

Manhaj Kritik *Matan* Hadis: Konsep Dan Aplikasi

Wan Ji Wan Hussin
drmaqasid.syariah@gmail.com
Universiti Malaysia Kelantan

Burhan Che Daud
burhan@umk.edu.my
Universiti Malaysia Kelantan

ABSTRAK

Kajian ini meneroka konsep dan aplikasi Manhaj Kritik *Matan* Hadis sebagai suatu disiplin ilmu hadis yang fundamental. Ia memberikan penekanan kepada analisis kritikal terhadap teks (*matan*) hadis, sebagai pelengkap kepada penelitian terhadap rantaian periwayat (*sanad*). Dengan mengaplikasikan metodologi kualitatif berteraskan pendekatan *istidlal* (inferens) dan *jadali* (dialektik), analisis dilaksanakan terhadap pandangan-pandangan autoritatif dalam kalangan ulama hadis dan fiqh. Hasil kajian mengabsahkan bahawa kritikan *matan* bukanlah suatu inovasi terkemudian, sebaliknya merupakan amalan yang berakar umbi sejak era sahabat. Kepentingan manhaj ini didorong oleh beberapa faktor, antaranya amalan periwayatan secara makna (*al-Riwayah bi al-Ma'na*), potensi kesilapan tidak sengaja (*wahm*) dalam kalangan perawi yang dipercayai (*thiqah*), serta kewujudan riwayat yang bercelaru (*mudhtarib*) dan mengandungi sisipan atau tambahan (*mudraj*). Selanjutnya, kajian ini mendapati bahawa aplikasi manhaj ini melangkaui sekadar penentuan kesahihan riwayat; ia turut berfungsi sebagai instrumen kritikal bagi menangani interpretasi ekstremis dan penyelewengan makna teks hadis, khususnya yang sering dieksploitasi oleh kumpulan teroris. Justeru, dirumuskan bahawa pendekatan holistik yang menyepadukan kritikan *sanad* dan *matan* adalah suatu keperluan mandatori bagi memastikan pemahaman yang tepat, seimbang, dan autoritatif terhadap korpus Sunnah Nabawiyah.

Kata Kunci: Hadis; *Matan*; Manhaj Kritik; Konsep; Aplikasi

The Methodology of Hadith Text Criticism: Concept and Applications

ABSTRACT

This paper elaborates on the concept and application of the Methodology of Hadith Text Criticism as a fundamental discipline within hadith studies. It emphasizes the critical analysis of the hadith text (*matn*) as a complement to the examination of the chain of narrators (*sanad*). By applying a qualitative methodology based on inferential (*istidlal*) and dialectical (*jadali*) approaches, an analysis of authoritative views among scholars of hadith and Islamic jurisprudence (*fiqh*) was conducted. The findings validate that hadith text criticism is not a later innovation but is, in fact, a practice rooted in the era of the Prophet's companions. The significance of this methodology is driven by several factors, including the practice of non-verbatim transmission (*al-Riwayah bi al-Ma'na*), the potential for unintentional errors (*wahm*)

among trustworthy narrators (*thiqah*), and the existence of confounded (*mudhtarib*) and interpolated (*mudraj*) narrations. Furthermore, this study finds that the application of this methodology extends beyond merely determining the authenticity of a narration; it also functions as a critical instrument for addressing and refuting extremist interpretations and the distortion of hadith texts, particularly those often exploited by terrorist groups. Therefore, it is concluded that a holistic approach integrating both chain of narrators (*sanad*) and text (*matn*) criticism is a mandatory requirement to ensure a precise, balanced, and authoritative understanding of the corpus of the Prophetic Sunnah.

Keywords: Hadith; *Matn*; Methodology of Criticism; Concept; Application

PENGENALAN

Ilmu hadis adalah pengetahuan berkenaan ketetapan dalam mengetahui keadaan sanad dan matan hadis (al-Suyuti, 911). Sanad bermaksud hal berkaitan hadis yang perawi meriwayatkan seseorang demi seseorang sehingga sampai kepada Rasulullah SAW. Matan pula adalah *kalam* yang diakhiri oleh sanad (Nur al-Din 'Itir, 1979). Demi memastikan keabsahan sesuatu hadis, ilmu hadis menjelaskan perbezaan antara hadis yang sahih dari yang cacat; hadis yang diterima dari yang ditolak (Mu'taz al-Khatib, 2011).

Dalam disiplin pengkajian hadis, para ulama mengklasifikasikan sesuatu hadis itu kepada dua sudut; pertama, dilihat pada sanad yang meliputi diri perawi serta tidak terputus rantaian sanad. Kedua, dari sudut matan hadis. Dari sudut sanad, keperluan adalah diteliti pada status *adil* atau *dhobit* seseorang perawi, serta rantaian antara perawi demi perawi. Walaupun Syaz dan illat boleh berlaku pada sanad, tetapi ia turut berlaku pada *matan*. (al-Idlibi, 2013)

Perawi yang adil adalah seseorang perawi yang mempunyai ketaqwaan yang bersebatu dalam dirinya—menjauhi diri dari dosa dan terhindar dari tindakan yang merosakan maruah dirinya di sisi manusia. Ciri-ciri utama mereka adalah beragama islam, baligh, berakal, bertaqwa, iaitu terhindar dari dosa besar dan tidak melakukan dosa kecil. (Nuruddin Itir, 1979). Perawi *dhobit* pula adalah seseorang yang meriwayatkan hadis dalam keadaan sedar, tanpa lalai, mempunyai hafalan yang baik, ataupun mempunyai catatan hadis. Jika dia meriwayatkan hadis secara makna, disyaratkan bahawa dia mengetahui kandungan hadis yang dia riwayatkan agar dapat dipastikan makna hadis tidak berubah dari maksudnya. (Nuruddin Itir, 1979)

Syaz adalah sesuatu hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang diterima, tetapi hadis tersebut didapati menyalahi dengan hadis yang lebih utama berbanding perawi tersebut berfaktorkan bilangan perawi yang lebih banyak, ataupun perawi yang menyalahinya itu lebih kuat hafalan. (Nuruddin Itir, 1979 & al-Idlibi, 2013). Illat pula adalah hadis yang terdapat kecacatan tersembunyi yang pada zahirnya kelihatan hadis itu seperti sahih. (Nur al-Din Itir, 1979 & al-Idlibi, 2013)

Walau bagaimanapun, ada perbezaan pendekatan ulama hadis berbanding ulama fiqh dalam menanggapi hadis yang setiap mereka mempunyai manhaj masing-masing. Bekas Mufti Besar Pakistan ini juga merupakan salah seorang guru hadis di Universiti Darul Ulum, Karachi, Pakistan, Maulana Mufti Muhammad Rafi'e Usmani menyatakan dalam Dars-e-Muslim:

“Dalam melihat hadis, objektif ahli fiqh adalah untuk istinbat hukum. Apabila dapat dipastikan matan sesuatu hadis itu mutawatir atau hadis masyhur atau hadis ahad, maka dengan tercapai objektif ini pun sudah memadai. Untuk dipastikan jenis sanad dan jalur-jalur periwayatan, perincian sebegini bukan pemerhatian serta perbahasan ahli fiqh. Sementara Ulama hadis pula, sanad dan matan; kedua-duanya adalah perbahasan mereka. Hal ini kerana, tujuan

mereka adalah menghimpunkan sanad dan matan hadis. Dengan itu, kita dapati bahawa ada perbezaan pendekatan ulama fiqh dan ulama hadis". (Muhammad Rafi'e Uthmani, 2012)

Menurut Lakhsasi, ulama hadis lebih dikenali dengan hafalan dan menukilkan hadis, sedangkan ulama fiqh lebih dikenali dalam pemahaman dan mengeluarkan hukum dari hadis. (Benomar Lakhshashi, 2016) Ulama Hadis lebih melihat status sesuatu hadis dari sudut sanad; iaitu jika sesuatu hadis yang sanadnya sudah cukup syarat-syarat sahih, maka hadis tersebut perlu dijadikan hujah. Dalam perkataan lain tumpuan ulama hadis banyak tertumpu pada status sahih, hasan dan *daif*, serta meneliti dari sudut tahap kekuatan dan kelemahan sesuatu hadis sehingga diketahui sejauh mana ia diterima pakai; semua itu dilihat dari sudut sanad seperti meneliti pada diri perawi; atau ia boleh dikukuhkan dengan *mutaba'at* atau *syawahid* (Mu'taz al-Khatib, 2011).

Penelitian terhadap jalur-jalur periwayatan (*I'tibar*) merupakan instrumen kritikal bagi menentukan kedudukan sesebuah hadis. Dua istilah utama yang sering menjadi tunjang dalam perbincangan ini ialah *Mutaba'at* dan *Syawahid*. Menurut al-Judai' (2003), kedua-dua konsep ini berfungsi sebagai agen penyokong (*mutabi'*) yang mengukuhkan kredibiliti sesuatu riwayat, namun ia dibezakan melalui titik pertemuan sanad dan peringkat perawi yang terlibat

Secara teknikal, *Mutaba'at* merujuk kepada keadaan di mana seorang perawi bersetuju atau selaras dengan perawi yang lain dalam meriwayatkan sesebuah hadis tertentu. Syarat utama bagi klasifikasi ini adalah kesepakatan tersebut mestilah berlaku pada peringkat perawi di bawah tahap Sahabat, sama ada pada peringkat Tabi'in atau generasi seterusnya.

Dalam konteks ini, riwayat tersebut seolah-olah datang daripada perawi terbabit atau tokoh sebelumnya dalam rangkaian sanad yang sama. Sebagai contoh, al-Judai' mengemukakan situasi di mana Nafi' (maula Abdullah bin Umar) meriwayatkan sebuah hadis daripada Abdullah bin Umar. Sekiranya terdapat riwayat lain daripada Salim bin Abdullah bin Umar yang membawakan hadis yang sama daripada bapanya (Abdullah), maka situasi ini disebut sebagai *mutaba'ah*. Dalam hal ini, Salim dianggap telah melakukan *mutaba'ah* terhadap Nafi', dan setiap daripada mereka digelar sebagai *Mutabi'* (penyokong). Dengan demikian, disebut: "Salim telah *mutaba'ah* terhadap Nafi', dan setiap dari kedua mereka adalah *Mutabi'*. (al-Judai', 2003)

Syawahid pula ditakrifkan sebagai salah satu cabang daripada *mutaba'at*, namun ia memiliki skop yang lebih khusus dan tinggi. Perbezaan fundamentalnya terletak pada sumber utama riwayat tersebut, iaitu di peringkat Sahabat Nabi SAW. *Syawahid* berlaku apabila seorang Sahabat meriwayatkan hadis yang selaras dengan riwayat Sahabat yang lain, sama ada dari sudut lafaz yang persis mahupun pada makna yang terkandung di dalamnya.

Al-Judai' menjelaskan bahawa *syawahid* merupakan "penyaksian" antara satu hadis Nabi dengan hadis Nabi yang lain melalui jalur Sahabat yang berbeza. Sebagai tamsil, jika sebuah hadis diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah, dan terdapat hadis lain yang serupa atau mempunyai makna yang sama diriwayatkan oleh Aisyah R.A., maka hadis Aisyah tersebut diklasifikasikan sebagai *syawahid* kepada hadis Jabir. Hubungan ini bersifat timbal balik di mana kedua-duanya saling memperkukuh antara satu sama lain. Hadis Jabir itu dikatakan: "baginya (hadis Jabir) ada *syawahid* daripada hadis Aisyah, demikian juga sebaliknya" (al-Judai', 2003)

Dalam konteks ilmu hadis dan ijtihad, *zann* bukanlah bermaksud agakan kosong atau sangkaan melulu. Sebaliknya, ia merujuk kepada sangkaan yang dominan (*Zann al-Ghalib*) iaitu satu tahap keyakinan yang melebihi 50% tetapi tidak sampai ke tahap yakin 100% (قطعي). Menurut al-Jassas, syariat Islam dalam perkara amali tidak mewajibkan kita mencapai tahap keyakinan mutlak pada setiap rangkaian sanad. Memadai bagi seorang mujtahid untuk memiliki *zann* yang kuat bahawa sesuatu hadis itu sahih untuk beliau beramal dengannya.

Sesuatu hadis itu mencapai tahap wajib diterima apabila zann (sangkaan kuat) seorang mujtahid telah menetapkan bahawa perawi hadis tersebut memiliki kualiti berikut:

- a. Adil: Perawi mempunyai integriti moral, bertaqwa, dan menjauhkan diri daripada dosa besar atau perkara yang menjatuhkan maruah (muru'ah).
- b. Dhabit: Perawi mempunyai ingatan yang sangat kuat atau rekod tulisan yang tepat, sehingga beliau mampu menyampaikan hadis sebagaimana yang didengari tanpa perubahan.
- c. Ketekunan (Itqan): Perawi dikenali sebagai seorang yang teliti dan berhati-hati dalam periwayatan, bukan seorang yang cuai atau mudah keliru.

Secara ringkas, apabila bukti-bukti luaran menunjukkan perawi itu dipercayai, maka timbullah zann dalam hati mujtahid. Secara automatik, hadis itu menjadi hujah yang wajib diikuti.

Sebaliknya, hadis tersebut wajib ditolak dan tidak boleh dijadikan hujah agama sekiranya zann tersebut tidak terbentuk atau runtuh disebabkan faktor berikut:

- a. Keraguan pada Keadilan: Terdapat bukti perawi pernah berbohong atau melakukan kefasikan yang menjejaskan kredibilitinya.
- b. Kelemahan Hafalan: Perawi dikesan sering melakukan kesilapan yang banyak (Fahsy al-Ghalat) atau keliru antara satu hadis dengan hadis yang lain.
- c. Ketiadaan Ketekunan: Perawi dianggap lalai dalam memelihara ketulenan teks hadis yang dibawanya.

Apabila seorang mujtahid melihat faktor-faktor negatif ini, hati dan akalinya tidak dapat membentuk sangkaan kuat (zann) terhadap kebenaran hadis tersebut. Maka, atas dasar berhati-hati dalam agama, hadis itu tidak harus diterima. Pandangan al-Jassas ini menunjukkan bahawa penerimaan hadis dalam mazhab Hanafi sangat bergantung kepada penilaian kualitatif terhadap perawi. (Abu Bakar al-Jassas al-Hanafi, 1994)

Dalam menanggapi hadis, ulama fiqh pula banyak tertumpu pada sudut pemahaman dan mengeluarkan hukum dari hadis (Benomar Lakhlashi, 2016). Ibn Rajab al-Hanbali menyatakan, ada dari kalangan ulama hadis yang kurang pemahaman terhadap batasan hukum yang Allah turunkan kepada RasulNya. Mereka adalah kalangan yang membawa fiqh tanpa mereka orang yang faqih (Ibn Rajab al-Hanbali, 2001).

Dengan itu, Mu'taz al-Khatib menyatakan bahawa selain pendekatan ulama hadis, ada satu lagi pendekatan dalam melihat hadis iaitu pendekatan ulama Fiqh yang sebahagian besarnya meneliti hadis dari sudut *qatie* dan *zanni* pada matan yang mereka kurang menumpukan hadis pada sudut sanad dan *shawahid* (Mu'taz al-Khatib, 2011). Dalam perkataan lain ulama fiqh mengambil kira faktor *qiyas* dan bandingan usul yang terbina dari al-Quran dan hadis. Dengan itu, mereka simpulkan bahawa sesuatu hadis ahad tidak boleh terus dianggap sahih hanya dilihat pada sanad, tetapi perlu juga dibandingkan dengan riwayat yang lebih sahih dan lebih kuat seperti al-Quran, hadis mutawatir dan masyhur, usul dan sebagainya (Abdul Majid Mahmud, 1979).

Dari kalangan ulama Mazhab empat, Benomar Lakhsasi mengklasifikan Imam al-Syafie dan Imam Ahmad bin Hanbal dari kalangan ulama hadis, sedangkan Imam Malik dan Imam Abu Hanifah sebagai ahli Fiqh (Benomar Lakhlashi, 2016). Alasan-alasan yang dikemukakan adalah, Imam al-Syafie menerima riwayat *al-Ziyadah 'ala al-Thiqah*, seperti beliau menerima riwayat hadis membasuh jilatan anjing dengan tujuh kali basuhan, yang salah satunya adalah tanah, sedangkan ulama mazhab lain tidak mensyaratkan tanah (Nuruddin Itir, 1998). Dalam pendekatan Ahmad bin Hanbal pula, hadis *daif* perlu didahulukan berbanding *qiyas* (Benomar Lakhlashi, 2016)

Al-Ziyadah 'ala al-Thiqah adalah sesuatu hadis daripada perawi adil yang apabila dia menyendiri dengan sesuatu riwayat yang ada penambahan tanpa sekian ramai perawi lain meriwayatkan hadis yang ada penambahan tersebut. (al-Khatib al-Baghdadi, 463)

Imam Malik pula diletakkan dalam kalangan ulama fiqh adalah kerana beliau menolak hadis ahad yang bercanggah dengan usul, seperti fatwa beliau bahawa puasa tetap dianggap batal jika makan dengan tidak sengaja. Hal ini kerana, hadis ahad yang menyebut tidak batal itu (Muslim, 1155) bercanggah dengan usul yang menyatakan bahawa makan adalah perkara yang membatalkan puasa (Benomar Lakhlahshi, 2016).

Imam Abu Hanifah juga dimasukkan dalam kalangan ahli Fiqh kerana beliau mensyaratkan penerimaan hadis ahad selama ia tidak bercanggah dengan usul yang disepakati. Jika berlaku percanggahan juga, maka hadis ahad itu dianggap sebagai *syaz*, seperti beliau menolak hadis ahad yang berkaitan dengan *khiyar al-majlis* (al-Bukhari, 2017) hanya kerana ia bercanggah dengan usul (Benomar Lakhlahshi, 2016).

Syaz adalah sesuatu hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang diterima, tetapi hadis tersebut didapati menyalahi dengan hadis yang lebih utama berbanding perawi tersebut berfaktorkan bilangan perawi yang lebih banyak, ataupun perawi yang menyalahinya itu lebih kuat hafalan. (Nuruddin Itir, 1998 & al-Idlibi, 2013)

Dari ini dapat disimpulkan bahawa pengamalan ulama Islam dalam melihat hadis bukan sekadar dilihat dari sudut sanad, bahkan turut dilihat dari sudut matan. Apatah lagi Al-Imam al-Nawawi pernah menjelaskan bahawa hadis yang sahih pada sanad tidak semestinya ia bersifat *qatie* (al-Sayuti, 911). Kerana itu, terdapat hadis yang sahih pada sanad dan matan, atau *daif* pada sanad dan matan, bahkan ada keadaan di mana sesuatu hadis itu sahih pada sanad, tetapi *daif* pada matan; ada pula hadis yang *daif* pada sanad tetapi sahih pada matan (al-Zarkashi, 1993).

Berkata Ibn Qayyim al-Jawziyah: *“Diketahui bahawa kesahihan sanad adalah salah satu, bukan satu-satunya syarat kesahihan hadis. Hal ini disebabkan kerana, sesuatu hadis itu perlu sahih pada semua sudut, seperti sahih sanadnya dalam keadaan hadis tersebut tidak ada illat dan tidak syaz serta terhindar dari keganjilan dan perawinya pula tidak menyalahi thiqah atau syaz dari kalangan mereka”* (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1993)

Berkata al-Zarkashi: *“Sanad itu, ada yang sahih, tetapi matannya pula daif”*. Di tempat lain al-Zarkashi menukilkan perkataan Ibn al-Solah: *“Sanad yang sahih, kemungkinan berlaku syaz atau illat. Kadangkala, sahih sanad tertegah dari sahih matan”*. (al-Zarkashi, 1993)

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahawa sesuatu hadis ahad tidak semata-mata dilihat pada sudut sanad sahaja, tetapi perlu dilihat juga dari sudut matan. Sesuatu hadis yang sahih sanad tidak semestinya sahih matan. Andai wujud perkataan atau pendapat yang mengatakan bahawa kesahihan pada sanad bermakna ia sudah sahih dari sudut matan, Mu'taz al-Khatib menyatakan bahawa ungkapan itu digunapakai dari sudut kebiasaan sahaja bukan hakikatnya begitu. (Mu'taz al-Khatib, 2011)

Berasaskan kepada perspektif perbincangan di atas, makalah ini bertujuan meneliti konsep dan aplikasi Manhaj Kritik Matan Hadis dengan memberi fokus kepada analisis kritikal terhadap teks (matan) hadis, sebagai pelengkap kepada penelitian terhadap rangkaian periwayat (sanad). Keperluan kepada proses integrasi antara kritikan sanad dan matan adalah suatu keperluan mandatori bagi memastikan pemahaman yang tepat, seimbang, dan autoritatif terhadap korpus Sunnah Nabawiyyah.

METODOLOGI

Kajian ini meneliti beberapa teks hadis pilihan yang diriwayatkan oleh tokoh-tokoh perawi hadis seperti al-Bukhari, Muslim, al-Tirmizi, al-Daraqutni, Abu Daud, Ibn Majah dan al-Nasaie yang menimbulkan perbincangan dalam kalangan para ulama' fiqh dan hadis khususnya berkaitan

jalur periwayatan atau sanad yang dikemukakan. Teks-teks hadis pilihan tersebut dikumpulkan secara persampelan berpandukan tiga tema utama yang telah ditentukan iaitu; i) hadis sahih yang diriwayatkan secara makna; ii) hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang *thiqah* tetapi mempunyai unsur kesilapan; dan iii) hadis yang bercanggah dengan prinsip serta dasar agama. Kaedah analisis data pula menggunakan manhaj kritik matan hadis melalui dua pendekatan, iaitu pendekatan pendalilan (*al-Istidlal*) dan pendekatan dialektik (*al-Jadali*). Perkataan *istidlal* diterjemahkan sebagai meminta dalil (al-Quraimi al-Kafawi, 1094H). Makna dalil dari sudut bahasa pula adalah petunjuk terhadap perkara yang dituntut. Apabila dalil terfokus pada perkara yang dituntut, maka *istidlal* pula bermaksud meminta agar mendapat petunjuk untuk sampai kepada tujuan yang dituntut (Al-Farra', 1990).

Dari kaca mata ahli fiqh, Al-Amidi berkata: "Dari sudut istilah ulama fiqh, *istidlal* kadangkala bermaksud menyebut dalil, sama ada dalil itu adalah *nas* atau *ijmak* atau selainnya. Ia juga bermaksud atas jenis yang khusus dari jenis-jenis dalil. Iaitu ibarat dari dalil yang bukan *nas*, bukan *ijmak* dan bukan *qiyas* (al-Amidi, 631H). Pemaknaan *istidlal* dalam makna jenis yang khusus oleh al-Amidi ini sama dengan definisi yang dikemukakan oleh Taj al-Din al-Subki (al-'Attar, 1250H). Dari definisi ini, disimpulkan bahawa *istidlal* adalah proses pembuktian terhadap sesuatu pernyataan, sama ada hukum atau tidak. Ia tidak dibataskan kepada al-Quran, al-Sunnah, *Ijmak* dan *Qiyas*, bahkan turut menggunakan pendekatan muktabar yang lain seperti *Istihsan*, *Istislah*, *Maqasid Syariah* dan sebagainya.

Adapun pendekatan *al-Jadali* pula diterjemahkan sebagai dialektik yang definisinya adalah membuat kesimpulan hukum menggunakan akal berasaskan prinsip-prinsip logik terhadap pertanyaan dan pernyataan yang bersifat tesis dan antitesis. (Burhan Che Daud, 2018)

PERBINCANGAN

Pengamalan Manhaj Kritik Matan Hadis

Kritik matan hadis dikenali juga dengan nama *al-Naqd al-Dakhili* (kritikan dalaman) dan turut dinamakan sebagai *Manhaj al-Naqd al-Dalali* (Matar al-Hasyimi, 2008). Manhaj Kritik Matan Hadis adalah ilmu yang memfokuskan penelitian pada nas hadis dalam usaha untuk memastikan tiada sebarang kecacatan tercela pada nas tersebut. Serta memastikan sejauh mana ia selaras dengan kaedah-kaedah akal yang jelas, hakikat ilmu dan tarikh-tarikh yang pasti serta dasar agama yang sahih ('Amar Fatan, 2013); ataupun ilmu yang membahaskan maksud yang difahami dari lafaz-lafaz hadis yang terbina di atas beberapa kaedah, seperti kaedah bahasa arab, *dhawabit syariah* (ketetapan-ketetapan syariah) dan keselarasan dengan keadaan Nabi Muhammad (al-Qanuji, 1978)

Amalan kritik matan hadis dari dua sudut ini sudah diamalkan oleh ulama hadis sejak sekian lama. Hal ini dapat dilihat apabila terdapat perbincangan yang dinamakan "*illat*" dan "*syaz*" yang melibatkan menilai status hadis dari sudut sanad dan matan secara bersekali. Dari sudut bahasa "*illat*" bermakna kecacatan, sedangkan dari sudut istilah ilmu hadis "*illat*" bermaksud hadis yang terdapat kecacatan tersembunyi yang pada zahirnya kelihatan hadis itu seperti sahih (Nuruddin Itir, 1998; al-Idlibi, 2013). Al-Hakim pula menyatakan bahawa *illat* banyak berlaku pada hadis-hadis yang diriwayatkan para *thiqah* yang mereka tidak perasan kecacatan yang ada pada hadis-hadis tersebut (al-Hakim al-Naisaburi, 1977). Ibn al-Salah juga ada menyatakan bahawa *illat* banyak berlaku pada sanad dan matan (Ibn al-Salah, 2002).

Sebagai contoh, *illat* yang berlaku pada matan hadis adalah seperti hadis berikut: Daripada Anas bin Malik berkata; "*Aku solat di belakang Nabi Muhammad, Abu Bakar, Umar dan Uthman; mereka memulakan dengan الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ tanpa mereka menyebut بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ di awal dan di akhir bacaan.*" (Muslim, 399)

Hadis Anas ini menyatakan bahwa tidak ada bacaan “*Basmalah*” semasa permulaan membaca al-Fatihah dalam solat—menurut Ibn al-Salah, hadis ini diriwayatkan bukan secara lafaz, tetapi secara makna (Ibn al-Salah, 1986). al-Imam al-Syafie menjelaskan, hadis ini ada “*illat*” dengan alasan bahawa ia hanya pemerhatian Anas bin Malik sahaja. Dalam perkataan lain, konteks hadis Ahad ini adalah mahu memberitahu bahawa Nabi, Abu Bakar, Umar dan Uthman memulakan solat dengan membaca surah al-Fatihah, bukan menjelaskan berkenaan membaca al-Fatihah itu tanpa membaca “*basmalah*”. Oleh sebab itu, al-Imam al-Syafie berpendapat bahawa baca “*basmalah*” di awal al-Fatihah perlu dinyaringkan suara (Al-Tirmizi, 246).

“*Syaz*” pula adalah sesuatu yang diriwayatkan oleh perawi yang diterima tetapi hadisnya itu didapati menyalahi hadis yang lebih utama berbanding perawi tersebut dengan beberapa faktor tertentu, seperti bilangan perawi yang menyalahinya lebih ramai, ataupun perawi yang menyalahinya lebih kuat hafalan (Nuruddin Itir, 1998). Contoh hadis yang syaz adalah hadis—daripada Aisyah; “*Nabi saw selalu qasarkan solat, memtamamkan (solat tanpa qasar), berbuka puasa dan berpuasa dalam permusafiran*” (al-Daraqutni, 1298)

Walaupun perawi hadis ini dari perawi-perawi *thiqah*, malah dinilai sahih oleh al-Daraqutni tetapi hadis ini “*syaz*” dari sudut sanad dan matan. Menurut al-Idlibi, *syaz* pada matan hadis ini adalah percanggahan dengan hadis lain yang perawinya lebih ramai, iaitu hadis bahawa Nabi saw mengqasarkan solat ketika bermusafir, tanpa dinyatakan bahawa baginda menunaikannya secara tamam. (al-Idlibi, 2013)

Tidak sekadar amalan para ulama hadis, malah amalan Kritik Matan Hadis hakikatnya sudah berlaku sejak era sahabat lagi. Terdapat riwayat bahawa Aisyah mengkritik hadis yang diriwayatkan Umar bin al-Khattab berkenaan azab kepada mukmin yang mati dengan sebab ahli keluarganya menangis. Hadis tersebut—daripada Ibn Abbas yang berkata: “*ketika Saidina Umar meninggal dunia, aku (Ibn Abbas) telah menyebut hal itu kepada Aisyah. Beliau pun terus berkata: Semoga Allah merahmati Umar. Demi Allah, Nabi saw tidak bersabda: “Sesungguhnya Allah pasti akan mengazab kepada mukmin dengan sebab menangisinya oleh ahli keluarganya”, tetapi Rasulullah saw bersabda: “Sesungguhnya Allah pasti akan menambah azab kepada orang kafir dengan sebab menangisinya oleh ahli keluarganya”. Dan beliau berkata lagi: “memadailah kamu dengan firman Allah: dan seseorang yang boleh memikul tidak akan memikul dosa perbuatan orang lain*” (Al-Bukhari, 1286)

Begitu juga kritikan Saidina Umar terhadap hadis yang diriwayatkan Fatimah binti Qais bahawa Nabi saw tidak tetapkan tempat tinggal dan nafkah kepada Isteri yang diceraikan oleh suaminya. Hadis tersebut adalah daripada Abu Ishaq berkata; “*Aku duduk bersama al-Aswad bin Yazid di masjid yang besar. Al-Sya’bi turut bersama kami. Lalu al-Sya’bi menyebut hadis (yang diriwayatkan oleh) Fatimah binti Qais bahawa Rasulullah saw tidak menjadikan kepadanya (Fatimah yang diceraikan suaminya) tempat tinggal dan nafkah”. Kemudian, al-Aswad mengambil segenggam anak batu, lalu dia menghitungnya seraya berkata: amat celaka bahawa dia bercakap seumpama ini. Umar berkata: “Kami tidak akan tinggalkan kitabullah dan Sunnah Nabi kita dengan sebab perkataan seorang wanita. Kami tidak tahu, apakah dia ingat atau dia lupa? Dia mempunyai hak tempat tinggal dan nafkah. Allah ada berfirman: Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah-rumah kediamannya (sehingga selesai idahnya), dan janganlah pula (dibenarkan) mereka keluar (dari situ), kecuali (jika) mereka melakukan perbuatan keji yang nyata*”. (Muslim, 1480)

Dari perbincangan ini memperlihatkan bahawa amalan kritik hadis dari sudut matan ini bukan sesuatu yang baru, malah sudah diamalkan sejak sekian lama—sejak di era sahabat sehingga menjadi amalan dalam kalangan ulama turun temurun.

Keperluan Kepada Manhaj Kritik Matan Hadis

Memandangkan fokus tulisan ini melihat hadis dari sudut matan, berikut adalah penjelasan berkenaan sebab dan punca keperluan terhadap manhaj kritik matan Hadis.

Pertama: Terdapat hadis sahih yang diriwayatkan secara makna

Meriwayatkan hadis mempunyai dua pendekatan; secara lafaz dan secara makna. Riwayat hadis secara lafaz bermakna perawi, sama ada dari sahabat atau tabi'in atau kalangan selepas mereka bahawa meriwayatkan sesuatu hadis sepertimana mereka dengar dari Nabi SAW atau mereka dengar dari ulama hadis atau dari mana-mana guru tanpa diubah lafaz yang sampai kepada mereka. Riwayat secara makna pula adalah perawi tidak menggunakan lafaz hadis sepertimana dari Nabi tetapi dia tahu dan hafal makna hadis, lalu dia riwayatkan hadis itu dengan lafaz dari dirinya tanpa mengubah makna—mendatangkan lafaz baru yang mempunyai maksud yang sama dengan makna hadis yang sebenar. (Muhammad Iqbal Khan, 2009)

Ulama tidak berselisih pendapat berkenaan riwayat hadis secara lafaz, tetapi meriwayatkan hadis secara makna berlaku perbezaan pendapat dalam kalangan ulama. Dalam hal ini, terdapat dua kelompok ulama;

Pendapat pertama yang melarang secara mutlak. Antara yang berpegang dengan pendapat ini adalah al-Imam Malik (al-Sakhawi, 2003). Pendapat Kedua pula membenarkan dengan diletakkan syarat-syarat tertentu. Antara yang berpegang dengan pendapat ini adalah al-Imam al-Tarmizi, al-Imam Abu Hanifah, Khatib al-Baghdadi dan sebagainya. (al-Tarmizi, 279 & Majid al-Darwish, 2016 & al-Khatib al-Baghdadi, 463)

Bagi pihak yang melarang, mereka kemukakan beberapa hujah—salah satunya adalah sabda Nabi saw: “*Semoga Allah indahkan orang yang mendengar hadis dari kami, lalu dia hafaz hingga dia sampaikan kepada orang lain. Berapa ramai orang yang membawa fiqh, didapati ada yang lebih faqih darinya. Dan berapa ramai yang membawa fiqh, sedangkan dia tidak faqih pun*” (Abu Daud, 3660)

Dalam hadis ini Nabi saw menyebut: “*mendengar hadis dari kami*” yang disimpulkan bahawa riwayat hadis tidak boleh menggunakan makna tetapi perlu menggunakan lafaz sepertimana yang diungkapkan oleh Nabi saw.

Bagi pihak yang membenarkan pula berhujah bahawa keizinan meriwayatkan hadis secara makna tidak bersifat mutlak. Ia perlu diikat kepada syarat-syarat yang ketat seperti ada sebilangan mereka mensyaratkan bahawa perawi itu perlu memahami Bahasa arab atau perawi hendaklah seorang faqih dan terkenal dalam berijtihad sepertimana yang disyaratkan oleh al-Imam Abu Hanifah (Majid al-Darwish, 2016).

Hujah al-Imam Abu Hanifah adalah tanpa kefaqihan membuka ruang kesalahan pada pemaknaan hadis. Buktinya seperti hadis riwayat Abu Daud yang berbunyi:

مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ

“*Sesiapa menunaikan solat terhadap jenazah di masjid, maka tidak ada apa-apa pun ke atasnya*” (Abu Daud, 3191)

Dalam Sunan Abu Daud digunakan lafaz فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ sedangkan dalam Musnad Abi Daud al-Tayalisi digunakan lafaz فلا شيء له iaitu matan penuhnya seperti berikut (Abi Daud al-Tayalisi, 2429);

مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ

Perbezaan lafaz ini melahirkan kekhilafan pendapat ulama—penggunaan عَلَيْهِ memberi implikasi hukum solat jenazah di masjid sebagai harus, sedangkan penggunaan فَلَا شَيْءَ لَهُ memberi implikasi hukum solat jenazah di masjid sebagai makruh. (Majid al-Darwish, 2016)

Dari sudut amalan, sememangnya terdapat beberapa orang perawi hadis yang tidak faqih walaupun tidak dinafikan perawi terbabit cemerlang dalam bidang ilmu hadis. Contohnya Syu'bah bin al-Hajjaj yang Khatib al-Baghdad ada meriwayatkan satu hadis dengan lafaz matan berikut;

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ النَّزْعِ عُنُقُ

"Nabi saw melarang dari memakai za'faran"

Lafaz matan hadis ini diingkari oleh seorang ulama hadis bernama Ismail Bin Ulayyah dengan menyatakan bahawa lafaz tersebut bersifat umum—memberi maksud larangan memakai za'faran itu berlaku pada lelaki dan perempuan, walhal dari lafaz yang asalnya digunakan dengan makna lebih khusus—tertentu kepada kaum lelaki sahaja, iaitu sabda Nabi:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَنْزَعَ عُنُقَ الرَّجُلِ

"Nabi saw melarang lelaki dari memakai za'faran". (al-Khatib al-Baghdadi, 463)

Kedua: Terdapat kesilapan dalam kalangan perawi hadis yang thiqah

Dalam beberapa keadaan, terdapat sebilangan perawi hadis yang *thiqah* melakukan kesilapan. Menurut Al-Idlibi, makna *thiqah* bukan bermakna tidak melakukan kesalahan, tetapi sedikit melakukan kesilapan" (al-Idlibi, 2013 & al-Dumaini, 1984)

Antara bukti bahawa kesilapan boleh berlaku pada perawi *thiqah* adalah riwayat—daripada Amrah binti Abd al-Rahman yang memberitahu bahawa dia mendengar Aisyah yang disebut kepadanya bahawa Abdullah bin Umar berkata: *"Sesungguhnya orang mati itu akan diazab dengan sebab menangis orang yang masih hidup"*. Aisyah berkata: *"Semoga Allah memberi keampunan kepada Abu Abd al-Rahman (Abdullah bin Umar). Dia tidak berbohong, tetapi dia lupa dan tersilap. Sesungguhnya Nabi saw melintasi (di tempat) seorang perempuan yahudi (yang sudah mati bahawa dia) sedang ditangisi. Lalu Nabi pun bersabda: "Sesungguhnya mereka menangis terhadapnya, sesungguhnya dia diazab dalam kuburnya"* (Muslim, 932)

Kesilapan berlaku dalam kalangan perawi *thiqah* juga diakui oleh seorang sahabat Nabi bernama Imran Bin Hushoin yang berkata: *"Demi Allah, andai aku mahu, sudah pasti aku akan bercerita berkenaan Rasulullah selama dua hari berturut-turut. Namun, ia melambatkan aku berkenaan beberapa orang sahabat yang mereka mendengar (dari Nabi) sepertimana aku dengar, mereka menyaksikan (nabi) sebagaimana aku saksikan—mereka meriwayatkan hadis sepertimana mereka perkatakan. (Namun) aku bimbang kekeliruan berlaku padaku sepertimana kekeliruan berlaku pada mereka. Aku (Imran bin Hushoin) memberitahu kepadamu (Mutarrif bin Abdillah) bahawa mereka (sahabat) boleh melakukan kesilapan yang bukan mereka sengajakan"* (Ibn Qutaibah, 1999)

Berdasarkan hal di atas, terdapat hadis-hadis yang sanadnya sahih tetapi lemah dari sudut matan kerana beberapa faktor tertentu;

a. Waham (kesilapan)

Dari sudut bahasa, *waham* didefinisikan sebagai *"terlajak hati terhadap sesuatu walhal yang dikehendaknya adalah sesuatu yang lain"*. Dari sudut ilmu hadis pula, *waham* adalah kesalahan atau kesilapan perawi tanpa disengajakan. Jika disengajakan, itu sudah dianggap dusta. Al-Hafiz Abu al-Hajjaj al-Mizzi menyatakan bahawa *waham* itu kadangkala berlaku pada hafalan dan kadangkala pada perkataan serta pada tulisan (al-Sayuti, 911).

Antara contoh *waham* adalah seperti hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Daud dan al-Tirmizi—daripada Ibnu Abbas berkata; *"Sesungguhnya nabi berkahwin*

dengan Maimunah dalam keadaan baginda memakai ihram" (al-Bukhari, 1837 & Muslim, 1410 & Abu Daud, 1844 & al-Tirmizi, 842)

Hadis ini bercanggah dengan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, al-Nasaie dan Ibn Majah—daripada Usman bin Affan berkata bahawa Rasulullah ada bersabda: "*Orang memakai ihram tidak boleh berkahwin dan tidak boleh mengkahwinkan (orang lain) serta tidak boleh bertunang" (Muslim, 1409 & al-Nasaie, 2842 & 1966)*

Demikian juga bercanggah dengan hadis yang diriwayatkan oleh Muslim, Ibn Majah dan al-Tirmizi berkenaan perkahwinan Nabi dengan Maimunah seperti berikut; "*Sesungguhnya Rasulullah mengahwininya dalam keadaan baginda sedang halal (tidak memakai ihram)" (Muslim, 1411 & Ibn Majah, 1964 & al-Tirmizi, 845)*

Turut meriwayatkan juga al-Tirmizi—daripada Abu Rafi' yang berkata; "*Rasulullah berkahwin dengan Maimunah dalam keadaan baginda halal (tidak memakai ihram), dan baginda bersetubuh dengan Maimunah ketika baginda sedang halal" (al-Tirmizi, 841)*

Menurut al-Idlibi, riwayat Ibnu Abbas yang menyatakan bahawa baginda berkahwin dengan Maimunah dalam keadaan baginda memakai ihram adalah tertolak. Dalam memberi komentar terhadap hadis tersebut, Said bin Musayyib berkata: "*Ibn Abbas telah waham dalam hal melibatkan Nabi mengahwini Maimunah dalam keadaan baginda sedang memakai ihram" (Abu Daud, 1845)*

Walaupun hadis ini sahih dari sudut sanad tetapi Ibn Abbas yang merupakan sahabat Nabi pun kadangkala *waham* yang menyebabkan hadis tersebut tertolak. (al-Idlibi, 2013)

b. *Mudhtarib*

Dalam Manzumah al-Baiquniyyah, Mudhtarib didefinisikan sebagai: "*Mempunyai ikhtilaf sanad atau matan, (itu adalah) Mudhtarib di sisi ahli ilmu ini". (al-Baiquni, 1999)*

Dalam Alfiyyah, al-Sayuti berkata: "*Berlaku perselisihan wajah hadis, sama ada satu atau lebih; dari sudut matan atau sanad—tanpa dapat ditarjihkan, maka ia adalah al-Mudhtarib" (al-Sayuti, 911)*

Walaupun *mudhtarib* boleh berlaku dari sudut sanad tetapi fokus perbincangan ini dari sudut matan. Justeru, contoh *mudhtarib* pada matan adalah hadis daripada Fatimah binti Qais yang berkata bahawa dia bertanya Nabi SAW berkenaan zakat. Jawab baginda: "*Sesungguhnya pada harta itu ada hak kecuali zakat" (al-Tirmizi, 659)*

Dalam riwayat yang lain, Fatimah juga meriwayatkan hadis yang bercanggah pemaknaan hadis di atas, iaitu beliau berkata bahawa Nabi SAW ada bersabda: "*tiada hak pada harta itu kecuali zakat" (Ibn Majah, 1789)*

Memandangkan kedua hadis ini dari perawi yang sama, iaitu Fatimah binti Qais, sedangkan kedua-duanya tidak dapat dihimpun dan ditakwil, maka hadis ini disebut *mudhtarib*.

c. *Mudraj*

Mudraj dari kacamata ilmu hadis adalah lafaz-lafaz yang datang dari sebilangan perawi yang lafaz tersebut bersambungan dengan lafaz Rasulullah yang apabila dilihat dari sudut zahirnya kelihatan seperti lafaz Nabi Muhammad. Memandangkan lafaz perawi bersambungan dengan lafaz Rasulullah menyebabkan timbul kekeliruan sehingga ada yang menganggap lafaz tersebut adalah lafaz Rasulullah. (Matar al-Hasyimi, 2008)

Contohnya adalah hadis—daripada Abdullah bin Amr berkata bahawa Rasulullah saw bersabda: "*Sempurnakan wuduk, celakalah bagi tumit kaki yang berada di dalam neraka" (Muslim, 241)*

Hadis ini ada percampuran antara perkataan Nabi dan perkataan perawi. Abdullah bin Amr terkeliru dalam mengambil hadis ini dari Abu Hurairah, lalu meriwayatkan hadis ini tanpa dibezakan antara perkataan Nabi dari perkataan Abu Hurairah. (Matar al-Hasyimi, 2008) Dengan sebab itu, dalam riwayat lain dapat dilihat perbezaan itu; iaitu hadis—daripada Abu Hurairah yang ketika melalui di suatu kawasan yang sebilangan sahabat sedang berwudu', beliau (Abu Hurairah) berkata: *"Sempurnakanlah wudu', kerana Abu al-Qasim (Rasulullah) ada bersabda: kecelakaan bagi tumit kaki dalam neraka"* (al-Bukhari, 164)

Dari kupasan ini dapat disimpulkan bahawa keperluan meneliti hadis tidak cukup sekadar dari sudut sanad, bahkan perlu juga dilihat dari sudut matan. Kedua-duanya saling melengkapi dalam memastikan sesuatu fakta hadis itu benar dan betul.

Aplikasi Manhaj Kritik Matan Hadis

Ulama terdahulu dan moden menggunakan kaedah-kaedah yang signifikan dalam manhaj kritik hadith bagi memastikan keabsahan sesuatu hadis dan juga mengatasi masalah dalam pentafsiran al-Quran. Antara contoh bagi manhaj Kritik matan hadis dalam menilai keabsahan sesuatu hadis seperti penolakan Ibn al-Jawzi terhadap hadis - daripada Abu Hurairah berkata, bahawa Rasulullah saw bersabda: *"tidak boleh masuk ke syurga oleh anak zina, bapanya dan cucunya"*.

Menurut Ibn al-Jawzi, hadis ini bercanggah dengan dasar agama yang merupakan salah satu kaedah manhaj kritik matan hadis, iaitu seseorang itu tidak menanggung dosa orang lain yang ia bersumberkan kepada ayat al-Quran dari Surah al-An'am 6:164; *"Dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain"* (Muhammad al-Jawzi, 1968)

Contoh lain, seperti penolakan Mulla 'Ali al-Qari berkenaan hadis: *"Golongan ganjil adalah pewaris Nabi. Allah tidak melantik seseorang nabi kecuali dia adalah golongan yang ganjil dalam kaumnya"*

Hadis ini dianggap bercanggah dengan dasar agama yang merupakan salah satu kaedah dalam manhaj kritik matan hadis yang menjelaskan bahawa para nabi itu diutuskan dari kalangan mereka sendiri yang bersumberkan kepada beberapa ayat al-Quran, seperti surah al-'Araf ayat 59 yang melibatkan Nabi Nuh, surah al-'Araf ayat 65 yang melibatkan Nabi Hud, Surah al-'Araf ayat 73 yang melibatkan Nabi Salih dan sebagainya. (Mulla 'Ali al-Qari, 1014)

Atau contoh yang lain, seperti sikap Imam Malik terhadap hadis; Daripada Aisyah bahawa Rasulullah saw bersabda: *Barangsiapa yang mati dalam keadaan dia ada puasa (yang belum ditunaikan), maka walinya berpuasa untuk dirinya"* (al-Bukhari, 1952)

Imam Malik menolak hadis ini dengan alasan bahawa ia bercanggah dengan dasar agama yang menyatakan seseorang itu tidak boleh menunaikan ibadat untuk orang lain dan seseorang itu tidak menanggung dosa orang lain. Dasar agama ini disandarkan kepada firman Allah dalam surah al-Najm 53:38-39; *"Bahawa sesungguhnya seseorang yang boleh memikul tidak akan memikul dosa perbuatan orang lain (bahkan dosa usahanya sahaja) * Dan bahawa sesungguhnya tidak ada (balasan) bagi seseorang melainkan (balasan) apa yang diusahakannya"*. (al-Syatibi, 1997)

Berkenaan pendekatan manhaj kritik matan hadis dalam menanggapi pentafsiran terhadap teks wahyu, antara contoh-contohnya adalah seperti hadis Aisyah—daripada Ibn Abbas berkata: *"Ketika Saidina Umar meninggal dunia, aku memberitahu kepada Aisyah. Dia berkata: semoga Allah merahmati Umar. Demi Allah, Rasulullah saw ada bercerita sesungguhnya Allah akan azab mukmin dengan sebab tangisan seseorang, tetapi dia berkata: "Sesungguhnya Allah akan menambah azab kepada orang kafir dengan sebab ahli keluarnya menangis untuknya". Aisyah berkata, memadai kamu dengan al-Quran: "seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain" (Surah al-An'am 6:164)"* (Muslim, 929)

Dalam riwayat lain pula—daripada Ibn Umar menyatakan bahawa Nabi saw ada berkata: *“Sesungguhnya mayat itu diazab dalam kuburnya dengan sebab ahli keluarganya menangis terhadapnya”*. Aisyah berkata: *“Dia telah keliru. Nabi saw ada bersabda: Sesungguhnya mayat itu diazab dengan sebab kesalahannya dan dosanya, sedangkan ahli keluarganya menangis terhadapnya sekarang”*. Ia sama seperti katanya: *“Sesungguhnya Rasulullah saw berdiri di pinggir sebuah lubang ketika perang Badar, dan di tempat tersebut ada mayat-mayat musyrik yang mati dalam perang Badar. Nabi saw berkata kepada mereka: “sesungguhnya mereka mendengar apa yang aku perkatakan”*. Sesungguhnya dia telah terkeliru. Yang sebenarnya adalah baginda berkata: *“sesungguhnya mereka mengetahui apa yang aku perkatakan kepada mereka ini adalah kebenaran”* kemudian, Aisyah membaca firman Allah: *“Sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang-orang yang mati mendengar”* (Surah al-Naml 27:80), (dan firman Allah) *“kamu sekali-kali tiada sanggup menjadikan orang yang didalam kubur dapat mendengar”* (Surah Fatir 35:22) (Muslim, 932)

Jika dilihat pada dua riwayat hadis ini—sepertimana komentar Ibn Hajar al-Asqalani, didapati Aisyah telah memperlihatkan bahawa beliau menolak hadis yang diriwayatkan sahabat lain yang pada anggapan beliau bercanggah dengan al-Quran yang merupakan salah satu kaedah dalam manhaj kritik matan hadis. Walaubagaimana pun, ada ulama yang menolak pendapat Aisyah ini dengan alasan bahawa Aisyah menyatakan sebegitu hasil dari proses ijtihad beliau, bukan kerana beliau mendengar hadis tersebut. (Ibn Hajar, 1379; Mu'taz al-Khatib, 2011). Al-Suhaili pula menyatakan bahawa Aisyah tidak ada di tempat kejadian. (al-Suhaili, 2000)

Mereka turut berhujah dengan merujuk kepada hadis Ibnu Umar berkenaan Nabi saw bercakap dengan mayat musyrik yang terkorban dalam perang Badar. Pada mereka, hadis berkenaan bukan sekadar didengari oleh Ibnu Umar, malah turut diketahui Saidina Umar yang hadir dalam kejadian terbabit. al-Bukhari meriwayatkan: *“Berkata Umar: Wahai Rasulullah, bagaimana kamu bercakap dengan jasad-jasad yang tiada roh lagi?”. Jawab Nabi: “Kamu tidak dengar apa yang aku perkatakan kepada mereka. (sebenarnya mereka dengar) tanpa mereka ada kemampuan sedikit pun untuk membalas balik terhadap aku”* (al-Bukhari, 2873)

Al-Qurtubi pula menjelaskan bahawa apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar itu bukan sekadar sahih dari sudut sanad, malah ia diterima akal. Dengan itu, beliau beranggapan tidak ada sebab untuk menolak hadis ini. Al-Qurtubi (1996) dalam menerima hadis Ibnu Umar itu, al-Suhaili mentakwil hadis tersebut agar kelihatan selaras dengan al-Quran dengan beliau menyatakan bahawa roh boleh sahaja kembali kepada jasad ataupun kembali kepada separuh jasad. Ini berdasarkan pendapat kebanyakan ulama ahli al-Sunnah wa al-Jamaah (al-Suhaili, 2000).

Ataupun contoh lain, seperti hadis Nabi saw kencing berdiri yang berlaku pertembungan dengan hadis lain yang menyatakan bahawa Nabi kencing duduk. Al-Bukhari meriwayatkan—daripada Huzaiifah berkata: *“Nabi SAW datang ke satu kawasan himpunan sampah sesuatu kaum, lalu Baginda saw kencing dalam keadaan berdiri. Kemudian, Baginda meminta dibawakan air, aku pun membawa kepada baginda air, lalu Baginda saw pun berwudu’ (dengan air tersebut)”* (al-Bukhari, 224)

Hadis yang menggambarkan Nabi SAW kencing berdiri ini kelihatan bercanggah dengan hadis Aisyah yang berkata: *“Sesiapa yang menceritakan kepada kamu bahawa Nabi SAW kencing berdiri, maka jangan kamu percayainya. Tidak pernah Nabi SAW kencing kecuali dalam keadaan duduk”* (al-Tirmizi, 12)

Terdapat pertembungan kedua-dua hadis ini, Ibn al-Qayyim mentakwilkan bahawa semua keadaan kencing yang dilakukan oleh Nabi, sama ada duduk atau berdiri adalah mengelak dari merecik air kencing pada pakaian. Ekoran itu, dalam keadaan tertentu bahawa Nabi SAW kencing duduk seperti ketika berada di kawasan sampah. Al-Syaukani pula

menyatakan, kencing duduk lebih tertutup dan jauh dari pandangan manusia. (al-Syaukani, 1993)

Demikian juga, dalam menanggapi pentafsiran kalangan teroris yang menganggap membunuh orang bukan islam adalah tuntutan agama dengan merujuk kepada hadis bahawa Nabi saw bersabda: *“Aku disuruh bahawa perang manusia hingga mereka bersaksi bahawa tiada tuhan kecuali Allah, dan sesungguhnya Muhammad adalah pesuruh Allah; mereka mendirikan solat dan menunaikan zakat. Apabila mereka lakukan itu, terselamat dariku darah-darah mereka, harta-harta mereka kecuali dengan kebenaran islam, dan perhitungan mereka itu terletak pada Allah”* (al-Buti, 1993)

Dari sudut sanad, hadis ini sahih. Apatah lagi, ia diriwayatkan oleh al-Bukhari (25, 392, 1399, 2946, 6924, 7284), Muslim (hadis no: 20, 21 dan 22), Al-Nasaie (2443, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095), Ibn Majah (71, 72, 3927, 3928, 3929), al-Tarmizi (2606, 2607, 2608, 3341). Malah, sahabat yang meriwayatkan hadis ini agak ramai, iaitu Ibn Umar (al-Bukhari, 25; Muslim, 22), Anas bin Malik (al-Bukhari, 392; al-Tirmizi, 2608; Abu Daud, 2641), Abu Hurairah (al-Bukhari, 1399, 2946, 6924; Muslim, 21; Ibn Majah, 71, 3927; Abu Daud, 2640; al-Tirmizi, 2606), Abu Hurairah ambil dari Saidina Omar (Muslim, 20; Abu Daud, 1556; al-Tirmizi, 2606), Saidina Omar (al-Bukhari, 112-113), Jabir bin Abdillah (Muslim, 20; Ibn Majah, 3928; al-Tirmizi, 3341), Muaz bin Jabal (Ibn Majah, 72) dan Aus bin Abi Aus al-Saqafi (Ibn Majah, 3929).

Walaupun hadis ini sahih, namun pentafsiran kalangan teroris itu dibantah dengan dengan menggunakan manhaj kritik matan hadis sepertimana berikut;

Pertama, implikasi terhadap pentafsiran sebegini menampilkan islam adalah agama yang memaksa orang bukan islam agar memeluk Islam yang sudah pasti bercanggah dengan ayat al-Quran yang menyatakan tiada paksaan dalam agama. Firman Allah dalam Surah al-Baqarah 2:256; *“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat”*

Demikian juga, bercanggah dengan al-Quran menyatakan bahawa Allah memberi ruangan kepada manusia untuk memilih beriman atau kufur. Firman Allah dalam Surah al-Kahfi 18: 29; *“Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnye dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir. ”*

Kedua, pentafsiran teroris atau pengganas sebegini memberikan gambaran bahawa Islam menghalang kewujudan orang bukan Islam hidup dalam kalangan muslim yang sudah pasti bercanggah dengan ayat al-Quran yang menjelaskan kewajipan jizyah yang dibebankan kepada orang bukan Islam yang berada dalam kalangan muslim. Firman Allah dalam Surah al-Taubah 9:29; *“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (beriman juga) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (iaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk”*

Ketiga, andai Nabi saw diutuskan untuk membunuh manusia sehingga mereka memeluk agama islam, sudah pasti bercanggah dengan ayat al-Quran yang menyatakan bahawa seseorang anak perlu melakukan kebaikan kepada ibu bapa walaupun mereka tidak beragama Islam. Firman Allah dalam Surah Luqman 31:14–15; *“Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu- bapanya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyusunya selama dua tahun. Bersyukurlah kepadaKu dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada aku kamu dikembalikan * Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan Aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu taati keduanya, dan bergaullah keduanya*

di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-Ku juga tempat kembalimu, maka aku beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan”

Keempat, dari sudut kemunasabahan akal pula, andai bukan Muslim menggunakan pendekatan yang sama terhadap muslim yang duduk di kawasan mereka, ia membuka ruangan untuk muslim dibunuh sedangkan Islam mengajar agar sebarang tindakan yang dilakukan tidak memberi implikasi balas yang buruk. Hal ini dapat dilihat kepada kaedah *ma-alat*, iaitu melihat kepada implikasi sesuatu tindakan. Al-Imam al-Syatibi ada berkata: *“Melihat kepada implikasi terhadap segala perbuatan adalah perkara yang diperakui dan merupakan tujuan secara syarak, sama ada perbuatan itu bersifat menepati atau menyalahi syarak”*. (al-Syatibi, 1992).

Kelima, dengan menganggap bahawa Nabi diutuskan dengan disuruh untuk memerangi manusia sehingga mereka memeluk islam, sudah pasti bercanggah dengan sifat rahmat yang merupakan tujuan Allah utuskan Nabi Muhammad saw—ia salah satu perkara dasar agama. Firman Allah dalam Surah al-Anbiya’ 21:107: *“Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”*

Keenam, pemahaman teroris terhadap hadis ini memperlihatkan percanggahan dengan beberapa hadis yang lain—Nabi saw melarang melakukan kezaliman kepada Bukan Muslim yang ada ikatan perjanjian. Sabda Nabi saw; *“Ketahuilah, barangsiapa yang menzalimi orang bukan Islam yang mu’ahid, atau mengurangkan haknya, atau bebaskan kepadanya luar kemampuannya, atau mengambil darinya sesuatu bukan cara yang baik, aku (Nabi) akan menjadi penghujahnya pada hari kiamat nanti”* (Abu Daud, 3052)

Dalam hadis yang lain, Nabi saw menyatakan; *“Barangsiapa membunuh nyawa orang bukan islam yang ada perjanjian (dengan kerajaan Islam), dia pasti tidak akan dapat cium bau syurga, walhal bau syurga itu didapati walaupun perjalanan empat puluh tahun”* (al-Bukhari, 6914).

Melihat kepada percanggahan pentafsiran teroris terhadap hadis ini dengan ayat al-Quran, hadis, akal dan kaedah umum dalam Islam, maka perbahasan terhadap maksud hadis ini dilihat pada beberapa perkara berikut;

Pertama, hadis yang dirujuk mereka itu digunakan perkataan *الناس* yang diterjemah sebagai manusia, lalu mereka tafsirkan agama menyuruh membunuh manusia secara umum selama mereka tidak memeluk Islam. Namun, jika dilihat pada beberapa ayat al-Quran yang menggunakan perkataan *الناس*, ia tidak semestinya memberi maksud semua manusia, tetapi terfokus manusia tertentu sahaja. Contohnya dalam ayat ke-110, Surah al-Maidah ada menyebut berkenaan Nabi Isa sudah mampu berbicara semasa masih dalam buaian. Dalam ayat, digunakan perkataan *الناس* yang maknanya bukan bercakap dengan semua manusia, tetapi dengan manusia yang ada keliling Nabi Isa ketika Baginda dilahirkan sahaja. (‘Ala Ibrahim Abd al-Rahim, t.t.)

Justeru, perkataan *الناس* dalam hadis yang ditafsirkan oleh teroris atau penggganas sebagai semua manusia adalah tidak tepat. Justeru, maksud manusia dalam hadis ini hanya terfokus kepada golongan tertentu sahaja (Ibn Hajar, 1379), iaitu kelompok bukan Muslim yang melakukan serangan terhadap agama islam dan berusaha mengeluarkan muslim dari negara mereka sebagaimana firman Allah dalam Surah al-Mumtahanah 60: 9: *“Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan teman dari kalangan orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim”* (al-Buti, 1993)

Menurut Ibn Taimiyyah pula, yang dimaksudkan manusia yang diperangi dalam hadis ini adalah orang yang memerangi muslim yang mahu menzahirkan agama Allah yang bertepatan dengan asas bagi peperangan yang dinyatakan dalam al-Quran menerusi firman-

Nya dalam Surah al-Baqarah 2:190; “Dan berperanglah di jalan Allah terhadap orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, kerana sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas” (Ibn Taimiyyah, 1995)

Di tempat lain pula, Ibn Taimiyyah berkata: “Sabda Nabi: “aku disuruh memerangi manusia hingga mereka bersaksi bahawa tiada tuhan kecuali Allah dan Muhammad adalah pesuruh Allah, dan mereka mendirikan solat dan menunaikan zakat”. Maksud (hadis ini) adalah perangi pemberontak yang Allah izin perangi mereka. (Hadis ini) tidak dimaksudkan perangi orang yang ada perjanjian yang Allah suruh tunaikan perjanjian kepada mereka” (Ibn Taimiyyah, 1995)

Kedua, hadis ini menggunakan perkataan *أقاتل* bukan *أقتل* yang kedua-dua kalimah itu memberikan maksud yang berbeza. Ibn Daqiq al-‘Aid ada menyatakan: “Tidak semestinya harus perangi (*مقاتلة*) bermaksud harus bunuh (*القتل*). Perangi adalah wazan (timbangan) mufa’alah (*مفاعلة*) yang semestinya tidak berlaku kecuali dengan kewujudan dua belah pihak” (Ibn Hajar, 1379). Al-Imam al-Syafie juga ada menyatakan: “Bukanlah perang (*قتال*) itu bermakna bunuh. Halal perangi seseorang tidak bermakna halal bunuh” (Ibn Hajar, 1379)

Al-Buti pula mengupas bahawa kalimah *أقاتل* atas timbangan *أفاعل* yang memberi maksud saling berkongsi terhadap sesuatu perbuatan. Ia sudah pasti bersifat tidak sepihak, sebaliknya disertai dengan pihak lain sama yang ia tidak boleh berlaku kecuali sebelum itu sudah ada pihak lain yang memulai serangan. Dengan demikian, al-Buti simpulkan maksud hadis dalam sebutan lain adalah: “Aku disuruh untuk menghalang dari sebarang serangan musuh yang menghalang dakwahku yang menyeru agar beriman kepada Allah yang maha esa. Andai usaha halangan itu tidak tercapai kecuali dengan perangi musuh yang melampau, ketika itu wajib aku laksanakan apa yang Allah suruh aku lakukan, iaitu dengan cara berperang” (al-Buti, 1993).

KESIMPULAN

Kajian ini mengesahkan bahawa Manhaj Kritik *Matan* Hadis, iaitu pendekatan penelitian hadis yang memfokuskan pada teks (*matan*) hadis dan bukan sekadar rangkaian periwayatannya (*sanad*), merupakan satu disiplin yang amat penting dalam ilmu hadis. Hasil analisis mendapati bahawa pendekatan ini bukanlah sesuatu yang baharu, sebaliknya telah diamalkan sejak zaman para sahabat Nabi SAW lagi. Para sahabat Rasulullah SAW seperti Saidatina Aisyah dan Saidina Umar telah menunjukkan amalan kritikan *matan* terhadap beberapa riwayat yang mereka dapati bercanggah dengan prinsip yang lebih kukuh, seperti al-Quran. Ini membuktikan bahawa penelitian terhadap kandungan hadis mempunyai asas yang kukuh dan telah menjadi sebahagian daripada tradisi awal Islam untuk memastikan integriti Sunnah Nabawiyyah.

Keperluan terhadap manhaj kritik *matan* ini timbul daripada beberapa faktor yang dikenal pasti dalam kajian. Antara faktor utamanya ialah amalan periwayatan hadis secara makna (*al-Riwayah bi al-Ma'na*), yang membuka ruang kepada perubahan lafaz yang boleh menjejaskan maksud asal. Selain itu, kajian ini turut menggariskan bahawa kesilapan yang tidak disengajakan (*wahm*) boleh berlaku walaupun dalam kalangan perawi yang dipercayai (*thiqah*). Faktor-faktor lain yang menyumbang kepada keperluan manhaj kritik *matan* hadis termasuklah kewujudan hadis yang *mudhtarib* dan *mudraj*, yang boleh mengelirukan pemahaman jika tidak dianalisis secara teliti.

Kajian ini turut memperlihatkan perbezaan pendekatan antara ulama hadis dan ulama fiqh, di mana ulama hadis lebih menumpukan perhatian kepada kesahihan *sanad*, manakala ulama fiqh turut memberi penekanan yang tinggi kepada analisis *matan* agar selaras dengan usul syarak yang lain. Tokoh-tokoh ulama seperti Imam Malik dan Imam Abu Hanifah didapati menolak hadis ahad yang *matannya* bercanggah dengan prinsip-prinsip yang disepakati.

Dapatan ini menyokong pandangan para sarjana seperti Ibn Qayyim al-Jawziyah yang menegaskan bahawa kesahihan *sanad* hanyalah salah satu syarat kesahihan hadis dan ia tidak secara automatik mengesahkan *matannya*. Oleh itu, hadis perlu bebas daripada kecacatan tersembunyi (*'illat*) dan kejanggalan (*syaz*) pada kedua-dua *sanad* dan *matan*.

Pelbagai contoh aplikasi manhaj ini telah dibentangkan, membuktikan peranannya yang praktikal dalam menentukan status sesuatu riwayat. Sebagai contoh, kritikan Saidatina Aisyah terhadap riwayat bahawa orang mati diazab kerana tangisan keluarganya adalah berdasarkan percanggahan riwayat tersebut dengan ayat al-Quran yang menyatakan seseorang tidak menanggung dosa orang lain. Begitu juga dengan kesilapan (*wahm*) yang dikesan pada riwayat Ibn Abbas mengenai kisah Nabi Muhammad SAW berkahwin dalam keadaan berihram, yang bercanggah dengan riwayat-riwayat lain yang lebih kuat. Contoh-contoh ini menunjukkan bahawa manhaj kritik *matan* hadis menggunakan kayu ukur seperti al-Quran, hadis yang lebih sahih, dan fakta yang terbukti untuk menilai keabsahan teks sesebuah hadis.

Kesimpulannya, kajian ini merumuskan bahawa Manhaj Kritik *Matan* Hadis adalah komponen yang tidak boleh dipisahkan daripada pengajian hadis untuk mencapai pemahaman yang holistik dan tepat terhadap Sunnah. Pendekatan yang hanya bergantung pada kritikan *sanad* adalah tidak mencukupi. Lebih penting lagi, kajian ini mendapati bahawa aplikasi manhaj ini amat kritikal pada zaman kini sebagai mekanisme untuk menangkis tafsiran ekstrem dan salah terhadap teks hadis, seperti yang sering dilakukan oleh kumpulan teroris. Justeru, gabungan kritikan sanad dan matan secara bersepadu adalah penting bagi memelihara kesucian dan ketulenan ajaran Islam serta memastikan ia difahami secara seimbang dan benar.

RUJUKAN

- Abdullah bin Yusuf al-Judai'. (2003). *Tahrir ulum al-hadis*. Muassasah al-Rayyan li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Abdul Majid Mahmud Abdul Majid. (1979). *Al-ittijahat al-fiqhiyyah 'inda ashab al-hadis fi al-qarn al-tsalith al-hijri*. Maktabah al-Khanji.
- Abdul Rahman bin Abi Bakar Jalal al-Din al-Sayuti. (n.d.). *Tadrib al-rawi fi syarh taqrib al-Nawawi*. Dar al-Taiyyibah.
- Abdul Rahman bin Abi Bakar Jalal al-Din al-Sayuti. (911 H). *Alfiyah al-Sayuti fi 'ilm al-hadis*. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Abu Abd al-Rahman Ahmad bin Syuaib bin 'Ali al-Khurasani al-Nasaie. (1986). *Al-mujtaba min al-sunan (Al-sunan al-sughra li al-Nasaie)*. Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah.
- Abu Abdillah al-Hakim Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Hamdawaih bin Nuaim bin al-Hakam al-Dabbi al-Tahmani al-Naisaburi. (1977). *Ma'rifah ulum al-hadis*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Abdillah Badr al-Din Muhammad bin Abdillah bin Bahadur al-Zarkashi al-Syafie. (1993). *Al-nukat 'ala muqaddimah Ibn al-Solah*. Adwa' al-Salaf.
- Abu al-Abbas Ahmad bin Umar bin Ibrahim al-Qurtubi. (1996). *Al-mufham li asykala min talkhis kitab Muslim*. Dar Ibn Kathir.
- Abu al-Hasan 'Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi bin Mas'ud bin al-Nu'man bin Dinar al-Baghdadi al-Daraqutni. (2004). *Sunan al-Daraqutni*. Muassasah al-Risalah.
- Abu al-Hasan Syed al-Din 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad bin Salim al-Tsa'labi al-Amidi. (631 H). *Al-ihkam fi usul al-ahkam*. Al-Maktab al-Islami.
- Abu al-Qasim Abd al-Rahman bin Abdullah bin Ahmad al-Suhaili. (2000). *Al-ruwadh al-anf fi syarh al-sirah al-nabawiyyah li Ibn Hisham*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

- Abu Amru Uthman bin Abd al-Rahman al-Syahrzuri Ibn al-Solah. (1986). *Ma'rifah anwa' ulum al-hadis: Muqaddimah Ibn al-Solah*. Dar al-Fikr.
- Abu Amru Uthman bin Abd al-Rahman al-Syahrzuri Ibn al-Solah. (2002). *Ma'rifah anwa' 'ilm al-hadis: Muqaddimah Ibn al-Solah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Bakar Ahmad bin 'Ali al-Khatib al-Baghdadi. (463 H). *Al-kifayah fi 'ilm al-riwayah*. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Abu Daud Sulaiman bin al-A'sy'as bin Ishaq bin Basyir bin Syaddad bin Amru al-Azdi al-Sijistani. (275 H). *Sunan Abi Daud*. Al-Maktabah al-'Asriyyah.
- Abu Muhammad Abdullah bin Muslim bin Qutaibah al-Dinuri. (1999). *Ta'wil mukhtalaf al-hadis*. Al-Maktab al-Islami–Muassasah al-Isyraq.
- Abu Ya'la Muhammad bin al-Husain bin Muhammad bin Khalf bin al-Al-Farra'. (1990). *Al-iddah fi usul al-fiqh*. Jamiah al-Malik Muhammad bin Su'ud al-Islamiyyah.
- Ahmad bin 'Ali Abu Bakar al-Razi al-Jassas al-Hanafi. (1994). *Al-fusul fi al-usul*. Wizarah al-Awqaf al-Kuwaitiyyah.
- Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar Abu al-Fadhl al-Asqalani al-Syafie. (1379 H). *Fath al-bari syarh Sahih al-Bukhari*. Dar al-Ma'rifah.
- Al-Bukhari Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhari al-Ju'fi. (1422). *Al-jami' al-musnad al-sahih al-mukhtasar min umur Rasulillah wa sunanih wa ayyamih (Sahih al-Bukhari)*. Dar Tawq al-Najat.
- Al-Mausu'ah al-fiqhiyyah. (1993). *Vol. 29*. Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah.
- Al-Syatibi Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lukhmi al-Gharnati. (1992). *Al-muwafaqat fi usul al-syariah*. Dar Ibn Affan.
- Al-Syed 'Ali Husain Matar al-Hasyimi. (2008). *Buhus fi naqd riwayat al-hadis*. Mansyurat Nazirin.
- Al-Tarmizi Muhammad bin Isa bin Saurah bin Musa bin al-Dhahhaq Abu Isa. (1998). *Al-jami' al-kabir (Sunan al-Tarmizi)*. Dar al-Gharb al-Islami.
- 'Ali Naif Biquaie. (2009). *Kitab al-ijtihad fi 'ilm al-hadis wa asaruhu fi al-fiqh al-islami*. Dar al-Basyair al-Islamiyyah.
- 'Ali bin Sultan Muhammad Abu al-Hasan Nur al-Din al-Mulla al-Harwi al-Qari. (1014 H). *Al-asrar al-marfu'ah fi al-akhbar al-mawdu'ah: Al-mawdu'at al-kubra*. Dar al-Amanah/Muassasah al-Risalah.
- 'Ala Ibrahim Abd al-Rahim. (n.d.). *Daf' al-syubhat 'an hadis umirtu an uqatil al-nas*. Salaf li al-Buhuth wa al-Dirasat.
- 'Amar Fatan. (2013). Naqd matn al-hadis 'inda al-sahaba: Al-Saidah 'Aisyah namuzajan. *Jurnal al-Tajdid*, 17(33).
- Ayyub bin Musa al-Husaini al-Quraimi al-Kafawi Abu al-Baq'a al-Hanafi. (1998). *Al-kulliyat mu'jam fi al-mustalahat wa al-furuq al-lughawiyyah*. Muassasah al-Risalah.
- Binomar Lakhsasi. (2017). *Manhaj al-istinbat min al-hadis al-nabawi bain al-muhaddisin wa al-fuqaha'*. Dar al-Kalimah li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Hasan bin Muhammad bin Mahmud al-'Attar al-Syafie. (1250 H). *Hasyiyah al-Attar 'ala syarh Jalal al-Mahalli 'ala jam' al-jawami'*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Majah Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Quzawini. (273 H). *Sunan Ibn Majah*. Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Majid al-Darwish. (2016). *Al-khilaf wa asaruhu fi al-jarh wa al-ta'dil*. Dar al-Fath li al-Dirasat wa al-Nasyr.
- Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin Abd Allah al-Syaukani al-Yamani. (1993). *Nail al-awtar*. Dar al-Hadis.
- Muhammad bin Abi Bakar bin Ayyub bin Sa'd Syams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (751 H). *Al-furusiyah*. Dar al-Andalus.

- Muhammad Iqbal Khan. (2009). Riwayah al-hadith bi al-lafz wa al-ma'na. *Majalah al-Qalam*.
Muhammad Kamil Muhammad Hasan. (n.d.). Naqd al-matn bain dhawabit al-muhaddisin wa tajawuz al-mubtilin: Dirasatan wa tatbiqan. *Majallah Kuliyyah Dirasat al-Islamiyyah*, 35.
- Muhammad Rafi'e Uthmani. (2012). *Dars-e-Muslim*. Idarah al-Ma'arif.
- Mu'taz al-Khatib. (2011). *Rad al-hadis min jihah al-matan: Dirasah fi manahij al-muhaddisin wa al-usuliyin*. Al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nasyr.
- Musafir Azmullah al-Dumaini. (1984). *Maqayis Ibn al-Jawzi fi naqd mutun al-sunnah min khilal kitabih al-mawdu'at*. Dar al-Madani li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qushairi al-Naisaburi. (261 H). *Al-musnad al-sahih al-mukhtasar bi naql al-'adl ila Rasulillah*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Noor Hisham Md. Nawi, & Burhan Che Daud. (2018). *Pengenalan kaedah penyelidikan Islam: Gagasan & amalan*. Penerbitan UMK.
- Nuruddin Itir. (1979). *Manhaj al-naqd fi ulum al-hadis*. Dar al-Fikr.
- Nuruddin Itir. (1998). *'Ilam al-anam syarh Bulugh al-maram min ahadis al-ahkam*. Dar al-Farfur.
- Sa'id Ramadan al-Buti. (1993). *Al-jihad fi al-Islam kaifa nafhamuhu wa kaifa numarisuh*. Dar al-Fikr.
- Salahuddin bin Ahmad bin Muhammad Sa'id al-Idlibi. (2013). *Manhaj naqd al-matn 'ind ulama al-hadis al-nabawi*. Dar al-Fath li al-Dirasat wa al-Nasyr.
- Siddiq bin Hasan al-Qanuji. (1978). *Abjad al-ulum*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Syams al-Din Abu al-Khair Muhammad bin Abd al-Rahman bin Muhammad bin Abi Bakar bin Uthman bin Muhammad al-Sakhawi. (2003). *Fath al-mughiz bi syarh alfiyyah al-hadis li al-Iraqi*. Maktabah al-Sunnah.
- Taqiy al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abd al-Halim bin Taimiyyah al-Harani. (1995). *Majmu' al-fatawa*. Majma' al-Malik Fahd li Tiba'ah al-Mushaf al-Syarif.
- Umar bin Muhammad bin Futuh al-Baiquni al-Dimasyqi al-Syafie. (1999). *Al-manzumah al-Baiquniyyah*. Dar al-Mughni li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Zain al-Din Abd al-Rahman bin Ahmad bin Rajab bin al-Hasan al-Hambali. (2001). *Jami' al-ulum wa al-hikam*. Muassasah al-Risalah.