang dapat disejajarkan sebagai riwayat pendukung. Cara yang dilakukan cukup meminta agar sahabat periwayat ḥadīṣ berhasil mendatangkan perorangan ṣaḥābat lain yang memberi kesaksian atas kebenaran ḥadīṣ nabawi yang ia beritakan. Langkah metodologis tersebut berkesan seakan-akan kalangan ṣaḥābat tidak bersedia menerima informasi ḥadīṣ kecuali dibuktikan oleh kesaksian minimal 2 orang yang sama-sama menerima ḥadīṣ tersebut dari Rasulullah saw.

Tradisi kiritik esensi matan ḥadīṣ di lingkungan ṣaḥābat selain menerapkan kaidah *muqaranah* antar riwayat, beraku juga kaidah *mu'aradhah*. Namun skala penerapan metode *mu'aradhah* pada periode ṣaḥābat sebelum sepesat periode berikutnya, *tabi'in*. Metode *mu'aradhah* intinya adalah pencocokan konsep yang menjadi muatan pokok setiap matan ḥadīṣ, agar tetap terpelihara

kebertautan dan keselarasan yang lain. Seperti teramati pada ḥadīs tentang mayit disiksa sebab tangisan keluarganya.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ بَشَرَ
 قَالَ أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَرَ الْعَدَنِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا
 نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ حَفْصَةَ بَكَتْ عَلَى عُمَرَ فَقَالَ مَهْلًا يَا بِنْتِ أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ
 رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِكَيْءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ^{٢٤}

“Telah menceritakan kepada kami Abū Bakar ibn Abu Syaibah dan Muḥammad ibn ‘Abdullāh ibn Numair semuanya dari Ibnu Bisyr - Abū Bakr berkata- Telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Bisyr Al Abdi dari ‘Ubaidullāh ibn ‘Umar ia berkata, Telah menceritakan kepada kami Nāfi’ dari ‘Abdullāh bahwa Ḥafṣah menangisi ayahnya yaitu ‘Umar ibn Khaṭṭab, maka ‘Umar pun berkata, "Sabarlah anakku, apakah kamu tidak tahu bahwa Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam pernah bersabda: 'Sesungguhnya mayit itu akan disiksa lantaran tangisan keluarganya atasnya.'”

Kata ‘Aisyah r.a *حسبكم القرآن* (cukup bagi kalian al-Qur’ān) bukan berarti mengajak untuk meninggalkan al-Sunnah, itu hal yang mustahil. Akan tetapi perkataan itu dimaksudkan untuk menunjukkan kesalahan seorang perawi (Umar) ḥadīs dengan lafal ini perawi ḥadīs ini tidak menyampaikan lafal ḥadīs secara lengkap yang mengakibatkan bertentangan dengan kandungan al-Qur’ān, kemudian ‘Aisyah r.a menampilkan ḥadīs dengan lafal yang sempurna seperti disabdakan oleh Rasulullah saw.²⁵

²⁴ Nawawi, *Shahih Muslim Syarah an-Nawawi*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2010), no. 1536

²⁵ Ad-Damini, *Maqais Naqd Mutun al-Sunnah*, 63. Lihat juga Masrukhin Muhsin, *Studi Kritik Matan....*p.39.

Menurut ‘Aisyah r.a bahwa ḥadīṣ yang diriwayatkan oleh ‘Abdullah bin Umar dan bapaknya itu tidak sesuai dengan asbab wurud ḥadīṣ, yaitu ketika Rasulullah saw berjalan berpapasan dengan mayat Yahudi perempuan yang ditangisi oleh keluarganya, maka pemahaman ḥadīṣ berubah dari khusus ke umum.

Dalam riwayat lain ‘Aisyah r.a mengomentari Ibn ‘Umar dengan perkataan: (غلط او نسي) وهل. Yang benar adalah Rasulullah saw bersabda: “*Sesungguhnya ia di siksa karena kesalahan dan dosanya, dan keluarganya sekarang menangisnya*”.²⁶

Dalam riwayat lain ‘Aisyah r.a mengomentari Ibn ‘Umar dengan perkataan: “*Semoga Allah swt mengampuni Abi ‘Abdirrahman, sebenarnya ia tidak berbohong, akan tetapi ia salah*”. Metode yang digunakan oleh ‘Aisyah untuk mengkritik matan ḥadīṣ di atas adalah metode *mu’aradah* (*‘ard al-Ḥadīṣ ‘ala al-Qur’ān*), terbukti lebih akurat.

Sebab-sebab munculnya kritik matan di antaranya sebagai berikut:

- a. Ketidak akuratan/lupa karena panjangnya jarak waktu *at-Tahammul wal ‘Ada*.
- b. Ketidaklengkapan menerima ḥadīṣ sedangkan perawi menduganya sudah lengkap.
- c. Mengabaikan *Asbab al-Wurud* ḥadīṣ.
- d. Hukum eror perawi.
- e. Melupakan analisis *Naskh* ḥadīṣ
- f. Perbedaan wawasan sahabat.²⁷

²⁶ Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim, kitab Janaiz bab mayyat Yu’adhabu bibuka’i Ahlihi ‘Alaihi*. 2:643

²⁷ Amar Fathan, *Naqd Matni al-Hadis ‘Inda al-Shahabah: Al-Sayyidah ‘Aisyah Radhiyallahu anha Namudzajan.*,p. 93.

3. Kritik Matan dimasa Tabi‘in

Para Tabi‘in sebagaimana ṣaḥabat, ketika meriwayatkan ḥadīṣ tidak puas tanpa mengecek ulang kepada para periwayatannya. Apabila pada masa ṣaḥabat, kritik ḥadīṣ dilakukan semata-mata guna memperoleh pemantapan pemberitaan, maka pasca fitnah, segala langkah metodologis kritik sanad dan matan diorientasikan pada maksud tujuan pemikiran *maqbul* (diterima sebagai *ḥujjah syar‘iyyah*) atau harus *mardud* (ditolak).²⁸ Pada masa ini, para tabi‘in melakukan penelitian matan dengan cara *mu‘aradhah*.²⁹

Pada masa tabi‘in setidaknya ada tiga bentuk upaya yang dilakukan dalam menjaga otentisitas ḥadīṣ. *Pertama*, dilakukannya kodifikasi ḥadīṣ oleh al-Zuhri atas perintah Umar bin Abdul Aziz. *Kedua*, lahirnya ilmu kritik ḥadīṣ dalam arti sesungguhnya. Ini berdasarkan pada pendapat Ibn Rajab yang mengatakan bahwa Ibnu Sirrin karena keluasan ilmunya, merupakan pelopor dalam kritik rawi. *Ketiga*, diawali oleh beberapa orang ṣaḥabat, semisal Jabir, pada periode ini terdapat semangat pelacakan ḥadīṣ yang sungguh luar biasa. Untuk meneliti satu ḥadīṣ saja, mereka sampai keluar daerahnya.³⁰

Kritik periwayatan ḥadīṣ dilakukan juga oleh para ulama dengan cara yang dilakukan oleh para ṣaḥabat seperti contoh dimuka, terutama ketika terjadi penyebaran *Ḥadīṣ mauḍu‘* karena kepentingan tertentu, utamanya kepentingan politik. Setelah

²⁸ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*.....p. 37.

²⁹ Suryadi, dkk, *Metodologi Penelitian Hadis*.....p. 146.

³⁰ Bustamin. M. Isa, *Metodologi Kritik Hadis*,.....p. 61.

terbunuhnya khalifah Uṣman, suhu politik dalam masyarakat Islām memanas. Dan semakin tinggi panas itu ketika khalifah ‘Ali harus berhadapan dengan Mu’awiyah dalam perang besar. Perseturuan ini, karena harus saling menambah pendukung fanatik, maka implikasinya, mereka perlu mengeluarkan doktrin-doktrin agama berupa *Ḥadīṣ mauḍu’*. Selanjutnya, untuk mengecek apakah ḥadīṣ itu *mauḍu’* apa tidak, ulama ḥadīṣ melihat redaksi ḥadīṣ, apakah susunan katanya layak diucapkan oleh Rasulullah atau tidak. Di antaranya ḥadīṣ riwayat Abu Daud:

عن سفينة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتى الله الملك أو ملكه من يشاء قال سعيد قال لي سفينة أمسك عليك أبا بكر سنتين وعمر عشرا وعثمان اثنتي عشرة وعلي كذا قال سعيد قلت لسفينة إن هؤلاء يزعمون أن عليا عليه السلام لم يكن بخليفة قال كذبت أستاذة بني الزرقاء يعني بني مروان (رواه ابو داود)³¹

Ḥadīṣ ini mengandung informasi bahwa masa kekhalifahan itu 30 tahun, kemudian berpindah ke dinasti kerajaan. Ḥadīṣ ini, kendati sesuai dengan fakta, tetapi justru dinilai *mauḍu’* karena diperkirakan para periwayat mencocok-cocokkan masa kekhalifahan Abu Bakar 2 tahun, Umar 10 tahun, Uṣman 12 tahun, sisa genapnya mencapai 30 tahun, masa kekhalifahan Ali. Nabi bukan peramal.

Berdasarkan pedoman penolakan terhadap ḥadīṣ yang isinya tidak masuk akal itu para ahli ḥadīṣ generasi berikutnya

³¹ Abi Dawud Sulaiman ibn al-Asy’as al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud, Kitab al-Sunnah, Bab fi al-Khulafa’*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dauliyah, tt), p. 507.

mengadakan kritik terhadap ḥadīṣ yang dipandang mencemari keotentikan ḥadīṣ seperti, seperti ḥadīṣ yang menyebutkan bahwa Hajar Aswad itu dari surga, asalnya berwarna putih, lebih putih dari susu. Ia menjadi hitam karena banyaknya kesalahan yang dilakukan Bani Adam. Sudut Ka'bah dan maqam Ibrahim itu dibuat dari Yaqut surga yang bersinar. Allah menghapuskannya. Teks ḥadīṣ itu berbunyi:

عن ابن عباس ان رسول الله صلعم قال: نزل الحجر الأسود من الجنة, وهو أشد بياض ا من اللين, فسودته خطايا بني ادم ... وروى عن عبد الله بن عمرو أن رسوالله صلعم قال إن الركن والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة, طمس الله نورهما, ولو لم يطمس نورهما لأضاءتا بين المشرق والمغرب³²

Artinya: “*Dari ‘Abdullāh ibn ‘Abās, bahwa Rasulullah berkata: Rukun (Hajar Aswad) dan Maqam (Batu/Maqam Ibrahim dua batu ruby dari Surga yang dihilangkan cahayanya oleh Allah. Kalau cahayanya tidak dihilangkan, maka dua batu ruby tersebut mampu menyinari dunia dari Barat sampai Timur*”.

Şalah al-Din al-Adlibi memberi komentar ḥadīṣ tersebut sebagai tidak masuk akal. Sekiranya batu itu dulunya putih, sekarang pun tetap putih. Ia mengutip riwayat Ibnu Abbas ketika melihat Umar bin Khattab mencium Hajar Aswad mengatakan, “Sungguh engkau adalah batu yang tidak memberi manfaat atau maḍarat. Sekiranya aku tidak melihat Rasulullah menciummu, niscaya aku tidak pernah akan melakukannya”.³³ Ungkapan ini

³² Abu Isa Muhammad ibn Isa al-Tirmizi, *Sunan Tirmizi, kitab al-Haj*, Hadis no. 879, p. 273.

³³ Shalahuddin al-Adlibi, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Inda Ulama al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Afaq, al-Jadidah, 1983), p. 314.

menunjukkan bahwa Hajar Aswad itu bukan dari surga seperti yang dipersepsikan orang secara berlebih-lebihan sebagai benda keramat.

Ada beberapa faktor-faktor perlunya kritik matan di antaranya:

a. Merebaknya Pemalsuan Ḥadīṣ pada Masa Periwiyatan

Sebab-sebab yang disengaja dalam pemalsuan ḥadīṣ ada dua: *Pertama*, niat untuk menghancurkan Islām dari dalam. *Kedua*, pembelaan terhadap aliran yang dapat diuraikan sebagai berikut:

1) Pembelaan terhadap Aliran Politik.

Pertentangan-pertentangan politik di kalangan ṣaḥābat menimbulkan adanya berbagai aliran. Masing-masing aliran berusaha membuat ḥadīṣ palsu demi membela aliran yang bersangkutan, terutama tentang pandangan-pandangan politiknya.

2) Pembelaan terhadap Agama.

Persoalan-persoalan keagamaan, baik berkenaan dengan aqidah, ushul, furu' atau yang lain telah memasuki ruang perdebatan. Sehingga memunculkan ḥadīṣ-ḥadīṣ palsu yang mengukuhkan suatu pendapat atau bahkan menolak pendapat lain yang berkaitan.

3) Pembelaan terhadap Aliran Geografis.

- Ingin Mendekati Penguasa. Yakni ia akan membuat ḥadīṣ palsu yang sesuai dengan keinginan penguasa yang dimaksudkan, sebagai upaya untuk meraih harta dan jawaban.
- Mencari Pendukung (Massa). Motif ini termasuk duniawi, sebab periwayat (pemalsu) ḥadīṣ akan merasa gagah dan bangga terhadap dirinya sendiri,

tatkala banyak orang berdatangan kepadanya untuk meriwayatkan ḥadīṣ darinya.

Ada juga sebab-sebab yang tidak disengaja dalam pemalsuan ḥadīṣ, terjadi kekeliruan atau kesalahan pada diri periwayat. Kadang-kadang seorang periwayat, betapapun *ṣiqat*-nya, terjerumus ke dalam kekeliruan atau kesalahan. Sehingga bisa terjadi, ia memarfukan suatu ḥadīṣ kepada Nabi saw, yang sebenarnya hanya merupakan pernyataan ṣaḥabat atau yang lain. Tetapi ḥadīṣ semacam ini, kadang-kadang disebut ḥadīṣ palsu, namun kadang-kadang disebut *syibh al-mauḍu'* (semi palsu).

Penyusupan ḥadīṣ palsu dalam karya periwayat oleh orang lain tanpa sepengetahuan dirinya. Ini berlaku pada periwayat yang menggunakan *dhabṭ ṣadr* (kekuatan tulisan atau catatan), yakni bahwa seorang periwayat menjaga ḥadīṣ yang diriwayatkannya di dalam catatannya yang akurat dan ia tidak sembarang menerima ḥadīṣ kecuali dari periwayat yang terpercaya. Namun demikian, ada sementara ahli ḥadīṣ yang diganggu oleh pihak yang bertanggungjawab, dengan menyusupkan *ḥadīṣ-ḥadīṣ munkar* ke koleksi hadis mereka, tanpa sepengetahuan mereka. Dan tanpa disadari, mereka meriwayatkan ḥadīṣ itu, serta yakin bahwa ḥadīṣ itu benar-benar dari mereka.

b. Merebaknya Kekeliruan pada Masa Periwaiatan

- 1) Memvonis suatu ḥadīṣ dengan *syaz* (janggal), yaitu membandingkan ḥadīṣ dengan ḥadīṣ lain yang sama, namun ḥadīṣ pertama mempunyai sanad yang kalah *ṣaḥīḥ* dengan

sanad yang terdapat dalam ḥadīṣ kedua. Maka ḥadīṣ pertama disebut dengan sanad *ṣaḥīḥ* namun matannya *syāz*.

2) Memvonis ḥadīṣ dengan *'illah* (cacat), karena salah satu periwayatnya diketahui kecacatan sehingga diragukan dalam menyampaikan suatu ḥadīṣ.

4. Kritik Matan dimasa Muḥadisiūn.

Integritas keagamaan (*al-'adalah*) pembawa berita ḥadīṣ mulai diteliti terhitung sejak terjadi fitnah, yakni peristiwa Khalifah Uṣman bin 'Affan terbunuh berlanjut dengan kejadian-kejadian lain sesudahnya. Fitnah tersebut menimbulkan pertentangan yang tajam di bidang politik dan pemikiran keagamaan. Keutuhan umat Islām pun terpeca; sebagian mengikuti aliran Syi'ah, Khawarij, Murji'ah, Qadariyah, dan gelombang berikutnya Mu'tazilah. Pemuka aliran sektarian itu memanfaatkan instituti ḥadīṣ sebagai propaganda dan upaya membentuk opini umat dengan cara membuat ḥadīṣ-ḥadīṣ palsu.³⁴

Fakta pemalsuan itu membangkitkan kesadaran muḥadisiūn untuk melembagakan sanad sebagai alat kontrol periwayatan ḥadīṣ sekaligus mencermati kecenderungan sikap keagamaan dan politik orang per-orang yang menjadi atau rantai riwayat itu. Seperti diungkap oleh Ibnu Sirrin: "Semula umat tidak mempertanyakan ḥadīṣ, tetapi begitu terjadi fitnah muncul tuntutan agar setiap penyaji ḥadīṣ menyebut dengan jelas nama orang-orang pembawa berita ḥadīṣ itu". Pertanyaan Ibnu Sirrin menempatkan sebab utama pelembagaan sanad sebagai antisipasi terhadap maraknya

³⁴ Abbas, *Kritik Matan Hadis*.....p. 34

pemalsuan ḥadīṣ, di samping perhatian terhadap jalur asal-usul berita ḥadīṣ. Sekalipun kritik sanad telah memperoleh perhatian besar di kalangan muḥadīṣiūn generasi tabi‘in, bukan berarti tradisi kritik matan diberhentikan, bahkan penerapan metode *mu’aradhah* (pencocokan) semakin diperluas jangkauannya. Sebagai bukti ketika Kuraib (seorang murid Ibnu ‘Abbas) membawakan ḥadīṣ tentang pembedahan posisi berdiri ‘Abdullah bin ‘Abbas berada di samping Nabi saw saat makmum shalat malam di rumah kediaman Maimunah, menurut penuturan Imam Muslim bin al-Hajaj dalam *al-Tamyiz* telah diupayakan uji kebenaran isi redaksi matannya dengan melibatkan 4 orang murid Kuraib dan 9 murid ḥadīṣ Ibnu Abbas yang sebaya masa belajarnya dengan Kuraib. Dari cara *mu’aradhah* itu diperoleh kepastian bahwa Nabi saw memosisikan sikap berdiri Ibnu Abbas selaku makmum tunggal di samping kanan badan Nabi saw. Dengan hasil akhir seperti itu, ungkapan matan yang melalui Yazid bin Ali Zinad dari Kuraib dinyatakan lemah (*maqlub*) demikian pula kritik asal makna yang di kandung matan ḥadīṣ bervariasi kaidah yang diterapkan, sehingga muncul penilaian berapa rumitnya kaidah kritik matan itu.³⁵

Perkembangan metode kritik matan bergerak mengikuti spesialisasi keilmuan dan kecenderungan perhatian pemikir keagamaan para kritikusnya. Ulama ḥadīṣ yang menekuni keahlian bahasa mencermati dan memperbandingkan bahasa, *uslub* (gaya bahasa) teks matan ḥadīṣ yang bersifat *qauliy* dengan ukuran bahasa tutur Nabi saw dalam komunikasi sehari-hari yang dikenal fasih. Kritik oleh muḥadīṣiūn yang membidangi aqidah dan

³⁵ M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi*,p. 122

mutakallimin terfokus pada ḥadīs bermateri sifa-sifat Allah dan materi alam gaib dengan kaidah menyikapi gejala kemusykilan. Muḥadisiūn yang sekaligus juga fuqaha, mencermati ḥadīs dari segi pembinaan dan penerapan syari‘at (aplikasi normatif). Kritikus ḥadīs pada generasi mutakhir sibuk merespon sikap keragu-raguan dalam memahami dan mengoperasionalkan ajaran ḥadīs berhubung dinamika ilmu pengetahuan dan teknologi serta kecenderungan konsep bersikap pragmatis umat masa kini.³⁶ Kritikus akademisi merespon orientalis yang menghembus keraguan ilmiah ḥadīs.

Dalam tahapan perkembangan metode kritik dan wilayah pemusatan aplikasi kaidahnya tampak kecenderungan umum menguji mutu matan dan uji kondisi sanad saling dikaitkan. Bahkan terjelma semacam konsensus di lingkungan muhadditsin bahwa kritik sanad merupakan prasyarat bagi kelayakan untuk ditindaklanjuti dengan kritik matan ḥadīs. Apabila pada periode sahabat kritik ḥadīs dilakukan semata-mata guna memperoleh kemantapan pemberitaan, maka pada pasca fitnah, segala langkah metodologis kritik sanad dan matan diorientasikan pada maksud tujuan pemikiran *maqbul* (diterima sebagai *ḥujjah syar‘iyyah*) atau harus *mardud* (ditolak).³⁷

5. Kritik Matan dimasa Kontemporer

Sebenarnya ulama terdahulu telah mencurahkan perhatiannya terhadap kritik matan ḥadīs. Kitab yang membahas matan ḥadīs, pertama muncul dalam bentuk penyelesaian ḥadīs-ḥadīs kontroversi, baik kontroversi ḥadīs dengan ḥadīs *ṣaḥīḥ*,

³⁶ M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi*,..... p. 122-123

³⁷ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*.....p. 36-37

ḥadīṣ dengan akal, maupun dengan al-Qur'ān. Kitab *Ikhtlaf al-Ḥadīṣ* yang ditulis Imam Muhammad Ibn Idris Al-Syafi'i digunakan untuk menyelesaikan ḥadīṣ yang kelihatannya saling bertentangan terutama yang menyangkut hukum. Imam Ibn Qutaybah Al-Dinuri menulis kitab *Ta'wil Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, kitab ini senada dengan karya Imam Al-Syafi'i namun lebih banyak membahas ḥadīṣ-ḥadīṣ tentang aqidah. Ibnu Qayyim al-Jauziy (w. 597 h) dalam koleksi kitab *al-Maudhu'at*. Kitab tentang *Garib al-Ḥadīṣ*, *Asbab al-Wurud al-Ḥadīṣ* dengan berbagai versinya serta kitab-kitab syarah ḥadīṣ juga termasuk kajian matan ḥadīṣ.

Namun upaya mereka dalam penelitian kritik matan dianggap kurang maksimal baik oleh kalangan cendekiawan muslim sendiri. Berbagai pihak menuduh bahwa seleksi otentitas berita yang bersumber dari Nabi saw. Sepanjang dilakukan oleh para muḥadisiin selalu terbatas pada penelitian sanad. Tercatat nama Ibn Khaldun (w.808 h) pernah menyatakan demikian.³⁸ Menyusul kemudian kaum orientalis yang menilai pusat perhatian kaum Muhaddisīn hanya terpusat pada penelitian sanad (kritik eksternal ḥadīṣ).³⁹ Tuduhan serupa dinyatakan oleh Ahmad Amin (w. 1954), telah banyak melakukan kritik ḥadīṣ, baik sanad maupun matan, hal ini tampak jelas dalam tulisannya pada beberapa buku karyanya baik *Fajr al-Islām*, *Dhuha al-Islam*, *Zuhr al-Islam* dan lain sebagainya. Abd al-Mun'im al-Bahiy dan Muḥammad al-Gazāliy

³⁸ Abd Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Damaskus: Dar Yu'rib, 2004), p. 27.

keduanya juga merupakan cendekiawan muslim yang menilai lemahnya kritik matan di kalangan ahli ḥadīṣ.

Kritik Matan yang dilakukan Ahmad Amin mendapat respon dari Mustafa al-Siba'i dalam bukunya *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islām*, 'Ajjaj al-Khatib dalam bukunya *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, dan Muhammad Mustafa Al-A'zami dalam bukunya *Studies In Early Hadith Literature*.⁴⁰

Selain ketiga tokoh di atas, para ahli hadis modern pun mencoba menelusuri karya-karya ulama klasik yang secara khusus mengkaji masalah kritik matan. Ditemukanlah kitab kritik matan yang disinyalir memiliki standar sama dengan kritik matan di era modern, yaitu kitab *al-Manarul Munif fis Ṣaḥiḥi wad-Ḍa'if* karya Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691-751 H). Melalui kitab ini, Ibnul Qayyim menawarkan metode praktis untuk membedakan matan ḥadīṣ yang *ṣaḥiḥ* dan *ḍa'if*, dari segi redaksi dan makna yang dikandungnya.

Setelah itu, al-Zarkasyi (745-749 H) menulis kitab yang juga disinyalir sebagai pondasi ilmu kritik matan ḥadīṣ, yaitu *al-Ijābah Li Iradi Ma Istadrakathu 'Aisyah 'Alas Shahabah*. Dalam kitab itu, al-Zarkasyi seolah-olah ingin menunjukkan bahwa kritik matan telah ada sejak masa ṣaḥābat. Buktinya ada banyak sekali ḥadīṣ-ḥadīṣ yang disampaikan oleh para ṣaḥābat, lalu dikoreksi (dikritik matannya) oleh Aisyah, istri Nabi.

³⁹ Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1979), p. 467.

⁴⁰ Mustafā Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. 3, 2000), p. 11.

Sejak itu penelitian cendikiawan ahli ḥadīṣ terhadap kritik matam ḥadīṣ semakin berkembang, baik dalam rangka pembuktian atas perhatian ulama terdahulu terhadap kritik matan maupun dalam rangka pendalaman metode kritik matan itu sendiri. Di antara buku-buku yang membahas tentang metode kritik matan kontemporer adalah sebagai berikut:

1. *Manhaj Naqd al-Matn 'inda Ulama' al-Ḥadiṣ al-Nabawiy* Karya Ṣalāh al-Din ibn Ahmad al-Adlabiy.
2. *Juhūd al-Muhaddiṣin fi Naqd Matn al-Hadits al-Nabawi al-Syarif* karya Muhammad Tahir al-Jawabi.
3. *Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muhaddiṣin Nasy'atuhu wa Tarikhuhu* karya Muhammad Mustafa A'zami.
4. *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* karya Yūsuf Qarḍāwiy.
5. *Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-ḥadīṣ* karya Muḥammad al-Gazāliy.
6. *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah* karya Musfir Azm Allah Al-Damini
7. *Manhaj al-Naqdi fi 'Ulum al-Hadis* karya Nuruddin 'Itr

C. Metode Kritik Matan

Metode merupakan suatu cara untuk menentukan dalam pencarian atau penggunaan dalam meneliti kritik matan. Suatu metode dalam menentukan suatu ḥadīṣ sudah dilakukan pada masa Nabi, dan masa ṣaḥabat. Pada masa ṣaḥabat kritik ḥadīṣ dilatar belakangi oleh beberapa hal, yakni bertentangan dengan al-Qur'ān, bertentangan dengan riwayat seorang ṣaḥabat atau dengan fatwanya

yang berdasarkan sunnah Nabi, kekeliruan dalam meriwayatkan suatu ḥadīṣ dan lain sebagainya. Berdasarkan sejarah dan kegunaan kritik matan dibagi menjadi dua di antaranya:

1. Kritik Matan Kaidah Minor

Musfir ‘Azmillah al-Damani menyebutkan 6 pilar utama cara ṣaḥābat menilai suatu ḥadīṣ yaitu:

- a. Membandingkan matan ḥadīṣ dengan al-Qur’ān.
- b. Membandingkan matan ḥadīṣ dengan matan ḥadīṣ lain yang semakna untuk mengetahui kemungkinan *Idraj, Idhthirab, Ziyadah, Qalb, dan Tashhif* serta *Tahrif*.
- c. Membandingkan matan ḥadīṣ dengan ḥadīṣ lain untuk mengetahui kemungkinan terjadinya ta‘aruḍ.
- d. Memperhatikan lafadz ḥadīṣ beserta maknanya, apakah lafadz tersebut beserta maknanya pantas atau layak diucapkan oleh seorang Nabi atau tidak.
- e. Memperhatikan makna ḥadīṣ, apakah bertentangan dengan *ushul al-syari’ah* atau tidak.
- f. Meneliti matan ḥadīṣ, apakah terdapat sesuatu yang tidak dapat diterima akal sehat atau tidak.⁴¹

Sementara itu, jika dilihat dari kritik kandungan matan, maka perlu memperhatikan matan-matan dan dalil lain yang memiliki topik yang sama, jika memang ada, maka perlu diteliti sanadnya. Jika kualitas sanadnya memiliki kesamaan, maka dilakukan kegiatan *muqaranah* terhadap kandungan matan ḥadīṣ. Dalam kegiatan *muqaranah* seringkali ditemukan ḥadīṣ yang

⁴¹ Suryadi, dkk, *Metodologi Penelitian Hadis*, (Yogyakarta: T-H Press, 2009), p. 146-147.

tampak bertentangan, untuk menyelesaikan terdapat dua sikap, yakni metode Syafi'iyah dan metode *Hanafiyyah*. Metode Syafi'i menempuh tiga cara yakni *al-Jam'u*, *al-Nasakh*, dan *al-Tarjih*.

Adapun Hanafiyyah menempuh *al-Nasakh*, *al-Tarjih*, *al-Jam'u*, menggugurkan dalil yang lemah, memilih dalil yang kedudukannya lebih rendah (jika perbandingan antara al-Qur'ān dan ḥadīṣ, maka dipilih ḥadīṣ), kembali kepada hukum asal jika cara di atas tidak dapat dilakukan. Sementara menurut Ibn Hajar al-Asqalani terdapat empat cara yakni, *al-Jam'u*, *al-Nasakh*, *al-tarjih*, dan *al-Tawaqquf*. Cara terakhir adalah membiarkan dalil yang bertentangan dan menunggu ada dalil atau petunjuk yang dapat menyelesaikannya.⁴²

Muhammad Zuhri dalam bukunya “Telaah Matan Hadis”, kaidah dalam pemaknaan ḥadīṣ adalah:

1. Dengan pendekatan kebahasaan, hal-hal yang ditempuh antara lain dengan:
 - a. Mengatasi kata-kata sukar dengan asumsi *riwayah bi al-ma'na*
 - b. Mempergunakan ilmu *garib al-ḥadīṣ*, yaitu suatu ilmu yang mempelajari makna-makna sulit dalam ḥadīṣ.
 - c. Teori pemahaman kalimat dengan menggunakan teori hakiki dan majazi atau teori *asbab al-wurud*.
2. Dengan penalaran induktif, yaitu dengan langkah-langkah sebagai berikut:
 - a. Menghadapkan ḥadīṣ dengan al-Qur'ān dan ḥadīṣ lain.

⁴² Thoha Saputra, *Kritik Matan Hadis*, Skripsi Bab II (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008),p. 28.

b. Memahami ḥadīṣ dengan pendekatan ilmu pengetahuan.

3. Penalaran deduktif.⁴³

Selanjutnya Yūsuf al-Qardāwiy dalam rangka memahami ḥadīṣ dan menemukan signikansi kontekstualnya meletakkan beberapa metode pemahaman ḥadīṣ, yang digunakan dalam kitab *Kaifa Tata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* antara lain:⁴⁴

- a. Memahami al-Sunnah harus sesuai dengan petunjuk al-Qur'ān.
- b. Menghimpun ḥadīṣ yang bertema sama.
- c. Memahami ḥadīṣ berdasarkan latarbelakang kondisi dan tujuannya.
- d. Penggabungan atau pentarjihan antara ḥadīṣ-ḥadīṣ yang tampak bertentangan.
- e. Membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap.
- f. Pemahaman ḥadīṣ antara hakikat dan majaz.
- g. Membedakan antara yang gaib dan yang nyata.
- h. Memastikan makna istilah dalam ḥadīṣ.

Sedangkan menurut Bustamin M. Isa, metode yang ditempuh dalam memahami ḥadīṣ antara lain:

- a. Dengan menghimpun ḥadīṣ-ḥadīṣ yang terjalin dengan tema yang sama.
- b. Memahami ḥadīṣ dengan bantuan ḥadīṣ *ṣaḥīḥ*.
- c. Memahami kandungan ḥadīṣ dengan pendekatan al-Qur'ān.

⁴³ Muhammad Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, (Yogyakarta: LESFI, 2003), p. 54-83.

⁴⁴ Muhsin, *Studi Kritik Matan*,.....p. 25.

- d. Memahami makna ḥadīṣ dengan pendekatan kebahasaan.
- e. Memahami makna ḥadīṣ dengan pendekatan sejarah (teori *asbab al-wurud ḥadīṣ*).⁴⁵

Menurut M. Syuhudi Ismail dalam bukunya “Metodologi Penelitian Hadis Nabi” menyebutkan bahwa metode ‘illah yang ditempuh dalam kritik matan adalah:⁴⁶

- a. Meneliti Matan dengan Meneliti Kualitas Sanadnya.
- b. Meneliti Susunan Makna yang Semakna.
- c. Meneliti Kandungan Matan.
- d. Menyimpulkan Hasil Penelitian Matan.⁴⁷

2. Kritik Matan Kaidah Mayor

Seperti halnya kritik matan ḥadīṣ kaidah minor, untuk kritik matan kaidah mayor pun metode perbandingan tetap masih dominan dan relevan, hanya saja metode-metodenya perlu disesuaikan sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya. Secara rinci, dapat diuraikan bahwa metode kritik matan pada fase ini, termasuk zaman sekarang, kaidah umum pada matan ada dua macam, yaitu: terhindar dari *syaz* (kejanggalan) dan ‘illah (cacat), berikut ini akan dipaparkan kedua kaidah umum tersebut:

‘Illah artinya sebab-sebab yang samar dan tersembunyi, yang dapat menodai ke-*ṣaḥiḥ*-an suatu ḥadīṣ. ‘Illah dapat diketahui dengan jalan menghimpun beberapa jalur ḥadīṣ, lalu mengkaji perbedaan riwayatnya dengan memperhatikan *dhabṭ* (akurasi) dan

⁴⁵ Bustamin. M. Isa, *Metodologi Kritik Hadis*,..... p. 64-87.

⁴⁶ M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi*,p. 121-122.

⁴⁷ M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi*,p. 121-122.

kemantapan hafalan para periwayatnya.⁴⁸ *'Illah* ini bisa terdapat pada sanad dan bisa pula terdapat pada matannya atau pada keduanya secara bersamaan.⁴⁹

Menurut Isham Ahmad al-Basyir, *'illah* pada matan ḥadīṣ dapat dikategorikan kepada dua bentuk.⁵⁰ *Pertama*, jelas dan dapat dikenali dengan mudah disebabkan memiliki indikasi tertentu yakni nyata perbedaannya dengan ḥadīṣ yang *ṣaḥiḥ*. *Kedua*, hanya dapat diketahui melalui penelitian yang cermat dan akurat oleh seorang kritikus ḥadīṣ yang mendalam ilmu dan pemahamannya, tajam pemikirannya, luas hafalannya, mengenal dengan sempurna susunan perawi serta menguasai problematika sanad dan matan ḥadīṣ.

Menurut *Muḥaddiṣin* tolak ukur yang digunakan dalam menilai ke-*ṣaḥiḥan* matan tampaknya beragam. Perbedaan tersebut mungkin disebabkan oleh perbedaan latar belakang, keahlian alat bantu, dan persoalan, serta masyarakat yang dihadapi oleh mereka. Salah satu versi tentang ke-*ṣaḥiḥ*-an matan ḥadīṣ adalah seperti dikemukakan oleh Al-Khatib al-Baghdadi (w. 463 H/1072 M) bahwa suatu matan ḥadīṣ dapat dinyatakan *maqbul* (diterima) sebagai matan ḥadīṣ-ḥadīṣ yang *ṣaḥiḥ* apabila memenuhi unsur-unsur sebagai berikut:

- a. Tidak bertentangan dengan akal sehat
- b. Tidak bertentangan dengan hukum al-Qur'ān yang telah muhkam

⁴⁸ M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadits : Ijtihad al-Hakim dalam Menentukan Status Hadits*, Cet Kel-1, (Jakarta: Pramadina, 2000), p. 153.

⁴⁹ Muhammad Luqman al-Salafi, *Ihtimam al-Muhaddisin bi Naqd al-Hadits Sanad wa Matan*, (Riyadh: 1987), p. 350.

⁵⁰ Ahmad al-Basyir, *Ushul Manhaj al-Naqd 'ind ahl al-hadits*, (Madinah: al-Tawzi', 1989 M), p. 69.

- c. Tidak bertengan dengan *ḥadīṣ mutawwātir*.
- d. Tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu (ulama salaf).
- f. Tidak bertentangan dengan dalil yang telah pasti.
- g. Tidak bertentangan dengan *ḥadīṣ āḥād* yang berkualitas ke-*ṣaḥīḥ*-annya lebih kuat.⁵¹

Ibnu al-Jauzi (w. 579 H/1210 M) memberikan tolak ukur ke-*ṣaḥīḥ*-an matan secara singkat, yaitu setiap ḥadīṣ yang bertentangan dengan akal ataupun berlawanan dengan ketentuan pokok agama, pasti ḥadīṣ tersebut tergolong ḥadīṣ *mauḍu'*, karena Nabi Muhammad saw tidak mungkin menetapkan sesuatu yang bertentangan dengan akal sehat, demikian pula terhadap ketentuan pokok agama seperti menyangkut aqidah dan ibadah.

Ṣalah al-Din al-Adlabi mengambil jalan tengah dari dua pendapat di atas, ia mengatakan bahwa kriteria ke-*ṣaḥīḥ*-an matan ada empat:

- a. Tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'ān.
- b. Tidak bertentangan dengan ḥadīṣ yang lebih kuat.
- c. Tidak bertentangan dengan akal sehat, indera, sejarah.
- d. Susunan pernyataan menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.⁵²

Muhammad Luqman al-Salafi memberikan beberapa kriteria untuk mengetahui ḥadīṣ yang dinilai ber'*illah*, yaitu sebagai berikut:

- a. Mengumpulkan, menyusun dan membandingkan beberapa riwayat ḥadīṣ.

⁵¹ Bustamin. M. Isa, *Metodologi Kritik Hadis*.....p. 63.

⁵² Bustamin. M. Isa, *Metodologi Kritik Hadis*.....p. 64.

- b. Bertentangan riwayat seorang murid dengan riwayat murid lain yang lebih *ṣabat* (akurat) dari guru yang sama.
- c. Bertentangan riwayat murid dari seorang guru ḥadīṣ dengan dokumen tertulis yang lebih dahulu diperoleh murid itu dari gurunya.
- d. Melalui penegasan seorang seorang guru ḥadīṣ bahwa ia tidak pernah menyampaikan sebuah riwayat dalam bab tertentu, lalu muridnya meriwayatkan ḥadīṣ tersebut darinya dalam bab tersebut.
- e. Murid tidak mendengar ḥadīṣ dari guru, tetapi meriwayatkannya dari dokumen tertulis yang diperolehnya dari guru tersebut.
- f. Ḥadīṣ tersebut bertentangan dengan riwayat lain yang lebih *ṣiqah*.
- g. Ḥadīṣ yang dikenal berasal dari sekelompok orang yang lebih mengetahui tentang ḥadīṣ serta meriwayatkannya, kemudian datang orang lain membantah ḥadīṣ tersebut.
- h. Susunan kalimatnya disangsikan sebagai ḥadīṣ Nabi.
- i. Seorang murid meriwayatkan ḥadīṣ dari sejumlah guru, sehingga riwayatnya dari mereka dinilai *muttasil*, sementara dari yang lain dinilai *munqathi'* atau *mursal*.
- j. Pengetahuan para kritikus ḥadīṣ yang mempunyai tentang *'illah* disebabkan mereka tahu persis dengan rawi dan ḥadīṣ.⁵³

Syaz pada matan, al-Salafi mendefinisikannya sebagai ḥadīṣ yang diriwayatkan oleh seorang rawi berbeda dengan seorang atau

⁵³ Muhammad Luqman al-Salafi, *Ihtimam al-Muhaddisin*, p. 355.

sejumlah rawi lain yang lebih *siqah* darinya. M. Syuhudi Ismail kaidah minor dari matan yang terhindar dari *syaz* adalah:

- a. Matan bersangkutan tidak menyendiri.
- b. Matan ḥadīṣ tidak bertentangan dengan ḥadīṣ yang lebih kuat.
- c. Matan ḥadīṣ itu tidak bertentangan dengan al-Qur’ān.
- d. Matan ḥadīṣ itu tidak bertentangan dengan akal sehat, panca indera, dan sejarah.⁵⁴

Metode menentukan *syaz* yang dikemukakan oleh Imam al-Hakim dan Abu Ya‘la al-Khalili al-Qazwani, namun nama mereka berdua tidak populer sehingga di kembangkan kembali oleh ulama Hijaz yang semula di kembangkan oleh Imam Syafe’i dalam meneliti *syaz* pada matan di antaranya:

- a. Fakta penyendirian (*infirad*) oleh orang-orang yang derajat periwayatannya *maqbul*.
- b. Bukti perbedaan (*ikhtilāf*) pada subtansi atau format pemberitaan matan ketika diperbandingkan dengan sejumlah matan ḥadīṣ yang setingkat sanadnya atau lebih berkualitas.⁵⁵

Para ulama menetapkan tolak ukur kaidah ke-*ṣaḥiḥ*-an matan yang terhindar dari *syaz* dan ‘*illah* sebagai berikut:

- a. Tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur’ān.
- b. Tidak bertentangan dengan ḥadīṣ yang lain yang lebih kuat.
- c. Tidak bertentangan dengan akal sehat, indera dan fakta sejarah, susunan periwayatannya menunjukkan ciri-ciri sabda Nabi.⁵⁶

⁵⁴ M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi.....*, p. 85-86.

⁵⁵ Abbas, *Kritik Matan Hadis,*p. 107.

⁵⁶ M. Syuhudi Ismail, *Sunnah Nabi Menurut Pembela, Penginkar dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), p. 79.