

METODE KRITIK HADIS JALÂL AL-DÎN AL-SUYÛTÎ

Innaka Kamal Ali

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Nakaky.km17@gmail.com

Abstrak

Bahasan pokok pada penelitian ini adalah mengenai kritik hadis al-Suyûti dan metode yang ia tempuh dalam kritik hadisnya tersebut. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif analitis dengan pencarian data kepustakaan (*library research*) yang digunakan dengan tujuan untuk mengungkap bagaimana metode kritik hadis Jalâl al-Dîn al-Suyûti dalam konteks langkah-langkah yang ditempuh serta bagaimana implikasi dari kritik hadisnya tersebut, adapun data yang dikritisi dan dianalisis bersumber dari kitab fatwa al-Suyûti yang berjudul al-Hâwî li al-Fatâwâ yang di antara isinya adalah kritik al-Suyûti terhadap hadis-hadis Nabi, serta beberapa karya-karya al-Suyûti yang lain, khususnya dalam bidang ilmu hadis. Kesimpulan dari penelitian ini adalah: Pertama, dalam mengkritik suatu hadis al-Suyûti melakukan langkah-langkah yang mencakup sanad dan matan. Kedua, Metode utama al-Suyûti dalam kritik hadis adalah: 1. Mengkritisi perawi dengan ketat; 2. Mengkritik dengan membandingkan matan; 3. Mengkritik dengan analisis realita dan fakta sejarah; 4. Mengkritik dengan mendasarkan kritiknya pada pendapat kritikus lain; 5. Menghadirkan teori dan kaidah dalam ilmu hadis yang mendukung kritik hadisnya. Ketiga, Kritik hadis al-Suyûti memiliki implikasi terhadap perkembangan kajian kritik hadis secara umum, diantaranya mampu memberikan pengaruh hingga ulama menjadikan kritik dan pendapatnya sebagai rujukan dalam kitab mereka

Kata Kunci: Jalâl al-Dîn al-Suyûti, Kritik Hadis, Metode.

Abstract

The main discussion in this study is about al-Suyûti's hadith criticism and the method he used in his hadith criticism. The method used in this study is a descriptive-analytical method by searching to libraries data used with the aim of revealing how is the method of criticism of the hadith of Jalal al-Dîn al-Suyûti in the context of the steps taken and what are the implications of the criticism of the hadith of al-Suyûti, while the data that is criticized and analyzed comes from the book of fatwa al-Suyûti entitled al-Hâwî li al-Fatâwâ the contents of which are al-Suyûti's critique of hadith, as well as several of al-Suyûti's other works, especially in the field of hadith science. The conclusions of this study are: First, in criticizing a hadith al-Suyûti takes steps that include his criticism of sanad and matan. Second, al-Suyûti's main method of criticizing a hadith is 1. Strictly criticizing the narrators; 2. Criticizing by comparing matan; 3. Criticizing by analyzing reality and historical facts; 4. Criticizing by basing his criticism on the opinions of another hadith critic; 5. Presenting theories and rules in the science of hadith that support his criticism of hadith. Third, the criticism of the hadith of al-Suyûti has implications for the development of the study of hadith criticism in general, so that scholars make his criticisms and opinions as references in their books

Keywords: Jalâl al-Dîn al-Suyûti, Hadith Criticism, Method.

PENDAHULUAN

Hadis pada umumnya tidak akan lepas dari dua bagian utama, bagian pertama adalah rangkaian para perawi yang menjembatani masa antara Nabi dan para kodifikator hadis yang disebut dengan sanad dan bagian kedua merupakan susunan kata aktual tentang apa yang dianggap pernah dikatakan atau dilakukan oleh Nabi yang disebut dengan matan, dalam meneliti hadis para ulama menerapkan persyaratan yang ketat untuk menerima dan menolak sebuah periwayatan, dari persyaratan yang mereka sebutkan, persyaratan terhadap sanad lebih dominan dari pada matan karena apabila dari seluruh rangkaian hadis ada perawi yang terindikasi berdusta maka seluruh rangkaian hadis itu cacat dan matan hadis tertolak, sekalipun dimungkinkan bahwa hadis tersebut bersumber dari Rasûlullâh. Namun, karena ada seorang perawi hadis yang tercela (*jarh*), maka seluruh hadis tersebut menjadi cacat (Ahmad Fudhaili, 2017).

Para ulama yang menekuni bidang kritik hadis, tidak semua memiliki posisi yang sama dalam kritik hadis, ada di antara mereka yang memiliki standar yang ketat (*tasyaddud*) yang mudah men-*jarh* perawi hadis dan sangat berhati-hati dalam menghukumi ke-*tsiqah*-an atau keadilannya, ada yang longgar (*tasâhul*) dalam memberikan penilaian adil bagi seorang perawi atau dengan kata lain mudah mengatakan suatu hadis tertentu sah, dan ada yang berada di antara kedua sifat tersebut yaitu moderat (*tawassut*) tidak mudah dan tidak juga terlalu ketat dalam menilai seorang perawi hadis. Penggolongan ini bersifat umum dan tidak untuk setiap penelitian yang mereka hasilkan (Hasbi al-Shidieqi, 1992).

Al-Imâm al-Suyûfî, seorang ulama abad sembilan hijriah merupakan salah satu dari sederetan ulama yang memiliki kemampuan mendalam dalam kritik hadis, hal ini bisa diketahui dari pengakuannya sendiri bahwa dirinya telah benar-benar menguasai bidang ilmu ini (Jalâl al-Dîn al-Suyûfî, 1967), dan juga dari banyaknya karya yang ia tulis seperti; *Al-La'âli' al-Masnû'ah fî al-Ahâdîts al-Maudû'ah*, *al-Durar al-Muntatsirah fî al-Ahâdîts al-Musytahirah*, risalah-risalah kritik hadisnya yang ia kumpulkan dalam kitabnya *al-Hâwi li al-Fatâwâ* serta kritik-kritiknya terhadap tema-tema tertentu yang ia tulis dalam karya-karyanya yang lain.

Salah satu tema hadis yang menjadi kritik al-Suyûfî ialah hadis tentang status orang tua Rasûlullâh di akhirat yang diriwayatkan oleh Muslim, menurut al-Suyûfî hadis ini memiliki '*illah* walaupun ia diriwayatkan dalam kitab sahih, hadis ini terdapat pada hadis no 203 Al-Imâm Muslim. Al-Suyûfî dianggap sebagai ulama yang paling gencar mengkritisi hadis tersebut, hal itu dapat dilihat dari banyaknya kitab yang ia tulis untuk menguatkan pendapatnya, sehingga karangan al-Suyûfî ini menjadi rujukan bagi ulama-ulama lainnya mulai dari ulama-ulama klasik hingga kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan kritik hadis-hadis yang dianggap menjadi dasar hukum penentangannya dalam permasalahan ini. Selain tema hadis ini, Al-Suyûfî juga banyak memberikan kontribusi dalam dunia kritik hadis dengan melakukan kritik terhadap hadis-hadis lain yang ia anggap bermasalah yang sebagian ia kumpulkan dalam kitab fatwanya *al-Hâwi li al-Fatâwâ*.

Al-Imâm al-Suyûṭî dengan keilmuan hadisnya yang luas termasuk dalam kritik hadis, melambungkan namanya sebagai ulama yang memiliki kompetensi keilmuan yang tinggi dalam kritik hadis, akan tetapi ada sebagian kalangan yang menentang kritik hadis al-Suyûṭî bahkan menuduhnya melakukan kritik hadis hanya berdasarkan hawa nafsunya, seperti al-Albânî yang memberikan komentar atas kritik al-Suyûṭî terhadap hadis Muslim di atas, bahwa apa yang dilakukan al-Suyûṭî -dengan mengkritik hadis yang diriwayatkan dalam kitab sahih- merupakan pengingkaran hadis yang pada hakikatnya juga tertuju kepada Rasûlullâh yang telah mengabarkan demikian, atau minimal kepada para perawi tsiqah yang meriwayatkan hadis tersebut dan mensahihkannya, menurutnya apa yang al-Suyûṭî lakukan ialah pintu kefasikan, dalam hal ini, al-Albânî berpendapat bahwa al-Suyûṭî mengingkari hadis yang sahih.

Maka hal ini membuat penulis bertanya-tanya apakah kritik hadis al-Suyûṭî sesuai dengan kaidah kritik hadis? dan apa metode yang digunakan oleh al-Suyûṭî dalam mengkritik hadis? untuk mengungkap pertanyaan tersebut, penulis tertarik untuk mengkaji lebih dalam dengan melakukan penelitian tentang metode Al-Imâm Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî dalam kritik hadis, serta menganalisis bagaimana implikasi dari kritik hadisnya tersebut, yang akan penulis sajikan dalam bentuk karya ilmiah yang berjudul; “Metode Kritik Hadis Al-Imâm Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî.”

METODE

Penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kualitatif dan berdasarkan studi kepustakaan (library research) yaitu dengan mengumpulkan data dengan mengandalkan studi penelaahan terhadap buku-buku, literature-literatur, catatan-catatan, dan laporan-laporan yang ada sehingga diperoleh data-data yang berhubungan dengan masalah yang sedang dikaji atau dipecahkan. Sumber data yang diperlukan untuk riset ini adalah mencakup sumber primer dan sekunder. Data primer kajian ini adalah kitab *al-Hâwî Li al-Fatâwâ* Data-data sekunder terdiri dari berbagai karya yang mempunyai kaitan dengan kajian ini baik yang ditulis oleh al-Suyûṭî seperti *al-Dîbaj Syarah Shahîh Muslim Ibn al-Hajjaj*, *Tadrîb al-Râwî Fî Syarh Taqrîb al-Nawawî* ataupun yang ditulis ulama lain seperti: *Ṣahîh Muslim*, *Al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim Ibn Al-Hajjâj* karya Al-Imâm al-Nawawî, *Tahdzîb at-Tahdzîb* yang ditulis oleh al-Ḥâfidz Ibnu Hajar, *Tahdzîb Tahdzîb al-Kamâl* yang ditulis oleh al-Dzahabî dan lain-lain.

Penelitian ini masuk ke dalam penelitian studi kepustakaan, maka pengumpulan data-data yang akan dilakukan ialah dengan melakukan dokumentasi yaitu mencari data-data mengenai buku-buku, jurnal dan sejenisnya. Dalam menganalisis data dilakukan beberapa hal, di antaranya: Setelah data terkumpul, tahap selanjutnya peneliti menganalisis dengan menggunakan metode deskriptif dan analisis; Metode deskriptif yaitu dengan menggambarkan dan menjelaskan tema yang dibahas sesuai dengan data yang dikaji, dalam konteks penelitian ini yaitu terkait dengan kritik hadis al-Suyûṭî dalam kitab *al-Hâwî li al-Fatâwâ* serta yang berkaitan dengan tema tersebut yang ia buktikan secara ilmiah dengan ilmu hadis yang ia miliki. Hal ini dilakukan dalam

rangka memberikan pengertian serta pemahaman yang komprehensif tentang tema yang dibahas.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Jalâl al-Dîn al-Suyûtî

Al-Imâm al-Suyûtî dilahirkan di Mesir pada malam minggu setelah magrib awal bulan Rajab tahun 849 H, bertepatan dengan tiga Oktober 1445 Masehi (Iyâd Khâlîd al-Ṭabba', 1997). Disebutkan dalam kitab *al-Minah al-Bâdiyah*, bahwa Abû Bakr, ayah al-Suyûtî adalah seorang ulama, suatu ketika ia ingin membaca sebuah kitab, maka ia meminta istrinya yang sedang hamil untuk mengambilkan salah satu kitab di perpustakaan pribadinya. Istrinya pun berjalan mengambil kitab yang diinginkan, namun ketika sedang mengambilkan kitab yang diminta, tiba-tiba perutnya mengalami kontraksi melahirkan, hingga ia melahirkan al-Suyûtî di antara kitab-kitab suaminya, dari kejadian inilah al-Suyûtî dijuluki dengan *Ibnu al-Kutub* (Khaer al-Dîn bin Maḥmûd bin Muḥammad al-Ziriklî al-Dimasyqî, 2002).

Pada hari ketujuh dari kelahirannya orang tuanya menamakannya dengan nama Abd al-Rahmân, dan diberi gelar (*laqob*) Jalâl al-Dîn. Ayahnya adalah Kamâl al-Dîn Abû Bakr bin Nâsir al-Dîn Muḥammad bin Sâbiq al-Dîn Abî Bakr bin Fakhr al-Dîn 'Utsmân bin Nâdzir al-Dîn Muḥammad bin Saif al-Dîn Khuḍr bin Najm al-Dîn Abî al-Salâḥ Ayyûb bin Nâsir al-Dîn Muḥammad bin Syaikh Humâm al-Dîn al-Humâm, al-Khudairî al-Asyûtî al-Syâfi'î (Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûtî, 1978). al-Khudairî adalah penisbatan yang diambil dari sebuah tempat di kota Baghdad yang merupakan tempat sebagian leluhur ayahnya. Sedangkan al-Suyûtî adalah penisbatan kepada al-Suyûtî salah satu kota di Mesir yaitu sebuah tempat asal ayahnya, sebelum berpindah ke Kairo. *Kunyah* al-Suyûtî adalah Abû Faḍl yang ia dapatkan dari seorang ulama yang bernama al-'Izz al-Kannânî al-Hambalî, ketika orang tuanya membawanya kepada ulama tersebut, ia berkata kepada al-Suyûtî: Apa *kunyah* kamu? al-Suyûtî menjawab: "Saya tidak punya *kunyah*" Maka ulama itu berkata: "*Kunyah* kamu Abû al-Faḍl" lalu ia tuliskan *kunyah* tersebut dengan tulisan tangannya.

Pada tahun 864 H al-Suyûtî mulai menekuni bidang keilmuan dan belajar berbagai disiplin ilmu kepada banyak guru, seperti ilmu Bahasa Arab, Fikih, Farâ'id dan disiplin ilmu agama yang lain, bahkan pada tahun yang sama dia sudah menulis kitab pertamanya yaitu penjelasan dari *al-Isti'adzah* dan *al-Basmalah*. Pada tahun 866 hijriah al-Suyûtî mulai benar-benar melahirkan karya-karya yang banyak dan bermanfaat, lalu Pada tahun 871 H al-Suyûtî menjadi seorang Mufti di Mesir yang banyak mengeluarkan fatwa-fatwa akan masalah-masalah yang terjadi, ia dikenal sebagai seorang ulama, seorang *ḥâfidz*, sejarawan dan cendekiawan (Khaer al-Dîn bin Maḥmûd bin Muḥammad bin 'Alî bin Fâris al-Ziriklî al-Dimasyqî, 2002), bahkan menurut pengakuan al-Suyûtî ia telah memiliki persyaratan yang lengkap untuk berijtihad, hingga layak untuk dikategorikan sebagai mujtahid mutlak.

Selain dikenal dengan keilmuannya yang sangat luas, al-Suyûtî dikenal pula dengan kesalehannya, bahkan banyak tersebar *karâmah* yang terjadi pada beliau, seperti

yang dikisahkan oleh Syaikh Abd al-Qâdir al-Syadzîlî, murid al-Suyûtî, bahwa gurunya pernah melihat Nabi dalam kondisi terjaga (Muhammad al-Gazzî, 1997).

Kesalehan al-Suyûtî juga terlihat dari keputusannya untuk mengasingkan diri agar berkonsentrasi dalam beribadah kepada Allah, dan menjauhi dunia beserta penghuninya, hal tersebut ia lakukan ketika menginjak usia empat puluh tahun. Dan pada masa ini ia memulai meningkatkan kualitas karya-karyanya dan meninggalkan kegiatan pengajaran dan majlis fatwa. Banyak sekali orang-orang kaya dan para penguasa mengunjunginya dan membawakan berbagai macam hadiah tetapi al-Suyûtî tidak menerima hadiah mereka, kecuali satu hamba sahaya yang kemudian ia merdekakan dan dijadikan pembantu Masjid Nabawi, ia mengungkapkan alasan pengunduran dirinya ini dalam sebuah buku berjudul *al-Tanfîs*. Beliau tinggal di Raudâh al-Miqyas, dan tidak berpindah dari sana hingga akhir hayatnya.

Al-Suyûtî menghembuskan nafas terakhirnya pada hari Jum'at setelah adzan subuh bertepatan dengan sembilan belas Jumâdil Ulâ tahun 911 H di rumahnya di Raudâh al-Miqyâs setelah mengalami sakit selama seminggu akibat pembengkakan kronis pada tangan kirinya pada usia enam puluh satu tahun, sepuluh bulan, delapan belas hari (Al-Syaukânî, t.th). Dimakamkan di daerah Hûsy Qushun di luar gerbang Qurâfah.

Metode Kritik Hadis Jalâl Al-Dîn al-Suyûtî

1. Mengkritisi Perawi dengan Ketat

Dalam mengungkap salah satu langkah al-Suyûtî dalam mengkritik sebuah hadis dengan mengkritisi perawinya secara ketat, penulis meneliti salah satu sampel hadis yang dikritik al-Suyûtî dalam kitab fatwanya *al-Hâwî Li al-Fatâwâ*, yaitu hadis tentang status orang tua Rasûlullâh di akhirat.

Diskursus tentang status kedua orang tua Rasûlullâh di akhirat menjadi salah satu tema yang banyak disoroti di kalangan para peneliti hadis, termasuk salah satunya adalah Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, bahkan ia sampai menuliskan enam karya tulis dalam masalah ini yaitu; *Masâlik al-Hunafâ' fî Najât Wâliday al-Mustafâ, at-Ta'zîm wa al-Minnah bi Anna Wâliday al-Mustafâ fî al-Jannah, al-Duraj al-Munîfah fî al-Abâ' al-Syarîfah, Nasyr al-'Alamain al-Munîfain fî Ihya' al-Abawain al-Syarîfain, al-Maqâmah al-Sundusiyah fî al-Nisbah al-Mustafawiyah, al-Subul al-Jaliyyah fî al-Abâ' al-Jaliyyah* (Iyâd Khâlîd al-Ṭabba', 1997).

Pro dan kontra tentang status kedua orang tua Rasûlullâh ini tidak terlepas dari adanya hadis yang menyinggung tentang masalah ini, khususnya yang menyatakan bahwa orang tua Rasûlullâh termasuk penghuni neraka, dan yang menjadi dalil terkuat menurut sebagian kelompok adalah hadis yang diriwayatkan oleh Muslim, yakni "Sesungguhnya orang tuaku dan orang tuamu di neraka, (HR. Muslim)" yang kemudian al-Suyûtî kritik dalam berbagai kitabnya dengan langkah-langkah yang ia tempuh salah satunya dalam *risalah Masâlik al-Hunafâ'* yang terdapat dalam kitab fatwanya *al-Hâwî Li al-Fatâwâ* (Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûtî, 2002).

Langkah awal yang dilakukan al-Suyûtî dalam mengkritik hadis ini adalah menyebutkan redaksi hadis dengan penjelasan tentang siapa yang meriwayatkan

(kodifikator) hadis tersebut, karena sejatinya suatu hadis bisa diriwayatkan oleh beberapa orang dengan redaksi yang sama atau berbeda. Al-Suyûṭî menuliskan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dan Abû Dâwud dari Ḥammâd bin Salamah dari Tsâbit dari Anas dengan redaksi sebagai berikut:

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ أَبِي؟ قَالَ: فِي النَّارِ. فَلَمَّا قَفَى دَعَاهُ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ.

“Dari Anas, bahwasanya ada seorang laki-laki bertanya kepada Rasûlullâh: “Wahai Rasûlullâh, di manakah tempat ayahku (yang telah meninggal) sekarang berada?” Beliau menjawab: “Di neraka.” Ketika orang tersebut menyingkir, maka Nabi memanggilnya lalu berkata: “Sesungguhnya ayahku dan ayahmu di neraka.” (HR. Muslim)

Peneliti pun berusaha menelusuri hadis ini dengan metode *takhrîj* hadis dengan mengambil kata kunci dari riwayat tersebut. Pertama, *takhrîj* dengan menggunakan salah satu lafaz matan yaitu أباك/أبوك dalam kitab *al-Mu‘jam al-Mufahras li al-Fâdz al-Ḥadîts al-Nabâwî* maka ditemukan dalam kitab *Ṣaḥîḥ Muslim* hadis ke-347, *Sunan Abû Dâwud* hadis ke-17 dan *Musnad Aḥmad bin Ḥambal* hadis ke-4 dan 14 (A. J Weinsinck, 1936). Kedua, dengan metode *takhrîj* berdasarkan riwayat pertama dengan menggunakan kitab *Tuhfah al-Asyrâf bi Ma‘rifah al-Aṭrâf*, dari hasil penelusuran dengan perawi pertama Anas bin Malik, berdasarkan kitab ini hadis ini diriwayatkan dalam *Ṣaḥîḥ Muslim* dalam *kitâb al-Îmân* hadis ke-87 dari Abû Bakr dari Affan dan dalam *Sunan Abû Dâwud* dalam kitab *al-Sunnah* hadis ke-18 bab delapan dari Mûsâ, keduanya meriwayatkan dari Ḥammâd (Jamâl al-Dîn Abû al-Ḥajjâj Yûsuf bin Abd al-Raḥmân al-Mizzî, 1983). Al-Suyûṭî tidak menyebutkan dalam takhrijnya Aḥmad bin Ḥambal akan tetapi hal ini tidak berpengaruh terhadap kritiknya karena Aḥmad meriwayatkan dari jalur yang sama dengan Muslim dan Abû Dâwud.

Selanjutnya al-Suyûṭî memulai kritiknya terhadap hadis ini dengan memberikan gambaran masalah inti yang terdapat dalam hadis dengan jalur ini, yaitu adanya cacat dari segi kualitas ke-*dabit*-an salah satu perawinya dibandingkan perawi yang lain, hingga mengakitabkan adanya perbedaan redaksi yang diriwayatkan oleh perawi tersebut dengan yang lain, al-Suyûṭî mendapati perawi dengan lafaz “*Inna Abî wa Abâka Fî al-Nâr*” adalah Ḥammâd bin Salamah meriwayatkan dari jalur Tsâbit dari Anas.

Adapun redaksi yang diriwayatkan oleh perawi yang lain yaitu Ma‘mar dengan jalur dari Tsâbit tidak menggunakan redaksi tersebut akan tetapi menggunakan redaksi yang lain yaitu: “Di mana saja kamu melewati kuburan orang kafir maka beritakan kepadanya dengan siksaan neraka” maka redaksi ini tidak menyinggung keadaan orang tua Rasul di akhirat terlebih menghakimi mereka mati dalam kondisi kafir di neraka (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûṭî, 2002).

Al-Suyûṭî menilai perawi Ma‘mar lebih kuat daripada riwayat Ḥammâd dilihat dari kompetensi yang dimiliki oleh Ma‘mar lebih unggul daripada Ḥammâd, ia mendasarkan kritiknya terhadap Ḥammâd kepada beberapa hal diantaranya:

- a. Hafalan Ḥammâd masih diperselisihkan dengan mendapatkan beberapa kritikan dari para ulama.

- b. Ada banyak hadis yang diriwayatkan oleh Ḥammâd adalah hadis-hadis Munkar. Para ulama mengatakan bahwa saudara tirinya telah melakukan perubahan terhadap tulisan-tulisannya.
- c. Ḥammâd tidak banyak hafal, oleh karena itu ia banyak meriwayatkan hadis dari hasil tulisan-tulisannya; yang karena itu pula terjadi kekeliruan.
- d. Al-Bukhârî tidak meriwayatkan dalam kitab Sahihnya hadis-hadis Ḥammâd bin Salamah, dikarenakan perkara-perkara di atas.
- e. Karena al-Bukhari tidak mengambil riwayat Ḥammâd, maka Muslim menyendiri dalam meriwayatkan hadis ini, dan telah diketahui sebagian hadis-hadis yang diriwayatkan Muslim tanpa al-Bukhârî diperselisihkan dan mendapat kritik para ulama salah satunya menurut al-Suyûṭî adalah hadis ini.
- f. Muslim sendiri tidak mengambil satu hadis pun dari riwayat Ḥammâd yang terkait hadis-hadis pokok (Ushul) dalam kitabnya kecuali hadis yang telah diambil oleh Ḥammâd dari jalur Tsâbit, dari Anas.

Adapun Ma‘mar maka al-Suyûṭî menilainya tidak memiliki masalah seperti masalah Ḥammâd hal itu karena beberapa perkara diantaranya: hafalan Ma‘mar tidak diperselisihkan, hadis-hadis yang diriwayatkan olehnya tidak ada yang dianggap hadis Munkar, serta al-Bukhârî dan Muslim sepakat dalam meriwayatkan hadis-hadisnya.

Setelah penulis telusuri perbandingan kedudukan Ḥammâd dan Ma‘mar dalam *Ṣaḥîḥ* Muslim maka didapati seperti yang disebutkan al-Suyûṭî bahwa untuk hadis-hadis pokok Muslim tidak mengambil hadisnya kecuali yang Ḥammâd riwayat dari gurunya Tsâbit dari Anas adapun dari guru yang lain maka Muslim tidak menerimanya dalam kitabnya, berbeda dengan Ma‘mar penulis dapati Muslim menerima hadisnya dari banyak jalur Ma‘mar di antaranya: dari al-Zuhrî, Hammâm bin Munabih, Ayûb, Tsâbit al-Bunnânî, Ibnu Ṭawûs, Yahya bin Abî Katsîr, Qatâdah, ‘Âṣim al-Aḥwal, ‘Hisyâm bin ‘Urwah, al-Ja’d Abî ‘Utmân, ‘Atâ’ al-Khurasânî, Ibnu Syihâb, Muḥammad bin al-Mungkadir, Zaid bin Aslam, Ismâ‘îl bin Umayyah, Ja‘far dan lain-lain, di antara mereka yang paling banyak adalah riwayat Ma‘mar dari al-Zuhrî lebih dari 100 hadis diriwayatkan dalam Sahih Muslim dan setelahnya adalah Hammâm bin Munabbih dan Ayûb yang berjumlah puluhan hadis, Adapun dari segi jumlah keseluruhan maka penulis dapati yang diriwayatkan Muslim dari Ma‘mar sekitar 300 hadis dan dari Ḥammâd sekitar seratus hadis. Maka dari beberapa perkara di atas al-Suyûṭî menilai Ma‘mar lebih unggul dibanding Ḥammâd bin Salamah dalam periwayatan hadis.

Al-Suyûṭî memperkuat pendapatnya ini dengan menyebutkan apa yang dijelaskan oleh al-Dzahabî dan al-Ḥâkim. Al-Dzahabî berkata tentang Ḥammâd:

“Dia adalah orang yang dipercaya, tapi ia memiliki beberapa kerancuan, dan memiliki banyak hadis munkar, dia bukan orang yang hafal, para ulama mengatakan bahwa buku-bukunya telah diselewengkan tangan-tangan yang tidak bertanggungjawab, disebutkan bahwa Ibnu Abi al-Auwja‘; saudara tirinya, yang telah merubah buku-bukunya tersebut” (Abû ‘Abdillâh Muḥammad al-Dzahabî, t.th).

Al-Hâkim dalam kitab *al-Madkhal* berkata:

“Muslim tidak meriwayatkan satupun hadis dari Hammâd bin Salamah dalam masalah akidah, kecuali hadis yang Hammâd ambil dari Tsâbit al-Bunnânî, dari Anas bin Malik” (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Selain itu penulis mendapati apa yang disebutkan al-Suyûfî tentang hapalan Hammâd yang mendapat kritik para ulama sesuai dengan realita yang disebutkan para ulama hadis sebelumnya seperti Ibnu Hajar yang berkata dalam *Taqrîb al-Tahdzîb* bahwa Hammâd hapalannya berubah ketika menginjak tua (Ibnu Hajar al-Asqalânî, 1986). Begitu juga dengan al-Imâm Ahmad bin Hambal yang berkata tentang Hammâd:

لَمَّا طَعَنَ فِي السِّنِّ، سَاءَ حِفْظُهُ، فَلِذَلِكَ لَمْ يَحْتَجَّ بِهِ الْبُخَارِيُّ، وَأَمَّا مُسْلِمٌ، فَاجْتَهَدَ فِيهِ وَأَخْرَجَ مِنْ حَدِيثِهِ عَنْ ثَابِتٍ، مِمَّا سَمِعَ مِنْهُ قَبْلَ تَعْيُرِهِ، وَمَا عَنْ عَيْرِ ثَابِتٍ، فَأَخْرَجَ نَحْوَ اثْنَيْ عَشَرَ حَدِيثًا فِي الشَّوَاهِدِ، دُونَ الْاِحْتِجَاجِ، فَالاحتياطُ أَنْ لَا يُحْتَجَّ بِهِ فِيمَا يُخَالِفُ الثَّقَاتِ.

“Ketika sudah menginjak tua, ingatannya memburuk, dan itulah sebabnya al-Bukhari tidak mengambilnya sebagai hujah. Adapun Muslim maka ia berijtihad tentangnya dan meriwayatkan hadisnya dari Tsâbit yang ia dengar sebelum terjadi perubahan. Adapun dari selain Tsâbit maka ia meriwayatkan sekitar dua belas hadis dalam syawâhid tanpa mengambilnya sebagai hujah, maka untuk kehati-kehatian tidak lah berhujah dengan hadisnya jika bertentangan dengan para perawi tsiqat.” (Syams al-Dîn Muḥammad al-Dzâhabî, 2006).

Hal yang sama juga disebutkan oleh al-Baihaqî yang dikutip oleh Ibnu Hajar al-Asqalânî dalam *Tahdzîb al-Tahdzîb* (Ibnu Hajar al-Asqalânî, 1986). Dapat diketahui yang dikritik al-Suyûfî bukanlah ke-*tsiqah*-annya karena dari segi keadilan dan kesalehan sudah terkenal dikalangan ulama, akan tetap sisi lemah yang al-Suyûfî maksudkan adalah dari sisi ke-*dabit*-an Hammâd, dapat diketahui pula bahwa al-Suyûfî bersikap hati-hati dengan menolak riwayat Hammâd ketika mendapati ia mensilahi para perawi tsiqah yang lain.

Adapun jalur riwayat Ma‘mar dari Tsabit maka penulis tidak menemukannya, sama seperti beberapa peneliti lain yang meneliti hal ini (Abû ‘Abdillâh Ahmad bin Hambal, 2001), akan tetapi ditemukan riwayat dengan redaksi tersebut dari Ma‘mar dari al-Zuhrî secara *mursal* dalam Jâmi’ Ma‘mar riwayat ‘Abd al-Razzâk, disebutkan:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّ أَبِي كَانَ يَكْفُلُ الْأَيْتَامَ، وَيَصِلُ الْأَرْحَامَ، وَيَفْعَلُ كَذَا، فَأَيْنَ مَدْخَلُهُ؟ قَالَ: «هَلْكَ أَبُوكَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَمَدْخَلُهُ النَّارُ»، قَالَ: فَغَضِبَ الْأَعْرَابِيُّ، وَقَالَ: فَأَيْنَ مَدْخَلُ أَبِيكَ؟ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حَيْثُ مَا مَرَرْتَ بِقَبْرِ كَافِرٍ فَبَشِّرْهُ بِالنَّارِ» فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ: لَقَدْ كَلَّفَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَعَبًا، مَا مَرَرْتُ بِقَبْرِ كَافِرٍ إِلَّا بَشَّرْتُهُ بِالنَّارِ.

Telah mengabarkan kepada kami ‘Abd al-Razzak dari Ma’mar dari al-Zuhrî, ia berkata: Telah datang seorang badui kepada Nabi, lalu ia berkata: sesungguhnya orang tuaku dulu memelihara anak yatim, menyambung tali kekerabatan, dan melakukan ini dan itu, maka ditempatnya (di akhirat), maka Nabi menjawab: “Apakah orang tuamu wafat saat jahiliyah?” Ia menjawab: “Iya” maka Nabi berkata: “Tempatnya adalah neraka” perawi berkata: si arab badui pun marah dan berkata: “Lalu dimana tempat ayahmu?” Nabi menjawab: “Di mana saja kamu melewati kuburan orang kafir maka beritakan kepadanya dengan siksaan neraka”. Lalu si arab baduy itu berkata: “Rasûlullâh telah membebaniku supaya setiap kali aku melewati kuburan seorang kafir agar aku memberitakan kepadanya dengan siksa neraka” (Abû Bakr bin Humâm ‘Abd al-Razak al-Şan‘ânî, 1982)

Walaupun hadis ini hadis *mursal* tapi didapati tersambung (*musnad*) dari jalur-jalur yang lain, dan hadis *mursal* jika didapati jalur lain secara *musnad* maka dihukumi tersambung seperti yang dijelaskan para ulama *mustalâh*, Ibnu al-Şalâh, al-Nawawî, al-Suyûtî sendiri dan yang lainnya. al-Suyûtî dalam *al-Hâwî* menyebutkan bahwa ia mendapati beberapa jalur lain dengan sanad yang sahih yang menguatkan jalur Ma’mar, yaitu jalur yang berasal dari sahabat Sa’d bin Abî Waqqâs yang redaksinya sama dengan yang diriwayatkan oleh Ma’mar. Hadis sahabat Sa’d ia dapatkan diriwayatkan oleh al-Bazzâr, al-Tabranî, dan al-Baihaqî; yaitu dari jalur Ibrahim bin Sa’d, dari al-Zuhrî, dari ‘Amir bin Sa’d, dari ayahnya (Sa’d bin Abî Waqqâs), bahwa ada seorang badui berkata kepada Rasûlullâh: “Di manakah ayahku?”, Rasûlullâh menjawab: “Di neraka”. Si badui berkata: “Lalu di manakah ayahmu?”, Rasûlullâh menjawab: “Di mana saja kamu melewati kuburan orang kafir maka beritakan kepadanya dengan siksaan neraka”.

Al-Suyûtî menegaskan kualitas sanad riwayat ini sesuai dengan syarat sahih al-Bukhârî dan Muslim, penulis pun mendapati al-Hâfidz al-Haitsamî menghukumi perawi hadis ini sahih ia berkata: “Diriwayatkan oleh al-Bazzâr dan al-Tabarânî dalam (*al-Mu’jam*) *al-Kabîr* dan para perawinya adalah perawi sahih” (Abû al-Ĥasan Nûr al-Dîn ‘Alî al-Haitsamî, 1994). Oleh karena itu menurut al-Suyûtî redaksi hadis inilah yang harus menjadi sandaran dan harus didahulukan di atas riwayat lainnya, termasuk atas riwayat Muslim (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûtî, 2002).

Selain dari pada itu, al-Suyûtî mendapati sebuah hadis riwayat Ibnu Majah telah meriwayatkan hadis yang sama dari jalur Ibrahim bin Sa’d, dari al-Zuhrî, dari Sâlim, dari ayahnya (Ibnu ‘Umar), berkata: “Datang seorang badui kepada Rasûlullâh, ia berkata: “Wahai Rasûlullâh, sesungguhnya ayahku selalu menyambung tali kekerabatan dan berbagai kebaikan (di masa hidupnya), maka di manakah dia?”, Rasûlullâh menjawab: “Di neraka”, maka seakan akan si badui itu merasa tersinggung, lalu ia berkata: “Lantas di manakah ayahmu?”, Rasûlullâh menjawab: “Di mana saja kamu melewati kuburan orang kafir maka beritakan kepadanya dengan siksaan neraka”. Perawi hadis ini berkata: “Maka setelah si badui tersebut masuk Islam ia berkata: Rasûlullâh telah membebani diriku supaya setiap kali aku melewati kuburan seorang

kafir agar aku memberitakannya dengan siksa neraka?” (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Al-Suyûfî menilai redaksi riwayat Ibnu Mâjah, al-Ṭabarânî dan al-Baihaqî dengan tambahan pada bagian akhirnya “Maka setelah si badui tersebut masuk Islam, ia berkata: Rasûlullâh telah membebaniku supaya setiap kali aku melewati kuburan seorang kafir maka pastilah aku memberitakannya dengan siksa neraka” memberikan pemahaman yang sangat jelas bahwa redaksi yang bermakna global ini yang sebenarnya berasal dari Rasûlullâh; yaitu redaksi “Di mana saja kamu melewati kuburan orang kafir maka beritakan kepadanya dengan siksaan neraka”, al-Suyûfî menilai demikian dikarenakan setelah si badui ini masuk Islam ia memandang bahwa apa yang diucapkan oleh Rasûlullâh tersebut sebagai perintah yang harus ia kerjakan, karenanya ia berkata: “Rasûlullâh telah membebaniku supaya setiap kali aku melewati kuburan seorang kafir agar aku memberitakannya dengan siksa neraka” Seandainya redaksi jawaban Nabi seperti riwayat Ḥammâd, maka tidak ada di dalamnya perintah sama sekali (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Penulis mendapati al-Ḥâfidz al-Buṣairî seorang ulama yang dipuji oleh Ibnu Hajar sebagai seorang *muhaddis* yang mulia dan salih mengatakan tentang sanad hadis ini: “Hadis ini bersanad sahih, perawinya adalah perawi *tsiqat* Muḥammad bin Ismâil dikatakan *tsiqah* oleh Ibnu Ḥibbân, al-Dâruḥqinî dan al-Dzahabî, dan sisa perawinya adalah perawi hadis sesuai syarat Bukhari dan Muslim” (Abû al-‘Abbâs Syihâb al-Dîn Aḥmad bin Abû Bakr al-Buṣairî, 1982)

Selain dari pada itu al-Suyûfî mendapati sebuah hadis dari jalur lain dengan redaksi yang mirip dengan redaksi riwayat Ma‘mar, hadis tersebut menyebutkan bahwa sahabat yang bertanya kepada Rasûlullâh tersebut hendak bertanya “Di manakah ayahandamu?”, tapi kemudian ia tidak mengucapkan hal itu karena untuk memelihara adab terhadap Rasûlullâh dan mengucapkan dengan redaksi lain. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Ḥâkim dari Laqîṭ bin ‘Âmir, bahwa ia bersama rombongan datang menghadap Rasûlullâh, ia datang bersama Nahyak bin ‘Âsim bin Malik bin al-Muntafiq. Ia berkata: “Kami datang ke Madinah di akhir bulan Rajab, kami salat subuh bersama Rasûlullâh, lalu Rasûlullâh berdiri khutbah di hadapan orang-orang”. Kemudian perawi berkata: “Wahai Rasûlullâh, adakah seorang yang telah meninggal dari kita di masa jahiliyah dahulu memiliki kebaikan?” Maka salah seorang dari pemuka Quraisy berkata: “Sesungguhnya ayahmu; al-Muntafiq di neraka”. Maka seakan-akan aku terkena panas di antara kulit, wajah dan dagingku atas apa yang ia katakan tersebut tentang orang tuaku di hadapan orang banyak. Maka aku berkeinginan untuk berkata kepada Rasûlullâh: “Bagaimana dengan ayahandamu wahai Rasûlullâh?”, tapi kemudian aku memandang ada kata-kata lain yang lebih elok; aku berkata kepadanya: “Lalu bagaimana dengan keluargamu wahai Rasûlullâh?”, maka Rasûlullâh bersabda: “Di manapun engkau mendapati kuburan seorang keturunan Quraisy atau seorang keturunan ‘Amir yang musyrik maka katakan olehmu kepadanya: Aku diutus oleh Muḥammad kepadamu untuk memberitakannya kepadamu sesuatu yang sangat buruk bagimu (siksa)”. Menurut al-Suyûfî hadis riwayat al-Ḥâkim ini sedikit pun tidak bermasalah, dan ia

adalah riwayat yang paling jelas dalam menerangkan kandungan hadis pada perkara ini (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002). Selain diriwayatkan oleh al-Ḥakim penulis mendapati hadis ini diriwayatkan juga oleh al-Imâm Aḥmad dalam *Musnad*-nya (Abû ‘Abdillâh Aḥmad bin Ḥambal, 2001), al-Ṭabarânî dalam *al-Mu’jam al-Kabîr*, al-Bukhârî dalam *al-Târikh al-Kabîr*, dan Abû Dawud dalam *Sunan*-nya secara ringkas.

Dalam langkah ini al-Suyûfî mengkritik sanad dengan melakukan kritik terhadap perawi Ḥammâd bin Salamah dengan ketat, menurutnya walaupun Ḥammâd merupakan perawi yang adil, namun ia banyak melakukan kesalahan atau banyak lupanya hingga menyelisih perawi lain yang lebih *tsiqah*, yang hafalannya tidak diperselisihkan seperti dirinya, terlebih apa yang diriwayatkan Ma‘mar ada *mutâbi*’ dan *syâhid*-nya.

Kelemahan perawi sebagaimana yang diungkap al-Suyûfî berimbas kepada cacat yang lain yaitu cacat pada matan dari sisi redaksi hadis yang mana riwayat Muslim menyelisih redaksi riwayat-riwayat lainnya, maka terdapat indikasi perawi tersebut meriwayatkan makna (kandungan) hadis sesuai yang dia pahami sendiri, lalu ia mengungkapkannya dengan redaksi yang ia buat sendiri yang berbeda maknanya dengan redaksi yang asli.

Al-Suyûfî memaparkan pendahuluan yang merupakan kronologi terjadinya kekeliruan ini (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002), bahwasanya Nabi jika ditanya oleh seorang Arab badui dan khawatir dengan memberikan jawaban secara langsung akan terjadi fitnah atau akan mengakibatkan terjadinya keraguan dalam hatinya untuk tetap dalam Islam, maka Nabi akan menjawab dengan jawaban yang di dalamnya terdapat *tauriyah* seperti hadis yang disebutkan oleh al-Bukhârî bahwasanya seorang Arab badui bertanya tentang hari kiamat (*al-Sâ‘ah*) maka Nabi melihat kepada orang yang paling muda dalam majlis tersebut dan berkata: “jika anak ini hidup mungkin tidak sampai habis umurnya hingga terjadi *al-Sâ‘ah*”. Para ulama mengatakan orang Arab badui ini terus-menerus bertanya tentang waktu hari kiamat (*al-Sâ‘ah*) maka Nabi khawatir jika ia menjawab “Saya tidak mengetahuinya” akan membuat fitnah dan keraguan dalam hati mereka, maka Nabi menjawabnya dengan jawaban yang berbentuk *tauriyah* seperti hadis di atas yang mana maksud dari perkataan tersebut bahwasanya jika anak kecil ini sampai ke umurnya yang paling panjang tidak mati sampai orang-orang yang hadir itu datang waktu (*al-Sâ‘ah*) mereka dengan kematian mereka. maka yang dimaksud *al-Sâ‘ah* disini adalah kematian setiap orang dari para sahabat yang hadir di majlis tersebut dan bukan maksud Nabi hari kiamat dan ini pun yang terjadi dalam hadis Nabi ketika menjawab perkataan Arab badui yang di dalamnya terdapat *tauriyah*, akan tetapi perawi riwayat hadis ini tidak memahami hal tersebut dan mengungkapkan pemahamannya yang keliru dengan ungkapan dari dirinya dan bukan dengan redaksi Nabi (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Hal ini menurut al-Suyûfî seperti yang diriwayatkan dari jalur Ma‘mar yang tidak menyebutkan lafaz yang diriwayatkan oleh Ḥammâd yang menjelaskan bahwasanya yang bertanya adalah seorang Arab badui yang mana dikhawatirkan fitnah dan *riddah*. Jadi dalam riwayatnya Nabi tidak mengatakan bahwa orang tuanya itu di neraka tapi ia berkata “Jika kamu melewati kuburan seorang kafir maka kabarkanlah padanya dengan

neraka” dan ini kalimat yang tidak menunjukkan perkara orang tua Rasul akan tetapi orang lain bisa saja keliru dan memahami hal tersebut menurut konteks kalimat atau *qarīnah* yang terjadi.

Al-Suyūṭī menegaskan bahwa alasan Rasūlullāh tidak berkata secara terang-terangan akan hakikat kedudukan ayahnya itu yang tidak seperti orang tua dari si Arab badui, karena dikhawatirkan ia akan keluar dari agama Islam, terlebih mengingat watak orang baduy yang keras. Penjelasan Nabi tersebut bisa dianggap sebagai *tauriyah*, karena memiliki maksud untuk menenangkan hati si badui. Menurutnya hal semacam ini merupakan salah satu dari bentuk hadis yang kuat, maka dalam hadis ini cacat dari segi matan adalah karena ada campur tangan perawi dalam redaksi hadis yang didasarkan pada pemahaman yang keliru, sehingga berimplikasi kepada makna yang tidak sejalan dengan maksud awal hadis itu sendiri.

Al-Suyūṭī menjelaskan model hadis dengan adanya perubahan redaksi (periwiyatan dengan makna) oleh perawi semacam ini dengan keberadaan riwayat perawi lain yang lebih kuat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* cukup banyak, al-Suyūṭī memberikan contoh kasus yang sama yaitu hadis penafian bacaan al-Basmalah dalam salat yang disebutkan Ibnu al-Ṣalāḥ dalam kitabnya *Muqaddimah* (Ibnu al-Ṣalāḥ, 1986), al-‘Irāqī dalam *Syarḥ al-Tabṣīrah wa al-Tadzkiyah (Alfiyah al-‘Irāqī)*, yang kemudian dikutip juga oleh para ulama *Mustalah* setelah mereka seperti al-Zarqānī dalam *Syarḥ al-Baiquniyah*, bahwa Muslim meriwayatkan secara menyendiri riwayat hadis dari Anas bin Malik yang menafikan bacaan al-Basmalah secara tegas dalam bacaan al-Fatihah Rasul di dalam salat.

Hadis riwayat Muslim ini dinyatakan cacat oleh al-Imām al-Syafi‘ī dan sebagian ulama yang lain, ketika melihat kebanyakan perawi meriwayatkan dengan lafaz “Maka mereka membuka salat dengan *al-Hamdu lillahi Rabbil ‘Ālamīn*” tanpa ada penyinggungan bacaan al-Basmalah, dan riwayat inilah yang disepakati al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab Sahih mereka, para ulama berpendapat yang meriwayatkan dengan lafaz pertama meriwayatkan secara makna yang mereka pahami dari lafaz “Maka mereka membuka salat dengan *al-Hamdu lillahi Rabbil ‘Ālamīn*” bahwa Rasul, Abū Bakar, Umar dan ‘Uṣmān tidak membaca al-Basmalah, maka mereka pun meriwayatkan dengan lafaz yang sesuai dengan pemahaman mereka yaitu penegasan mereka tidak membaca al-Basmalah, padahal maksud dari riwayat tersebut adalah mereka membuka salat dengan membaca surat al-Fatihah.

Al-‘Irāqī menambahkan bahwa ada riwayat sahih yang lain yang diriwayatkan oleh Aḥmad, Ibnu Khuzaimah dan al-Dāruḥqūnī bahwa Anas ketika ditanya tentang bacaan basmalah Nabi dalam salat ia menjawab tidak mengingatkannya, hal ini menegaskan kekeliruan riwayat penafian bacaan al-Basmalah dalam al-Fatihah ketika salat karena perawi yang meriwayatkan dengan makna dari pemahamannya yang salah.

Dengan contoh perkara ini, Al-Suyūṭī memperkuat kritiknya terhadap perawi Ḥammād dan redaksi yang ia riwayatkan walaupun terdapat dalam kitab sahih seperti halnya hadis tentang penafian al-Basmalah yang dikritik para ulama walaupun diriwayatkan dalam kitab sahih.

Al-Suyûṭî menyimpulkan salah satu kritiknya ini dengan mengatakan bahwa pada dasarnya hadis ini memiliki dasar yang benar jika dilihat dari keseluruhan riwayat dan yang bermasalah hanyalah riwayat Ḥammâd bin Salamah yang memuat redaksi yang berbeda dengan riwayat yang lain yaitu pernyataan orang tua rasul sebagai penghuni neraka (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

al-Suyûṭî bersikap ketat dalam mengkritik perawi Ḥammâd dengan mendahulukan *jarḥ* terhadapnya dalam kritiknya ini, karena itu yang sesuai menurutnya selain karena faktor-faktor yang disebutkan di atas terdapat beberapa perkara yang mendukung sikapnya ini seperti adanya dalil-dalil lain yang lebih kuat, bahkan menurutnya seandainya tidak ada kelemahan perawi dan perbedaan redaksi dalam semua riwayat dalam arti riwayat Ḥammâd sahih, maka tetap tidak bisa diterima karena ia dapatkan hadis ini bertentangan dengan dalil yang lebih kuat yaitu dalil al-Qur’an yang mengindikasikan orang tua rasul termasuk dalam *Ahlul fatrah* atau lurus dalam *Hanafiyah* (ajaran Nabi Ibrahim), Jika menurut pendapat ulama yang menyatakan orang tua rasul termasuk *ahlul Fatrah*, maka al-Suyûṭî membandingkan dengan ayat ke-15 dalam surat al-Isra’:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا

“Dan tidaklah Kami [Allah] menyiksa [suatu kaum] hingga Kami mengutus seorang rasul.” (QS. al-Isra: 15)

al-Ḥâfidz al-Ghumârî seorang ulama hadis dari Maroko berpendapat sama dengan al-Suyûṭî, ia mengatakan setelah menyebutkan redaksi hadis riwayat Hammâd: “Hadis ini dengan lafaz ini *Syâdz* dan tertolak” ia berdalih bahwa hadis ini bertentangan dengan ayat di atas yang mana hadis *âhad* tidaklah diunggulkan atas ayat al-Qur’an, al-Ghumârî pun menyebutkan riwayat lain dengan redaksi lain yaitu hadis riwayat al-Bazzâr al-Ṭabarânî dan al-Baihâqî yang ia hukuminya sahih dan menjadi sandaran dalam perkara ini (‘Abdullâh bin Muḥammad al-Ghumârî, 2013).

Adapun menurut pendapat bahwa mereka lurus dalam *Hanafiyah* (ajaran Nabi Ibrahim) maka al-Suyûṭî membandingkan dengan beberapa ayat lain diantaranya:

وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ

“Dan (Ibrahim) menjadikan (kalimat tauhid) itu kalimat yang kekal pada keturunannya.” (Q.S. al-Zukhruf: 28).

Begitu juga dengan ayat ke-35 dalam surat Ibrâhîm:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ۗ

“Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berdoa, “Ya Tuhan, jadikanlah negeri ini (Mekah), negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku agar tidak menyembah berhala.” (QS. Ibrâhîm: 35).

Al-Suyûṭî mengatakan bahwa yang paling utama untuk diartikan anak cucu Nabi Ibrahim adalah jalur nasab orang-orang yang dipilih untuk berpindah dari mereka cahaya

kenabian (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002), yang mana ini pun yang dimaksudkan dalam dalil ayat yang ia sebutkan selanjutnya:

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ

“Ya Tuhanku, jadikanlah aku dan anak cucuku orang yang tetap melaksanakan salat, ya Tuhan kami, perkenankan lah doaku.” (Q.S. Ibrâhîm: 40).

Al-Suyûṭî mengatakan bahwa Ibnu al-Mundzir meriwayatkan dengan sanad yang sahih dari Ibnu Juraij ia berkata: “Maka dari keturunan Ibrahim selalu ada orang-orang yang berada dalam fitrah menyembah Allah”.

Kemudian al-Suyûṭî menjelaskan kaidah penting dalam masalah adanya dalil yang lebih kuat, bahwa hadis yang sahih jika bertentangan dengan dalil yang lebih kuat maka hadis tersebut harus ditakwil (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002). Maka yang dilakukan al-Suyûṭî dalam kritiknya pada bagian ini adalah dengan metode pemahaman hadis secara kontekstual, langkah ini masih dalam konteks seandainya tidak terjadi cacat yang ia sebutkan sebelumnya.

Menurut al-Suyûṭî perkataan si penanya *Aina Abûka?* Dan jawaban Rasul *Abî*, bisa dipahami tidak secara zahir bahwa maksud dari perkataan itu bukan lah bermakna ayah akan tetapi bermakna paman. Hal yang dijadikan dasar oleh al-Suyûṭî dalam pemahaman ini adalah:

- a. Penyebutan “ayahku?” bagi Abû Tâlib biasa dipakai di masa Rasûlullâh hidup. Karena itu orang-orang kafir Quraisy berkata kepada Abû Tâlib: “Katakan kepada anak-mu (yang dimaksud Nabi Muḥammad) untuk menghentikan caciannya terhadap berhala-berhala kami?”. Lalu pernah pula orang-orang kafir Quraisy tersebut berkata kepada Abû Tâlib: “Berikan anakmu (Muḥammad) kepada kami supaya kami bisa membunuhnya, dan ambillah anak ini sebagai pengganti anak-mu?”, maka Abû Tâlib menjawab: “Bagaimana mungkin aku berikan anakku untuk kalian bunuh, lalu kalian memberikan anak kalian kepadaku untuk aku asuh?”. Kemudian pula ketika Abû Tâlib pergi ke Syam yang saat itu ia bersama Rasûlullâh, saat bertemu dengan Buhaira (salah seorang pemuka Ahli Kitab), Buhaira berkata kepadanya: “Apakah anak ini dari keluargamu?”, Abû Tâlib menjawab: “Dia adalah anakku”, Buhaira berkata: “Tidak seharusnya ayah anak ini dalam keadaan hidup” (Abû Bakr al-Baihaqî, 1984). Dengan dasar ini al-Suyûṭî menilai penyebutan Abû Tâlib dengan ayah oleh Rasûlullâh adalah ungkapan yang biasa dipergunakan saat itu, oleh karena Abû Tâlib adalah paman Rasûlullâh yang telah memeliharanya dan mengasuhnya dari semenjak kecil laksana ayahnya sendiri, dialah yang telah menjaganya, memenuhi kebutuhannya, dan bahkan membelanya (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).
- b. Mendukung pemahaman di atas, bahwa yang dimaksud di dalam neraka oleh Rasûlullâh adalah pamannya yaitu Abû Tâlib, hadis yang menyerupai hadis-hadis yang disebutkan sebelumnya, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh al-Ṭabarânî dari Ummu Salâmah, bahwa al-Harits bin Hisyam mendatangi Rasûlullâh di saat Haji Wada? ia berkata: “Wahai Rasûlullâh, engkau telah memerintahkan untuk

menyambung tali sillaturrahim, berbuat baik kepada tetangga, melindungi anak-anak yatim, memberi jamuan kepada para tamu, memberi makan kepada orang-orang miskin, sungguh pekerjaan-pekerjaan baik semacam ini dahulu dilakukan oleh Hisyam bni al-Mughirah (yaitu ayahnya sendiri), lalu bagaimana pendapatmu tentang dia wahai Rasûlullâh?, Rasûlullâh menjawab: “Setiap kuburan yang orang di dalamnya tidak pernah bersaksi yan bahwa tidak ada Tuhan yang berhak disembah kecuali Allah maka kuburan tersebut adalah lubang dari neraka, dan sungguh aku telah mendapati pamanku sendiri; Abû Tâlib berada di bagian terdalam (kerak) di neraka, maka kemudian Allah mengeluarkannya dari tempat terdalam tersebut karena ia memiliki kedudukan bagiku dan telah berbuat baik kepadaku, maka kemudian Allah menjadikan tempatnya di dekat dari dasar neraka” (Abû al-Qâsim Sulaiman Bin Ahmad al-Tabarânî, 1983).

- c. Pemahaman seperti ini didukung oleh sebagian sahabat dan ulama seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî dalam penafsirannya terhadap firman Allah Q.S. Al-An‘am: 74, tentang Nabi Ibrahim bahwa yang kafir kepada Allah yaitu Azar adalah paman Nabi Ibrahim dan bukan ayahandanya, karena ayahandanya adalah Tarikh sebagaimana pendapat ini di nukil dari sahabat Abdullah bin Abbas, Mujâhid, Ibnu Juraij dan al-Suddî. Maka maksud Abû dalam ayat tersebut bukanlah bermakna ayah akan tetapi bermakna paman, ini pun yang dimaksudkan dalam hadis riwayat Hammâd (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Apa yang disebutkan al-Suyûfî ini sesuai dengan pendapat para pakar bahasa Arab ketika menjelaskan kata الأب atau العم seperti al-Murtaḍa al-Zabîdî (w. 1205) seorang pakar bahasa Arab, *muhadits*, dan ahli nasab abad kedua belas dalam kitabnya yang terkenal *Tâj al-‘Arûs Min Jawâhir al-Qâmûs* berkata:

وَالْأَبُ يُطْلَقُ عَلَى الْعَمِّ؛ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: { نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ }

“Dan *al-Ab* (الأب) digunakan juga untuk paman, contohnya dalam firman Allah ta‘âlâ: “Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan orang tuamu (nenek moyangmu) yaitu Ibrahim, Ismail dan Ishak.” (Q.S. al-Baqarah: 133)

Kata *al-Ābâ*’ dalam ayat di atas mencakup Nabi Ismail yang merupakan paman bagi Nabi Ya‘qub dan keturunannya. Hal yang sama juga disebutkan oleh ahli bahasa abad kelima hijriah Abû Mansûr al-Tsa‘âlabî (w. 429 H) dalam kitab bahasanya *Fiqh al-Lughah wa Sir al-‘Arabiyah* yang ia tulis masalah ini dalam fasal keenam puluh empat:

فِي إِقَامَةِ الْعَمِّ مَقَامَ الْأَبِ وَالْحَالَةَ مَكَانَ الْأُمِّ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ بَنِي يَعْقُوبَ: { أُمَّ كُنْتُمْ

شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ

إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ } وَإِسْمَاعِيلُ عَمُّ يَعْقُوبَ فَجَعَلَهُ أَبًا.

“Tentang penggunaan paman dalam posisi ayah dan bibi dalam posisi seorang ibu, Allah ta‘âlâ berfirman menceritakan tentang keturunan Ya‘qub: Apakah kamu menjadi saksi saat maut akan menjemput Yakub, ketika dia berkata kepada anak-anaknya, “Apa

yang kamu sembah sepeninggalku?” Mereka menjawab, “Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu yaitu Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami (hanya) berserah diri kepada-Nya.” Ismail adalah paman dari Ya‘qub dan Allah menjadikannya dalam (posisi) ayah (*al-Ābā’*)” (‘Abd al-Mālik bin Muḥammad Abū Mansūr al-Tsa‘ālabī, 2022),

Kamus bahasa arab *Mu‘jam al-Wasīṭ* ketika mengartikan makna *al-Ab* juga menyebutkan makna paman sebagai salah satu di antara sekian makna-maknanya:

(الْأَب) الْوَالِدُ وَالْجَدُّ وَيُطَلَّقُ عَلَى الْعَمِّ وَعَلَى صَاحِبِ الشَّيْءِ وَعَلَى مَنْ كَانَ سَبَبًا فِي إِجْبَادِ شَيْءٍ أَوْ ظُهُورِهِ أَوْ إِصْلَاحِهِ.

“(*Al-Ab*) adalah Ayah dan kakek, digunakan juga untuk paman, dan pemilik sesuatu, dan untuk orang yang menjadi sebab atas keberadaan dan kemunculan sesuatu atau perbaikannya.” (Ibrahim al-Mustafā, dkk, 2004)

Jadi apa yang disebutkan al-Suyūṭī bahwa kata *al-Ab* dalam hadis Muslim di atas bisa diartikan paman memiliki landasan yang kuat karena didukung dengan kebenaran baik dari segi bahasa, seperti yang ditegaskan oleh ahli bahasa al-Tsa‘ālabī dan al-Murṭada al-Zabīdī, dari segi dalil al-Qur’an dan hadis seperti yang disebutkan dalam riwayat al-Tabarānī di atas, dan didukung pula dari sisi realita dan fakta sejarah bahwa Nabi adalah anak yatim yang kemudian diasuh oleh pamannya Abū Thālib yang wafat dalam kondisi tidak beriman, dan didukung pula oleh pendapat para sahabat seperti Ibn Abbas, Mujāhid, Ibnu Juraij, al-Suddī, juga ulama seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Al-Suyūṭī dalam mengkritik hadis ini memperlihatkan kepakarannya dalam kritik hadis dengan menghadirkan metode *tarjih*, dan metode *al-jam‘u wa al-tawfiq* (mengkompromikan) dalam mengkritik hadis yang bertentangan dengan dalil yang lain secara zahir, walaupun kritik inti sudah cukup dengan kritik pada poin yang pertama, karena selanjutnya adalah jika diandaikan tidak ada ‘*Illah* yang didapatkan dalam poin pertama maka hadis itu masih tetap bermasalah jika dilihat dari dalil-dalil yang lain.

Dari pemaparan di atas dapat kita simpulkan langkah utama al-Suyūṭī yang terpenting dalam kritik hadis ini adalah mengkritik perawi secara ketat dengan mendahulukan *Jarh* terhadapnya dari pada *ta’dil* yang mana itu yang tepat menurutnya dengan dalil-dalil yang ia sebutkan, hal ini menjadikan kesimpulannya berbeda dengan ulama lain seperti Muslim yang menggolongkan riwayat Ḥammād di atas dalam kelompok hadis-hadis sahih.

2. Mengkritisi dengan Membandingkan Matan

Penulis meneliti salah satu sampel hadis yang dikritik al-Suyūṭī dalam kitab *al-Hāwī*, yaitu hadis tentang keutamaan membaca al-Qur’an dalam mengungkap salah satu langkah al-Suyūṭī dalam mengkritik sebuah hadis yaitu mengkritik dengan melakukan perbandingan matan.

Kualitas hadis tentang keutamaan membaca al-Qur’an menjadi salah satu hadis yang ditanyakan kepada al-Suyūṭī tentang kualitasnya, apakah hadis tersebut merupakan hadis sahih atau tidak? Maka al-Suyūṭī memaparkan jawaban atas pertanyaan tersebut

dalam *al-Hâwî* pada bagian fatwa hadisnya dengan langkah-langkah kritik hadis baik yang menyangkut sanad ataupun matan (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Langkah pertama yang al-Suyûfî lakukan yang merupakan langkah umum adalah menjelaskan redaksi dan *takrîj* hadis yang ia kritik, ia mendapati hadis ini diriwayatkan oleh al-Baihaqî dalam *Syū‘ab al-Îmân* dari jalur Nu‘aim bin Hammâd dari Abî ‘Ismah dari Zaid al-‘Ammiy dari Sa‘îd bin al-Musayyab dari ‘Umar bin al-Khattâb secara *Marfû‘*:

مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَأَعْرَبَهُ كَانَ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ أَرْبَعُونَ حَسَنَةً ، وَمَنْ أَعْرَبَ بَعْضًا وَلَحَنَ فِي بَعْضٍ كَانَ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عِشْرُونَ حَسَنَةً ، وَمَنْ لَمْ يُعْرَبْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرَ حَسَنَاتٍ .

“Barangsiapa yang membaca al-Qur’an dengan tepat dan fasih, maka ia mendapatkan pahala empat puluh kebaikan dari setiap huruf (yang dibacanya). Dan barangsiapa membacanya dengan tepat sebagian dan keliru bacaannya sebagian, maka ia mendapatkan dua puluh kebaikan dari setiap huruf (yang dibacanya). Dan barang siapa yang membacanya dengan keliru seluruhnya maka ia mendapatkan sepuluh kebaikan dari setiap hurufnya.” (Abû Bakr Ahmad bin Husain al-Baihaqî, 2003).

Selanjutnya al-Suyûfî melakukan kritik terhadap sanad hadis dengan langsung menyebutkan kualitas sanad hadis ini, menurutnya hadis ini memiliki sanad yang *dâ‘if*, hal itu dikarenakan beberapa perkara diantaranya; 1) Perawi Sa‘îd bin al-Musayyab tidak lah mendapati ‘Umar, maka dari sisi ini hadis ini merupakan hadis *munqati‘*, 2) Zaid al-‘Ammiy adalah perawi yang lemah 3) Abî Ismah yang bernama Nûh bin Abî Maryam adalah seorang pendusta yang dikenal dengan pengarang hadis palsu, menurutnya hadis ini adalah salah satu hasil karangannya. Al-Dzahabî telah menyebutkan hal ini dalam biografinya dan memasukkan hadis ini dalam riwayat hadis mungkar yang ia riwayatkan (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Kemudian setelah mengkritisi sanad, langkah al-Suyûfî dalam mengkritisi hadis ini adalah dengan membandingkan antara matan yang diriwayatkan, langkah ini menjadi langkah terpenting al-Suyûfî dalam kritik hadis ini. Al-Suyûfî mendapati hadis ini diriwayatkan dari lima jalur periwayatan; Pertama, diriwayatkan oleh al-Baihaqî dalam *Syū‘ab al-Îmân* dari Umar bin Khattâb. Kedua, diriwayatkan oleh al-Ṭabarânî dalam *al-Mu‘jam al-Ausat* dari jalur ‘Urwah dari ‘Āisyah. Ketiga, diriwayatkan oleh al-Baihaqî dari jalur Ibnu ‘Umar juga dalam *Syū‘ab al-Îmân*. Keempat, diriwayatkan oleh Abû Nu‘aim dalam *Hilyah al-Auliya‘* dari jalur al-Qâsim dari ‘Āisyah Al-Ṭabrânî juga meriwayatkan dari jalur ini, terakhir diriwayatkan oleh al-Ṭabarânî dari jalur Ibnu Mas‘ûd.

Al-Suyûfî setelah melakukan perbandingan antara riwayat, mendapatkan adanya kecacauan pada riwayat-riwayatnya tersebut, karena pada riwayat pertama yaitu yang diriwayatkan oleh al-Baihaqî dalam *Syū‘ab al-Îmân* dari jalur Nu‘aim bin Hammâd dari Abî ‘Ismah dari Zaid al-‘Ammiy dari Sa‘îd bin al-Musayyab dari ‘Umar bin al-Khattâb dalam redaksi riwayat ini disebutkan tiga pembagian orang yang membaca al-Qur’an; Pertama, yang membaca dengan tepat dan fasih, baginya pahala empat puluh kebaikan dari setiap huruf. Kedua, yang membaca dengan tepat sebagian, maka ia mendapatkan

dua puluh kebaikan. Ketiga, yang membacanya dengan keliru seluruhnya, maka ia mendapatkan sepuluh kebaikan.

Hal ini berbeda dengan kandungan redaksi dari riwayat al-Ṭabarânî, dimana ia meriwayatkan: telah berkata kepada kami al-Faḍl bin Hârûn telah berkata kepada kami ‘Ismâ‘îl bin Ibrâhîm al-Tarjumânî telah berkata kepada kami ‘Abr al-Rahîm bin Zaid al-‘Ammiy dari ayahnya dari ‘Urwah dari ‘Aisyah secara *marfu*‘:

مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى أَيِّ حَرْفٍ كَانَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ وَمَحَا عَنْهُ عَشْرَ سَيِّئَاتٍ ، وَرَفَعَ لَهُ
عَشْرَ دَرَجَاتٍ ، وَمَنْ قَرَأَهُ فَأَعْرَبَ بَعْضًا وَلَحَنَ بَعْضًا كُتِبَ لَهُ عِشْرُونَ حَسَنَةً ، وَوُحِّيَ عَنْهُ
عِشْرُونَ سَيِّئَةً ، وَرَفَعَ لَهُ عِشْرُونَ دَرَجَةً ، وَمَنْ قَرَأَهُ وَأَعْرَبَهُ كُلَّهُ كُتِبَ لَهُ أَرْبَعُونَ حَسَنَةً وَوُحِّيَ عَنْهُ
أَرْبَعُونَ سَيِّئَةً وَرَفَعَ لَهُ أَرْبَعُونَ دَرَجَةً.

“Barangsiapa yang membaca al-Qur’an dengan huruf yang manapun (dari al-Qur’an), maka Allah memberikannya pahala sepuluh pahala. dan menghapus darinya sepuluh keburukan dan Allah angkat dirinya sepuluh derajat, Dan barangsiapa membacanya dengan benar sebagian dan keliru sebagian, maka Allah memberikan baginya dua puluh kebaikan, dan dihapuskan darinya dua puluh keburukan, dan barangsiapa membaca dengan benar seluruhnya maka Allah berikan baginya empat puluh kebaikan dan dihapus darinya empat puluh keburukan.” (Abû Bakr Aḥmad bin Husain al-Baihaqî, 2003).

Dalam redaksi riwayat ini disebutkan tiga pembagian ganjaran pembaca al-Qur’an; Pertama, yang melakukan pembacaan secara mutlak, maka ia mendapat sepuluh pahala, dihapuskan sepuluh dosa, dan ditingkatkan sepuluh derajat. Kedua, pembacaan yang benar sebagian dan salah sebagian, maka ia mendapatkan dua puluh kebaikan, dan dihapuskan dua puluh keburukan. Ketiga, pembacaan dengan benar seluruhnya, maka ia mendapatkan empat puluh kebaikan dan dihapus darinya empat puluh keburukan. Maka ada pembagian yang berbeda dari riwayat pertama dengan penyebutan bilangan ganjaran yang berbeda pula.

Al-Ṭabarânî mengatakan dari segi sanad tidak meriwayatkan hadis ini dari ‘Urwah kecuali Zaid anaknya menyendiri dan Zaid dikenal adalah perawi yang *dâ‘if*, dan anaknya adalah perawi *matrûk* (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûtî, 2002).

Adapun riwayat Al-Baihaqî dari jalur lain yaitu dari Baqiyyah bin Walîd dari ‘Abd al-‘Azîz bin Abî Dâwud dari Nâfi‘ dari Ibnu ‘Umar secara *marfu*‘:

مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَأَعْرَبَ فِي قِرَاءَتِهِ كَانَ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عِشْرُونَ حَسَنَةً ، وَمَنْ قَرَأَهُ بِغَيْرِ إِعْرَابٍ كَانَ
لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرُ حَسَنَاتٍ

“Barangsiapa yang membaca al Qur’an dengan tepat dan fasih, maka ia mendapatkan pahala dua puluh kebaikan dari setiap huruf (yang dibacanya). Dan barangsiapa membacanya dan keliru bacaannya, maka ia mendapatkan sepuluh kebaikan dari setiap huruf (yang dibacanya).” (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûtî, 2002).

Maka dalam redaksi riwayat ini disebutkan dua pembagian ganjaran pembaca al-Qur'an; Pertama, yang membaca dengan tepat, baginya dua puluh kebaikan. Kedua, yang membaca dengan keliru, baginya sepuluh kebaikan. Tentunya terdapat perbedaan yang besar dengan dua redaksi riwayat sebelumnya, ditambah menurut al-Suyûṭî sanad hadis ini tidak sah juga dikarenakan salah satu perawinya yaitu Baqiyah adalah seorang *mudallis* dan dia meriwayatkan hadis ini dengan *shigat 'An* (عن) (Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

Selain itu al-Suyûṭî juga menyebutkan riwayat lain yaitu yang diriwayatkan Abû Nu'aim dan al-Ṭabarânî dari hadis 'Alî bin Harb dari 'Abd al-Rahmân bin Yahyâ dari Mâlik dari Ibnu al-Qâsim dari Ayahnya dari 'Aisyah secara *marfû'*:

مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَأَعْرَبَهُ كَانَتْ لَهُ دَعْوَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مُسْتَجَابَةً ، إِنْ شَاءَ أَعَدَّ لَهُ فِي الدُّنْيَا ، وَإِنْ شَاءَ
أَخْرَجَهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ .

"Barangsiapa yang membaca al Qur'an dengan tepat dan fasih, maka ia mendapatkan sebuah doa dari Allah yang mustajab. Jika dia mau dia bisa siapkan untuk di dunia dan jika dia mau dia akhir kan sampai hari kiamat" (Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

Maka dalam redaksi riwayat ini tidak disebutkan pembagian ganjaran pembaca al-Qur'an dan tidak disebutkan nominal angka balasan yang didapat akan tetapi yang disebutkan adalah balasan sebuah doa yang *mustajab* bagi yang membaca dengan benar dan fasih tanpa menyinggung balasan kebalikannya, tentunya redaksi ini sangat berbeda dengan redaksi-redaksi sebelumnya. Dan dari segi sanad Al-Suyûṭî menghukumi hadis ini sebagai hadis *gharîb*.

Al-Suyûṭî menyebutkan riwayat terakhir yang berbeda juga dengan redaksi-redaksi sebelumnya, yaitu riwayat al-Ṭabarânî yang lain dalam *Mu'jam al-Ausat* dari jalur Nahsyal dari al-Dahhâk bin Muzâhim dari Abî al-Ahwaş dari Ibnu Mas'ûd secara *Marfû'*:

أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ؛ فَإِنَّهُ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَأَعْرَبَهُ فَلَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرٌ حَسَنَاتٍ، وَكَفَّارَةٌ عَشْرٍ سَيِّئَاتٍ، وَرُفِعَ
عَشْرُ دَرَجَاتٍ

"Bacalah al-Qur'an dengan fasih! Barangsiapa membaca al-Qur'an dengan fasih, maka ia akan memperoleh dari setiap huruf (yang dibacanya) sepuluh pahala kebaikan, dan penghapusan sepuluh kejelekan serta pengangkatan sepuluh derajat (tingkatan)" (Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

Selain perbedaan dari segi matan, al-Suyûṭî mengomentari hadis ini bahwa dari segi sanad hadis ini juga memiliki cacat yaitu perawi Nahsyal adaah perawi yang *matruk* (Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

Jadi dapat disimpulkan bahwa al-Suyûṭî menganggap hadis ini lemah baik dari segi sanad maupun segi matan, dari segi sanad dikarenakan beberapa perawi yang lemah, adapun dari segi matan maka banyaknya redaksi yang berbeda menandakan kekacauan dalam periwayatan hadis ini hingga bisa dikategorikan sebagai hadis *mudtarib*.

Dari pemaparan di atas dapat kita simpulkan langkah utama al-Suyûṭî dalam mengkritik hadis ini adalah melakukan membandingkan riwayat-riwayatnya hingga menemukan *idṭirâb* dalam matanya.

3. Mengkritisi dengan Analisa Realita dan Fakta Sejarah

Langkah kritik hadis al-Suyûṭî ini, penulis simpulkan setelah meneliti salah satu sampel hadis yang dikritik al-Suyûṭî dalam kitab *al-Hâwî*, yaitu hadis yang menyatakan jumlah rakaat salat tarawih Nabi adalah dua puluh rakaat, yang mana merupakan salah satu perkara yang masih diperdebatkan hingga sekarang, hal ini disebabkan adanya perbedaan dalam menanggapi hadis-hadis yang meriwayatkan tentang salat Nabi pada bulan Ramadan.

Al-Suyûṭî pernah ditanya tentang apa yang dilakukan orang-orang ketika itu yaitu salat tarawih dua puluh rakaat apakah Nabi pernah melakukannya? al-Suyûṭî menjawab bahwa Nabi tidak melakukannya, lalu al-Suyûṭî melihat orang tersebut tidak puas dengan jawabannya, hal inilah yang melatarbelakangi al-Suyûṭî melakukan kritik lebih dalam terhadap hadis yang menyatakan Nabi melakukan salat tarawih dengan dua puluh rakaat, hingga menulis sebuah karya yang ia namakan *al-Maṣabîḥ Fî Sâlât al-Tarawîḥ* yang ia sebutkan dalam *al-Hâwî li al-Fatâwâ* (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûṭî, 2002).

Al-Suyûṭî dalam mengkritik hadis tentang salat tarawih dua puluh rakaat dalam karyanya ini tidak hanya menyebutkan hukum hadis dari segi kualitasnya akan tetapi melewati langkah-langkah yang memperjelas kebenaran kritiknya tersebut. Dan sebelum ia memulai kritiknya al-Suyûṭî memberikan jawaban secara global terkait dengan pertanyaan jumlah rakaat salat malam Nabi di bulan Ramadan. Al-Suyûṭî berkata, “Telah ada beberapa hadis sahih dan juga hasan mengenai perintah untuk melaksanakan *qiyâm al-lail* di bulan Ramadan dan ada pula dorongan untuk melakukannya tanpa dibatasi dengan jumlah rakaat tertentu. Dan tidak ada hadis sahih yang mengatakan bahwa jumlah rakaat tarawih yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* adalah dua puluh rakaat, yang dilakukan oleh beliau adalah beliau shalat beberapa malam namun tidak disebutkan batasan jumlah rakaatnya, kemudian beliau pada malam keempat tidak melakukannya agar orang-orang tidak menyangka bahwa salat tarawih adalah wajib.”

Adapun langkah pertama yang dilakukan oleh al-Suyûṭî dalam mengkritik hadis ini adalah menyebutkan redaksi dari hadis yang ia kritik dengan disertai keterangan *mukharrij* atau kodifikator yang meriwayatkan hadis tersebut, redaksi hadis yang dikritik oleh al-Suyûṭî adalah:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي فِي رَمَضَانَ عِشْرِينَ رَكْعَةً ثُمَّ يُؤْتِرُ

“Bahwa Nabi –*Sallallâhu ‘alaihi wa sallam*- pernah mendirikan salat (tarawih) pada bulan Ramadan sebanyak dua puluh rakaat kemudian melakukan salat witr” (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûṭî, 2002).

Adapun *mukharrij* hadis ini al-Suyûṭî mendapatkan ia diriwayatkan oleh; Ibnu Abî Syaibah dalam *Musnad*-nya dari Yazîd dari Abû Syaibah Ibrâhîm bin ‘Utmân dari al-Hakam dari Miqsam dari Ibnu Abbâs. Juga diriwayatkan oleh Abd bin Humaid dalam *Musnad*-nya dari Abû Na‘îm dari Abû Syaibah, al-Baghâwî juga meriwayatkan dalam *Mu‘jam*-nya dari Mansûr bin Muzâhîm dari Abû Syaibah dan yang terakhir adalah al-Ṭabarânî dalam *Mu‘jam*-nya dari Abû Syaibah, semua dari para perawi ini meriwayatkan hadis ini dari jalur Abû Syaibah, maka dari sini dapat kita ketahui apa yang disebutkan oleh al-Suyûṭî mengindikasikan bahwasanya hadis salat dua puluh rakaat ini bersumber dari Abû Syaibah Ibrâhîm bin ‘Utmân.

Kemudian setelah menyebutkan redaksi hadis dengan para kodifikatornya langkah al-Suyûṭî adalah menjelaskan kualitas hadis tentang salat tarawih dua puluh rakaat ini, menurutnya hadis ini adalah hadis yang sangat lemah dan tidak bisa dijadikan hujah (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002), lalu ia menjelaskan hal-hal yang mendasari penilaiannya ini baik dari segi sanad ataupun dari segi matan.

Maka selanjutnya adalah memaparkan cacat hadis ini dari segi sanad, yaitu al-Suyûṭî menemukan salah satu perawi hadis yaitu Abû Syaibah Ibrâhîm bin ‘Utmân ini adalah perawi yang cacat atau *dâ‘if* seperti yang disebutkan oleh al-Dzahabî dalam *al-Mîzân* (Abû ‘Abdillâh Muḥammad al-Dzahabî, t.th), ia berkata: Ibrâhîm bin ‘Utmân Abû Syaibah al-Kûfî, Qâdî Wâsiṭ, meriwayatkan dari suami ibunya al-Ḥakam bin ‘Uyainah. Syu‘bah mengatakan: “ia pembohong”. Ibnu Ma‘în berkata: “bukan seorang *tsiqah*”. Aḥmad bin Ḥambal berkata: *Dâ‘if*. Al-Bukhârî berkata: “*Sakatû ‘Anhu*” (Syams al-Dîn Muḥammad bin ‘Abd al-Rahmân al-Sakhawî, 2003), Al-Nasâ‘î mengatakan: “*Matrûk al-ḥadîts.*” Al-Dzahabî menyebutkan hadis ini adalah salah satu dari hadis munkar yang ia riwayatkan (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

Kemudian al-Suyûṭî melakukan kritik terhadap matan hadis melalui perbandingan dengan riwayat hadis yang lain yang lebih kuat, dalam hal ini ia mendapatkan hadis ini bertentangan dengan apa yang diriwayatkan oleh Aisyah dari Abû Salâmah bin ‘Abd al-Rahmân, bahwa dia pernah bertanya pada ‘Âisyah, “Bagaimana shalat malam Rasûlullâh di bulan Ramadan?”. ‘Aisyah mengatakan:

مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ

رَكْعَةً

“*Rasûlullâh shallallahu ‘alaihi wa sallam tidak pernah menambah jumlah rakaat dalam salat malam di bulan Ramadan dan tidak pula dalam salat lainnya lebih dari sebelas rakaat*” (HR. Bukhari).

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan yang lainnya, maka dari segi kualitas hadis ini adalah hadis yang sahih yang berisi keterangan apa yang dilakukan Nabi yang mana bertentangan dengan riwayat Nabi melaksanakan salat tarawih dua puluh rakaat karena Aisyah menyatakan Nabi salat tidak lebih dari sebelas rakaat (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

Selain membandingkan dengan hadis al-Suyûṭî juga membandingkan dengan realita dan fakta sejarah yang terjadi seputar salat tarawih yaitu bahwa salat tarawih yang dilakukan dengan satu imam dan jumlah rakaat tertentu tidaklah dilakukan di masa Nabi seperti yang disebutkan oleh para ulama hadis dan sejarah, al-Suyûṭî menegaskan hal ini dengan beberapa fakta yang diriwayatkan ulama diantaranya; yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari ‘Umar bin Khattâb, al-Bukhârî berkata:

وَعَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْقَارِيِّ أَنَّهُ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لَيْلَةً فِي رَمَضَانَ ، إِلَى الْمَسْجِدِ ، فَإِذَا النَّاسُ أَوْزَاعٌ مُتَفَرِّقُونَ يُصَلِّي الرَّجُلُ لِنَفْسِهِ ، وَيُصَلِّي الرَّجُلُ فِيصَلِّي بِصَلَاتِهِ الرَّهْطُ فَقَالَ عُمَرُ إِنِّي أَرَى لَوْ جَمَعْتُ هَؤُلَاءِ عَلَى قَارِيٍّ وَاحِدٍ لَكَانَ أَمْتًا . ثُمَّ عَزَمَ فَجَمَعَهُمْ عَلَى أَبِي بِنِ كَعْبٍ ، ثُمَّ خَرَجْتُ مَعَهُ لَيْلَةً أُخْرَى ، وَالنَّاسُ يُصَلُّونَ بِصَلَاةِ قَارِيهِمْ ، قَالَ عُمَرُ نِعَمَ الْبِدْعَةُ هَذِهِ ، وَالَّتِي يَنَامُونَ عَنْهَا أَفْضَلُ مِنَ الَّتِي يُفُومُونَ . يُرِيدُ آخِرَ اللَّيْلِ ، وَكَانَ النَّاسُ يُفُومُونَ أَوَّلَهُ .

“Dan dari Ibnu Syihâb dari ‘Urwah bin al-Zubair dari ‘Abd al-Rahmân bin ‘Abdul Qârî bahwa dia berkata, “Aku keluar bersama ‘Umar bin al-Khattâb pada malam Ramadan menuju masjid, ternyata orang-orang salat berkelompok-kelompok secara terpisah-pisah, ada yang salat sendiri dan ada seorang yang salat diikuti oleh ma’mum yang jumlahnya kurang dari sepuluh orang. Maka ‘Umar berkata: “Aku berpikir bagaimana seandainya mereka semuanya salat berjama’ah dengan dipimpin satu orang imam, itu lebih baik”. Kemudian Umar memantapkan keinginannya itu, lalu mengumpulkan mereka dalam satu jama’ah yang dipimpin oleh Ubay bin Ka’b. Kemudian aku keluar lagi bersamanya pada malam yang lain dan ternyata orang-orang salat dalam satu jama’ah dengan dipimpin seorang imam, lalu ‘Umar berkata, “Sebaik-baiknya bid’ah adalah ini. Dan mereka yang tidur terlebih dahulu adalah lebih baik daripada yang salat awal malam.” Yang beliau maksudkan untuk mendirikan shalat di akhir malam, sedangkan orang-orang secara umum melakukan salat pada awal malam” (HR. Bukhari).

Al-Suyûṭî menjadikan ini bukti akan kelemahan hadis riwayat dua puluh karena dalam hadis ini ‘Umar mengatakan secara tegas bahwa yang dilakukan ketika itu yaitu salat tarawih dengan satu imam merupakan suatu *bid’ah* yaitu suatu hal baharu yang tidak dilakukan di zaman Rasûlullâh (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002), hal ini senada dengan apa yang ditegaskan oleh al-Syâfi‘î dan sejumlah ulama yang lain seperti al-Syaikh ‘Iz al-Dîn bin Abd al-Salâm (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

Selain riwayat di atas terdapat riwayat yang disebutkan al-Baihaqî yang dijadikan hujah oleh al-Suyûṭî yaitu dari Sâ’ib bin Yazid yang merupakan seorang sahabat Nabi:

عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ الصَّحَابِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا نَقُومُ عَلَى عَهْدِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
بِعِشْرِينَ رُكْعَةً وَالْوِتْرَ.

Dari Sâ'ib bin Yazid, ia mengatakan: “Kita mengerjakan salat Tarawih pada masa ‘Umar bin Khattâb dengan dua puluh rakaat ditambah Witir” (HR. Al-Baihaqi)

Menurut al-Suyûfî perawi dalam hadis ini menyebutkan perkara itu terjadi pada masa ‘Umar kalau saja terjadi pada masa Nabi niscaya ia akan menyebutkannya, karena itu lebih utama dari segi sanad dan lebih kuat segi pendalilan, akan tetapi karena hal itu tidak terjadi pada zaman Nabi ia pun tidak menyebutkannya, maka riwayat ini bukti akan kelemahan hadis riwayat Abû Syaibah (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Apa yang disebutkan al-Suyûfî ini bisa ditemukan dalam kitab-kitab sejarah Islam seperti *Târikh al-Tabarî* karya al-Tabarî dalam kitabnya ia menyebutkan ketika menceritakan tentang ‘Umar:

وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ جَمَعَ النَّاسَ عَلَى إِمَامٍ يُصَلِّي بِهِمُ التَّرَاوِيحَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، وَكَتَبَ بِذَلِكَ إِلَى
الْبُلْدَانِ، وَأَمَرَهُمْ بِهِ.

“Dan dia (‘Umar bin al-Khattâb) adalah orang yang pertama mengumpulkan orang-orang dengan satu imam yang mengimami mereka dalam salat Tarawih di bulan Ramadan dan menyebarkan hal itu ke berbagai kota dan memerintahkan mereka untuk melakukan hal tersebut” (Muhammad bin Jarir Abû Ja‘far al-Tabarî, 1967).

Selanjutnya al-Suyûfî membandingkan dengan realita yang lain bahwasanya para ulama berbeda pendapat tentang jumlah rakaat salat tarawih seperti yang diriwayatkan dari Aswad bin Yazîd bahwasanya dia salat terawih empat puluh rakaat selain witir dan diriwayatkan dari Malik bahwasanya salat tarawih itu tiga puluh enam rakaat selain witir dikarenakan Nâfi‘ pernah berkata: “Saya mendapati orang-orang dan mereka salat tiap Ramadan dengan tiga puluh sembilan rakaat melaksanakan tiga darinya sebagai salat witir” (Abû Zakariyâ Muhyi al-Dîn Yahya Syaraf al-Naawawî, t.th), menurut al-Suyûfî realita ini adalah bukti tidak sahnya dalil Nabi salat dua puluh rakaat karena kalau saja terbukti dengan dalil hadis yang sahih bahwasanya Rasûlullâh melakukan salat tarawih dengan jumlah tertentu niscaya tidak akan terjadi perbedaan pendapat antara ulama.

Al-Suyûfî menguatkan perkara tersebut bahwasanya disunnahkan bagi penduduk Madinah tiga puluh enam rakaat sebagai bentuk penyerupaan apa yang dilakukan oleh penduduk Mekah dimana mereka melaksanakan tawaf antara setiap dua tarawih (empat rakaat) dan tidak melaksanakan tawaf setelah kelima, penduduk Madinah menginginkan persamaan atau ingin menyerupai mereka, maka mereka jadikan ganti setiap tawaf itu adalah empat rakaat tambahan, kalau saja jumlahnya itu telah tertetapkan dengan dalil yang terbukti sahih, niscaya tidak akan boleh ada tambahan seperti itu atau dalam konteks ini mereka tidak akan menambahkan tambahan dari dua puluh rakaat, dan penduduk Madinah juga para ulama pada generasi pertama pasti lebih berhati-hati

(*wara'*) dalam hukum syariat tidak akan mengubah sesuai hawa nafsu mereka (Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Fakta yang disebutkan al-Suyûfî ini sesuai dengan apa yang diriwayatkan dari al-Syafi'î yang melihat langsung apa yang dilakukan oleh penduduk Madinah ia berkata:

رَأَيْتُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يُقُومُونَ بِتِسْعٍ وَثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِنْهَا ثَلَاثُ الْوِتْرِ.

“Aku melihat penduduk Madinah melaksanakan salat tiga puluh sembilan rakaat, termasuk diantaranya tiga rakaat salat witr” (‘Alî bin Abdillâh al-Samhûdî, 1972).

Al-Sayûfî menyebutkan pendalilan lain dengan membandingkan dengan realita bahwasanya Nabi jika melakukan suatu amalan akan berusaha menjaga untuk selalu melakukannya, seperti halnya Ia terus melakukan dua rakaat salat sunnah sampai ia melakukannya secara *qadâ* setelah ashar padahal salat setelah ashar itu sesuatu yang dilarang, oleh karena itu kalau saja Nabi melakukan salat tarawih walaupun sekali niscaya tidak akan meninggalkannya selamanya dan kalau hal tersebut terjadi pastilah tidak akan tidak diketahui oleh Siti ‘Âisyah.

Terakhir al-Suyûfî memaparkan kesimpulan dari kritiknya bahwa jumlah dua puluh rakaat dalam salat tarawih tidaklah terbukti dari perbuatan Nabi, akan tetapi itu adalah amalan yang dilakukan setelah wafat Nabi oleh para sahabat dan diteruskan para *tabi'in* dan orang-orang setelah mereka, maka hadis yang diriwayatkan tentang salat tarawih Nabi dengan dua puluh rakaat tidak sahih baik dari segi sanad maupun matan.

Dari pemaparan di atas dapat kita simpulkan langkah utama yang menonjol dari al-Suyûfî dalam mengkritik hadis ini adalah melakukan perbandingan dengan realita dan fakta sejarah.

4. Mengkritik dengan Merujuk Pendapat Kritikus Hadis Lain

Penulis meneliti salah satu sampel hadis yang dikritik al-Suyûfî dalam kitab *al-Hâwî* dan kitabnya *Miṣbâh al-Zujâjah* yaitu hadis yang berisi pernyataan bahwa Imam Mahdi adalah Nabi Isa dalam mengungkap salah satu langkah al-Suyûfî dalam mengkritik sebuah hadis yaitu mengkritik dengan mendasarkan kritiknya pada pendapat kritikus hadis lain.

Perkara Imam Mahdi menjadi salah satu perkara yang banyak diperdebatkan di antara para pengkaji Islam, siapakah al-Mahdi, dari mana dia, kapan dia muncul? dan lain sebagainya, hal ini tidak lepas dari adanya beberapa riwayat hadis tentang al-Mahdî yang berbeda, oleh karenanya al-Suyûfî sebagai seorang kritikus hadis memberikan perhatian dalam perkara ini, salah satunya mengkritik hadis yang menyatakan Imam Mahdi tidak lain adalah Nabi Isa, bahkan ia menulis satu kitab yang membahas tentang perkara Imam Mahdi yang ia namakan *al'Urf al-Wardî fî Akhbâr al-Mahdî* (Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Kritik al-Suyûfî terhadap riwayat ini ia sebutkan di antara penjelasannya tentang berbagai riwayat yang membahas kemunculan dan sifat-sifat Imam Mahdi, maka di antara riwayat-riwayat tersebut terdapat riwayat yang menurutnya perlu perhatian lebih dalam yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mâjah ia berakta:

حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الْجَنْدِيِّ، عَنْ أَبِي بَنٍ صَالِحٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَا يَزْدَادُ الْأَمْرُ إِلَّا شِدَّةً، وَلَا الدُّنْيَا إِلَّا إِذْبَارًا، وَلَا النَّاسُ إِلَّا شُحًّا، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ النَّاسِ، وَلَا الْمَهْدِيُّ إِلَّا عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ

“Perkaranya tidaklah bertambah kecuali tambah parah, dunia semakin kebelakang dan orang-orang semakin kikir, kiamat tidaklah terjadi kecuali kepada orang-orang yang paling buruk, dan tiada Mahdi kecuali Isa bin Maryam” (HR. Ibnu Majah, 1999)

Langkah ini sebagai langkah awal al-Suyûti dalam mengkritik hadis ini yaitu menyebutkan redaksi dan kodifikator yang meriwayatkannya. Dalam *al-Hâwî* al-Suyûti hanya menyebutkan perawi hadis ini adalah Ibnu Mâjah, akan tetapi dalam ulasannya terhadap kitab Ibnu Mâjah yaitu kitab *Miṣbâḥ al-Zujâjah* al-Suyûti menyebutkan bahwa hadis ini diriwayatkan juga oleh al-Hâkim dalam *al-Mustadrak*.

Adapun langkah al-Suyûti selanjutnya baik dalam *al-Hâwî* ataupun dalam *Miṣbâḥ al-Jujâzah* mendasarkan kritiknya kepada perkataan para kritikus hadis lain baik yang berkaitan dengan sanad ataupun matan hadis di antara yang ia kutip adalah: al-Hâkim, al-Dzahâbî, al-Mizzî, al-Baihaqî, al-Qurtûbî, dan Ibnu Katsîr. Berikut ini perkataan para kritikus hadis yang al-Suyûti sebutkan dalam kritik hadisnya ini:

Pertama, al-Hâkim dalam kitabnya *al-Mustadrak*, ia berkata: “Hadis ini digolongkan kedalam hadis yang al-Syâfi‘î meriwayatkannya secara menyendiri (*Afrâd al-Syâfi‘î*).”Maka dari segi sanad hadis ini tidak memiliki banyak jalur periwayatan seperti yang akan terlihat jelas pada pemaparan kritik ulama hadis berikutnya.

Kedua, al-Dzahâbî dalam kitabnya *Mîzân al-‘Itdâl Fî Naqd al-Rijâl* yang berkata:

“Hadis ini adalah hadis mungkar Yunus bin Abd al-A‘lâ meriwayatkan secara menyendiri dari al-Syâfi‘î dan tertera dalam bagian dari hadis Yunus, ia berkata: “Saya meriwayatkan dari al-Syâfi‘î”, maka dengan redaksi ini hadis ini terputus (*munqati‘*) sebagian jamaah membela Yunus dan menganggapnya mendengar langsung dari al-Syâfi‘î padahal yang benar dia tidak mendengarnya dari al-Syâfi‘î, Adapun Muḥammad bin Khalid al-Janadî; Al-Azdî mengatakan: “ia *Munkar al-Ḥadîts*”. Hakim berkata: “*Majhûl*” begitupula dengan Ibnu al-Ṣalâḥ dalam kitab *Amâlî*-nya. Sedangkan Yahya bin Ma‘în mengatakan ia *tsiqah* dan meriwayatkan dari tiga perawi selain al-Syâfi‘î. Adapun Abân bin Ṣâlih maka ia adalah *shâdûq* saya tidak mengetahui darinya kecacatan akan tetapi dikatakan ia tidak pernah mendengar dari al-Hasan”. Ibnu al-Ṣalâḥ yang menyebutkan *illah* yang lain yaitu bahwa al-Baihaqî berkata: telah mengabarkan kepada kami al-Hâkim telah mengatakan kepada kami Abd al-Rahmân bin Abî al-A‘lâ bin Yazdâd al-Mudzakkir dari kitabnya telah mengatakan kepada kami Abd arr-Rahmân bin Aḥmad bin Muḥammad bin al-Hajâj bin Rusyd telah mengatakan kepada kami al-Mughaffal bin Muḥammad al-Janadî telah mengatakan kepada kami Ṣâmit bin Mu‘âdz ia berkata: “saya pergi ke Janad, maka saya menghadiri seorang *muhaddits* kemudian

saya meminta riwayat hadis tersebut maka saya dapatkan padanya dari Muḥammad bin Khâlid al-Janadî dari Abân bin Abî ‘Ayyâs dari al-Hasan dari Nabi, al-Dzahabî berkata: “*maka terbongkarlah.*”

Al-Suyûṭî dalam nukilannya di atas secara tidak langsung mengungkapkan kritik terhadap sanad hadis ini dan mendapatkan lima ‘*illah* pada sanadnya yaitu 1) hadis ini tergolong kedalam hadis yang munkar, 2) terdapat *ingqitâ’* terputusnya sanad karena salah satu perawi tidaklah mendengar dari perawi di atasnya. 3) salah satu perawinya adalah perawi *majhûl*, 4) adanya *ingqitâ’* yang lain yaitu perawi Abân bin Abî ‘Ayyâs, 5) jalur-jalur hadis ini kembali kepada Muḥammad bin Khâlid maka hadis ini juga termasuk *gharîb* dari sisi sanad.

Ketiga; al-Ḥâfidz Jamâl al-Dîn al-Mizzî mengatakan dalam *Tahdzîb al-Kamâl*:

“Hadis ini adalah hadis *gharîb*. Muḥammad bin al-Husain al-Ibẓî al-Ḥâfidz dalam *Manâqib al-Syâfi’î* berkata: “Telah diriwayatkan hadis-hadis secara mutawatir dan tersebar luas dengan banyaknya yang meriwayatkannya dari Nabi tentang al-Mahdî bahwasanya ia dari *Ahl al-Bait* yang memerintah selama tujuh tahun dan menebar keadilan di bumi dan sesungguhnya ia akan keluar bersama Nabi Isa, lalu menolongnya untuk membunuh Dajjal di pintu gerbang Lud di Palestina dan sesungguhnya ia akan mengimami umat ini sedang Nabi Isa salat bermakmum di belakangnya dalam kisah yang panjang. Adapun Muḥammad bin Khâlid al-Janadî walaupun disebutkan bahwa Yahya bin Ma‘în mengatakan ia *tsiqah* sesungguhnya ia tidak dikenal (*ghoiru Ma‘rûf*) menurut para ulama hadis. Al-Baihaqî berkata: Hadis ini diriwayatkan secara menyendiri oleh Muḥammad bin Khalid al-Janadî, Abû ‘Abdillâh al-Ḥâfidz berkata: dia adalah perawi *majhûl*, diperselisihkan ulama dalam sanadnya, Sâmit bin Mu‘âdz meriwayatkan telah mengatakan kepada kami Yahyâ bin al-Sakan telah mengatakan kepada kami Muḥammad bin Khâlid al-Janadî dari Abân bin Sâlih dari al-Hasan dari Anas dari Nabi. Al-Sâmit berkata: saya pergi ke Janad, maka saya mendatangi seorang *muhaddits* saya meminta riwayat hadis ini, maka saya dapatkan padanya dari Muḥammad bin Khâlid al-Janadî dari Abân bin Abî ‘Ayyâs dari al-Hasan dari Nabi. Al-Baihaqî berkata riwayat hadis kembali kepada Muḥammad bin Khâlid al-Janadî yang merupakan perawi *majhûl* dan Abân bin Abi Ayyâs adalah perawi yang *matrûk* dari Hasan dari Nabi maka riwayat ini *mungqati’*. Dan hadis-hadis yang menegaskan keluarnya al-Mahdi memiliki sanad yang lebih sahih, al-Ḥâfidz Abû al-Qâsim Ibnu ‘Asâkir dalam *Târîkh Dimasyq* dengan sanadnya dari Aḥmad bin Muḥammad bin Râsyid berkata: telah mengatakan kepada kami Abû al-Hasan ‘Alî bin Muḥammad Bin Abdullâh al-Wâsiṭî berkata: Saya melihat Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi’î dalam mimpi dan saya mendengar ia berakata: “Yunus berdusta atas namaku dalam hadis al-Janadî hadis al-Hasan dari Anas dari Nabi tentang al-Mahdî sesungguhnya itu bukanlah riwayatku dan saya tidak pernah meriwayatkannya sungguh Yunus telah berdusta atas nama diriku” (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûṭî, 2002).

Kutipan al-Mizzî ini memberikan beberapa gambaran tentang sanad hadis ini diantaranya; 1) hadis ini adalah hadis *gharîb* 2) Hadis ini bertentangan dengan riwayat yang sanadnya lebih kuat bahkan *mutawatir*, 3) Muḥammad bin Khâlid adalah perawi

yang tidak dikenal, 4) semua riwayat kembali kepada perawi majhul tersebut, 5) al-Baihaqî menilai Abân perawi *matrûk*, 6) sanad hadis ini tidak bersambung yaitu terputus pada al-Hasan.

Keempat; Al-Baihaqî berkata dalam kitabnya *Bayân Khaṭa' Man Akhta'a 'Alâ al-Syâfi'î*:

“Hadis ini termasuk hadis yang diingkari bahwa ia dari riwayat al-Syâfi'î kemudian diriwayatkan dari Aḥmad bin Sinân ia berakta: “Saya ketika sedang bersama Yahyâ bin Ma'în maka datanglah kepadanya Sâlih maka ia berkata: ‘telah sampai kepadaku dari al-Syâfi'î sesungguhnya ia meriwayatkannya dan al-Syâfi'î adalah *tsiqah*.’ Al-Baihaqî berkata: Hadis ini walaupun ia hadis mungkar tapi hanya disandarkan kepada Muḥammad bin Khâlîd al-Janadî dan dia adalah orang yang *majhûl* tidak diketahui apa yang menetapkan keadilannya dan tidak diketahui yang meniscayakan diterimanya riwayatnya, dan telah meriwayatkannya selain al-Syâfi'î darinya seperti halnya al-Syâfi'î meriwayatkan nya kemudian ia meriwayatkan dari Yahyâ bin al-Sakan darinya. Maka kekeliruannya dari jalurnya saja karena sesungguhnya hadis ini dikenal dengan berbagai jalur tanpa perkataan “dan bukan lah al-Mahdî melainkan Isa bin Maryam.”

Kutipan al-Suyûtî dari al-Baihaqî ini memberikan poin penting lain bahwa hadis ini jika dilihat dari keseluruhan riwayat maka dapat diketahui dasarnya adalah sahih akan tetapi yang bermasalah hanyalah riwayat yang terdapat tambahan redaksi “dan bukan lah al-Mahdî kecuali Isa bin Maryam” yang mana terdapat dalam riwayat Muḥammad bin Khalid al-Janadî.

Kelima, al-Suyûtî mengutip perkataan al-Qurtûbî dalam kitabnya *al-Tadzkirah Biahwâl al-Mautâ Wa Umûr al-Âkhirah* ia berkata:

“*Isnad* hadis ini *dâ'if*, dan hadis-hadis yang menegaskan bahwa al-Mahdi adalah keturunan Rasûlullâh dari anak cucu Fatimah benar adanya dan lebih sahih dari pada hadis ini, maka hukum yang ditetapkan adalah hadis-hadis tersebut dan bukan hadis ini, al-Qurtubi berkata dan mungkin yang dimaksudkan dengan perkataanya “Tiada mam Mahdi kecuali Isa bin Maryam.” Tidak ada al-*mahdî* (yang diberikan hidayah) yang sempurna *ma'sûm* kecuali Isa, dengan arti ini maka semua riwayat bisa dikompromikan dan hilanglah pertentangan antar riwayat” (Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad al-Qurtubî, 2004).

Keenam, al-Suyûtî mengutip perkataan Ibnu Katsîr dalam kitabnya *al-Bidâyah Wa al-Nihâyah* ia berkata:

“Terlintas dalam pikiran bahwasanya hadis ini secara zahir bertentangan dengan hadis-hadis yang menjelaskan bahwa Imam Mahdi bukan lah Nabi Isa bin Maryam akan tetapi jika diamati lebih dalam tidaklah bertentangan dengan hadis-hadis tersebut, dan maksud dari riwayat ini bahwasanya yang sebenar-benarnya orang yang diberi petunjuk (*al-Mahdi*) adalah Nabi Isa dan ini tidak menafikan bahwasanya ada selain Nabi Isa yang juga diberi petunjuk” (Ibnu Katsîr Isma'îl bin 'Umar al-Dimasqî, 2003).

Maka dalam kutipan ini terdapat metode lain yang digunakan dalam menyikapi riwayat hadis ini sebagai solusi atas pertentangannya dengan riwayat yang lain yang

lebih kuat selain mengunggulkan riwayat yang lebih kuat tersebut (*tarjih*), yaitu dengan mengkompromikan riwayat ini dengan mengartikan *al-Mahdî* yang mendapat petunjuk baik yang *ma 'sûm* yaitu Nabi Isa atau yang bukan yaitu Imam Mahdi.

Dari pemaparan di atas dapat kita simpulkan langkah al-Suyûfî yang paling utama dalam mengkritik hadis ini adalah: Merujuk perkataan para kritikus hadis lain baik dalam kritik sanad ataupun dalam kritik matan.

5. Menghadirkan Teori dan Kaidah Ilmu Hadis yang Mendukung

Sampel kritik hadis al-Suyûfî yang menjadi dasar penulis dalam menyimpulkan langkah kritik hadisnya ini adalah hadis dengan redaksi “Barangsiapa berkata aku adalah orang yang berilmu maka dia adalah orang yang bodoh” berikut pemaparan kritiknya tersebut dengan kesimpulan terkait.

Perlu diketahui bahwa Al-Suyûfî merupakan seorang ulama yang pernah diangkat menjadi seorang mufti di Mesir karena kapasitas keilmuannya yang luas dan tentunya akan banyak permasalahan yang diadukan atau ditanyakan kepadanya dengan kedudukannya tersebut, salah satu perkara yang pernah ditanyakan kepadanya adalah tentang kualitas hadis “Siapa yang mengatakan: Saya seorang yang berilmu (*âlim*) maka ia adalah seorang yang bodoh” oleh karena itu al-Suyûfî menuliskan kritik hadis ini dengan beberapa langkah yang ia tempuh sebagai jawaban atas pertanyaan tersebut (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Langkah pertama yang dilakukan al-Suyûfî dalam mengkritik hadis ini adalah menyebutkan redaksi dari hadis yang akan dia kritik, maka al-Suyûfî menyebutkan redaksi hadis yang ia kritik adalah:

مَنْ قَالَ: أَنَا عَالِمٌ فَهُوَ جَاهِلٌ

“Siapa yang mengatakan saya seorang yang alim maka ia adalah seorang yang bodoh”

Selanjutnya sebelum ia memulai menyebutkan *takhrîj* hadis ini terlebih dahulu al-Suyûfî menyebutkan masalah utama yang ada dalam riwayat hadis ini, bahwa para kritikus hadis menghukumi hadis ini sebagai hadis yang keliru dalam penisbatannya kepada Nabi dengan kata lain hadis ini bukanlah hadis *marfu'*, akan tetapi merupakan perkataan seorang *sighâr tabi'in* yang bernama Yahyâ bin Abî Katsîr atau bisa juga dikategorikan sebagai *atbâ' tâbi'in*, karena ia hanya pernah bertemu dengan Anas bin Mâlik seorang dan tidak bertemu sahabat selainnya, oleh karena itu tidak diketahui ia mempunyai riwayat yang bersambung kepada Nabi dari mereka.

Kemudian al-Suyûfî memaparkan *takrîj* hadis di atas, dengan redaksi ini maka ia menemukan hadis ini diriwayatkan oleh al-Ṭabarânî dalam *Mu'jam al-Ausaf* dari Laits bin Abî Sulaim dari Mujâhid dari Ibnu 'Umar dengan didahului perkataan perawi “saya tidak mengetahuinya kecuali dari Nabi” kemudian ia menyebutkan hadis tersebut.

Setelah itu al-Suyûfî melakukan kritik sanad dengan mengkritik kredibilitas perawi hadis ini yaitu Laits bin Abî Sulaim yang menurutnya adalah perawi yang lemah sebagaimana telah disepakati para ulama hadis. Dan karena sebab kelemahannya lah terjadi kekeliruan dalam penisbatan hadis ini.

Al-Suyûṭî menyebutkan bahwa Aḥmad bin Ḥambal berkomentar: “Laits *Mudṭarib al-ḥadīṡ*, saya tidak mengetahui orang yang lebih jelek dari Yaḥyâ bin Sa‘îd kecuali Laits, tidak ada orang yang bisa mengkonfirmasi”. Ibnu Ma‘în dan al-Nasâ‘î berkata: “Dia perawi yang *dâ‘if*”. Ibnu Ma‘în mengatakan: “Laits adalah perawi yang lebih lemah dari pada ‘Atâ’ bin Sa‘îd”. ‘Uṡmân bin Abî Syaibah berkata: “Saya bertanya kepada Jarîr tentang Lâits, ‘Atâ’ bin Sa‘îd dan Yazîd bin Abî Ziyâd”, ia menjawab: “Yazîd yang paling baik di antara mereka dalam hadis kemudian setelahnya ‘Atâ’ adapun Laits yang paling banyak melakukan kesalahan”. ‘Abdullâh bin Aḥmad bin Ḥambal berkata: “Saya bertanya kepada ayahku tentang Laits ini?” maka ia menjawab: “Saya berpendapat seperti pendapat Jarîr”. Ibrahîm bin Sa‘îd al-Jauharî berkata: “Yahya Bin Sa‘îd al-Qaṡṡân tidaklah meriwayatkan hadis dari Laits bin Abî Sulaim”. ‘Amr Bin ‘Alî berkata: “Yahya tidak meriwayatkan hadis dari Laits bin Abî Sulaim”. Abû Ma‘mar al-Qaṡ‘î mengatakan: “Ibnu ‘Uyainah mengatakan Laits bin Abî Sulaim *dâ‘if*”. ‘Alî bin al-Maḍînî mengatakan: “Aku pernah berkata kepada Sufyân bahwasanya Laits bin Abî Sulaim meriwayatkan dari Ṭalḥah bin Mûṡarrif dari bapaknya dari kakeknya bahwasanya ia melihat Nabi berwudhu, maka Sufyân mengingkari hal tersebut dan merasa heran bagaimana kakek dari Ṭalḥah bertemu dengan Nabi”. ‘Alî bin Muḥammad al-Ṭanâfisi berkata: “Saya bertanya kepada Wakî‘ tentang Hadis riwayat Laits bin Abî Sulaim”, maka dia berkata: Laits Laits, sesungguhnya Sufyân tidaklah menyebut nama Laits”. Qabîsâh berkata: “Syu‘bah pernah mengatakan kepada Laits bin Abî Sulaim: “Dimana kamu bertemu dengan ‘Aṡâ’, Ṭawûs dan Mujâhid?” maka ia menjawab: “Semenjak bapakmu dipukul dengan *khuf* ketika pernikahannya”. Maka semenjak itu Syu‘bah menjauhi Laits”. Abû Ḥâtim berkata: “Saya berpendapat tentang Laits seperti yang dikatakan Jarîr bin Abd al-Ḥamîd”. Ibnu Abî Ḥâtim berkata: “Saya mendengar ayahku dan Abû Zur‘ah mengatakan bahwa Laits riwayatnya tidak dianggap dia *Mudṭarib al-ḥadīṡ*”. Abû Zur‘ah berkata: “Laits menurut pendapat ahli hadis ia termasuk yang tidak bisa dijadikan hujah”. Mu‘ammal bin Fadl berkata: “Kami katakan kepada ‘Isa bin Yûnus, kenapa kamu tidak mendengar riwayat dari Laits bin Abî Sulaim?” maka ia menjawab: “Saya telah melihatnya dalam kondisi sudah rusak akalnya”. Ibnu Hibbân berakata: “Laits bin Abî Sulaim pada akhir umurnya mengalami kepikunan atau kacau ingatannya” (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûṭî, 2002).

Dari komentar para ulama ini al-Suyûṭî menyimpulkan bahwa Ibnu Abî Sulaim adalah perawi yang lemah dikarenakan ketika masih sehat akalnya banyak melakukan kekeliruan dalam hadisnya sehingga dianggap cacat karena hal tersebut, kemudian setelah terjadi kerusakan pada akalnya bertambahlah kecacatannya dalam riwayat hadis (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân al-Suyûṭî, 2002).

Langkah selanjutnya yang dilakukan al-Suyûṭî dalam kritiknya ini adalah menjelaskan kaidah yang memperkuat kritiknya yaitu kaidah dalam masalah *ikhtilâṡ* (kerusakan akal) bahwasanya hadis yang diriwayatkan dari seorang *ṡîqah* lagi *ḥâfidz* setelah terjadinya *ikhtilâṡ* itu tertolak, begitu juga jika terjadi keraguan dalam periwayatannya apakah terjadi sebelum *ikhtilâṡ* atau sesudahnya maka hukumnya adalah hadis tersebut tertolak juga, kalau ini adalah hukum *ikhtilâṡ* dari seorang yang *ṡîqah*

lagi *hâfidz* yang hadisnya bisa dijadikan hujah pada asalnya. Maka bagaimana dengan *ikhilât* dari seseorang perawi yang lemah yang tidak diterima hadisnya sebelum terjadi *ikhilât* tersebut? (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Al-Suyûfî dalam langkah selanjutnya menyiapkan jawaban untuk sanggahan yang mungkin terjadi dari sebagian orang atas kritik hadisnya, pada hadis ini bantahan yang mungkin dilontarkan oleh sebagian orang adalah “Bukannya Laits bin Abî Sulaim merupakan salah satu perawi dalam Sahih Muslim bagaimana bisa ia tertolak dalam periwayatan hadis?”

Al-Suyûfî menjawab hal ini dengan menjelaskan kebiasaan para ulama hadis dalam melakukan kritik yaitu jika mereka menyebutkan biografi salah satu dari perawi yang dianggap cacat yang mendapat kritik para kritikus hadis mereka sering menyebutkan dalam biografinya hadis-hadis yang diingkari oleh para ulama hadis walaupun dalam sisi yang lain dia memiliki hadis-hadis yang diterima (*maqbul*), maka mereka memperingatkan bahwasanya selain yang mereka sebutkan dari hadis-hadis yang mungkar adalah hadis-hadis yang diterima khususnya jika perawi tersebut adalah salah satu dari perawi yang disebutkan dalam kitab sahih baik *Ṣaḥīḥ al-Bukhârî* atau *sahih Muslim*, mereka mengatakan sesungguhnya pengarang kitab sahih tidak meriwayatkan hadis darinya kecuali yang sahih dari jalur selainnya maka ini tidak meniscayakan diterimanya semua yang dia riwayatkan dan perawi Laits adalah salah satu perawi yang disebutkan dalam perawi-perawi *Ṣaḥīḥ Muslim* berbarengan dengan Abî Ishâq al-Syaibanî maka hujah sebenarnya dalam riwayat Abî Ishâq al-Syaibânî bukan dalam riwayatnya, jadi hadis yang di disebutkan dalam Sahih itu adalah hadis yang sahih diterima dari jalur Abî Ishâq dan bukan dari jalur Laits bin Abî Sulaim.

Seperti yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd dalam kitabnya *al-Kâmil* dia memaparkan hadis-hadis yang diingkari dari riwayat Laits bin Abî Sulaim kemudian dia berkata: “Dia (Laits bin Abî Sulaim) juga memiliki hadis-hadis yang lain yang diterima (*maqbul*) selain apa yang saya sebutkan” dan hal ini juga dilakukan oleh al-Dzahabî dalam *al-Mîzân* ia menyebutkan bagian besar dari hadis-hadis yang mungkar dari riwayatnya, diantaranya adalah hadis yang sedang dikritik oleh al-Suyûfî yaitu hadis; “Siapa yang mengatakan saya berilmu (*‘âlim*) maka dia bodoh” dan juga hadis “Siapa yang dilahirkan dan memiliki tiga anak lalu tidak menamakan salah satu dari mereka Muḥammad maka sesungguhnya dia bodoh” Ibnu al-Jauzî mengkategorikan hadis ini sebagai hadis *maudû‘* dalam kitabnya *al-Maudû‘ât*. dan juga hadis-hadis yang lain yang mungkar dari riwayatnya (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Perkara selanjutnya bahwa al-Suyûfî melihat perawi hadis ini yaitu Laits tidak yakin akan penisbatan hadis ini kepada Nabi dengan perkataannya “Saya tidak mengetahuinya kecuali dari Nabi” dan ini adalah redaksi yang diucapkan ketika dalam keraguan, hal ini menandakan akan kecacatan hadis ini dalam penyandarannya kepada Nabi (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûfî, 2002).

Langkah selanjutnya al-Suyûfî kembali mengandaikan jika terjadi sanggahan dan bantahan akan kritik hadis yang ia dilakukan dengan sanggahan: “Bagaimana kamu menghukumi hadis ini sebagai hadis yang batil padahal Laits itu tidak dituduh sebagai

pendusta?” maka al-Suyûṭî mempersiapkan jawaban dari sanggahan tersebut dalam kritiknya ini dan memaparkan kaidah yang bisa menjawab hal tersebut bahwasanya hadis *maudû‘* itu terbagi dua:

- a. Hadis *maudû‘* yang disengaja oleh perawinya yang mana ini adalah kebiasaan orang-orang pendusta.
- b. Hadis *maudû‘* yang terjadi karena kekeliruan atau terjadi tanpa dengan sengaja, inilah kebiasaan yang terjadi pada orang-orang yang terjadi *ikhtilâṭ* dan *idtirâb* dalam periwayatan hadisnya, contohnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mâjah dalam sunannya; “Siapa yang banyak menunaikan salat malam maka wajahnya akan berseri indah pada siang hari” para *huffadz* mengatakan bahwasanya hadis ini adalah hadis *maudû‘* yang terjadi tidak dengan kesengajaan pengarangnya. Al-Suyûṭî menegaskan hal ini seperti yang disebutkan al-Îrâqî dalam *Alfiah*-nya (Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûṭî, 2002).

Oleh karena itu dalam akhir kritiknya al-Suyûṭî menjelaskan yang kemungkinan terjadi adalah kekeliruan yang dilakukan oleh Laits bin Abî Sulaim karena memang ia tidak diketahui ia sebagai pendusta.

Al-Suyûṭî juga melakukan kritik pada matan dalam mengkritisi hadis ini, langkah yang ia lakukan dalam kritik matan adalah mengkomparasikan dengan apa yang tertera dalam al-Qur’an, al-Suyûṭî mendapatkan hadis ini bertentangan dengan ayat al-Qur’an, oleh karena al-Qur’an adalah dalil yang lebih kuat dari berbagai aspek, maka al-Qur’an harus diunggulkan daripada riwayat hadis tersebut, yaitu kisah Nabi Yusuf yang Allah sebutkan dalam al-Qur’an:

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ

Dia (Yusuf) berkata: “Jadikanlah aku bendaharawan negeri (Mesir); karena sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga, dan berpengetahuan.” (Q.S. Yusuf: 55)

Allah dalam ayat ini menceritakan tentang Nabi Yusuf yang mengatakan aku adalah orang yang pandai menjaga, dan berpengetahuan yang mana sangat jelas kandungannya bertolak belakang dengan hadis yang diriwayatkan oleh Laits.

Selain itu al-Suyûṭî juga menegaskan bahwa para sahabat melakukan perkara yang disebutkan dalam hadis ini sebagai perkara yang tercela, seperti yang diriwayatkan dari ‘Alî Bin Abî Tâlib, Abdullah bin Mas‘ud, Mu‘awiyah bin Abî Sufyan, Abdullah bin Abbas dan para sahabat yang lain, maka para sahabat yang mulia ini tidak akan terjatuh dalam sesuatu yang memang itu dilarang oleh Nabi.

Dari pemaparan di atas dapat kita simpulkan al-Suyûṭî menghukumi hadis ini sebagai hadis yang lemah karena perawi hadis ini yaitu Laits bin Abi Sulaim adalah perawi yang *da‘if* hingga menjadikan hadis ini *ma‘lûl* dari sisi kekeliruan dalam penisbatannya, dan dari segi matan hadis ini bertentangan dengan dalil lain yang lebih kuat, dapat diketahui pula langkah al-Suyûṭî dalam mengkritik hadis ini selain langkah umum yang biasa dilakukan terdapat langkah yang menarik yaitu al-Suyûṭî memperkuat kritiknya dengan menyebutkan teori dan kaidah dalam ilmu hadis yang mendukung

kritiknya dan memaparkan jawaban atas sanggahan yang mungkin muncul terhadap kritiknya dengan kaidah tersebut.

KESIMPULAN

Setelah melakukan penelitian terhadap kritik hadis al-Imâm al-Suyûfî dapat disimpulkan bahwasanya dalam mengkritik suatu hadis al-Suyûfî melakukan langkah-langkah yang mencakup sanad dan matan. Adapun langkah atau metode utama al-Suyûfî dalam mengkritik sebuah hadis adalah: (1) Mengkritisi perawi dengan ketat, (2) Mengkritik dengan membandingkan matan, (3) Mengkritik dengan analisa realita dan fakta sejarah, (4) Mengkritik dengan mendasarkan kritiknya kepada pendapat kritikus lain, (5) Menghadirkan teori dan kaidah dalam ilmu hadis yang mendukung kritik hadisnya.

Selain itu dapat disimpulkan bahwa kritik hadis al-Suyûfî memiliki implikasi terhadap perkembangan kajian kritik hadis secara umum, diantaranya mampu memberikan pengaruh hingga para ulama menjadikan kritik dan pendapatnya sebagai rujukan dalam kitab mereka seperti Mulla ‘Alî al-Qari, Abû al-Hasan al-Sanadî, Muḥammad al-Zarqânî dan lain-lain, termasuk Dârul Fatwa Mesir. Di sisi lain terjadi penolakan terhadap kritik hadis al-Suyûfî, di antara yang tidak menerima kritik hadis al-Suyûfî adalah al-Albânî, al-Zahrânî dan lain-lain dari pengikut Muḥammad bin Abd al-Wahhâb.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Razzâk al-Ṣan‘ânî, *Abû Bakr bin Humâm. al-Muṣannaf*. India: al-Majlis al-‘Ilmî, 1982.
- al-‘Aini, Badr al-Din. *‘Umdah al-Qâri’ Syarḥ Ṣâhih al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- al-‘Aidarûsî, Mahyu al-Dîn ‘Abd al-Qadîr bin Syaikh bin ‘Abdillâh. *al-Nûr al-Sâfir ‘an Akhbâr al-Qarni ‘Âsyir*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984.
- Abû Dâwud, Sulaimân al-Sijistânî. *Sunan Abî Dâwud*. Ṣaidâ: al-Maktabah al-Asriyyah, t.t.
- Abû Syaibah, Abû Bakr Abdullâh bin al-‘Absî. *al-Kitâb al-Muṣannaf Fî al-Aḥadîts Wa al-Âtsâr*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1988.
- al-Baihaqî, Abû Bakr. *Dalâil al-Nubuwwah Wa Ma‘rifah Aḥwâl Sahîb al-Syari‘ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984.
- , *Manâqib al-Syâfi ‘î*. Kairo: Maktabah Dâr al-Turast, t.th.
- , *Bayân Khaṭa’ Man Akḥṭa’a ‘Alâ al-Syâfi ‘î*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1981.
- , *Syū‘ab al-Îmân*. Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2003.
- , *al-Sunan al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

- al-Bukhârî, Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin ‘Ismâ‘îl, *al-Jâmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥîḥ al-Mukhtaṣar Min Umûr Rasûlullâh Wa Sunanih Wa Ayyâmih*. Beirut: Dâr al-Ṭûq al-Najât, 2001.
- , *al-Târîkh al-Kabîr*. Haiderabad: Dâirah al-Ma‘ârif al-‘UStmâniyyah, t.th.
- al-Buṣairî, Abû al-‘Abbâs Syihâb al-Dîn Aḥmad bin Abû Bakr. *Miṣbâḥ al-Zujâjah Fî Zawâid Ibnu Mâjah*. Beirut: Dâr al-‘Arabiyyah, 1982.
- al-Bazzâr, Abû Bakr Aḥmad bin ‘Amr. *al-Bahr al-Zakkhâr al-Ma‘rûf Bi Musnad al-Bazzar*. Madinah: Maktabah ‘Ulûm Wa al-Hikam, 1998.
- Bustamin, M. Isa H. A. Salam. *Motodologi Kritik Hadis*. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004.
- al-Dzahabî, Abû ‘Abdillâh Muḥammad. *Mîzân al-‘Iṭidâl Fî Naqd al-Rijâl*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.
- Fakhr al-Dîn al-Râzî, Abû Abdillâh Muḥammad bin ‘Umar. *al-Tafsîr al-Kabîr Mafâtiḥ al-Ghaib*. Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâst al-‘Arabî, 1999.
- al-Fairûz Âbâdî, Abû Ṭâhir Muḥammad. *al-Qâmûs al-Muḥîṭ*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2005.
- Fudhaili Hasyim, Aḥmad. *Mozaik Kritik Hadis*. Jakarta: Qaf Academy, 2017.
- al-Gazzî, Muḥammad. *al-Kawâkib as-Sâirah Fi A ‘yân al-Mi‘ah al- ‘Âsyirah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1997.
- al-Ghûmârî, Aḥmad bin Muḥammad al-Ṭanjî. *al-Mughîr ‘Alâ al-aḥâdîts al-Mauḍu‘ah Fî al-Jâmi‘ al-Ṣaghîr*. Beirut: Syarikah Dâr al-Masyârî’, 2008.
- al-Haitsamî, Abû al-Ḥasan Nûr al-Dîn ‘Alî. *Majma‘ al-Zawâid wa Mamba‘ al-Fawâid*. Kairo: Maktabah al-Qudsî, 1994.
- al-Harary, Abdullâh. *Syarḥ al-Qowîm Fî al-Ṣirât al-Mustaqîm*. Beirut: Dâr al-Masyârî, 2013.
- Halîm, Jamîl. *Laṭa‘if al-Tambihât*. Beirut: Dâr al-Masyârî, 2012.
- Hamid, Yahya Basir. *Manhaj al-Imâm Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân Ibn Abû Bakr al-Suyûfî Fî kitâbihi al-La‘âlî’ al-Maṣnû‘ah fî al-Aḥâdîts al-Mauḍu‘ah*. Yordania: Universitas Alulbait, 2000.
- al-Ḥâkim, Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Abdillâh al-Naisâbûrî. *al-Mustadrak ‘Alâ al-Ṣaḥîḥain*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- al-Hâsyîmî, Aḥmad bin Ibrâhîm. *Jawâhir al-Balâghah Fî al-Ma‘ânî Wa al-Bayân Wa al-Badi‘*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th.
- Ibnu Abî Ḥâtim, Abû Muḥammad ‘Abd al-Rahmân al-Râzî. *Jarḥ wa Ta’dîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1953.
- Ibnu ‘Addî, Abû Aḥmad al-Jurjânî. *Al-Kâmil Fî Du‘afâ’ al-Rijâl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1997.
- Ibnu ‘Asâkir, Abû al-Qasim ‘Alî bin al-Hasan. *Tarîkh Dimasq*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

- Ibnu Hajar al-‘Asqalânî. *Nuzhah al-Nazar Syarh Nukhbah al-Fikr*. Karachi: Maktabah al-Busrâ, 2011.
- , *Fath al-Bârî Syarh Şahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1959.
- , *Taqrîb al-Tahdzîb*. Suria: Dâr al-Rasyîd, 1986.
- Ibnu al-‘Imâd, ‘Abd al-Hay al-Ḥambalî, *Syajah al-Dzahab Fî Akhbâr Man Dzahab*. Beirut: Dâr Ibnu Katsir, 1986.
- Ibnu Katsîr Isma‘îl bin ‘Umar al-Dimasqî, *al-Bidâyah Wa al-Nihâyah*. Giza, Dâr Hajar, 2003.
- Ibnu al-Şalâh. *‘Ulûm al-Hadîst*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.
- Ibnu Hibbân. *Kitâb al-Majruḥîn Min al-Muhadditsîn*. Riyâdh: Dâr al-Şomai‘î, 2000.
- Ibnu Mâjah, Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Yazîd al-Qazwînî. *Sunan Ibnu Mâjah*. Beirut: Dâr Kutub Ihyâ al-‘Arabiyyah, t.t.
- Ibnu Manzûr. *Lisân al-‘Arab*. Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.
- Ismail, Syuhudi. *Metode Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: PT Karya Uniress, 1992.
- al-‘Irâqî, Zainuddîn ‘Abd al-Rahmân. *Syarh al-Tabṣirah wa al-Tadzkirah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002.
- ‘Itr, Nûr al-Dîn. *Manhâj al-Naqd Fî ‘Ulûm al-Ḥadîts*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1972.
- al-Jauhari, Wildan. *Mengenal Imam al-Suyûfî*. Jakarta: Rumah Fikih Publishing, 2018.
- al-Jawâbî, Muḥammad Tâhir. *Juhûd al-Muhadditsîn Fî Naqd al-Matn al-Ḥadîts al-Nabawî al-Syarîf*. Tunisia: Muassasah Abd al-Karîm, t.t.
- Jufriadi Sholeh, Moh. *Kedudukan Ayah Rasûlullâh menurut Hadis Şahîh Muslim; studi terhadap pendapat Yusuf Al-Qardhawi dalam kitab ‘Kayfa Nata‘amal Ma‘a al-Sunnah’ tentang validitas dan makna hadis*. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2014.
- al-Khâtîb al-Baghdâdî, Abû Bakr Aḥmad bin ‘Alî. *Târîkh Baghdâd*. Beirut: Dâr al-Gharn al-Islâmî, 2002.
- Khumaini, Ayatullah. *Analisis hadis tentang posisi kedua orang tua Rasûlullâh di akhirat*. Bandung: UIN Gunung Djati, 2010.
- al-Mizzî, Jamâl al-Dîn Abû al-Ḥajjâj Yusuf bin Abd al-Rahmân. *Tuhfah al-Asyrâf bî Ma‘rifah al-Atrâf*. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1983.
- , *Tahdzîb al-Kamâl Fî Asmâ’ al-Rijâl*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1980.
- Mulâ ‘Alî al-Qârî. *Syarh Syarh Nukhbah al-Fikr*. Beirut: Dâr al-Arqam, t.th.
- Murtadâ al-Zabîdî, Muḥammad bin Muḥammad. *Tâj al-‘Arûs Min Jawâhir al-Qâmûs*. Kuwait: Dâr al-Hidâyah, 1965.
- al-Mughlaṭay, ‘Alâ’ al-Dîn. *Ikmâl Tahdzîb al-Kamâl Fî Asmâ al-Rijâl*. Kairo: al-Farûq al-Hadîtsah, 2021.
- al-Mustafâ, Ibrahim. et.all., *Mu‘jam al-Wasîf*. Kairo: Dâr al-Da‘wah, 2004.
- al-Nawawî, Abû Zakariyâ Muḥyi al-Dîn Yahya Syaraf. *al-Majmû‘ Syarh al-Muhadzab*. Kairo: Idârah al-Ṭibâ‘ah al-Muniriyyah, t.t.

- al-Nasâ'î, Abû 'Abd al-Rahmân Aḥmad. *Sunan al-Nasa'î*. Halb; Maktabah al-Matba'ah al-Islamiyah, 1986.
- Nazir, M. *Metode Penelitian*. Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003.
- al-Qurtubî, Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad. *al-Tadzkirah Biahwâl al-Mautâ Wa Umûr al-Âkhirah*. Riyadh: Dâr al-Minhâj, 2004.
- al-Râzî, Muḥammad bin Abû Bakr. *Mukhtâr al-Siḥḥâḥ*. Beirut: Maktabah Lubnân 1986.
- Rofi'ah, Khusniati. *Study Ilmu Hadis*. Ponorogo: IAIN PO Press, 2018.
- al-Sakhâwî, Muḥammad bin 'Abd al-Rahmân. *Fath al-Mughîts Bî Syarḥi Alfîyah al-Hadîts* Riyad: Maktabah Dâr al-Minhâj, 2005.
- , *Syams al-Dîn Muḥammad bin 'Abd al-Rahmân. Fath al-Mughîts Bisyarḥi Alfiah al-Hadîts*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003.
- , *al-Dau'u al-Lâmi' fî A'yâni al-Qarni al-Tâsi'*. Beirut: Dâr al-Jîl, t.th.
- Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.
- al-Shidieqi, Hasbi. *Sejarah Pengantar Ilmu Hadis*. Semarang: Pustaka Rizki Putera, 1997.
- al-Syaukânî. *al-Badr at-Tâli' bi Mahâsin Man Ba'da al-Qarn as-Sâbi'*. Kairo: Dâr al-Kit âb al-Islâmi, t.th.
- Surakhmad, Winarto. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1982.
- al-Suyûṭî, Jalâl al-Dîn, *Alfiyah al-Suyûṭî Fî Mustalah al-Hadîts*. Kairo: Dâr Ibnu Affân, 2004.
- , *Bugyah al-Wu'ât Fî Tabaqât al-Lughawiyîn wa al-Nuḥât*. Saidâ': Maktabah al-'Aṣriyyah, t.th.
- , *Al-Dîbâj 'Alâ Ṣahih Muslim Ibn al-Hallâj*. Kairo: Dâr Ibn 'Affân, 1996.
- , *Al-Hâwî li al-Fatâwâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- , *Masâlik al-Hunafâ' Fî Abawai al-Mustafa'*. Kairo: Dâr al-Amîn, 1993.
- , *Al-La'âli' al-Maṣnû'ah fî al-Aḥâdîts al-Maudhû'ah*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- , *Al-Taḥadduts Bini'matillâh*. Kairo: al-Matba'ah al-'Arabiyyah al-Haditsiyyah, 1975.
- , *Husnul Muhadhoroh fî Târikhi Misr wa al-Qâhirah*. Kairo: Dâr Ihyâ'al-Kutub al-Arabiyyah, 1967.
- , *Tadrîb al-Râwî Fî Syarḥ Taqrîb al-Nawawî*. Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1994.
- , *Ṭabaqât al-Huffâdz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1902
- , *Al-Ta'zîm Wa al-Minnah Bi Anna Wâliday al-Mustafâ Fî al-Jannah*. Beirut: Dâr Jawâmi' al-Kalim, t.t.
- , *Târikh al-Khulafâ'*. Bairût: Dâr al-Minhâj, 2013.
- , et.all., *Syurûḥ Sunan Ibnu Mâjah*. 'Ammân: Bait al-Afkâr al-Dauliyah, 2007.

- al-Ṭabarânî, Abû al-Qâsim Sulaiman Bin Aḥmad. *al-Mu‘jam al-Kabîr*. Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1983.
- , *al-Mu‘jam al-Ausaf*. Kairo: Dâr al-Haramain, t.th.
- al-Ṭabarî, Muḥammad bin Jarîr Abû Ja‘far, *Târîkh al-Ṭabarî*. Beirut: Dâr al-Turâst, 1967.
- al-Ṭabbâ’, Iyâd Khâlid. *al-Imâm Jalâl al-Dîn al-Suyûtî*. Beirut: Daar al-Qalam, 1997.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Tim Pustaka Phoenix. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru*. Jakarta: PT Media Pustaka Phoenix, 2012.
- al-Tirmîdzî, Muḥammad bin ‘Isâ. *Sunan al-Tirmîdzî*. Kairo: Syarikah al-Maktabah Wa Maṭba‘ah Muṣṭafâ al-Bâbî al-Halabî, 1978.
- al-Tsa‘âlabî, ‘Abd al-Malik bin Muḥammad Abû Mansûr. *Fiqh al-Lugah wa Sir al-‘Arabiyyah*. Bagdad: Dâr Ihyâ al-‘Arabî, 2022.
- Weinsinck, A. J. *al-Mu‘jam al-Mufahras Li al-Fâdz al-Ḥadîts al-Nabâwî*. Laiden: Maktabah Barbil, 1936.
- al-Zarqânî, Muḥammad. *Syarḥ al-Manzûmah al-Baiqûniyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- al-Ziriklî, Khaer al-Dîn bin Maḥmûd bin Muḥammad al-Dimasyqî. *al-A‘lâm*. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’yîn, 2002.