

REKONSTRUKSI KRITIK SANAD DAN MATAN DALAM STUDI HADIS

Suryadi

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
suryadi_rajiman@yahoo.com

Abstract

As part of the science, the study of hadith needs to get development and innovation. Therefore, it is necessary for the reconstruction of critical studies chains and Matan. This article will discuss the possibility of reconstruction critical studies chains and Matan hadith. Sanad criticism (kritik sanad) needs to be developed on the use of data derived from the book in addition to the books of Rijal that conclusion on levels of integrity and intellectual person can be formulated more accurately and emphasize objectivity. Meanwhile, critical studies of matan also need to be developed by applying the hermeneutical method in understanding the text of the Prophet, in order to reject the mindset of tasâhul in the weakness of traditions as well as traditions that gave birth to the meaning of its as shâlih likulli zamân wa makân.

Abstrak

Sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, studi hadis perlu mendapatkan pengembangan dan inovasi. Oleh karena itu, diperlukan adanya rekonstruksi atas kajian kritik sanad dan matan. Artikel ini akan membahas kemungkinan rekonstruksi kritik sanad dan matan hadis. Kritik sanad perlu dikembangkan pada pemanfaatan data-data yang berasal dari kitab selain kitab-kitab rijâl agar konklusi atas kadar integritas dan intelektualitas seseorang bisa diformulasikan secara lebih akurat dan menekankan aspek objektivitas. Sementara itu, kritik matan juga perlu dikembangkan dengan menerapkan metode hermenetika dalam memahami teks Nabi, supaya bisa menolak pola pikir tasâhul dalam pendhaifan hadis sekaligus melahirkan makna hadis yang shâlih likulli zamân wa makân.

Kata-kata Kunci: kritik sanad, kritik matan, studi hadis

Pendahuluan

Mayoritas umat Islam sepakat bahwa sumber pokok ajaran Islam adalah al-Qur'an dan hadis. Sebagai sumber pokok, keduanya merupakan entitas yang tidak bisa disangsikan keberadaannya ketika seseorang hendak mengungkap hakikat Islam yang sebenarnya. Meski demikian, sejauh ini perkembangan pemikiran dan kajian terhadap hadis tidak sesemarak sebagaimana pemikiran terhadap al-Qur'an.¹ Ini terlihat adanya beribu-ribu kitab tafsir dengan berbagai coraknya, sejak abad pertama Hijriyah untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang secara kuantitas kurang dari 7.000 ayat. Para pakar di bidang hadis pun tak sebanyak pakar di bidang al-Qur'an.

Dalam bidang hadis, perkembangan pemikiran yang ada tidak sejalan dengan jumlah hadis Nabi sendiri yang jumlahnya berlipat ratusan kali lebih banyak dari jumlah ayat al-Qur'an. Kondisi tersebut

sangat bisa dimaklumi, karena hadis sebagai sumber kedua ajaran Islam, dalam banyak aspeknya berbeda dengan al-Qur'an. Pertama, sejarah mencatat, terkodifikasinya hadis memiliki rentang sekitar dua abad dari masa hidup Nabi. Rentang waktu yang cukup panjang tersebut telah melahirkan perdebatan mengenai orisinalitas hadis yang berimbas pada ketidakseragaman kualitas teks hadis (*shâlih, hasan dan dha'if*, bahkan *maudhû'*) serta adanya keragaman kuantitas (*mutawâtir* dan *ahâd*) dan keragaman jalur sanad (rangkaian periwayat yang mentransmisikan hadis dari Nabi sampai pengarang kitab hadis). Kedua, redaksi hadis bisa diriwayatkan sama persis (*bi al-lafdzi*) atau berbeda redaksi (*bi al-ma'nâ*). Ini menunjukkan, sejak awal interpretasi para perawi hadis masuk dalam redaksi hadis. Ketiga, faktor lain yang tidak kalah penting adalah kebanyakan ulama mendahulukan sikap *reserve* untuk menelaah ulang dan mengembangkan pemikiran dan pemahaman terhadap sunnah secara bebas, karena khawatir dianggap *Inkâr al-Sunnah*.²

¹ Lihat M. Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah", dalam, Yunahar Ilyas dan M. Masudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), 201; lihat juga M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 309.

² M. Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim, dalam, Yunahar Ilyas dan M. Masudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, 201.

Selama ini, tidak bisa dipungkiri bahwa secara umum kajian pada hadis berkuat pada dua persoalan, yaitu kritik sanad (*naqd al-sanad/al-naqd al-khâriji/kritik eksternal*) dan kritik matan (*naqd al-matn/al-naqd al-dâkhili/kritik internal*). Keduanya adalah cara yang dipergunakan untuk memilih dan memilah mana hadis yang dapat dipertanggungjawabkan otentisitasnya sampai Nabi dan mana yang tidak dapat dipertanggungjawabkan atau hanya sekedar diragukan dari sekian banyak hadis yang bertebaran dalam berbagai kitab hadis yang kanonik dan non-kanonik. Terkait dengan hal ini, telah banyak ulama hadis klasik dan modern yang terlibat aktif dalam diskusi seputar kritik sanad dan matan.³

Namun, hal penting yang harus diperhatikan adalah bahwa studi hadis sebagai salah satu bagian dari ilmu pengetahuan tidak boleh bersifat stagnan. Ia harus selalu dikembangkan dan digerakkan secara dinamis agar dapat disempurnakan dari masa ke masa. Di sinilah pentingnya *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) dalam memahami fenomena keilmuan hadis Nabi. Dalam *shifting paradigm*, melalui tinjauan filsafat ilmu, kegiatan ilmu pengetahuan selamanya bersifat historis, lantaran dibangun, dirancang, dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang juga bersifat historis. Dengan demikian, sangat dimungkinkan terjadinya perubahan, pergeseran, perbaikan, perumusan kembali, *nasikh* dan *mansukh*, serta penyempurnaan rancang bangun epistemologi keilmuan. Jika tidak demikian, maka kegiatan keilmuan akan mandeg dengan sendirinya atau bersifat statis. *Islamic Studies* dalam artian kegiatan keilmuan sangatlah kaya nuansa sehingga dimungkinkan untuk dapat diubah, dikembangkan, diperbaiki, dirumuskan kembali, disempurnakan dengan semangat zaman yang mengitarinya.⁴

³ Dari jajaran ulama klasik misalnya Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî fi Syarh Taqrîb al-Nawâwî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988); al-Hâkim al-Naysâbûrî, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts wa Kamiyyati Ajnâsuhû* (Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2003); dan Ibnu Shalâh, *Ma'rifah Anwâ' fi 'Ilm al-Hadîts* (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyah, 2002). Sedangkan dari kalangan ulama modern seperti M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), Shalahuddin al-Adlabî, *Manhaj Naqd al-Matan Inda Ulama' al-Hadîts al-Nabawî* (Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadidah, 1983).

⁴ M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, 102.

Melihat aspek di atas, maka dalam artikel ini, penulis menawarkan rekonstruksi atas ilmu kritik sanad dan matan yang biasa dipaparkan dalam kajian hadis. Rekonstruksi ini dimaksudkan sebagai bentuk pengembangan atas studi hadis sebagai manifestasi semangat pembaharuan agar keilmuan hadis tidak dianggap sebagai bidang studi yang bersifat *taken for granted*. Dengan adanya hal ini, diharapkan telaah atas hadis Nabi bisa ditelaah secara lebih kritis-komprehensif serta memberikan alternatif-alternatif dalam kaitannya dengan pembacaan hadis di era kekinian.

Kritik Sanad dan Matan dalam Bingkai Studi Hadis

Karena secara garis besar kajian terhadap hadis atau ilmu hadis dibagi menjadi dua, yaitu ilmu yang terkait dengan sanad dan ilmu yang terkait matan, maka pada bagian ini, penulis memaparkan bagaimana wujud kritik sanad dan matan. Pembahasan ini cukup penting sebelum melaju pada bagian rekonstruksi atas kedua terma itu.

Kritik Sanad

Secara etimologis, sanad mempunyai arti “bagian bumi yang menonjol” dan “sesuatu yang berada di hadapan anda dan yang jauh dari kaki bukit ketika anda memandangnya.” Bentuk plural (jama') dari kata ini adalah *asnâd*. Sementara itu, segala sesuatu yang anda sandarkan pada orang lain disebut *musnad*. Pemakaian kata sanad dapat dilihat dalam redaksi “*asnad fi al-jabal*”, yang artinya “seseorang mendaki gunung” dan “*fulân sanad*”, yang mempunyai arti “seseorang menjadi tumpuan.”⁵

Sementara dari tinjauan terminologis, sanad adalah “jalur matan”, yaitu rangkaian para periwayat yang memindahkan matan dari sumber primernya. Jalur tersebut disebut sanad adakalanya karena periwayat bersandar kepadanya dalam menisbatkan matan kepada sumbernya, dan adakalanya juga karena para *hafidz* bertumpu pada “periwayat” (orang yang menyebutkan sanad) dalam mengetahui kualitas suatu hadis.⁶

Para ulama hadis memandang urgennya kedudukan sanad dalam periwayatan hadis. Semangat ilmiah

⁵ Muḥammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuh wa Mushthalâḥuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 32-33.

⁶ Muḥammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuh wa Mushthalâḥuh*, 32-33.

para pakar ilmu hadis membumbung tinggi tatkala berhadapan dengan sanad. Atensi mereka cukup besar dan selalu menekankan akan pentingnya sikap kritis pada sanad. Fenomena ini dapat diamati langsung dalam sosok seorang tabi'in, Muḥammad bin Sirīn (w. 110 H) yang menyatakan: "Sesungguhnya pengetahuan hadis adalah agama, maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu itu."⁷ Ada pula Abdullāh bin al-Mubārak (w. 181 H), seorang ahli hadis terkemuka yang berkata: "Sanad hadis merupakan bagian dari agama. Sekiranya sanad hadis tidak ada, niscaya siapa saja akan bebas menyatakan apa yang dikehendakinya."⁸

Kritik terhadap sanad dalam kajian hadis ditujukan untuk mengetahui sisi otentisitas sebuah hadis. Apakah suatu hadis memang benar-benar bersumber dari Nabi ataukah diragukan bersumber dari Nabi atau bahkan perkataan palsu yang diatributkan pada Nabi saja. Dari aspek sanad tersebut, seseorang dapat pertama kali mengklaim sisi otentisitas hadis yang ditelitinya. Secara lebih spesifik dapat dikatakan bahwa otentisitas sanad merupakan suatu kemutlakan dalam memahami hadis lebih jauh. Pandangan seperti inilah yang dipegang oleh mayoritas ulama hadis.⁹

Dalam keserjanaan hadis, kritik sanad lazimnya dilekatkan pada lima kriteria, yaitu (1) 'ādil (integritas periwayat);¹⁰ (2) dhābith (intelektual

periwayat)¹¹ (3) *muttashil* (sanadnya bersambung)¹² (4) *ghair syād* (tidak ada kejanggalan)¹³ (5) *ghair 'illah* (tidak ada cacat).¹⁴ Tiga kriteria pertama berlaku pada suatu sanad dari hadis tertentu, sedang dua kriteria yang terakhir diterapkan pada gabungan dari beberapa jalur sanad. Satu point lagi yang biasa diketengahkan, yaitu periwayat dari kalangan sahabat harus dianggap adil dan diterima periwayatannya tanpa melalui proses penelitian atas kepribadiannya berdasarkan diktum "*kullu shahābah udūl*."

¹¹ Artinya setiap periwayat dalam sanad itu (termasuk periwayat dari kalangan sahabat) memiliki kredibilitas intelektual, kuat ingatan dan pemahaman, sehingga mampu menerima periwayatan yang disampaikan kepadanya, memahaminya, dan menghafalnya serta mampu menyampaikan kepada orang lain sebagaimana yang diterimanya. Lihat: Subḥī al-Shāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīts wa Mushthalahuh* (Beirut: Dār Ilmi al-Malayīn, 1997), 12. Untuk mengetahui ke-dhābith-an periwayat, sebagaimana mengetahui ke-'ādil-annya, yakni dari kesaksian ulama atau penilaian para kritikus serta kesesuaian riwayat yang disampaikan dengan riwayat lain dari periwayat yang dhābith. Lihat: Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Ḥadīts*, 232, 305.

¹² Artinya setiap periwayat dalam sanad itu menerima langsung dari periwayat lain yang menyampaikannya. Al-Khathīb al-Baghdādī menyebut dengan *musnad*, yakni bukan sekedar *muttashil* tetapi juga *marfū* (disandarkan kepada Nabi). Lihat: Subḥī al-Shāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīts*, 145. Ada dua aspek yang bisa digunakan sebagai barometer ke-*muttashil*-an sanad, yakni *adat al-taḥammul wa al-adā'* (lafad metode periwayatan yang digunakan) seperti *haddatsanā, anba'anā, 'an*, dan sebagainya serta kesesuaian antara periwayat yang meriwayatkan dan yang menerima periwayatan, yang bisa dideteksi dari kurun hidup atau hubungan guru dan murid. Lihat: Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Ḥadīts*, 305.

¹³ Artinya hadis tersebut tidak mengandung *syudzūd*, kejanggalan. Yakni diriwayatkan oleh periwayat yang *tsiqah*, dan tidak diriwayatkan oleh periwayat lain yang *tsiqah* ataupun diriwayatkan oleh periwayatan yang *tsiqah* yang menyelisih atau bertentangan dengan periwayatan beberapa periwayat lain yang juga *tsiqah*. Lihat: Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *Tadrīb al-Rāwī*, jilid I., 248-251; Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Ḥadīts*, 358-363.

¹⁴ Tidak adanya cacat yang tersembunyi, yang menjadikan teks hadis yang secara lahiriah berkualitas *shahīḥ* ternyata tidak berkualitas *shahīḥ*. Untuk mengetahui cacat yang tersembunyi adalah dengan cara pengetahuan dan pemahaman yang luas terhadap hadis, yakni dengan mengkomparasikan hadis-hadis yang setema. Lihat: Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Ḥadīts*, 305.

⁷ Abū al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairī, *al-Jāmi' al-Shāḥiḥ* (Ttp: Īsa al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakah, 1955), 14.

⁸ *Ibid.* Maḥmūd al-Thaḥḥān, *Ushūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd* (Ḥalb: al-Mathba'ah al-'Arabīyah, 1978), 158.

⁹ al-Nawāwī, *al-Taqrīb li al-Nawāwī Fan Ushūl al-Ḥadīts* (Kairo: t.p., t.t.), 2; Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), jilid I, 70; Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī, *Qawāid al-Taḥdīts min Funūn Musthalah al-Ḥadīts* (t.tp.: Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakah, 1961), 79. Maḥmūd al-Thaḥḥān, *Ushūl al-Takhrīj*, 145-146; Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Ḥadīts 'Ulūmuh wa Mushthalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989).

¹⁰ Seluruh periwayat dalam sanadnya adalah periwayat yang memiliki kredibilitas ketaqwaan dengan indikasi sebagai seorang muslim yang melaksanakan ketentuan agama dan menjauhi larangannya serta dapat menjaga muru'ah. Untuk mengetahui ke-'ādil-an periwayat adalah dengan melihat kesaksian ulama semasa atau penilaian dari para kritikus mengenai periwayat yang bersangkutan. Lihat: Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Ḥadīts*, 231, 305.

Aspek sanad berkaitan erat dengan periwayat, sebab kajian sanad pada dasarnya difokuskan pada kualitas para periwayat dan metode periwayat yang digunakan.¹⁵ Tanpa mengetahui hal ihwal seputar periwayat hadis, maka lima kriteria dalam kritik sanad yang telah disebutkan sebelumnya tidak akan bisa diidentifikasi secara langsung. Atau dengan kata lain, sangat tidak mungkin untuk menelusuri otentisitas sanad hadis tanpa mengetahui kondisi periwayat dalam jalur sanad yang ada.

Untuk mengkaji kondisi para periwayat yang terlibat langsung dalam proses transmisi hadis, *Ilmu Rijāl al-Hadīts* merupakan perangkat keilmuan yang biasa digunakan. Dalam studi hadis, ilmu ini mempunyai dua anak cabang, yaitu *Ilmu Tārikh al-Ruwāh* dan *Ilmu Jarḥ wa al-Ta'dil*. Cabang ilmu yang pertama didefinisikan sebagai “ilmu yang membahas rawi-rawi, dari aspek yang berkaitan dengan periwayatan mereka terhadap hadis.”¹⁶ Oleh sebab itu, fokus utama *Ilmu Tārikh al-Ruwāh* adalah pada sejarah hidup para perawi hadis. Sedangkan cabang ilmu yang kedua dipaparkan dengan “ilmu yang membahas mengenai keadaan para rawi hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka,”¹⁷ yang memberikan pengertian bahwa fokus utamanya adalah untuk menjustifikasi kualitas kepribadian dan intelektual periwayat.

Sementara itu, guna mendapatkan data-data periwayat yang memiliki rentang masa yang panjang dengan masa sekarang sendiri, menggunakan kitab-kitab *Rijāl al-Hadīts* yang telah dihasilkan oleh para ulama hadis sebelumnya. Masing-masing kitab *rijāl* mempunyai karakteristik sendiri-sendiri sesuai dengan orientasi penulisnya. Di antara kitab-kitab tersebut terdapat jenis kitab yang memuat rawi-rawi dalam kitab hadis tertentu, seperti *RijāluḥūShahīḥ Muslim* karya Abū Bakr Aḥmad bin Alī al-Asfahānī (w. 428 H), *al-Jam'ū baina Rijāl al-Shahīḥain* buah tangan Ibn al-Qirānī (w. 507 H), *al-Ta'rif bi Rijāl al-Muwaththā'* karya al-Tamīmī (w. 416 H). Ada pula kitab-kitab yang khusus memuat rawi *Kutub al-Sittah*,

misalnya *Tahdzīb al-Kamāl* karya al-Mizzī, *Tahdzīb al-Tahdzīb* hasil karya Ibnu Hajar al-'Asqalānī, *Khulāshah Tahdzīb Tahdzīb al-Kamāl* karya al-Khazrajī. Selain itu, ada pula kitab-kitab yang khusus memuat para rawi yang terpercaya (*tsiqah*), seperti *Kitāb al-Tsiqāt* karya Ibnu Hibbān al-Busthī dan *Kitāb al-Tsiqāt* karya al-'Ijlī. Muncul pula kitab-kitab yang berisi para periwayat yang lemah atau masih diperdebatkan, seperti *Kitāb al-Dhu'afā'* karya al-'Uqailī, *al-Kāmil fi Dhu'afā' al-Rijāl* karya al-Jurjānī, dan *Mizān al-'Iḍāl fi Naqd al-Rijāl* karya al-Dzahabī.¹⁸

Kritik Matan

Secara etimologis, matan mempunyai arti segala sesuatu yang keras bagian atasnya. Bentuk plural dari kata ini bisa berbentuk “*mutān*” atau juga “*mitān*”. Matan dari segala sesuatu adalah bagian permukaan yang tampak darinya, juga bagian bumi yang tampak menonjol dan keras. Terkait dengan kata matan, terdapat sebuah kalimat “*mattana al-Qawsatamtīnan*”, yang artinya “seseorang mengikat anak panah dengan tali.”¹⁹

Sementara dari kacamata terminologis, matan adalah redaksi hadis yang menjadi unsur pendukung pengertiannya. Penamaan seperti itu barangkali didasarkan pada alasan bahwa bagian tersebut merupakan bagian yang tampak dan menjadi sasaran utama hadis. Oleh sebab itu, penamaan “matan” untuk merepresentasikan redaksi hadis sebenarnya berasal dari pengertian etimologisnya.²⁰

Terkait dengan kondisi suatu matan hadis, para ulama klasik berpendapat bahwa suatu sanad yang shahih, pasti matannya shahih juga, sehingga tidak perlu lagi dilakukan pemahaman atau pemahaman ulang. Bagi mereka, sanad yang shahih, maka matannya tinggal diamalkan saja. Keyakinan tersebut berlainan dengan ulama-ulama modern, yang menyatakan bahwa sanad yang shahih belum tentu matannya shahih. Implikasi dari hal ini, penelitian hadis tidak boleh terhenti pada aspek sanad saja, tetapi juga harus mengkaji matan secara kritis.²¹

¹⁵ Nūr al-Dīn 'Itr, *al-Madkhal ilā 'Ulūm al-Hadīts* (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1972), 12; Musthafā al-Adzamī, *Dirāsāt fi al-Hadīts al-Nabawī* (Ttp.: Jāmi'ah al-Riyādh), 1976), 391; Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Hadīts*, 32-33.

¹⁶ Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Hadīts*, 253.

¹⁷ Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Hadīts*, 235.

¹⁸ Maḥmūd al-Thahhān, *Ushūl al-Takhrīj*, 107-137.

¹⁹ Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Hadīts*, 32.

²⁰ Muḥammad 'Ajjaj al-Khathīb, *Ushūl al-Hadīts*, 32.

²¹ Perbedaan pola pikir inilah yang menyebabkan terjadinya gap antara ulama klasik dan modern terkait pandangan mereka terhadap hadis Nabi. Para pemikir hadis modern lebih cenderung untuk mengkaji otentisitas

Dibandingkan dengan kritik sanad, kegiatan kritik matan memiliki tingkat kesulitan yang lebih besar. Menurut Shalāḥ al-Dīn al-Adlabī, kesulitan dalam kritik matan lebih disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu: (1) Langkanya kitab-kitab yang membahas kritik matan dan metodenya. (2) Pembahasan matan hadis pada kitab-kitab tertentu termuat di berbagai bab yang bertebaran sehingga sulit dikaji secara khusus, dan (3) Adanya keraguan di kalangan ahli hadis untuk mengklaim sesuatu sebagai bukan hadis padahal hadis, dan demikian sebaliknya.²²

Menurut M. Syuhudi Ismail, faktor-faktor yang menonjol penyebab sulitnya penelitian matan hadis adalah (1) adanya periwayatan secara makna, (2) acuan yang digunakan sebagai pendekatan tidak satu macam saja, (3) latar belakang timbulnya petunjuk hadis tidak selalu mudah dapat diketahui (4) adanya kandungan petunjuk hadis yang berkaitan dengan hal-hal yang berdimensi supra rasional, dan (5) masih langkanya kitab-kitab yang membahas secara khusus penelitian matan hadis.²³ Karena itulah, dalam penelitian matan hadis, setidaknya peneliti harus mempunyai keahlian dalam bidang Hadis dan Ulum al-Hadis serta memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang ajaran Islam.

Kajian matan sendiri selalu merujuk kepada dua kaedah mayor, yaitu: Tidak janggal (*ghair syadz*) dan tidak cacat (*lā ‘illah*). Kedua kaedah mayor ini kemudian dikembangkan menjadi berbagai kaidah minor. Kaidah-kaidah minor itu biasanya mencakup: 1) Tidak bertentangan dengan al-Qur’an; 2) Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat; 3) Tidak bertentangan dengan fakta sejarah; dan 4) Tidak bertentangan dengan kebenaran ilmiah.²⁴

hadis dengan parameter matan hadis yang bersangkutan, sedang ulama klasik telah merasa puas dengan keshahihan sanad. Bagi para pemikir modern seperti Ahmad Amin, Mahmud Abu Rayyah, Husein Haikal dan Muhammad Abduh, hadis tidak boleh bertentangan dengan al-Qur’an dan akal. Meskipun hadis memiliki sanad yang shahih, tetapi bila nyata-nyata bertentangan dengan al-Qur’an dan akal, maka tidak bisa dipakai sebagai argumentasi normatif. Lebih jelasnya, lihat G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature, Discussions in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), 33-46.

²² Shalāḥuddīn al-Adlabī, *Manhaj Naqd*, 20-23.

²³ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, 130.

²⁴ Bandingkan dengan Shalāḥuddīn al-Adlabī, *Manhaj Naqd*, 230; Mushtafā al-Sibā’i, *al-Sunnah wa*

Tujuan dari kajian matan atau ilmu matan di samping untuk mengetahui otentisitas sebuah matan hadis, yang paling utama adalah untuk memahami matan secara tepat. Hal ini karena pemahaman pada hadis terkandung secara implisit dalam kritik matan yang diterapkan pada hadis. Tanpa didahului oleh pemahamanyang tertanam dalam pikiran terlebih dahulu, maka klaim otentik tidaknya suatu matan hadis tidak akan bisa dilakukan.

Muḥammad Thâhir al-Jawâbī menuturkan bahwa kritik matan hadis mempunyai dua cakupan, yaitu (1) Kritik dalam upaya menentukan benar tidaknya matan hadis tersebut, (2) Kritik matan dalam rangka mendapatkan pemahaman yang benar mengenai kandungan yang terdapat dalam sebuah matan hadis.²⁵ Kedua unsur tersebut, yaitu kritik matan dan pemahaman hadis, sangat sulit untuk dipisahkan dalam studi matan hadis, mengingat untuk mengungkap otentisitas matan hadis, harus mengungkap kandungan dari matan suatu hadis. Demikian pula sebaliknya, dalam mengungkap kandungan hadis, sebenarnya juga ingin mengetahui otentisitas matan hadis tersebut. Dengan demikian, pemahaman hadis pada dasarnya merupakan bagian dari kritik matan, dan kritik matan merupakan bagian dari kritik hadis.

Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan: Arah Pengembangan Kajian Hadis Kritik Sanad

Sebagaimana yang telah diulas sebelumnya, bahwa otentisitas sebuah sanad hadis tergantung pada bagaimana kondisi periwayat yang mentransmisikan hadisnya dari satu generasi kepada generasi selanjutnya. Kemudian, untuk melacak bagaimana kondisi periwayat, maka ilmu yang dipakai adalah *Ilmu Rijāl al-Ḥadīts*, yang mempunyai dua anak cabang, yaitu *Ilmu Târīkh al-Ruwâh* dan *Ilmu Jarḥ wa al-Ta’dīl*.

Dalam *Ilmu Târīkh al-Ruwâh* dan *Ilmu Jarḥ wa al-Ta’dīl*, para periwayat dalam rangkaian sanad yang dituju untuk dicari data-datanya, dinilai *jarḥ* dan

Makânatuhâfi al-Tasyrī’ al-Islâmi (Beirut: Dâr al-Qaumiyah, 1966), 271-272; Muḥammad al-Ghazâlī, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina ahl al-Fiqh wa ahl al-Ḥadīts* (Kairo: Dâr Syurūq, 1989).

²⁵ Muḥammad Thâhir al-Jawâbī, *Juhūd al-Muḥadditsīn fi Naqd Matn al-Ḥadīts* (t.t.p.: Mu’assasât ‘Abd al-Karīm, t.th.), 94.

ta'dil-nyaserta diterima tidaknya periwatannya pada dasarnya mengambil periwayat atau sosok manusia sebagai objek kajiannya. Meskipun pada akhirnya aktivitas ini memiliki pengaruh kuat dalam penentuan otentisitas hadis – dari sanad dan matan – sebagai salah satu sumber normatif ajaran Islam, akan tetapi yang harus dipahami adalah pada hakikatnya *naqd al-râwî* tidak beranjak dari kegiatan penelitian yang melibatkan manusia sebagai subjek (kritikus/penilai) sekaligus objek (periwayat yang dinilai).²⁶

Dengan melihat karakteristik yang melekat pada *Ilmu Târikh al-Ruwâh* dan *Ilmu Jarh wa al-Ta'dil* seperti dijelaskan di atas, maka sebenarnya kedua ilmu ini dikategorikan sebagai sebagai kelompok ilmu-ilmu kemanusiaan (*Human Science*), yakni pengetahuan empiris yang mempelajari manusia dari segala aspek hidupnya, ciri khasnya, tingkah lakunya, perorangan maupun bersama dan menjadikan manusia sebagai objek sekaligus subjek.²⁷

Karena manusia (kritikus) tidak lagi berada di luar objek (periwayat) yang diselidikinya, dipastikan terjadi timbal balik tanpa henti antara subjek dan objek. Oleh karenanya, objektivitas dengan pendekatan yang bebas nilai dalam kategori ilmu ini sulit diwujudkan. Keberadaan manusia sebagai penilai tidak bisa tidak melibatkan diri dalam sudut pandang dan kacamata yang subjektif, dan manusia sebagai objek tidak bisa tidak dipengaruhi oleh hasil penyelidikan dan penafsiran atas dirinya.²⁸

Karena faktor manusia yang sangat besar dalam *Ilmu Rijâl al-Hadîts*, maka adalah suatu kewajaran apabila terjadi perbedaan pendapat terkait dengan kepribadian seorang periwayat. Pada seorang periwayat, sebagian kritikus memberikan penilaian positif, sedang sebagian lainnya melabelkan penilaian yang negatif. Dalam hal ini, subjektifitas sangat bermain dalam penentuan baik dan buruknya kadar integritas dan intelektualitas yang dilabelkan pada seorang periwayat.

Selain dengan ilmu *rijâl*, untuk melakukan kajian terhadap otentisitas terhadap sanad hadis biasanya digunakan kitab-kitab *rijâl*. Kitab-kitab *rijâl* ini biasa-

nya sudah mengalami pembakuan dan pelemagaan, sehingga telaah kritis terhadap informasi dan penilaian terhadap periwayat seakan-seakan sudah tertutup. Apalagi terhadap periwayat dari kalangan sahabat yang seolah-olah terkunci rapat dengan diktum populer bahwa semua sahabat itu pasti adil. Atas dasar inilah dalam kajian sanad perlu dikembangkan dengan merujuk kitab-kitab Tarikh/sejarah secara umum, Sirah, Maghâzi, dan lain sebagainya. Dengan bekal berbagai macam data yang disajikan oleh kitab-kitab tersebut, maka aspek integritas dan intelektualitas seorang periwayat bisa ditelaah secara kritis dan komprehensif.

Kajian terhadap periwayat hadis dengan tidak hanya merujuk kepada kitab-kitab *rijâl*, sudah dilakukan oleh ulama-ulama modern-kontemporer. Sebut saja misalnya Ahmad Amîn dalam bukunya *Fajr al-Islâm*;²⁹ Mahmûd Abû Rayyah dalam karyanya *Adhwa' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah*;³⁰ Khaled Aboe el-Fadl dalam bukunya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*;³¹ Fatimah Mernisi dalam hasil karyanya *Women in Islam*;³² dan Fu'ad Jabali dengan bukunya *Sahabat Nabi: Siapa, ke Mana dan Bagaimana?*³³

Dengan tidak terpaku pada kitab *rijâl* dan melacak pada jenis kitab-kitab lainnya, maka hal ihwal seputar periwayat hadis akan bisa diketahui lebih lengkap. Misalnya saja Mahmûd Abû Rayyah yang mencoba untuk meneliti kepribadian Abu Hurairah bekal kitab *rijâl* dan diramu juga kitab-kitab sejarah secara umum, semisal *Târikh al-Tsa'labî*; *Târikh Abî al-Fidâ'*; *Kitâb al-Bidâyah wa al-Nihâyah* karya Ibn al-Katsir; *Târikh Adab al-Arab*, dan lain sebagainya. Abu Hurairah merupakan seorang sahabat Nabi yang wafat pada tahun 57 H. dan meriwayatkan hadis dengan jumlah paling banyak. Beberapa hadis yang diriwayatkannya menyangkut cabang-cabang maupun pokok-pokok agama.

²⁹ Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyy, 1969).

³⁰ Mahmûd Abû Rayyah, *Adhwa' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difâ' 'an al-Hadîts* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tth.).

³¹ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003).

³² Fatimah Mernisi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radiani (Bandung: Pustaka, 1994).

³³ Fu'ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?* (Jakarta: Mizan Publika, 2010).

²⁶ Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis* (Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003), 86.

²⁷ C. Verhaak dan Haryono Iman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah atas Kerja Ilmu-Ilmu* (Jakarta: Gramedia, 1991), 66-67.

²⁸ C. Verhaak & Haryono Iman, *Filsafat Ilmu*, 69-72.

Abu Hurairah dikenal dengan Syaikh al-Madhīrah Abu Hurairah al-Dausī. Menurut Abū Rayyah, ia adalah seorang yang ummi (buta huruf). Dikisahkan, Abu Hurairah termasuk orang yang terlambat masuk Islam dan kebersamaannya dengan Nabirelatif cukup singkat, akan tetapi yang aneh ternyata hadis yang diriwayatkannya sangat banyak bahkan ia berada pada posisi teratas sebagai figur sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Abu Huairah mengalahkan Khulafa' al-Rasyidun, *al-Sabiqun al-Awwalun*, serta kerabat Nabi dan isterinya yang hanya meriwayatkan hadis sedikit. Tercatat Abu Bakar hanya meriwayatkan sebanyak 142 hadis, Umar 437 hadis, Usman 146 dan Ali 586 hadis. Jumlah ini sangat jauh dibanding Abu Hurairah yang berhasil meriwayatkan 5374 hadis.

Mengenai nama Abu Hurairah, para ulama banyak yang berselisih pendapat atasya, baik nama dia sendiri maupun nama ayahnya. Bahkan, yang lebih ironis lagi adalah, tidak ada satu pun ahli tahqiq yang dapat mengidentifikasi apa nama yang diberikan oleh keluarga Abu Hurairah kepadanya. Menurut al-Nawāwī, nama yang benar adalah Abdullah bin Shakhr dari tiga puluh pendapat yang ada. Nama "Abu Hurairah" sendiri hanyalah *kunyah* yang diberikan oleh para sahabat karena ia senang bermain-main dengan kucing.³⁴

Abu Hurairah merupakan seorang yatim dan miskin. Ia bergabung bersama Nabi karena kerakusannya. Berkenaan dengan motifnya ini, Abu Hurairah pernah berkata: "Saya ini adalah orang yang miskin, dan saya menemani Nabihanya untuk mengisi perut saya (*mil'i bathni*)."³⁵ Riwayat seperti ini terekam dalam dua kitab hadis kanonik tertinggi dalam tradisi hadis, yaitu al-Bukhari dan Muslim.³⁵ Di samping itu, ia juga pernah dicerna oleh Ali bin Abi Thalib dengan perkataan: "Ingatlah kalian bahwa dia (Abu Hurairah) merupakan manusia yang paling dusta" atau dalam redaksi lain "orang yang paling berdusta atas nama Rasulullah adalah Abu Hurairah."³⁶

Abu Hurairah merupakan sosok sahabat yang suka makan kue, dan oleh karenanya dia diberikan *laqab* berupa nama Syaikh al-Madhīrah. Al-Madhīrah sendiri adalah kue dari susu dan daging. Terkait

dengan *al-madhīrah* ini, Abu Hurairah pernah suatu saat berujar sebagai berikut: "Madhīrah Mu'awiyah lebih berminyak dan lebih lezat, sedangkan shalat di belakang Ali lebih baik". Pada masa Muawiyah bin Abu Sufyan, ia yang sebelumnya miskin, menjadi dan mendadak kaya raya dan dibuatkan istana, bahkan pernah diangkat menjadi staf gubernur.³⁷

Hasil yang diperoleh Abū Rayyah mengenai pribadi Abu Hurairah seperti dijelaskan di atas tidak akan diperoleh tatkala hanya mencari data yang terekam dalam kitab-kitab *rijāl* saja. Terlebih lagi karena Abu Hurairah adalah figur dari kalangan sahabat yang seakan-akan tidak dapat disentuh (*untouchable*) dalam tradisi ahli hadis. Oleh sebab itu, perlu pemikiran ulang terkait kritik sanad yang selama ini ada dengan cara memperluas jangkauan kitab-kitab sumber data periwayat. Hal ini dimaksudkan agar keterangan yang didapatkan bisa dikembangkan ke arah data yang lebih komprehensif. Mekanisme seperti ini menjadikan konklusi atas kadar integritas dan intelektualitas seseorang bisa diformulasikan secara lebih akurat dan menekankan aspek objektivitas.

Kritik Matan

Meskipun upaya pemahaman terhadap hadis Nabi terus dilakukan oleh ahli di bidangnya sejak era klasik, tetapi tampaknya masih banyak hal yang perlu dikaji mengingat adanya faktor-faktor yang belum terpikirkan dan yang perlu dipikirkan ulang yang melingkupi kitaran pemahaman teks hadis Nabi. Terkait dengan kritik matan hadis yang berjaln kelindan dengan pemahamannya, ulama-ulama modern kemudian mengembangkan kaedah minor dalam pemahaman matan dengan merekonstruksi pemahaman matan dengan berbagai metode yang ada. Di antara metode yang paling populer digunakan oleh para pemikir pada era modern-kontemporer ini adalah metode hermeneutika.

Pada dasarnya, problematika hermeneutik terkait dengan problematika bahasa, karena untuk berpikir, menulis, berbicara, mengerti, bahkan interpretasi, semua menggunakan medium bahasa. Pemahaman hanya mungkin dimulai bila bermacam-macam pandangan menemukan satu bahasa untuk saling berkomunikasi. Tugas hermenetik terutama memang untuk memahami teks. Maka dari sini, hadis yang terejawantahkan dalam wujud teks dalam berbagai

³⁴ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adhwā' alā al-Sunnah*, 168-169.

³⁵ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adhwā' alā al-Sunnah*, 170.

³⁶ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adhwā' alā al-Sunnah*, 177.

³⁷ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adhwā' alā al-Sunnah*, 171.

kitab hadis kanonik maupun non-kanonik juga asbāh ditelaah dengan metode hermeneutika.

Dalam memahami makna hadis yang *nota benemerupakan* manifestasi perkataan, perilaku, dan ketetapan Nabi yang telah termodifikasi dan terkodifikasi dalam kitab-kitab hadis, dengan sendirinya pada dasarnya merupakan upaya memahami teks hadis. Dalam memahami teks sendiri, setidaknya ada tiga variabel atau domain utama yang saling terkait, yaitu teks, *author* (pengarang), dan *reader* (pembaca). Ketiganya dihubungkan dengan alat bantu berupa bahasa. Tanpa medium bahasa, mustahil penghimpun hadis-hadis Nabi dan teks-teks hadisnya mampu bersentuhan dengan dunia pembaca, yaitu para pengkaji hadis. Bahasa yang digunakan hadis sendiri adalah bahasa Arab, sebab Nabi merupakan orang Arab.

Jika ulama-ulama klasik dalam memahami hadis lebih mengarah pada domain teks dan *author*, maka ulama-ulama modern-kontemporer disamping kedua domain di atas, juga memperhatikan domain *reader*. Ketiga hal tersebut, yaitu teks, *author*, dan *reader* harus diseimbangkan dan terjadi negosiasi yang representatif antar ketiganya. Dalam proses kerja hermeneutik, tiga domain tersebut tidak bisa berdiri secara dikotomis atau dipisahkan, sebab antara satu domain dengan domain lainnya saling terkait. Masing-masing domain dalam proses pemahaman memiliki peran dan fungsinya sendiri, sehingga mengunggulkan peran salah satu domain atau mengabaikan peran salah satu domain lainnya hanya akan membawa kepada “kesewenang-wenangan dalam memahami.”³⁸

Dari keterangan-keterangan sebelumnya, tampak dalam memahami hadis Nabi, sangat ditekankan penggunaan gramatika bahasa, yang dalam konteks ini adalah bahasa Arab. Karena hadis tertuang dalam bahasa Arab, maka cara yang paling dekat mengenal hadis adaah dengan merujuk pada karakter bahasa Arab itu sendiri. Namun, dalam kajian hermeneutik, bukan hanya gramatika bahasa yang menjadi titik tekan, akan tetapi pendekatan kontekstual-historis juga harus dikedepankan. Dengan pendekatan ini, untuk mengetahui pesan-pesan yang ada dalam teks, harus diketahui latar belakang sosial budaya di mana

dan dalam situasi apa sebuah teks itu muncul. Dengan demikian, pemahaman yang ideal terhadap hadis paling tidak melibatkan dua unsur, yaitu gramatika bahasa dan juga pendekatan kontekstual-historis.

Sampai saat ini, telah lahir banyak sekali tawaran metode hermeneutika dalam memahami teks hadis. Hal demikian bisa dilihat dalam kajian-kajian hermeneutika yang ditawarkan oleh Fazlurrahman dengan teori gerak gandanya (*double movement*), Hassan Hanafi dengan teologi pembebasannya, dan Kholed Aboe el-Fadl dengan hermeneutika negosiatifnya. Mereka menawarkan metode pemahaman teks hadis agar memberikan tekanan padadomain*reader* juga tanpa mengenyampingkan domain teks dan *author*, sehingga hadis bisa menjadi sumber normatif Islam yang *rahmatan lil ‘ālamīn*(rahmat bagi seluruh alam) dan *shālih li kulli zamān wa makān*(relevan di setiap era dan tempat).

Sebagai contoh metode hermeneutika, Fazlurrahman (1919-1988 M) menawarkan metode hermeneutika dalam proses pemahaman dengan mengintrodusir teori tentang penafsiran situasional terhadap hadis dengan beberapa langkah strategis, sebagai berikut: 1) memahami makna teks hadis, 2) memahami latar belakang situasionalnya, yakni menyangkut situasi Nabi secara umum, termasuk dalam hal ini asbāb al-wurud, di samping itu juga memahami petunjuk-petunjuk al-Qur‘an yang relevan, 3) Merumuskan prinsip ideal moral dari hadis tersebut untuk diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini.³⁹

Dus, kritik matan yang dikolaborasi dengan pemahaman yang berbasis metode hermeneutika merupakan satu hal yang harus diaplikasikan sebagai pengembangan atas kritik matan yang selama ini ada. Karena berbekal metode hermeneutika, maka bisa berimplikasi pada munculnya pemahaman yang ideal pada makna hadis akan diperoleh oleh pembaca. Atau dengan maksud lain, makna kontekstual akan selalu hadir bersama orang yang mencoba untuk memahami hadis Nabi, sehingga dari sini hadis selalu melahirkan makna yang *shālih li kulli zamān wa makān*.

³⁸ M. Amin Abdullah, “Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika”, dalam Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur‘an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), xviii.

³⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 2; lihat juga Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: central Institute of Islamic Research, 1965), 77-78.

Di samping itu pula, dengan metode hermeneutika, seseorang tidak akan mudah terjebak dalam justifikasi dhaifnya sebuah riwayat hadis yang diakibatkan kritik matan yang ia lakukan. Pemahaman yang terlalu dangkal biasanya berakibat pada gampangnya seseorang menuduh suatu hadis dhaif bahkan palsu hanya karena bertentangan dengan rasio atau al-Qur'an dalam penafsirannya. Metode hermeneutika menawarkan pemahaman yang non-tekstual, sehingga bisa jadi hadis yang bila dilihat secara sekilas bertentangan dengan rasio atau al-Qur'an, ternyata mempunyai makna lain yang hanya bisa disibak dengan pendekatan kontekstual-historis dalam metode hermeneutika. Oleh karena itu, metode hermeneutika layak dijadikan acuan karena bisa menetralsir pola pikir *tasâhul* dalam pendhaifan hadis karena terjebak dalam pemahaman yang sempit pada makna hadis.

Simpulan

Sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, studi hadis perlu mendapatkan pengembangan dan inovasi. Oleh karena itu, rekonstruksi atas kajian kritik sanad dan matan yang selama ini terpatri kuat dalam tradisi hadis bukanlah merupakan barang yang harus di jauhi atau bahkan ditolak. Pengkonstruksian

kembali atas bangunan ilmu hadissendiri tidak berpretensi untuk menolak pemikiran yang telah ditorehkan oleh para ulama klasik. Namun, hal ini lebih dimaksudkan sebagai bentuk perbaikan dan pemanfaatan hal-hal baru yang bermunculan di era sekarang ini. Proses seperti ini sendiri tidaklah bertentangan dengan pemikiran para ulama klasik, sebab mereka sendiri telah membangun kaidah untuk melegitimasi hal tersebut "*al-Muḥâfadzatu alâ al-Qadîm al-Shâliḥ wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah*" (menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik).

Terkait dengan tawaran pengembangan kajian hadis, kesimpulan penting yang bisa diambil adalah bahwa kritik sanad perlu dikembangkan pada pemanfaatan data-data yang berasal dari kitab selain kitab-kitab *rijâl* agar konklusi atas kadar integritas dan intelektualitas seseorang bisa diformulasikan secara lebih akurat dan menekankan aspek objektivitas. Sementara itu, kritik matan juga perlu dikembangkan dengan menerapkan metode hermeneutika dalam memahami teks Nabi, supaya bisa menolak pola pikir *tasâhul* dalam pendhaifan hadis sekaligus juga melahirkan makna hadis yang *shâliḥ likulli zamân wa makân*.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibn Taimiyah", dalam, Yunahar Ilyas dan M. Masudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI, 1996.
- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Amin, "Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika", dalam Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- al-Adlabî, Shalahuddîn, *Manhaj Naqd al-Matan Inda Ulamâ' al-Hadîts al-Nabawî*, Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Amîn, Ahmad, *Fajr al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, 1969.
- al-Adzamî, Musthafâ, *Dirâsât fi al-Hadîts al-Nabawî*, Ttp.: Jâmi'ah al-Riyâdh, 1976.
- el-Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, England: Oneworld Oxford, 2003.
- al-Ghazâlî, Muḥammad, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadîts*, Kairo: Dâr Syurûq, 1989.
- Ismail, M. Suhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998.
- 'Itr, Nûr al-Dîn, *al-Madkhal ilâ 'Ulûm al-Hadîts*, Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1972.
- Jabali, Fu'ad, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?*, Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- al-Jawâbî, Muḥammad Thâhir, *Juhûd al-Muḥadditsîn fi Naqd Matn al-Hadîts*, t.t.p.: Mu'assasât 'Abd al-Karîm, t.th.
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of the Tradition Literature, Discussions in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1969.
- al-Khathîb, Muḥammad 'Ajjaj, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuh wa Mushthalâḥuh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- Mernissi, Fatimah, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- al-Nawâwî, *al-Taqrîb li al-Nawâwî Fan Ushûl al-Hadîts*, Kairo: t.p., t.t.
- al-Naysâbûrî, al-Hâkim, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts wa Kamiyyati Ajnâsuhâ*, Beirut: Dâr Ibnu Ḥazm, 2003.
- al-Qâsimî, Jamâl al-Dîn, *Qawâid al-Tahdîts min Funûn Musthalah al-Hadîts*, t.tp.: Isâ al-Bâbî al-Halabî wa Syurakah, 1961.
- al-Qusyairî, Abû al-Ḥusain Muslim bin al-Hajjaj, *al-Jâmi' al-Shahîḥ*, Ttp: Îsa al-Bâbî al-Halabî wa Syurakah, 1955.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: central Institute of Islamic Research, 1965.
- Rayyah, Maḥmûd Abu, *Adhwâ' alâ al-Sunnah al-Muḥammadiyah aw Difâ' an al-Hadîts*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- al-Shâlih, Subḥî, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalâḥuh*, Beirut: Dâr Ilmi al-Malayîn, 1997.
- Shalâḥ, Ibnu, *Ma'rifah Anwâ' fi 'Ilm al-Hadîts*, Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- al-Sibâ'î, Mushtafâ, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tasyrî' al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Qaumiyah, 1966.
- Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*, Yogyakarta, Madani Pustaka Hikmah, 2003.
- al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn, *Tadrîb al-Râwî fi Syarḥ Taqrîb al-Nawâwî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Thahhân, Maḥmûd, *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, Halb: al-Mathba'ah al-'Arabiyyah, 1978.
- Verhaak C. dan Haryono Iman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah atas Kerja Ilmu-Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1991.