

KRITIK ATAS PENELITIAN NĀSIR AL-DĪN AL-ALBĀNĪ TERHADAP ḤADĪTH YANG DINILAI DA’IF DALAM AL-JĀMI‘ AL-ṢAḤIḤ KARYA MUSLIM B. HAJJĀJ AL-NAYSĀBŪRĪ

Fahmi Ali Syaifuddin Rizal

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia

E-mail: fahmialisyaifuddinrizal@gmail.com

Abstract: This article tries to re-read the results of research conducted by Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī against the ḥadīths in *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ* by Muslim b. al-Hajjāj al-Naysābūrī. He has considered weak (*da’if*) against the twenty hadith contained in the *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ* either due to problems related to the integrity and credibility of the narrator in the course of his treasures (*sanad*) as well as concerning the authenticity problem of hadith texts (*matn*). The results of the study show that his research contains many errors due to the lack of careful understanding of the pronunciations used by the ḥadīth critics when conducting a review of the abovementioned narrative. In addition, al-Albānī also lacked the extra attention in analyzing the status of the narrators assessed *jarḥ* and *ta’dil*, so erroneously in concluding the status of narrator. It seems, he does not understand the difference of pronunciation of the ḥadīth, ignores the *sharḥ* of the ḥadīth, and ignores the other hadiths as a comparison in conducting research.

Keywords: *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ*; *da’if*; ḥadīth; *sanad*; *matn*.

Abstrak: Artikel ini ingin melakukan pembacaan ulang atas hasil penelitian yang dilakukan oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī terhadap ḥadīth-hadīth dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ* karya Muslim b. al-Hajjāj al-Naysābūrī. Al-Albānī telah menilai *da’if* dua puluh ḥadīth yang terdapat dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ* baik disebabkan karena adanya problem terkait integritas dan kredebilitas perawi dalam jalur transmisinya (*sanad*) maupun yang menyengut problem autentisitas teks ḥadīth (*matn*). Hasil analisis menunjukkan bahwa penelitiannya banyak mengandung kesalahan disebabkan kurang cermatnya memahami lafal-lafal yang digunakan oleh kritikus ḥadīth ketika melakukan *jarḥ* terhadap perawi yang dinilai *da’if*. Di samping itu, al-Albānī juga kurang memberi perhatian ekstra dalam menganalisis status perawi yang dinilai *jarḥ* dan *ta’dil*, sehingga keliru dalam menyimpulkan status perawi. Sepertinya, ia kurang memahami perbedaan lafal *matan* ḥadīth, mengabaikan *sharḥ* ḥadīth, dan mengabaikan ḥadīth lain yang setema sebagai perbandingan dalam melakukan penelitian.

Keywords: *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ*; *da’if*; ḥadīth; *sanad*; *matn*.

Pendahuluan

Adanya rentang waktu yang cukup panjang antara periwayatan ḥadīth secara langsung dari Nabi dengan kodifikasinya secara resmi telah melahirkan dampak terhadap autentisitas ḥadīth sebagai suatu yang benar-benar bersumber dari Nabi Muhammad. Apalagi fakta sejarah menunjukkan keberadaan umat Islam pada masa awal penuh dengan berbagai pertikaian yang dilatar oleh perbedaan teologi dan politik serta terdapat beberapa kalangan yang ingin meruntuhkan Islam dari dalam,¹ di mana semua ini menjadi pemicu terhadap kegiatan pemalsuan ḥadīth oleh kalangan tertentu.² Bahkan, orang-orang non-Muslim juga terlibat dalam pemalsuan ḥadīth³ dengan tujuan ingin meruntuhkan kejayaan Islam dengan kata-kata (ḥadīth) yang mereka buat.⁴

Realitas ini menimbulkan problem utama tentang autentisitas ḥadīth. Khawatir akan tercampurnya ḥadīth *sahīh* dan *da’īf*, menjadi sebab para ulama melakukan kodifikasi ḥadīth atas intruksi khalifah ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz.⁵ Pada proses awal kodifikasi ḥadīth, para ulama tidak melakukan pemisahan antara ḥadīth Nabi, fatwa sahabat, dan *tābi’īn* di dalam kitab-kitab mereka. Artinya, di dalam kitab-kitab tersebut terdapat ḥadīth *marfu’*, *mawquf*, dan *maqtū’*. Pada abad ketiga Hijriah, pemisahan antara sabda Nabi, fatwa sahabat, dan *tābi’īn* mulai digarap oleh para ulama, meski belum dipisahkan antara ḥadīth *marfu’*, *mawquf*, dan *maqtū’*. Kodisi ini tetap berlanjut sampai munculnya kitab *Sahīh al-Bukhārī*, *Sahīh Muslim*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Tirmidhī*, *Sunan al-Nasā’ī*, *Sunan Ibn Majah*, dan lainnya.⁶ Hanya saja, mereka

¹ Muhammad Zuhri, *Hadits Nabi: Telaah Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997), 67-71; Muhammad ‘Ajjāj al-Khaṭṭib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (Kairo: Dār al-Fikr, 1981), 340.

² Suryadi, *Metode Penelitian Hadits* (Yogyakarta: Sukses Offset, 2008), 135-136; Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi menurut Pembela, Pengingkar, dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 47-50.

³ Munzier Suparta, *Ilmu Hadis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 181.

⁴ Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Prespektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 55-79.

⁵ Fatchur Rahman, *Ikhtiishar Musthalahul Hadits* (Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1974), 52-54; Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, ‘Ulum al-Hadīth wa Muṣṭalaḥuh (Beirut: Dār al-Ilm al-Malāyīn, 1988), 41-45.

⁶ Muhammad ‘Abd al-‘Azīz al-Khawlī, *Miftah al-Sunnah wa Tarikh Funūn al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 21-22; Idri, *Studi Hadis* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), 95-98.

tidak menyebutkan metode, syarat, dan kriteria dalam menentukan kualitas *sahīh* dan *da’if* suatu ḥadīth secara eksplisit.⁷

Menghadapi hal ini, para ulama⁸ mencoba merumuskan metode kritik ḥadīth (*naqd al-hadīth*) yang secara garis besar mencakup kritik *sanad* (*naqd al-khārijī*) dan kritik *matn* (*naqd al-dākhili*). Hanya saja, dalam perkembangannya para ulama lebih cenderung menitikberatkan pada kajian kritik *sanad* dari pada kritik *matn*.⁹ Di samping itu, meski para ulama ḥadīth telah menetapkan kaidah-kaidah autentisitas ḥadīth secara umum, namun dalam beberapa hal mereka masih berbeda pendapat dalam menentukan kualitas suatu ḥadīth yang berimbang pada produk hukum yang dihasilkan oleh ḥadīth tersebut.¹⁰

Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī misalnya. Ia telah mengkaji ulang ḥadīth-ḥadīth dalam *kutub al-sittah* dan banyak menghasilkan kesimpulan berbeda dengan mayoritas ahli ḥadīth. Ia juga menyimpulkan ada beberapa ḥadīth dalam *al-Jāmi’ al-Sahīh* yang berkualitas *da’if*, padahal mayoritas kritikus ḥadīth menilainya sebagai ḥadīth *sahīh* dan *ḥasan*. Sebagai seorang pengkaji ḥadīth, sosok al-Albānī tergolong kontroversial. Di satu sisi banyak pihak yang menyanjung keilmuan dan kredibilitas al-Albānī dalam kajian hadis, seperti ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Bāz, Muhammad b. Ṣāliḥ al-Uthaymīn, Zayd b. ‘Abd al-‘Azīz al-Fayāḍ, ‘Abd al-Rahmān ‘Abd al-Khāliq Yūsuf, Muhammad al-Ghazālī, dan Yūsuf al-Qarādāwī. Sedangkan di pihak lain banyak yang mencacinya. Al-Saqāf menilai al-

⁷ Shihāb al-Dīn Ahmad b. Muhammād al-Khaṭīb, *Irshād al-Sāri li Sharḥ Sahīh al-Bukhārī wa bi Hamāsah Sahīh Muslim bi Sharḥ al-Nawawī* (Mesir: al-Maṭba‘ah al-Amīriyah, 1323), 19.

⁸ Di antaranya al-Khaṭīb al-Baghdādī (392-463 H), Ibn al-Jawzī (508-597 H), Ibn al-Ṣalāḥ (577-643 H), Imām al-Nawawī (631-676 H), Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah (691-751 H), Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911 H), Muhammād ‘Ajjāj al-Khaṭīb (1932 M), Nur al-Dīn ‘Itr (1937 M), Muhammād Tāhir al-Jawābī (1939 M), dan Ṣalāḥ al-Dīn al-Adlābī (1948 M).

⁹ Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 23-25. Bagi Ṣalāḥ al-Dīn al-Adlābī, kesulitan dalam kajian kritik *matn* diakibatkan oleh tiga faktor: 1) sedikitnya pembahasan terhadap kritik *matn* dan metodenya; 2) masih tersebarluasnya pembahasan kritik *matn* dalam beberapa kitab; dan 3) kekhawatiran untuk menyatakan sesuatu yang berkenaan bahwa itu ḥadīth atau bukan. Ṣalāḥ al-Dīn b. Ahmad al-Adlābī, *Manhaj Naqd al-Matn* (Beirut: Dār al-Ifaq al-Jadīdah, t.th.), 20.

¹⁰ Ahmād b. ‘Abd al-Ḥalīm al-Harānī, *Tilm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1989), 14-15.

Albānī sebagai orang yang kontradiktif dalam menilai ḥadīth, serta banyak keliru dan salah dalam menilai ḥadīth.¹¹ Bahkan lebih jauh Ḥabīb al-Rahmān al-A‘zamī, mengatakan bahwa al-Albānī merupakan orang yang sangat suka menyalahkan ataupun mengecam para ulama, termasuk al-Bukhārī, Muslim, Ibn ‘Abd al-Barr, Ibn Hazm, Ibn Taymīyah, al-Dhahabī, Ibn al-Qayyim, Ibn Ḥajar, al-Ṣan‘ānī dan al-Shawkānī.¹² Oleh karena itu, tulisan ini ingin menganalisa hasil penelitian Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī terhadap ḥadīth-ḥadīth yang dinilai *da’if* dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* karya Muslim b. al-Hajjāj al-Naysābūrī, sehingga dapat diambil kesimpulan dan dibuktikan kebenaran hasil penelitiannya.

Kaidah Umum Kesahihan dan Metode Kritik ḥadīth

Imām al-Bukhārī (194–256 H) ketika menyatakan bahwa dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* tidak memasukkan ḥadīth kecuali yang *sahīh*,¹³ sama sekali tidak menjelaskan secara detail tentang kreteria ḥadīth *sahīh*. Meskipun demikian, Ibn Ḥajar berkesimpulan bahwa yang dikehendaki al-Bukhārī dengan ḥadīth *sahīh* ialah ḥadīth yang jalur transmisinya bersambung (*ittisāl al-sanad*);¹⁴ diriwayatkan para perawi ‘ādil¹⁵ lagi *dābit*,¹⁶ serta tidak terdapat *shādh*¹⁷ ataupun *‘illat*¹⁸ di

¹¹ Al-Ḥasan b. Alī al-Saqāf, *Tanqīyat al-Albānī al-Wāḍīḥāt*, Vol. 1 (t.t.: al-Maktabah al-Takhīṣiyah li al-Radd ‘alā al-Wahhābiyah, t.th.), 4.

¹² Ḥabīb al-Rahmān al-A‘zamī, *al-Albānī Shudhbudhub wa Akhṭā’uh* (Kuwait: Maktabah Dār al-‘Arūbah, 1984), 9-11.

¹³ Aḥmad b. ‘Alī b. Ḥajar al-‘Asqalānī, *Muqaddimah Fath al-Bārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), 5.

¹⁴ *Ittisāl al-sanad* adalah ḥadīth yang jalur transmisinya bersambung dari awal hingga akhir dan setiap perawinya menerima ḥadīth tersebut dengan cara penerimaan ḥadīth yang benar dari gurunya. Sayyid ‘Abd al-Mājid al-Ghawrī, *Mawsū‘ah ʿUlūm al-Ḥadīth*, Vol. 1 (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2007), 137.

¹⁵ ‘Adālah adalah sifat yang melekat pada seseorang yang dapat mendorongnya untuk senantiasa bertakwa, menjaga diri (*muru‘ah*) dan menjauhi perkara-perkara jelek yang dapat merusak harga dirinya di hadapan manusia. Ada juga yang mendefinisikan ‘adālah sebagai seorang Muslim yang baligh, berakal, dan selamat dari sebab-sebab fasik dan sifat-sifat yang menyimpang. ‘Adālah yang dimaksud di sini adalah ‘adālah dalam menyampaikan riwayat, sehingga di dalamnya termasuk perempuan, hamba sahaya, dan anak kecil yang sudah *tamyiz*. Muḥammad Luqmān al-Salafī, *Iḥtimām al-Muḥaddithīn* (Riyād: Dār al-Dā‘ī, 1420), 173.

¹⁶ *Al-dābit* adalah orang yang selalu ingat, tidak lupa dan menjaga hafalannya, jika ia meriwayatkan dari hafalannya. Menjaga kitabnya dari *tabdīl* (penggantian) dan *taghyīr* (perubahan), jika ia meriwayatkan dari kitabnya. Selain itu ia juga disyaratkan

dalamnya, atau ḥadīth yang diriwayatkan perawi ‘ādil namun kurang *dābiṭ* dan dikuatkan dari jalur periwayatan yang lain.”¹⁹ Konstruksi definisi Ibn Hajar ini dimunculkan pasca meneliti *Sahīḥ al-Bukhārī* dan *Sahīḥ Muslim*, sebab ia menemukan banyak ḥadīth yang tidak dapat dinilai sebagai ḥadīth *sahīḥ* kecuali dengan cara dikuatkan dari jalur yang lain.²⁰ Dari sini dapat disimpulkan bahwa ḥadīth *sahīḥ* dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣahīḥ* mencakup *sahīḥ li dhātih* dan *sahīḥ li ghayrib*. Imām Muslim (204-261 H) juga tidak mendefinisikan ḥadīth *sahīḥ* secara jelas. Ia hanya memberi rambu-rambu tentang ḥadīth *sahīḥ* dalam pendahuluan kitabnya *al-Jāmi‘ al-Ṣahīḥ* secara implisit, yaitu diriwayatkan perawi *thiqah*, jalur transmisinya bersambung (*ittiṣāl al-sanad*), terbebas dari *shādh* dan *illat*.²¹

Lain halnya dengan al-Khaṭṭābī (310-388 H) yang berpendapat bahwa ḥadīth *sahīḥ* adalah ḥadīth yang jalur transmisinya (*sanad*) bersambung dan para perawinya adalah orang-orang yang ‘ādil.²² Di sini al-Khaṭṭābī tidak mensyaratkan para perawinya harus *dābiṭ*, serta harus bebas dari *shādh* dan *illat*, sebagaimana syarat yang ditetapkan al-Bukhārī dan Muslim. al-Sakhawī dengan tegas mengkritik pendapat al-Khaṭṭābī. Menurutnya, sifat *dābiṭ* bagi perawi merupakan syarat yang harus terpenuhi dalam ḥadīth *sahīḥ*, karena perawi yang banyak melakukan kesalahan, ḥadīthnya harus ditinggalkan, meskipun ia

mengetahui terhadap sesuatu yang dapat merubah makna ketika ia meriwayatkan dari kitabnya itu. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rawī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, Vol. 1 (Riyad: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadīthah, t.th.), 301.

¹⁷ *Al-Shādh* adalah ḥadīth yang diriwayatkan oleh perawi yang *maqbul* (diterima) namun bertentangan dengan perawi yang kualitasnya lebih tinggi. Aḥmad b. ‘Alī b. Hajar al-‘Asqalānī, *Nuzhat al-Naṣr fī Tarḍīh Nukħbat al-Fikr* (Riyad: Maṭba‘ah Safir, 1422), 69.

¹⁸ *Illat* adalah ungkapan tentang sebab yang samar lagi tersembunyi yang dapat mecela sebuah ḥadīth, padahal secara dhahir ḥadīth tersebut selamat darinya. ‘Uthmān b. ‘Abd al-Rahmān al-Shahrazūrī, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2006), 131.

¹⁹ Aḥmad b. ‘Alī b. Hajar al-‘Asqalānī, *al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*, Vol. 1 (Madinah: ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī bi al-Jāmi‘ah al-Islāmiyah, 1984), 417.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Muslim b. al-Hajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣahīḥ*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), vi.

²² Aḥmad b. Muḥammad al-Khaṭṭābī, *Ma‘ālim al-Sunan*, Vol. 1 (Alepo: al-Maṭba‘ah al-‘Ilmīyah, 1932), 6.

seorang yang ‘*ādil*.²³ Menurut ‘Ibn Daqīq al-‘Īd, terbebasnya ḥadīth dari *shādh* dan *illat* merupakan syarat tambahan yang ditetapkan para ahli ḥadīth, karena mayoritas ahli fikih mengabaikan kedua syarat tersebut.²⁴ Al-Dhahabī juga menyatakan bahwa dalam menetapkan ḥadīth *sahīh*, para ahli fikih hanya menetapkan tiga syarat, yaitu *sanad* yang bersambung, perawi yang ‘*ādil*, dan *dābiṭ*.²⁵

Ibn Ṣalāḥ (577-643 H),²⁶ al-Nawawī (631-676 H),²⁷ dan al-Sakhāwī (725-806 H)²⁸ mendefinisikan ḥadīth *sahīh* sebagai ḥadīth yang jalur transmisinya (*sanad*) bersambung serta diriwayatkan perawi ‘*ādil* lagi *dābiṭ* (kuat hafalannya), tidak *shādh* dan juga tidak berjangkit *illat*. Sementara al-Dhahabī (673-748 H) menambahkan satu syarat lagi, yaitu tidak adanya *tadlīs*.²⁹ Maksudnya, seorang perawi meriwayatkan hadīth yang tidak didengarnya dari seseorang yang semasa dengannya, namun perawi tersebut meriwayatkan ḥadīth darinya dengan ungkapan yang memungkinkan terjadinya seorang perawi mendengar langsung dari gurunya (*simā'*), seperti ‘*an* dan *ann*.³⁰ Jika dikaji lebih dalam, nampaknya syarat ini sudah tercakup pada syarat yang pertama, yaitu *sanad* bersambung.

Berangkat dari premis-premis kaidah kesahihan ḥadīth ini, kritik ḥadīth (*naqd al-hadīth*) menekankan kajiannya pada analisis *sanad* dan analisis *matan* yang bertujuan untuk membedakan antara ḥadīth *sahīh* dan *da'īf*,³¹ serta menetapkan status adil atau cacat para perawinya.³² Artinya, penelitian ḥadīth tidak dimaksudkan menguji kebenaran ḥadīth dalam kapasitasnya sebagai sumber ajaran Islam yang dibawa

²³ Muḥammad b. ‘Abd al-Rahmān al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth Sharḥ Alfiyat al-Hadīth*, Vol 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001), 14.

²⁴ Ibn Daqīq al-‘Īd, *al-Iqtirāb fī Bayān al-İstilāh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.), 1.

²⁵ Muḥammad b. Ahmād al-Dhahabī, *al-Muqīzah fī ‘Ilm Muṣṭalah al-Hadīth* (Aleo: Maktabah al-Maṭbū‘āt al-Islāmīyah, 1412), 1.

²⁶ al-Shahrazūrī, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, 18-19

²⁷ al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rawī*, Vol. 1, 27.

²⁸ al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth*, Vol. 1, 14.

²⁹ al-Dhahabī, *al-Muqīzah*, 1.

³⁰ Lihat Maḥmūd al-Tahhān, *Taysīr Muṣṭalah al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 66-70.

³¹ Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, 4-5.

³² ‘Abd al-Rahmān b. Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, Vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1952), 232. Muḥammad Muṣṭafā al-‘Azamī, *Manhaj al-Naqd ‘Ind al-Muhaddithin Nash’atuh wa Tārikh* (Riyad: al-Ummarīyah, 1982), 5.

Nabi Muhammad, tetapi pada tataran kebenaran penyampaian informasi ḥadīth mengingat masa kodifikasinya cukup panjang hingga memerlukan mata rantai periwayat penyampai informasi dalam bentuk *sanad*.

Para ulama menempatkan *sanad* sebagai hal terpenting dalam penelitian ḥadīth karena merupakan mata rantai perawi pembawa berita dari Nabi³³ dan juga merupakan alat kontrol periwayatan ḥadīth sekaligus untuk mencermati kecenderungan sikap keagamaan dan politik periwayat yang menjadi mata rantai ḥadīth.³⁴ Dalam analisis *sanad* ada beberapa disiplin ilmu yang harus diperhatikan, di antaranya *Ilm al-Jarḥ wa al-Ta’dil*, yaitu ilmu yang membahas tentang cara menilai cacat atau menilai ‘ādil seorang perawi dengan menggunakan redaksi-redaksi dan tingkatan-tingkatan tertentu.³⁵

Dalam prakteknya, tipologi ulama kritis ḥadīth dalam melakukan *jarḥ wa ta’dil* dapat dipetakan menjadi tiga kelompok. Pertama, *al-mutashaddid*. Ulama tipe ini kerap kali mencala perawi dengan mengungkap dua atau tiga kesalahannya, kemudian melemahkan ḥadīthnya. Apabila ulama tipe ini menguatkan seorang perawi, maka penilaianya dapat dijadikan pegangan. Namun ketika ia melemahkan seorang perawi, maka dilihat dulu. Jika ada ulama lain yang sesuai dengan pendapatnya dan perawi yang dinilai lemah itu tidak ada yang menguatkannya, maka perawi tersebut secara otomatis bersifat *da’if*. Namun jika perawi yang dinilai lemah tersebut dikuatkan oleh salah seorang ulama *jarḥ wa ta’dil*, maka *jarḥ* yang dilakukan ulama tipe ini tidak dapat diterima, kecuali jika *jarḥ* tersebut disertai dengan penjelasannya (*mufassar*). Misalnya, tidak boleh hanya berpegang pada penilaian Ibn Ma‘īn yang mengatakan bahwa perawi ini *da’if*, tanpa ada penjelasan penyebab perawi ini *da’if*, sedangkan ulama *jarḥ wa ta’dil* yang lain menguatkannya. Ulama seperti Ibn Ma‘īn, Abū Ḥātim, al-Jawzajānī, al-Nasā’ī, Yahyā al-Qattān, dan Ibn al-Qattān termasuk dalam tipe ini. Kedua, *al-mutasābil*. Ulama tipe ini seperti Abū ‘Isā al-

³³ Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: Sukses Offset, 2008), 31-32.

³⁴ Abdul Fatah Idris, “Studi Pemikiran Fazlur Rahman tentang Hadis-hadis Prediktif dan Teknis”, *Wahana Akademika*, Vol. 14, No. 1 (2012), 5.

³⁵ Muṣṭafā b. ‘Abd Allāh al-Qustantīnī, *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Vol. 1 (Baghdad: Maktabah al-Mathnā, 1941), 582.

Tirmidhī,³⁶ Abū ‘Abd Allāh al-Hākim, dan Abū Bakr al-Bayhaqī. Ketiga, *al-mu’tādil*. Ulama tipe ini seperti al-Bukhārī, Ahmād b. Ḥanbāl, Abū Zar‘ah, dan Ibnu ‘Addī,³⁷ di mana mereka melakukan *jarḥ wa ta’dil* dengan sangat moderat dan profesional.

Selain itu, redaksi yang digunakan para ulama dalam *jarḥ wa ta’dil* sangat banyak, bahkan mencapai ratusan. Merespon hal demikian, para ulama mengklasifikasikan redaksi *jarḥ wa ta’dil* dalam beberapa tingkatan. Ibnu Abī Ḥātim al-Rāzī misalnya, mengklasifikasikan tingakatan *jarḥ wa ta’dil* dalam empat tingkatan.³⁸ Al-Dhahabī membagi tingkatan *ta’dil* menjadi empat dan tingkatan *jarḥ* menjadi lima.³⁹ Sementara Ibnu Ḥajar dan muridnya al-Sakhawī membagi tingkatan *jarḥ wa ta’dil* menjadi enam.⁴⁰ Pendapat Ibnu Ḥajar inilah yang kemudian dipilih oleh Nūr al-Dīn ‘Itr.

Berikut ini adalah tingkatan-tingkatan *ta’dil* yang dipilih oleh Nūr al-Dīn ‘Itr: 1) tingkatan pertama adalah tingkatan yang paling tinggi dan mulia, yaitu para sahabat; 2) penilaian *ta’dil* dengan redaksi yang menunjukkan makna paling (*af’al al-tafḍil*), seperti *awthāq al-nās*, *athbat al-nās*, *aḍbat al-nās*; atau dengan redaksi *ilayh al-muntahā fī al-tathabbut*, *lā a’rif lahu naẓīran fī al-dunyā*, *lā aḥad athbat minh*, *lā aḥad athbat min mithl fulān*, dan *fulān lā yus’al ‘anb*; 3) penilaian *ta’dil* dengan pengulangan ungkapan *tawthīq*, seperti *thabat hujjah*, *thabat ḥafiz*, *thiqat thabat*, *thiqat mutqīn*, *thiqah thiqah*, dan lain sebagainya; 4) penilaian *ta’dil* dengan ungkapan *tawthīq* tanpa diulang, seperti *thiqab*, *thabat*, *mutqīn*, *ka annah muṣṭhof*, *hujjah*, *imām*, dan *‘adl ḏabit*; 5) penilaian *ta’dil* dengan ungkapan *lays bi ba’s*, *lā ba’s bih*, *sīdq*, *ma’mūn*, *khiyār al-khalq*, *mā a’lam bih ba’s* atau *mahalluh al-sīdq*; dan 6) ungkapan *ta’dil* yang mendekati *jarḥ*, seperti *lays bi ba’id min al-ṣawāb*, *shaykh*, *yurwā ḥadīthuh*, *yu’tabar bib*, *shaykh wasṭ*, *ruwīya ‘anb*, *ṣalīḥ al-ḥadīth*, *yuktab ḥadīthuh*, *muqārib al-ḥadīth*,

³⁶ Menurut Nūr al-Dīn ‘Itr, penilaian al-Dhahabī yang menyatakan bahwa al-Tirmidhī merupakan kritikus yang *tasāḥul* tidak bisa dibenarkan berdasarkan fakta yang terdapat dalam kitab-kitab hadis, di mana para ulama memakai *taṣbīh* al-Tirmidhī. Nūr al-Dīn ‘Itr, *al-Imām al-Tirmidhī wa al-Muwāṣanah bayn Jāmi’ih wa bayn al-Ṣaḥīḥayn* (t.t.: Maṭba’ah Lajnat al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1970), 264-297.

³⁷ Muḥammad b. Ahmād al-Dhahabī, *Dhikr Man Yu’tamad Qawīlūh fī al-Jarḥ wa al-Ta’dil* (Alepo: Maktab al-Maṭbū’āt al-Islāmīyah, t.th.), 171-172.

³⁸ al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta’dil*, Vol. 2, 37.

³⁹ Muḥammad b. Ahmād al-Dhahabī, *Miṣān al-I’tidal fī Naqd al-Rijal*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1382), 4.

⁴⁰ al-Sakhawī, *Fath al-Mughīth*, Vol. 1, 361-376.

mā agrab ḥadīthuh, ṣuwayliḥ, sadūq in shā' Allāh, arjū an lā ba's bih, jayyid al-ḥadīth, ḥasan al-ḥadīth, wasaṭ, maqbūl, sadūq taghayyar bi akhirah, sadūq sayyi' al-ḥifẓ, sadūq lahu awḥām, sadūq mubtadi' dan *sadūq yaham*.⁴¹

Empat tingkatan pertama dapat dijadikan *ḥujjah*. Adapun tingkatan kelima, mereka tidak bisa dijadikan sebagai *ḥujjah*, karena redaksi-redaksi yang diungkapkan tidak menunjukkan syarat *dabit*. Namun demikian ḥadīthnya ditulis dan dijadikan sebagai *ikhtibār*.⁴² Sedangkan tingkatan keenam, ḥadīthnya dijadikan *i'tibār*,⁴³ namun tidak bisa dijadikan *ikhtibār*, karena tingkatan ini tidak menunjukkan sifat *dabit* perawi bersangkutan.⁴⁴

Adapun tingakatan *jarḥ* yang dipilih 'Itr adalah: 1) tingkatan *jarḥ* yang paling ringan, seperti *jarḥ* dengan ungkapan *fīb maqāl, adnā maqāl, yunkir marrah waya'rīf ukhrā, lays bidhāk, lays bi al-qawī, lays bi al-matn, lays bi ḥujjah, lays bi 'umdaḥ, lays bi ma'mūn, lays bi al-mardī, lays yahmidūnah, lays bi al-ḥafiz, ghayrūh awthaq minh, fīb shay', fīb jabālah, lā adri mā huw, fīb da'f, layyin al-ḥadīth, sayyi' al-ḥifẓ, fīb layyin* (selain al-Dāruquṭnī), *takallamū fīb, sakatū 'anh, mat'ūn fīb, dan fībi naṣr* (selain al-Bukhārī); 2) tingkatan *jarḥ* dengan ungkapan seperti *fulān lā yuḥtaj bīb, fulān da'afūb, fulān muḍtarib al-ḥadīth, lāh manākir, ḥadīthuh munkar, qā'iṣ, munkar* (selain al-Bukhārī).⁴⁵ Dua tingkatan ini menurut al-Sakhawī, ḥadīthnya dapat dijadikan sebagai *i'tibār*; 3) tingkatan *jarḥ* dengan ungkapan seperti *fulān rudd ḥadīthuh, mardūd al-ḥadīth, qā'iṣ jiḍān, lays bi thiqaḥ, wābin bi marrah, fulān tarāḥūb, matrūḥ al-ḥadīth, matrūḥ, lā yuktab ḥadīthuh, lā taḥill kitabat ḥadīthih, lā taḥill al-riwayah 'anh, lays bi shay', lā yusawī shay'*, dan *lā yustashhad bi ḥadīthih*; 4) tingkatan *jarḥ* dengan ungkapan seperti *fulān yasriq al-ḥadīth, fulān muttaḥam bi al-kadhib, fulān muttaḥam bi al-wad'i, fulān sāqīt, matrūk, dhāhib al-ḥadīth, fulān tarakūb, lā yu'tabar bīb, lā yu'tabar bi ḥadīthih, lays bi thiqaḥ, gahyr thiqaḥi, dan mujma' 'alā tarkib*; 5) tingkatan *jarḥ* dengan ungkapan seperti *dajjal, kadhdhab*,

⁴¹ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 109-110.

⁴² *Ikhtibār* adalah meneliti sebuah riwayat untuk melihat kesesuaiannya dengan riwayat-riwayat perawi yang *thiqah* atau tidak. al-Ghawrī, *Mawsū'ah 'Ulūm al-Ḥadīth*, Vol. 1, 171.

⁴³ *I'tibār* adalah meneliti jalur-jalur ḥadīth yang hanya diriwayatkan oleh seorang perawi untuk mengetahui apakah ada perawi lain yang meriwayatkan ḥadīth itu, baik secara redaksi maupun secara makna. Ibid., 259.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Menurut al-Bukhārī ungkapan *munkar* ditujukan untuk perawi-perawi yang tidak halal meriwayatkan darinya.

al-waddā', *fulān yada'*, *fulān yakdhib*, dan *fulān wada'a hadīth*; dan 6) tingkatan *jarḥ* dengan ungkapan yang menunjukkan makna paling (*mubālaghah*), seperti *akdhab al-nās*, *ilayh muntabā fi al-kadhib*, *huw rukn al-kadhib*, *huwa manba' al-kadhib*, *huw ma'dan al-kadhib*, dan sejenisnya. Menurut al-Sakhawī, hukum keempat tingkatan terakhir ini tidak bisa dijadikan *hujjah*, *istishhād* (penguat eksternal), maupun *i'tibār*.⁴⁶

Ketika terjadi kontradiksi antara *jarḥ* dan *ta'dil* pada seorang perawi—menurut mayoritas ulama di antaranya al-Khaṭīb al-Baghdādī dan Ibn al-Šalāh—maka *jarḥ* didahulukan dari pada *ta'dil*, meskipun jumlah *mu'addil* lebih banyak dari *jāriḥ*. Alasannya, karena *mu'addil* dalam hal ini hanya mengabarkan hal-hal yang nampak olehnya. Sementara *jāriḥ* menyampaikan sesuatu yang tidak nampak oleh *mu'addil*. Akan tetapi kaidah semacam ini tidak berlaku secara mutlak. Terbukti dalam beberapa kasus, *ta'dil* dimenangkan dari pada *jarḥ*. Oleh karena itu, kaedah tersebut bisa diaplikasikan ketika memenuhi tiga kriteria: 1) *jarḥ* yang dilakukan adalah *jarḥ* yang menjelaskan sebab-sebabnya (*mufassar*); 2) *al-jāriḥ* tidak *ta'aṣṣub* (benci) terhadap perawi yang dicela, seperti *jarḥ* yang dilakukan al-Nasā'i kepada Ahmad b. Šalīḥ al-Miṣrī, di mana antara keduanya terjadi perselisihan; dan 3) *al-mu'addil* tidak menjelaskan bahwa *jarḥ* tersebut tertolak dari perawi yang dicela.⁴⁷

Sedangkan kritik *matan* difokuskan kepada teks yang merujuk kepada sabda, perbuatan, dan ketetapan Nabi yang diriwayatkan secara *lafzī* atau *ma'nawī*. Kritik *matan* ini dilakukan sebagai upaya pengujian atas keabsahan teks suatu ḥadīth dan mengetahui apakah *matan* ḥadīth tersebut mengandung *shādh* atau *'illat* sehingga dapat memisahkan antara ḥadīth yang *sahīḥ* dan *da'if* dengan tolak ukur dan kriteria kesahihan *matan* ḥadīth.⁴⁸ Menurut Ṣalāh al-Dīn al-Adlābī, kriteria kritik *matan* ḥadīth adalah: 1) ḥadīth tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'ān; 2) ḥadīth tidak bertentangan dengan ḥadīth yang lebih kuat; 3) ḥadīth tidak bertentangan dengan akal, indra, dan sejarah; 4) ḥadīth tidak mengandung keserampangan; 5) ḥadīth tidak mengandung makna yang rendah; dan 6) susunan bahasanya

⁴⁶ al-Ghawrī, *Mawsū'ah Ulu'm al-Hadīth*, Vol. 1, 111-113.

⁴⁷ Ibid., 100. Lihat juga 'Alī Nāyif Buqā'i, *al-Ijtibād fi 'Ilm al-Hadīth wa Athbaruh fi al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, t.th.), 91-92.

⁴⁸ Sumbulah, *Kritik Hadis*, 94.

menunjukkan ciri-ciri lafal kenabian,⁴⁹ yaitu tidak rancu, sesuai kaidah bahasa Arab dan fasih.⁵⁰

Sketsa Biografis Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī

Nama lengkapnya adalah Muḥammad Nāṣir al-Dīn b. Nūḥ Najātī al-Albānī. Al-Albānī adalah penyandaran terhadap negara asalnya, yaitu Albania. Al-Albānī dilahirkan pada tahun 1914 di Kota Askhodera (Shkoder), sebuah distrik pemerintahan di Albania, dari keluarga miskin, namun taat beribadah.⁵¹

Perlu diketahui, Albania pada masa itu merupakan negara yang menerapkan undang-undang Islam, sebagaimana ketika daerah itu masih menjadi bagian kekuasaan Kesultanan Ottoman, meskipun kemudian merdeka setelah Kesultanan Ottoman mengalami masa kemundurannya. Ayah al-Albānī adalah seorang ulama di sana, yaitu Nūḥ b. Adam Najātī. Ia adalah salah satu pemuka Mazhab Hanafī di Albania dan ahli di bidang ilmu syariat yang didalamnya di Istanbul, Ibukota Kesultanan Ottoman.⁵²

Saat ideologi komunis menguasai daerah Balkan, hingga Ahmād Zog naik takhta, terjadi peristiwa yang kelak akan mengebiri Albania dari identitas negara Islamnya, yaitu skularisasi undang-undang oleh Ahmād Zog.⁵³ Pola politik ala Stalin mulai diterapkan di Albania. Banyak terjadi perombakan undang-undang secara menyeluruh, bahkan lafal Azan yang sangat sakral bagi umat Islam pun dipaksa untuk diucapkan dalam bahasa Albania. Semenjak itu menjadi marak gelombang pengungsi orang-orang yang masih dengan teguh mengadopsi nilai-nilai keislamannya, salah satu dari orang-orang itu adalah keluarga al-Hājj Nūḥ yang memutuskan migrasi ke Damaskus, ibu kota Suriah yang ketika itu masih menjadi bagian dari wilayah Shām.⁵⁴

⁴⁹ al-Adlabī, *Manbāj Naqd al-Matan*, 197-288.

⁵⁰ Muḥammad al-Šabbāgh, *al-Hadīth al-Nabawī: Muṣṭalaḥuh wa Balaghatush* (t.t.: Manshrāt al-Maktab al-Islāmī, t.th.), 132-135.

⁵¹ Muḥammad Ibrāhīm al-Shaybānī, *Hayāt al-Albānī wa Athāruh wa Thana' al-'Ulamā' 'Alayh*, Vol. 1 (t.t.: Maktabah al-Saddāwī, 1987), 44. Lihat juga 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Sadhbānī, *al-Imām al-Albānī: Durūs wa Mawāqif wa Ḥibr* (Riyāḍ: Dār al-Tauhīd, 1429), 13.

⁵² al-Sadhbānī, *al-Imām al-Albānī*, 13.

⁵³ al-Shaybānī, *Hayāt al-Albānī*, Vol. 1, 44-45.

⁵⁴ Ibid.

Al-Albānī tumbuh besar dan memulai lembaran-lembaran hidupnya di kota ini. Meski latar belakangnya berasal dari keluarga miskin, pendidikan agama tetap menjadi acuan utama dalam kehidupan keluarganya. Oleh ayahnya, al-Albānī kecil dimasukkan ke sebuah sekolah tingkat dasar al-Is‘af al-Khayriyah al-Ibtidā’iyah di Damaskus,⁵⁵ lalu oleh ayahnya dipindahkan ke sekolah lain. Di sekolah keduanya ini, al-Albānī menyelesaikan pendidikan dasar formalnya. Ayahnya tak memasukkan al-Albānī ke sekolah tingkat lanjutan, karena memandang sekolah akademik dengan kurikulum formal tidak memberikan manfaat besar selain sekadar mengajari seorang anak belajar membaca, menulis, dan pendidikan wawasan serta akhlak yang sangat rendah mutunya. Demi program pendidikan yang lebih kuat dan terarah, ayah al-Albānī membuatkan kurikulum untuknya yang lebih fokus. Melalui kurikulum tersebut, al-Albānī belajar al-Qur‘ān dan tajwidnya, ilmu *saraf*, dan fikih mazhab Ḥanafī, karena ayahnya adalah ulama mazhab tersebut. Selain belajar melalui ayahnya, al-Albānī belajar dari ulama-ulama di daerahnya. Al-Albānī mempelajari buku *Marāqī al-Falāḥ*, beberapa buku ḥadīth, dan ilmu balaghah dari gurunya, Sa‘īd al-Burhānī.⁵⁶ Al-Albānī mendapatkan ijazah ḥadīth dari Raghīb al-Ṭabbākh, seorang tokoh ulama Halb (Aleppo) pada zamannya. Hal ini merupakan rekomendasi dari Muḥammad al-Mubārak setelah ia menyampaikan kepada al-Ṭabbākh atas kemahiran al-Albānī dalam ilmu ḥadīth.⁵⁷

Pada umur tujuh belas atau delapan belas tahun, pandangan al-Albānī muda tertuju kepada majalah al-Manār terbitan Muḥammad Rashīd Ridā di salah satu toko yang dilaluinya.⁵⁸ Dilihatnya majalah itu, kemudian dibukanya lembar demi lembar hingga terhentilah perhatiannya pada sebuah makalah studi kritik ḥadīth terhadap *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī dan ḥadīth-ḥadīth yang ada di dalamnya. “Pertama kali aku dapat kritik begitu ilmiah semacam ini,” ungkap al-Albānī ketika mengisahkan awal mula ia tertarik terhadap kajian ḥadīth. Rasa penasaran membuatnya ingin merujuk secara langsung ke kitab yang dijadikan referensi makalah itu, yaitu *al-Mughnī ‘an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrij Mā fī al-Iḥyā’ min al-Akhbār* karya al-‘Iraqī.

⁵⁵ al-Sadḥān, *al-Imām al-Albānī*, 14.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ al-Shaybānī, *Iḥyāt al-Albānī*, Vol. 1, 45-46. al-Sadḥān, *al-Imām al-Albānī*, 14.

⁵⁸ al-Sadḥān, *al-Imām al-Albānī*, 29.

Namun, kondisi ekonomi tak mendukungnya untuk membeli kitab tersebut, maka menyewa kitab pun menjadi jalan alternatifnya. Kitab yang terbit dalam 3 volume itu pun disewa kemudian disalin dengan tangannya sendiri, dari awal hingga akhir. Itulah aktivitas pertama al-Albānī dalam ilmu ḥadīth. Selama proses menyalin itu, secara tak langsung al-Albānī telah membaca dan menelaah kitabnya secara mendalam. Hal inilah yang menjadikan perbendaharaan wawasan al-Albānī bertambah, dan ilmu ḥadīth menjadi daya tarik baginya.⁵⁹

Ilmu ḥadīth begitu luar biasa memikat al-Albānī, sehingga menjadi pudar ideologi mazhab Ḥanafī yang ditanamkan ayahnya. Semenjak itu al-Albānī bukan lagi menjadi seorang yang mengacu pada mazhab tertentu, melainkan setiap hukum agama yang datang dari pendapat tertentu pasti akan ditimbangnya dahulu dengan dasar dan kaidah yang murni serta kuat yang berasal dari Sunnah Nabi Muḥammad. Kesibukan barunya pada ḥadīth ini mendapat kritikan keras dari ayahnya. Ayahnya mengatakan, “Ilmu ḥadīth adalah pekerjaan orang-orang pailit.”⁶⁰

Semakin terpikat al-Albānī terhadap ḥadīth, toko reparasi jamnya pun ditutup. Ia mengunjungi perpustakaan al-Zāhirīyah di Damaskus untuk membaca buku-buku yang tak biasa didapatinya di toko buku. Perpustakaan pun menjadi laboratorium umum baginya. Waktu 12 jam bisa habis di perpustakaan, hanya keluar di waktu-waktu salat, bahkan untuk makan pun sudah disiapkannya dari rumah berupa makanan-makanan ringan untuk dinikmatinya selama di perpustakaan.⁶¹ Selain itu, al-Albānī juga menjalin persahabatan dengan pemilik-pemilik toko buku, sehingga memudahkannya meminjam buku-buku yang diinginkan karena keterbatasan hartanya untuk membelinya, dan di saat ada orang yang hendak membeli buku yang dipinjamnya, maka buku tersebut dikembalikan. Bertahun-tahun masa-masa ini dilaluinya.⁶²

Suatu hari di perpustakaan al-Zāhirīyah, selembar kertas hilang dari manuskrip yang digunakan al-Albānī untuk belajar. Kejadian ini menjadikan al-Albānī mencurahkan seluruh perhatian untuk membuat katalog dari seluruh manuskrip ḥadīth di perpustakaan agar folio yang hilang bisa ditemukan. Oleh karena ini, al-Albānī mendapat banyak

⁵⁹ al-Shaybānī, *Hayāt al-Albānī*, Vol. 1, 46-47.

⁶⁰ Ibid., 50-51.

⁶¹ Ibid., 52.

⁶² al-Sadḥān, *al-Imām al-Albānī*, 19-20.

sekali ilmu dari ribuan manuskrip ḥadīth yang disalinnya. Kehebatannya ini beberapa tahun kemudian dipuji oleh Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī pada pendahuluan *Studi Literatur Ḥadīth Awal*, di mana al-A‘zamī mengatakan: “Saya mengucapkan terima kasih kepada Nāṣir al-Dīn al-Albānī yang telah menempatkan keluasan ilmunya pada manuskrip-manuskrip langka dalam tugas akhir saya,” hal ini dikarenakan al-A‘zamī memanfaatkan perpustakaan itu untuk penyelesaian doktoralnya, dan ternyata apa yang didapatkannya dari manuskrip-manuskrip hasil kerja keras al-Albānī menghasilkan keagungan dari para pembimbingnya.⁶³

Tak cukup dengan belajar sendiri, al-Albānī pun sering ikut serta dalam seminar-seminar ulama besar semacam Muḥammad Bahjah al-Baitār yang sangat ahli dalam bidang ḥadīth. Dari majelis serta diskusi-diskusi ini mulai tampak kejeniusan al-Albānī dalam kajian ḥadīth. Suatu ketika, Muḥammad Raghīb at-Tabbākh yang notabene seorang ahli ḥadīth, *al-musnid* (ahli *sanad*), sekaligus sejarawan dari kota Halb (Aleppo) tertarik untuk menguji hafalan serta pengetahuan al-Albānī terhadap ‘ilm muṣṭalah al-ḥadīth dan hasilnya pun sangat memuaskan. Oleh karena itu, turun sebuah pengakuan dari al-Tabbākh, yaitu *al-Anwār al-Jalīyah fī Mukhtasar al-Athbāt al-Hanbalīyah*, sebuah ijazah sekaligus *sanad* yang bersambung hingga Ahmad b. Hanbal yang melalui jalur al-Tabbākh.⁶⁴

Pada tahun 1381-1383 H. (1962-1964 M), al-Albānī mendapat panggilan dari Universitas Islam Madinah yang ketika itu dipimpin Muḥammad b. Ibrāhīm, yang sekaligus menjabat sebagai penasehat Kerajaan Arab Saudi. Ia meminta al-Albānī untuk mengajar mata kuliah ḥadīth di universitas tersebut. Al-Albānī pernah ditanya, mengapa dirinya dapat mengajar di Universitas Islam Madinah, padahal biasanya pengajar di sebuah universitas harus bergelar doktor? Ia pun mengatakan bahwa ada dua faktor yang melatarbelakanginya. Pertama, universitas itu masih baru di Saudi. Kedua, terkenalnya kitab-kitab karya al-Albānī di kalangan Universitas Islam Madinah dan mereka menerima karya-karya itu.⁶⁵

Di sana al-Albānī mengajar ilmu ḥadīth dan fikih ḥadīth di fakultas pascasarjana, bahkan menjadi guru besar ilmu ḥadīth. Pada

⁶³ Ibid.

⁶⁴ al-Shaybānī, *Hayāt al-Albānī*, Vol. 1, 65.

⁶⁵ al-Sadhbān, *al-Imām al-Albānī*, 22.

tahun 1975, al-Albānī diangkat menjadi dewan tinggi Universitas Islam Madinah selama tiga tahun hingga kemudian memutuskan kembali pulang ke negaranya. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Bāz memberikan komentar atas al-Albānī, “Aku belum pernah melihat di kolong langit pada saat ini orang yang sangat alim dalam ilmu ḥadīth seperti al-‘Allāmah Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī.”⁶⁶

Di akhir-akhir masa usianya, al-Albānī melemah hingga mengalami sakit dan sempat beberapa kali masuk rumah sakit. Sesekali al-Albānī keluar rumah sakit dalam kondisi yang tampak sehat. Pada akhir sakitnya, al-Albānī dibawa ke rumah sakit di Yordania untuk menjalani perawatan yang intensif. Pada akhir ashar hari sabtu, 22 Jumadil Akhir 1420 H yang bertepatan pada tanggal 2 Oktober 1999, beberapa saat sebelum maghrib, al-Albānī mengembuskan nafas terakhirnya. Jenazahnya diurus dengan sangat cepat, meskipun demikian, ternyata di luar dugaan, lebih dari 5.000 orang datang kemudian menyalati dan mengiringi penguburan jenazah al-Albānī.⁶⁷

Tercatat kurang lebih 200 karya yang dihasilkan oleh al-Albānī, beberapa di antaranya yang paling populer serta monumental adalah: *Silsilat al-Āḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shay’ min Fiqhihā wa Fawāidihā*, *Silsilat al-Āḥādīth al-Da’īfah wa al-Manḍū’ah wa Atharuhā al-Shay’ fī al-Ummah*, *Ṣaḥīḥ wa Da’īf al-Jāmi’ al-Ṣaghīr*, *Ṣaḥīḥ wa Da’īf Sunan Abī Dāwud*, *Ṣaḥīḥ wa Da’īf Sunan al-Tirmidhī*, *Ṣaḥīḥ wa Da’īf Sunan al-Nasā’ī*, *Ṣaḥīḥ wa Da’īf Sunan Ibn Majah*, *Ādāb al-Zīfāf fī al-Sunnah al-Muṭabharah*, *Ahkām al-Jānā’iz*, *Irwā’ al-Ghalil fī Takbrij Āḥādīth Manār al-Sabil*, *Tamām al-Minnah fī Ta’līq ‘alā Fiqh al-Sunnah*, *Ṣifāt Ṣalāt al-Nabi*, *Ṣaḥīḥ al-Targhib wa al-Tarhib*, *Da’īf al-Targhib wa al-Tarhib*, *Fitnat al-Takfir*, *Jilbab al-Mar’ah al-Muslimah*, dan lain-lain.⁶⁸

Analisis terhadap Kritik Ḥadīth Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dalam *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*

Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī sedikitnya telah menilai *da’īf*¹² 12 ḥadīth yang terdapat dalam kitab *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* karya Muslim b. al-

⁶⁶ al-Shaybānī, *Hayāt al-Albānī*, Vol. 1, 65-66.

⁶⁷ al-Sadlān, *al-Imām al-Albānī*, 292.

⁶⁸ Ibid. Lihat juga ‘Abd al-Rahmān b. Muḥammad al-‘Izārī, *Jubūd al-Shaykh al-Albānī fī al-Hadīth* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1425), 43-89.

Hajjāj al-Naysabūrī, yaitu ḥadīth no. (768) – 198,⁶⁹ (2106-2107) – 87,⁷⁰ (983) – 11,⁷¹ (1122) – 108,⁷² (1437) – 123,⁷³ (1695) – 23,⁷⁴ (2016) – 116,⁷⁵ (2426) – 64,⁷⁶ (2621) – 137,⁷⁷ (2734) – 89,⁷⁸ (2748) – 9,⁷⁹ dan (2865) – 64.⁸⁰ Namun, dalam tulisan ini hanya akan fokus menganalisis ḥadīth no. (1437) 123 dan no. (2016) 116. Pemilihan sampel ini hanya untuk mewakili model kritik ḥadīth yang dilakukan al-Albānī terhadap *sanad* dan *matn*.

1. Ḥadīth Nomor (1437) 123

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَمْرَةِ الْعُمْرَيِّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَعْدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرَى، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مِنْ أَشَرِ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزَلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، الرَّجُلُ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ، وَتُنْهِيُ إِلَيْهِ، ثُمَّ يَتْبَشِّرُ بِسَرَّ هَاهُ». ⁸¹

Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr b. Abī Shaybah, telah menceritakan kepada kami Marwān b. Mu‘awiyah, dari ‘Umar b. Ḥamzah al-‘Umarī, telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Rahmān b. Sa‘d, ia berkata: Saya mendengar Abū Sa‘id al-Khudrī mengatakan: Rasulullah berkata: “Sesungguhnya manusia paling buruk kedudukannya di sisi Allah pada hari kiamat adalah laki-laki yang berhubungan dengan istrinya dan istrinya pun berhubungan dengannya, kemudian ia menyebarkan rahasianya”.

Dalam kitab *Silsilat al-Aḥādīth al-Da’īfah wa al-Mawdū’ah*, al-Albānī menilai ḥadīth ini *da’if*, karena menganggap ‘Umar b. Ḥamzah sebagai perawi yang *da’if*. Penilaian al-Albānī ini didasarkan pada pernyataan al-Dhahabī dalam kitabnya *al-Kāshif* bahwa ‘Umar b. Ḥamzah dinilai *da’if* oleh Yaḥyā b. Ma‘īn dan al-Nasā’ī. Selain itu, Aḥmad b. Ḥanbal juga menilai ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan ‘Umar b. Ḥamzah

⁶⁹ Bāb al-Du‘ā’ fi Ṣalāt al-Layl wa Qiyāmih, Vol. 1, 532.

⁷⁰ Bāb Lā Taḍkhal al-Malāikah Bayt fīh Kalb, Vol. 1, 1666.

⁷¹ Bāb fī Taqdim al-Zakah wa Man‘ihā, Vol. 2, 676.

⁷² Bāb al-Takhyir fī Ṣawm wa al-Fiṭr fī al-Safar, Vol. 2, 790.

⁷³ Bāb Taḥrīm Ifṣha’ Sarra al-Mar’ah, Vol. 2, 1060.

⁷⁴ Bāb Man I’taraf ‘alā Nafsib bi al-Zinā, Vol. 3, 1323.

⁷⁵ Bāb Karahiyat al-shurb qāiman, Vol 3, 1601.

⁷⁶ Bāb Faḍail Zayd b. Ḥarīthah wa Usāmah b. Zayd, Vol. 4, 1884.

⁷⁷ Bāb al-Nahy ‘an Taqniṭ al-Insān min Rahmat Allāh Ta’ālu, Vol. 4, 2023.

⁷⁸ Bāb Istiḥbāb Ḥamd Allāh Ta’ālu ba’d al-Akl wa al-Shurb, Vol. 4, 2095.

⁷⁹ Bāb Suqūt al-Dhunūb bi al-Istighfār Tawbah, Vol. 4, 2105.

⁸⁰ Bāb al-Ṣifāt al-latī Yū’raf bihā fī al-Dunyā Ahl al-Jannah wa Ahl al-Nar, Vol. 4, 2198.

⁸¹ Muslim b. al-Hajjāj Abū Hasan al-Qasyīrī al-Naysabūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 2 (Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 1060.

berstatus *munkar*. Al-Hāfiẓ Ibn Ḥajar juga menetapkannya sebagai perawi *da’if* dalam kitab *al-Taqrīb*.⁸² Lebih jauh, al-Albānī menyatakan bahwa ḥadīth Abī Sa’īd al-Khudrī dengan lafal *Inn min asharr al-nās ‘ind Allāh manzilah yawm al-qiyāmah* dalam *Sahīh Muslim* adalah ḥadīth yang *ma’lūl* (terdapat ‘illat’).⁸³ Dalam kitab *Ādāb al-Zījāf*, al-Albānī juga menyatakan bahwa ḥadīth Imām Muslim tersebut berkualitas *da’if*, sebab dalam jalur transmisinya ada ‘Umar b. Ḥamzah yang dinilai *da’if* kepada ‘Umar b. Ḥamzah, sebagaimana komentar Yahyā b. Ma’īn dan al-Nasā’ī. Sedangkan Ahmād b. Ḥanbal menilai ḥadīth-ḥadīth riwayat ‘Umar b. Ḥamzah *munkar*. Lebih jauh, al-Albānī mengomentari pernyataan Ibn al-Qātṭān yang menyatakan bahwa ḥadīth tersebut adalah *ḥasan*. “Aku tidak tahu bagaimana menentukan ḥadīth itu sebagai ḥadīth yang *ḥasan*, sedangkan hakikatnya ia sebagai ḥadīth yang *da’if*,” kata al-Albānī.⁸⁴

Dari pernyataannya dapat disimpulkan bahwa al-Albānī menyatakan ḥadīth nomor (1437) 123 sebagai ḥadīth *da’if* lantaran diriwayatkan ‘Umar b. Ḥamzah yang notabene sebagai perawi *da’if*. Oleh karena itu, perlu dilakukan analisis lebih mendalam terkait integritas dan kredebilitas ‘Umar b. Ḥamzah. Nama lengkapnya adalah ‘Umar b. Ḥamzah b. ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb al-Qurashī al-‘Adawī al-‘Umarī al-Madanī. Terkait dengan integritas dan kredibelitasnya sebagai perawi ḥadīth, terdapat beragam komentar kritis terhadap ‘Umar b. Ḥamzah. Ahmād Ibn Ḥanbal menilainya dengan ungkapan *Aḥādīthuhu Manākīr*. ‘Abbās al-Dūrī dari Yahyā Ibn Ma’īn menilainya *Aḍ’af min ‘Umar Ibn Muḥammad Ibn Zayd*. Al-Nasā’ī dan Yahyā Ibn Ma’īn menilainya *Da’if*. Abū Ahmād Ibn ‘Adī menilainya *Min man yuktab ḥadīthuh*.⁸⁵ Ibn Ḥibban menilainya dengan ungkapan *Dhakara fī al-Thiqāth, min man yukħṭi*. Ibn al-Ḥajar al-‘Asqalānī menilainya dengan ungkapan *Akbraj al-Ḥakim ḥadīthuh fī al-*

⁸² Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Āḥādīth al-Da’īfah wa al-Manqū‘ah wa Atharuhā al-Sa’ī fi al-Ummah*, Vol. 12 (Riyad: Dār al-Ma‘ārif, 1412), 708.

⁸³ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Irwā’ al-Ghalil fī Takbrij Āḥādīth Manār al-Sabil*, Vol. 7 (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1405), 74-75.

⁸⁴ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ādāb al-Zījāf fī al-Sunnah al-Muṭahharah*, Vol. 1 (t.t.: Dār al-Salām, 1420), 142-143.

⁸⁵ Yūsuf b. ‘Abd al-Rahmān al-Mizzī, *Tahdīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Vol. 21 (Beirut: Mu’assis al-Risālah, 1400), 311.

*mustadrak wa qala kulluhā mustaqimah.*⁸⁶ Al-Dhahabī menilainya dengan ungkapan *Fa bādhā mimmā ustunkira li ‘Umar*.⁸⁷

Dari komentar para kritikus ḥadīth di atas, ‘Umar b. Ḥamzah dinilai *da’if* dengan berbagai redaksi. Oleh karena itu, perlu menjelaskan maksud redaksi yang digunakan para kritikus ḥadīth ketika mengomentari kredibelitas ‘Umar b. Ḥamzah sebagai perawi ḥadīth.

a. Makna Ungkapan *Aḥādīthuh Manākīr* dari Ahmad b. Hanbal

Al-Tirmidhī dalam kitab *Sharh Ḥadīth al-Tirmidhī* mengatakan bahwa definisi *munkar* dalam perspektif Abū Bakr al-Bardījī al-Ḥāfiẓ adalah ketika seorang perawi meriwayatkan ḥadīth dari sahabat atau dari *tabī‘īn* yang tidak mengetahui *matn* ḥadīth itu kecuali dari *sanad* yang ia riwayatkan.⁸⁸ Menurut Al-Luknawī, terdapat perbedaan antara ulama *al-mutaqaddimin* dan *al-muta’akhirin* dalam mendefinisikan ḥadīth *munkar*. *al-Mutaqaddimin* menyematkan term ini kepada ḥadīth yang sendiri dalam periwayatan meskipun diriwayatkan perawi *thiqah*, sementara menurut *al-muta’akhirin* term *munkar* dipakai untuk ḥadīth dari periwayat *da’if* yang menyelisihi perawi *thiqah*.⁸⁹

Bagi Nūr al-Dīn Itr, term *ahādīthuh manākīr* dalam perspektif Ahmad b. Hanbal dan mayoritas ahli ḥadīth digunakan pada ḥadīth *fard* (sendiri) yang tidak mempunyai *mutābā‘ah*, dan ḥadīth tersebut dijadikan hujjah oleh mayoritas ahli ḥadīth.⁹⁰ Hal ini senada dengan yang dinyatakan Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam *Hadīth al-Sārī Muqaddimah Fath al-Bārī*, ia berkata: “*Al-Munkar* diucapkan Ahmad b. Hanbal dan mayoritas ahli ḥadīth terhadap *al-ḥadīth al-fard* yang tidak mempunyai *mutābā‘ah*.⁹¹

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa lafal *ahādīthuh manākīr* yang diungkapkan Ahmad b. Hanbal bukan lafal untuk menganggap seorang perawi sebagai perawi yang meriwayatkan ḥadīth

⁸⁶ Ahmad b. ‘Alī b. Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 7 (India: Matba’ah Dā’irah al-Ma’ārif al-Niṣāmīyah, 1326), 437.

⁸⁷ al-Dhahabī, *Mizān al-I’tidal*, Vol. 3, 192.

⁸⁸ Zayn al-Dīn ‘Abd al-Rahmān b. Ahmad al-Baghdādī, *Sharh Ḥadīth al-Tirmidhī*, Vol. 2 (Urdu: Maktabah al-Manār, 1407), 653.

⁸⁹ Abū al-Ḥasanāt Muḥammad ‘Abd al-Ḥayyi al-Luknawī, *al-Raf‘ wa al-Takmil fī al-Jarḥ wa al-Ta’dil*, Vol. 1 (Alepo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmīyah, 1407), 211.

⁹⁰ Ibid, 202; Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, 114.

⁹¹ Ahmad b. ‘Alī b. Ḥajar al-‘Asqalānī, *Hadīth al-Sārī Muqaddimah Fath al-Bārī*, Vol. 1 (t.t.: al-Maktabah al-Salafiyyah, t.th.), 437.

munkar atau yang menyelisihi perawi yang *thiqab*, akan tetapi untuk perawi yang dinilai menyendiri dalam periwatanya atau tidak mempunyai *mutaba'ah* dan juga tidak mengandung unsur *shādh* atau menyelisihi ḥadīth yang lebih *thiqab*.

- b. Makna Ungkapan *Ad'af min 'Umar b. Muḥammad b. Zayd* dari Yahyā b. Ma'īn

Dalam hal ini perlu diketahui, apakah perkataan Yahyā b. Ma'īn termasuk satu ungkapan perkataan atau dua ungkapan perkataan, apakah ia *jarḥ* atau *ta'dil*?, karena perkataan ini belum menunjukkan *jarḥ* sehingga perlu dijelaskan lebih lanjut. Konteks pernyataan Yahyā b. Ma'īn di sini ingin membandingkan antara 'Umar b. Ḥamzah dengan 'Umar b. Muḥammad b. Zayd, di mana 'Umar b. Ḥamzah dinilai lebih lemah (*ad'af*) dari pada 'Umar b. Muḥammad b. Zayd.⁹² Problemnya, apakah ungkapan Ibn Ma'īn ini termasuk *jarḥ* terhadap 'Umar b. Ḥamzah?

Untuk memahami itu, perlu melihat komentar kritisus lain terhadap 'Umar b. Ḥamzah. Muḥammad b. Sa'd menilai 'Umar b. Ḥamzah dengan ungkapan *kāna thiqab; qalil al-hadīth*. Ahmad b. Ḥanbal menilainya dengan ungkapan *shaykh thiqab; lays bih ba's*. 'Abbās al-Dūrī dari Yahyā b. Ma'īn menilainya dengan ungkapan *kāna sāliḥ al-hadīth*. Abū Ḥātim menilainya dengan ungkapan *hum khamsah awthaquhūm 'Umar b. Muḥammad, thiqab sadūq*. Sementara al-Nasā'i menilainya dengan ungkapan *lays bih ba's*.⁹³

Terlihat sepertinya Yahyā b. Ma'īn tidak menilai *da'if* 'Umar b. Ḥamzah secara mutlak dan ungkapan *Ad'af min 'Umar b. Muḥammad b. Zayd* juga bukan kalimat *jarḥ* secara mutlak. Hal ini terbaca dari jawaban Yahyā b. Ma'īn ketika ditanya Ibn al-Junayd tentang 'Umar b. Ḥamzah. Ibn al-Junayd berkata, "Aku bertanya kepada Yahyā tentang 'Umar b. Ḥamzah yang meriwayatkan ḥadīth dari Usāmah." Ia menjawab: "Dia, 'Umar b. Ḥamzah 'Umari." Aku lanjut bertanya,

⁹² al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Vol. 21, 312; al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 7, 437; al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dil*, Vol. 6, 104; Abū Ahmad b. 'Adī al-Jurjānī, *al-Kamil fī Du'afā' al-Rijāl*, Vol. 6 (Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418), 36.

⁹³ Ibid, Vol. 21, 501-502.

“Apakah hadīthnya *mustaqim*? ” Ibn Ma‘īn menjawab, “*Sālih lays bi dhāk*, hadīthnya diriwayatkan oleh Marwān al-Fazārī.”⁹⁴

Dari keterangan tersebut dapat diketahui maksud Yahyā b. Ma‘īn dengan ungkapannya *ad’af min ‘Umar b. Muḥammad b. Zayd*, yaitu ia menilai derajat ‘Umar b. Ḥamzah lebih rendah dari pada derajat ‘Umar b. Muḥammad b. Zayd yang sama-sama dianggap sebagai perawi yang *sālih*. Dengan kata lain, terdapat perbedaan tingkat integritas dan kredebelitas (*thiqah*) antara ‘Umar b. Muḥammad b. Zayd dan ‘Umar b. Ḥamzah, meskipun keduanya sama-sama *thiqah*.⁹⁵

c. Makna Ungkapan *Da’if* dari al-Dhahabī

Dalam kitab *Miṣān al-I’tidāl*, al-Dhahabī memberi komentar bahwa ‘Umar b. Ḥamzah dinilai *da’if* oleh Yahyā b. Ma‘īn dan al-Nāṣā’ī dengan redaksi mutlak (*da’afah Yahyā b. Ma‘īn wa al-Nāṣā’ī*).⁹⁶ Dengan kata lain, al-Dhahabī menyandarkan penilaiannya kepada Yahyā b. Ma‘īn dan al-Nāṣā’ī. Padahal redaksi kritik yang digunakan Yahyā b. Ma‘īn dalam menilai ‘Umar b. Ḥamzah menggunakan *ad’af min ‘Umar b. Muḥammad b. Zayd*, yang berarti ‘Umar b. Ḥamzah lebih lemah dari pada ‘Umar b. Muḥammad b. Zayd yang notabene keduanya status perawi *thiqah*. Hal ini bisa diketahui dari jawaban Yahyā b. Ma‘īn ketika ditanya Ibn al-Junayd tentang hadīth-hadīth yang diriwayatkan ‘Umar b. Ḥamzah, *sālih lays bi dhāk*.⁹⁷ ‘Umar b. Muḥammad b. Zayd sendiri oleh para kritikus dinilai *sālih al-hadīth*, sementara ‘Umar b. Ḥamzah berstatus *sālih lays bi dhāk*. Derajat *sālih lays bi dhāk* jelas lebih rendah dari pada *sālih al-hadīth* dan masih dalam tingkatan *ta’dil*.

Lebih lanjut, Yahyā b. Ma‘īn juga menilai *da’if* kepada ‘Umar b. Ḥamzah, seperti diceritakan Muḥammad b. ‘Alī, dari ‘Uthmān b. Sa‘īd, ia berkata: “Aku bertanya kepada Yahyā b. Ma‘īn tentang ihwal ‘Umar b. Ḥamzah yang meriwayatkan hadīth dari Sālim? Yahyā b.

⁹⁴ Abū Zakariyā Yahyā b. Ma‘īn al-Baghdādī, *Su’alat Ibn al-Junayd li Abi Zakariyā Yahyā Ibn Ma‘īn* (Madinah: Maktabah al-Dār, 1408), 439. No. 687.

⁹⁵ ‘Alī b. Muḥammad al-Kitāmī, *Bayān al-Wahm wa al-Īhān fi Kitāb al-Ahkām*, Vol. 4 (Riyad: Dār Tayyibah, 1418), 451.

⁹⁶ al-Dhahabī, *Miṣān al-I’tidāl*, Vol. 3, 192; Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *al-Kashīf fi Ma’rifah min Riwayah fi al-Kutub al-Sittah*, Vol. 2 (Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmīyah, 1413), 58.

⁹⁷ Ibn Ma‘īn, *Su’alat Ibn al-Junayd*, 439. No. 687.

Ma'in menjawab, *da'if*.⁹⁸ Dari sini dapat dipahami bahwa Yahyā b. Ma'in hanya menilai *da'if* kepada 'Umar b. Ḥamzah ketika meriwayatkan ḥadīth dari Sālim, sehingga generalisasi yang dilakukan al-Dhahabī dalam menilai 'Umar b. Ḥamzah sebagai perawi *da'if* dengan justifikasi kritik Yahyā b. Ma'in tidak bisa dianggap benar.

Sedangkan pernyataan al-Nasā'i yang menilai *da'if* 'Umar b. Ḥamzah dapat dilihat dalam *Tahdhīb al-Kamāl*⁹⁹ dan *Tahdhīb al-Tahdhīb*.¹⁰⁰ Sementara dalam kitab yang dikarang oleh al-Nasā'i sendiri, ia menyatakan 'Umar b. Ḥamzah sebagai perawi yang *lays bi al-qawī*.¹⁰¹ Dari sini dapat dikatakan bahwa al-Nasā'i belum menilai *da'if* 'Umar b. Ḥamzah secara mutlak, sehingga para penulis buku yang menyebutkan bahwa al-Nasā'i menilai *da'if* 'Umar b. Ḥamzah adalah keliru, sebab pengertian *lays bi al-qawī* berbeda dengan *da'if*. Meskipun redaksi *lays bi al-qawī* merupakan derajat paling rendah dalam *jarḥ*, namun yang perlu dipahami bahwa al-Nasā'i adalah kritikus *mutashaddid* dalam *jarḥ*, di mana dalam hal ini penilaiaannya bersebrangan dengan kritikus ḥadīth yang lainnya, sehingga tidak mengherankan jika ḥadīthnya 'Umar b. Ḥamzah diriwayatkan Imām Muslim. Di samping itu, ia tidak memberi penjelasan penyebab 'Umar b. Ḥamzah terkena *jarḥ* dengan kata *lays bi al-qawī*, sehingga tidak bisa diterima.¹⁰²

d. Makna Ungkapan *Min Man Yukhṭi'* dari al-Hāfiẓ Ibn Hibbān

Dalam kitab *al-Thiqāth*, Ibn Hibbān komentar bahwa 'Umar b. Ḥamzah adalah perawi yang pernah melakukan kesalahan (*kāna min man yukhṭi'*).¹⁰³ Pada dasarnya terdapat perbedaan antara kalimat *min man yukhṭi'* dengan *kathīr al-khaṭa'*. Lafal *kathīr al-khaṭa'* ditujukan kepada perawi yang sering keliru dalam ḥadīthnya, sehingga menyelisihi ḥadīth lain. Sedangkan *min man yukhṭi'* merupakan lafal

⁹⁸ al-Jurjānī, *al-Kamil fī Du'afā' al-Rijāl*, Vol. 6, 35; Abū Zakariyā Yahyā b. Ma'in al-Baghdādī, *Tarikh Ibn Ma'in* (Damaskus: Dār al-Ma'mūn al-Turāth, 1400), 142.

⁹⁹ al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Vol. 21, 311.

¹⁰⁰ al-'Asqalānī, *Tabdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 7, 437.

¹⁰¹ Ahmād b. Shu'ayb al-Nasā'i, *al-Du'afā' wa al-Matrūkin li al-Nasā'i*, Vol. 1 (Aleo: Dār al-Wā'i, 1396), 83.

¹⁰² Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī, *Su'alāt Abī Ubayd al-Ājari Abū Dawud al-Sijistānī fī al-Jarḥ wa al-Ta'dil* (Madinah: 'Umādah al-Balāh al-'Ilmī, 1403), 30.

¹⁰³ Muḥammad b. Ḥibbān, *al-Thiqāth*, Vol. 7 (India: Da'irah al-Ma'ārif al-'Utmāniyah, 1393), 168.

yang ditujukan kepada perawi yang pernah dan jarang melakukan kesalahan dalam ḥadīthnya.

Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa perawi yang dinilai *jarḥ* dengan ungkapan *akhta’ fi al-hadīth* bukan berarti seluruh ḥadīthnya harus ditolak. Yahyā b. Ma‘īn bahkan berkata, “Aku bukan seorang yang terkejut jika seseorang meriwayatkan ḥadīth kemudian pernah keliru malainkan aku terkejut jika ada seseorang meriwayatkan ḥadīth kemudian sama (seperti aslinya).”¹⁰⁴ Artinya, perawi yang mendapat predikat *kāna min man yukhti’* merupakan perawi yang pernah melakukan kesalahan meskipun tidak sering dan tidak selalu salah, sehingga ḥadīthnya tidak dapat ditolak secara keseluruhan tanpa ada bukti jelas yang menunjukkan bahwa ḥadīth tersebut adalah ḥadīth yang salah. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa ‘Umar b. Ḥamzah merupakan perawi *thiqah* menurut Ibn Ḥibbān.

e. Makna ungkapan *Da’if* dari al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar

Dalam *Taqrib al-Tahdhīb*, Ibn Ḥajar menyatakan bahwa ‘Umar b. Ḥamzah termasuk perawi *da’if*.¹⁰⁵ Bagi Ibn Ḥajar, seorang peneliti yang mendapati perawi yang integritas dan kredebilitasnya tidak dijelaskan oleh para kritikus sebagai pertimbangan, di sisi lain ia mendapati pernyataan *da’if* kepada perawi tersebut meskipun tidak dijelaskan sebabnya, maka ia harus ditetapkan sebagai perawi *da’if*.¹⁰⁶ Padahal Yahyā b. Ma‘īn ketika ditanya Ibn al-Junayd tentang ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan ‘Umar b. Ḥamzah menyatakan bahwa ia adalah perawi yang *sāliḥ lays bi dhāk*.¹⁰⁷ Dalam buku *Lisān al-Mīzān*, Ibn Ḥajar juga mengutip pendapat Yahyā b. Ma‘īn yang menetapkan bahwa ‘Umar b. Ḥamzah sebagai perawi yang *thiqah*.¹⁰⁸

Pada konteks ini, kita melihat sikap ambiguitas Ibn Ḥajar dalam menilai ‘Umar b. Ḥamzah, di mana dalam kitab *Taqrib al-Tahdhīb* ia menilai *da’if*, sementara dalam *Lisān al-Mīzān* ia menilai *thiqah*. Menyikapi hal ini, penilaian *da’if* yang dilakukan Ibn Ḥajar kepada ‘Umar b. Ḥamzah jelas tidak dapat diterima, sebab tidak dijelaskan

¹⁰⁴ Ahmād b. ‘Alī b. Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, Vol. 1 (Beirut: Mu’assis al-Alāmī li al-Maṭbū’āt, 1390), 18.

¹⁰⁵ al-‘Asqalānī, *Taqrib al-Tahdhīb*, no. 4884, 411.

¹⁰⁶ Ibid, 5; Ahmād b. ‘Alī b. Ḥajar Al-‘Asqalānī, *Sharḥ Nukhbah al-Fikar fi Muṣṭalah Aḥl al-Āthār*, Vol. 11 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 30.

¹⁰⁷ Yahyā b. Ma‘īn, *Su’ālāt Ibn al-Junayd*, 439.

¹⁰⁸ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, Vol. 7, 514.

faktor-faktor yang menyebabkan ia dinilai *da'if* (*jarḥ ghayr mufassar*). Di pihak lain, Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim, dan Ibn Ma'īn menyatakan bahwa 'Umar b. Ḥamzah merupakan perawi yang *thiqah*, sehingga dari sini dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa 'Umar b. Ḥamzah merupakan perawi yang *thiqah*.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa penilaian *da'if* oleh al-Albānī terhadap *sanad* ḥadīth nomor (1437) 123 adalah keliru dan tidak bisa dipertanggungjawabkan. Tampak sekali al-Albānī kurang jeli dalam memahami lafal-lafal yang digunakan oleh Aḥmad b. Ḥanbal, Yahyā b. Ma'īn, al-Dhahabī, Ibn Ḥibbān, dan Ibn Ḥajar ketika melakukan *jarḥ* terhadap 'Umar b. Ḥamzah. Di samping itu, ia juga kurang memberi perhatian ekstra dalam menganalisa status perawi yang dinilai ganda oleh para kritisus (terdapat komentar *jarḥ* dan *ta'dil*) sehingga keliru dalam menyimpulkan status perawi.

2. Hadīth no. (2016) 116

حَدَّثَنِي عَبْدُ الْجَبَّارَ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا مَرْوَانُ يَعْنِي الْفَرَارِيَّ، حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَمْزَةَ، أَخْبَرَنِي أُبُو عَطْفَانُ الْمُرَّيُّ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَسْرِبُنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ قَائِمًا، فَمَنْ تَسِيَّ فَلَيُسْتَقِنُ». ¹⁰⁹

"Telah menceritakan kepadaku 'Abd al-Jabbār b. al-'Alā', telah menceritakan kepada kami Marwān al-Fazārī, telah menceritakan kepada kami 'Umar b. Ḥamzah, telah mengabarkan kepadaku Abū Ghāṭafān al-Murrī, bahwa ia mendengar Abū Hurayrah berkata: Rasul bersabda: "Jangan sekali-kali salah seorang dari kalian minum dengan berdiri, jika di antara kalian lupa hendaklah ia memuntahkannya".

Dalam *Silsilat al-Āḥādīth al-Da'iṭah wa al-Mawḍū'ah*, al-Albānī menilai ḥadīth dengan redaksi teks di atas merupakan *ḥadīth munkar*. "Hadīth tentang larangan minum dengan berdiri yang berkualitas *sahīh* banyak sekali diriwayatkan oleh para sahabat, salah satunya Abū Hurayrah, namun tanpa penyebutan redaksi *fa man nasiya*," kata al-Albānī.¹¹⁰ Sementara dalam *Silsilat al-Āḥādīth al-Sahīḥah*, al-Albānī menyebut bahwa penambahan redaksi *fa man nasiya falyastaqi'* menyebabkan kualitas ḥadīth menjadi *da'if*, di mana penambahan redaksi itu dilakukan oleh 'Umar b. Ḥamzah yang notabene dianggap perawi *da'if* oleh Ibn Ma'īn, al-Nasā'ī, dan lainnya.¹¹¹ ḥadīth semakna yang kualitasnya *sahīh* misalnya ḥadīth riwayat Abū Hurayrah, yaitu:

¹⁰⁹ Muslim, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3, 1601.

¹¹⁰ al-Albānī, *Silsilat al-Āḥādīth al-Da'iṭah*, Vol. 1, 157-164.

¹¹¹ al-Albānī, *Silsilat al-Āḥādīth al-Sahīḥah*, no. 175, Vol. 1, 337.

سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ رَأَى رَجُلًا يَشْرَبُ فَانِيًّا، فَقَالَ لَهُ: «قِهٌ» قَالَ: لِمَهُ؟ قَالَ: «أَيْسُرُكَ أَنْ يَشْرَبَ مَعَكَ الْهُرُّ؟» قَالَ: لَا. قَالَ: «فَإِنَّهُ قَدْ شَرَبَ مَعَكَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مِنْهُ، السَّيْطَانُ». ¹¹²

Dari Nabi, bahwa ia melihat laki-laki minum dengan berdiri, kemudian Nabi bersabda kepadanya: “Muntahkanlah!” Orang itu bertanya: “Mengapa?” Nabi bersabda: “Apakah kamu suka jika minum bersama dengan kucing?” Orang itu menjawab: “Tidak.” Nabi bersabda lagi: “Sesuguhnya telah minum bersamamu sesuatu yang lebih buruk dari pada itu, yaitu setan”.

Hadīth ini dikeluarkan (*takhrij*) oleh Ahmād b. Ḥanbal, al-Dārīmī, dan al-Taḥawī dalam *Mushkil al-Āthār* dari Shu‘bah, dari Abī Ziyād. Bagi al-Albānī, *sanad* ḥadīth ini *sahīh*, sebab para perawinya *thiqah* dan menjadi bagian dari perawi al-Bukhārī dan Imām Muslim, kecuali Abū Ziyād. Meskipun demikian, Ibnu Ma‘īn menilainya sebagai perawi *thiqah*, sementara Abū Ḥātim menilainya *shaykh saḥīḥ al-ḥadīth*. Selain itu, ada juga ḥadīth larangan minum dengan berdiri yang kualitas redaksinya (*matn*) dinilai *sahīb* oleh al-Albānī,¹¹³ yaitu:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لُؤْ يَعْلَمُ الَّذِي يَشْرَبُ وَهُوَ فَانِيٌّ مَا فِي بَطْنِهِ لَا سَقَاءٌ». ¹¹⁴

Dari Abū Hurayrah, Nabi bersabda: “Jika kamu mengetahui seseorang yang minum dengan berdiri, maka suruh ia memuntahkan apa yang ada (air) di dalam perutnya.”

Dari sini dapat dipahami bahwa ḥadīth tentang larangan minum dengan berdiri yang diriwayatkan Muslim ini berkualitas *da’if* disebabkan al-Albānī menilainya sebagai *ḥadīth munkar*, yaitu ḥadīth yang diriwayatkan oleh perawi lemah yang bertentangan dengan riwayat perawi *thiqah*; atau ḥadīth yang di dalam jalur transmisinya (*sanad*) terdapat perawi yang telah banyak kelalainnya dan telah terlihat sifat fasik dalam dirinya.¹¹⁵ Perawi yang dianggap lemah oleh al-Albānī adalah ‘Umar b. Ḥamzah yang notabene dinilai *da’if* oleh Ibnu Ma‘īn, al-Nasā’ī, dan lainnya. Sedangkan redaksi *matn* riwayat ‘Umar b.

¹¹² Ahmād b. Ḥanbal, *Musnad al-Imām Ahmād b. Ḥanbal*, no. 8003 dan 8004, Vol. 13 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 381. Seluruh perawinya *thiqah*.

¹¹³ al-Albānī, *Silsilat al-Āḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, no. 175, Vol. 1, 337.

¹¹⁴ Ahmād b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā li al-Bayhaqī*, no. 14642, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424), 459; Ibnu Ḥanbal, *Musnad al-Imām*, no. 7808-7809, Vol. 13, 216.

¹¹⁵ al-Taḥḥān, *Taysir Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 26.

Hamzah yang menyalahi riwayat perawi *thiqah* lainnya adalah adanya tambahan kalimat *fa man nasiyah*.¹¹⁶

Terkait dengan makna lafal-lafal *jarḥ* yang digunakan oleh para kritikus ḥadīth untuk menilai integritas dan kapabelitas ‘Umar b. Hamzah telah diulas panjang lebar di atas, di mana intinya ‘Umar b. Hamzah adalah perawi *thiqah*, sebagaimana komentar al-Ḥākim (*abādīthubu mustaqīm*) dan al-Dhahabī (*sadūq yughrīb*), sehingga untuk menjustifikasi bahwa ḥadīth ini *munkar* kurang tepat. Ḥadīth tentang larangan minum dengan berdiri memang memiliki beberapa variasi redaksi dari beberapa sahabat yang berbeda dan tidak mempunyai *asbab nurūd*.¹¹⁷ Sedangkan khusus untuk ḥadīth riwayat Muslim, al-Nawawī menilai bahwa ḥadīth ini termasuk *al-ḥadīth al-ṣāḥīḥ al-ṣāriḥ*. Penilaian ini sama dengan yang dikakukan oleh al-Qādī ‘Iyād yang menyatakan, *al-sunnah al-ṣāḥīḥah al-ṣāriḥah*.¹¹⁸

Untuk pemahaman maknanya, ulama berbeda pendapat. Hal ini dilatarbelakangi adanya ḥadīth tentang bolehnya minum dengan berdiri. Abū Ḥafṣ b. Shāhin, Ibn Ḥibbān, dan Ibn Ḥazm menyatakan bahwa ḥadīth tentang larangan minum dengan berdiri diabrogasi (*naskh*) oleh ḥadīth bolehnya minum dengan berdiri. Bahkan, mayoritas ulama dari mazhab Mālikī menilai ḥadīth tentang larangan minum dengan berdiri sebagai ḥadīth *ḍa’if*, di antaranya Abū ‘Umar b. ‘Abd al-Barr. Menanggapi hal itu, Imām Nawawī sebagai komentator *Saḥīḥ Muslim* menyatakan bahwa larangan minum dengan berdiri bersifat *makrūh tanzīḥ*, sementara perilaku Nabi Muḥammad yang pernah minum dengan berdiri menunjukkan pada hukum bolehnya minum sambil berdiri, sehingga kedua ḥadīth tersebut tidak saling kontradiksi.¹¹⁹

Ibn Hajar pun juga melakukan kompromi terhadap dua ḥadīth yang terlihat bertentangan ini. Lebih jauh ia menyatakan bahwa minum dengan duduk lebih aman dan menjauhkan dari guncangan yang mengakibatkan sakit pada hati atau kerongkongan. Oleh karena itu, redaksi *fa man nasiyah falyastaqi*’ (jika di antara kalian lupa hendaklah

¹¹⁶ al-Albānī, *Silsilah al-Abādīth al-Ṣāḥīḥah*, no. 175, Vol. 1, 337.

¹¹⁷ Maḥmūd b. Ahmād, ‘Umdah al-Qāri Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 9 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 278-279.

¹¹⁸ Abū Zakariā Mahyā al-Dīn Yahyā b. Sharf al-Nawawī, *al-Manbaj Sharḥ Saḥīḥ Muslim b. al-Hajāj*, Vol. 13 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392), 195.

¹¹⁹ Ibid, Vol. 21, 193.

ia memuntahkanya) bukanlah memiliki pemahaman untuk menyelisihi substansi makna ḥadīth bolehnya minum dengan berdiri, namun merupakan bentuk anjuran kepada orang yang sengaja ataupun lupa minum dengan berdiri untuk memuntahkannya, sebab di dalamnya terdapat bahaya. Penyebutan kata *nasiyā* (lupa) secara khusus dalam teks ḥadīth memberi petunjuk bahwa orang mukmin biasanya tidak melakukan minum sambil berdiri setelah adanya larangan, kecuali karena lupa.¹²⁰

Dari penjelasan Imām al-Nawawī dan Ibn Ḥajar dapat ditarik kesimpulan bahwa lafal *fa man nasiyā* dalam ḥadīth Muslim yang dinilai *munkar* oleh al-Albānī sebab menyelisihi riwayat ḥadīth yang lain, pada dasarnya merupakan penjelasan lebih rinci terhadap sabda Nabi yang dinilai *sahīh* oleh al-Albānī, *Law ya'lam al-ladhi yashrab wa huwa qaim mā fi baṭniḥ lastaq'a'* (Jika kamu mengetahui seseorang yang minum dengan berdiri, maka suruh ia memuntahkan apa yang ada (air) di dalam perutnya). Oleh karena itu, al-Albānī dalam meneliti ḥadīth ini sepertinya kurang memahami lafal pada *matn* ḥadīth, mengabaikan *sharḥ* ḥadīth yang telah dilakukan oleh para ulama, mengabaikan hadīth lain yang setara atau menjadi penjelas terhadap ḥadīth utama yang diteliti, dan kurang respek terhadap *matn* ḥadīth yang sedikit berbeda dengan *matn* ḥadīth yang lainnya sehingga menganggap *matn* ḥadīth tersebut sebagai *matn* ḥadīth yang *mudraj*, *shādh*, dan *munkar*.

Penutup

Dalam melakukan penelitian ḥadīth, hendaknya memperhatikan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh para ulama ḥadīth, juga diperlukan ketekunan, kesabaran, dan ketelitian, sehingga kesalahan-kesalahan dalam menyimpulkan hasil penelitian ḥadīth dapat dihindari, mengingat pentingnya ḥadīth sebagai pijakan dalam merumuskan ajaran agama Islam.

Dari beberapa analisis terhadap hasil penelitian yang dilakukan Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dalam menilai *da'if* ḥadīth-ḥadīth yang terdapat dalam kitab *al-Jāmi' al-Saḥīḥ* karya Muslim b. al-Hajjāj al-Naysābūrī, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut: Pertama, penelitian Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dalam menetapkan ḥadīth-ḥadīth *da'if* dalam kitab *al-Jāmi' al-Saḥīḥ* adalah tidak benar,

¹²⁰ Ahmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 10 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), 82-83.

karena ḥadīth-ḥadīth yang dinyatakan *da’if* dalam penelitiannya ternyata berkualitas *sahīh* dan *ḥasan*. Kedua, terdapat beberapa faktor dan penyebab yang mengakibatkan Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī salah dalam melakukan penelitian: [1]. Dalam penelitian terhadap *sanad*, al-Albānī sepertinya kurang jeli dalam memahami lafal-lafal yang digunakan oleh para kritikus ḥadīth ketika melakukan *jarḥ* terhadap ‘Umar b. Ḥamzah. Di samping itu, ia juga kurang memberi perhatian ekstra dalam menganalisa status perawi yang dinilai ganda oleh para kritikus (terdapat komentar *jarḥ* dan *ta’dīl*) sehingga keliru dalam menyimpulkan status perawi; [2]. Sementara ketika al-Albānī meneliti *matn*, ia sepertinya kurang memahami lafal pada *matn* ḥadīth, mengabaikan *sharḥ* ḥadīth yang telah dilakukan oleh para ulama, mengabaikan ḥadīth lain yang setema atau menjadi penjelas terhadap ḥadīth utama yang diteliti, dan kurang respek terhadap *matn* ḥadīth yang sedikit berbeda dengan *matn* ḥadīth yang lainnya sehingga menganggap *matn* ḥadīth tersebut sebagai *matn* ḥadīth yang *mudraj*, *shādh*, dan *munkar*.

Daftar Rujukan

- ‘Asqalānī (al), Ahmād b. ‘Alī b. Ḥajar. *al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*, Vol. 1. Madinah: ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī bi al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah, 1984.
- . *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣahīh al-Bukhārī*, Vol. 10. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379.
- . *Hadī al-Sārī Muqaddimah Fath al-Bārī*, Vol. 1. t.t.: al-Maktabah al-Salafiyah, t.th.
- . *Lisān al-Miẓān*, Vol. 1. Beirut: Mu’assis al-A‘lamī li al-Matbū‘āt, 1390.
- . *Muqaddimah Fath al-Bārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379.
- . *Nuzhat al-Naṣr fī Tawdīh Nukhbah al-Fikr*. Riyad: Maṭba‘ah Safīr, 1422.
- . *Sharḥ Nukhbah al-Fikar fī Muṣṭalah Ahl al-Āثار*, Vol. 11. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- . *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 7. India: Maṭba‘ah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Nizāmīyah, 1326.
- ‘Ażamī (al), Muḥammad Muṣṭafā. *Manhaj al-Naqd ‘Ind al-Muhaddithīn Nash’atuh wa Tārikh*. Riyad: al-Ummāriyah, 1982.

- A‘zamī (al), Ḥabīb al-Rahmān. *al-Albānī Shudhūdhuh wa Akhṭā’ub*. Kuwait: Maktabah Dār al-‘Arūbah, 1984.
- Adlabī (al), Ṣalāh al-Dīn b. Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matn*. Beirut: Dār al-Ifaq al-Jadīdah, t.th.
- Aḥmad, Maḥmūd b. ‘Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 9. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Albānī (al), Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Ādāb al-Zafāf fī al-Sunnah al-Muṭabbarah*, Vol. 1. t.t.: Dār al-Salām, 1420.
- , *Irwā’ al-Ghalil fī Takhrīj Aḥādīth Manār al-Sabil*, Vol. 7. Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1405.
- , *Silsilah al-Āḥādīth al-Da‘īfah wa al-Mawḍū‘ah wa Atharuhā al-Sa’ī fī al-Ummah*, Vol. 12. Riyad: Dār al-Ma‘ārif, 1412.
- Baghdādī (al), Abū Zakariyā Yaḥyā b. Ma‘īn. *Su’ālāt Ibn al-Junayd li Abī Zakariyā Yaḥyā Ibn Ma‘īn*. Madinah: Maktabah al-Dār, 1408.
- , *Tārikh Ibn Ma‘īn*. Damaskus: Dār al-Ma’mūn al-Turāth, 1400.
- Baghdādī (al), Zayn al-Dīn ‘Abd al-Rahmān b. Aḥmad. *Sharḥ Ḥal al-Tirmidhī*, Vol. 2. Urdun: Maktabah al-Manār, 1407.
- Bayhaqī (al), Aḥmad b. al-Husayn. *al-Sunan al-Kubrā li al-Bayhaqī*, no. 14642, Vol. 7. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424.
- Buqā‘ī, ‘Alī Nāyif. *al-Ijtihād fī I�m al-Hadīth wa Atharuh fī al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, t.th.
- Dhahabī (al), Muḥammad b. Aḥmad. *al-Kāshif fī Ma‘rifah min Riwayah fī al-Kutub al-Sittah*, Vol. 2. Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmīyah, 1413.
- , *al-Muqizah fī I�m Mustalah al-Hadīth*. Alepo: Maktabah al-Maṭbū‘at al-Islāmīyah, 1412.
- , *Dhikr Man Yu’tamad Qawluh fī al-Jarḥ wa al-Ta’dil*. Alepo: Maktab al-Maṭbū‘at al-Islāmīyah, t.th.
- , *Miżān al-I’tidal fī Naqd al-Rijāl*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1382.
- Għawrī (al), Sayyid ‘Abd al-Mājjid. *Mawsū‘ah ‘Ulūm al-Hadīth*, Vol. 1. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2007.
- Ḩanbal, Aḥmad b. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, no. 8003 dan 8004, Vol. 13. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Ḩibbān, Muḥammad b. *al-Thiqāth*, Vol. 7. India: Dā’irah al-Ma‘ārif al-Utmānīyah, 1393.
- Ḩarānī (al), Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *I�m al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1989.

- Īd (al), Ibn Daqīq. *al-Iqtirāb fī Bayān al-Īstilāḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.
- Idri. *Studi Hadis*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.
- Idris, Abdul Fatah. “Studi Pemikiran Fazlur Rahman tentang Hadis-hadis Prediktif dan Teknis”, *Wahana Akademika*, Vol. 14, No. 1, 2012.
- Ismail, Syuhudi. *Hadits Nabi menurut Pembela, Pengingkar, dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn. *al-Imām al-Tirmidhī wa al-Muwāzānah bayn Jāmi‘ih wa bayn al-Ṣaḥīḥayn*. t.t.: Maṭba‘ah Lajnat al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1970.
- Īzārī (al), ‘Abd al-Rahmān b. Muḥammad. *Juhūd al-Shaykh al-Albānī fī al-Hadīth*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1425.
- Jurjānī (al), Abū Aḥmad b. ‘Adī. *al-Kāmil fī Du‘afā’ al-Rijāl*, Vol. 6. Beirut: al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1418.
- Khaṭīb (al), Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad. *Irshād al-Sārī li Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī wa bi Hamāsuh Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*. Mesir: al-Maṭba‘ah al-Amīriyah, 1323.
- Khaṭṭābī (al), Aḥmad b. Muḥammad. *Ma‘ālim al-Sunan*, Vol. 1. Alepo: al-Maṭba‘ah al-‘Ilmīyah, 1932.
- Khaṭṭābī (al), Muḥammad ‘Ajjāj. *al-Sunnah Qabl al-Tadrīn*. Kairo: Dār al-Fikr, 1981.
- Khawlī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz. *Miftāḥ al-Sunnah wa Tārīkh Funūn al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.
- Kitāmī (al), ‘Alī b. Muḥammad. *Bayān al-Wahm wa al-Īhān fī Kitāb al-Āhkām*, Vol. 4. Riyad: Dār Ṭayyibah, 1418.
- Luknawī (al), Abū al-Ḥasanāt Muḥammad ‘Abd al-Ḥayyi. *al-Raf‘ wa al-Takmīl fī al-Jarh wa al-Ta‘dīl*, Vol. 1. Alepo: Maktab al-Maṭbū‘at al-Islāmīyah, 1407.
- Mizzī (al), Yūsuf b. ‘Abd al-Rahmān. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Vol. 21. Beirut: Mu’assis al-Risālah, 1400.
- Nasā’ī (al), Aḥmad b. Shu‘ayb. *al-Du‘afā’ wa al-Matrūkīn li al-Nasā’ī*, Vol. 1. Alepo: Dār al-Wā’ī, 1396.
- Nawawī (al), Abū Zakariā Mahyā al-Dīn Yahyā b. Sharf. *al-Manhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Hajāj*, Vol. 13. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392.

- Naysābūrī (al), Muslim b. al-Hajjāj. *al-Jāmi‘ al-Ṣahīḥ*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Jayl, t.th.
- Qusṭānṭīnī (al), Muṣṭafā b. ‘Abd Allāh. *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Vol. 1. Baghdad: Maktabah al-Mathnā, 1941.
- Rahman, Fatchur. *Iktishar Musthalabul Hadits*. Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1974.
- Rāzī (al), ‘Abd al-Rahmān b. Abī Ḥātim. *al-Jarḥ wa al-Ta‘dil*, Vol. 6. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 1952.
- Şabbāgh (al), Muhammed. *al-Hadīth al-Nabawī: Muṣṭalaḥuh wa Balāghatuh*. t.t.: Manshrāt al-Maktab al-Islāmī, t.th.
- Şālih (al), Şubhī. ‘Ulūm al-Hadīth wa Muṣṭalaḥuh. Beirut: Dār al-‘Ilm al-Malāyīn, 1988.
- Sadḥān (al), ‘Abd al-‘Azīz b. Muhammed b. ‘Abd Allāh. *al-Imām al-Albānī: Durūs wa Mawāqif wa Tbr*. Riyād: Dār al-Tauhīd, 1429.
- Sakhāwī (al), Muhammed b. ‘Abd al-Rahmān. *Fatḥ al-Mughīth Sharḥ Alfiyat al-Hadīth*, Vol 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001.
- Salafī (al), Muhammed Luqmān. *Ihtimām al-Muhaddithin*. Riyād: Dār al-Dā‘ī, 1420.
- Saqāf (al), al-Ḥasan b. Alī. *Tanāquḍat al-Albānī al-Wāḍihāt*, Vol. 1. t.t.: al-Maktabah al-Takhṣīyah li al-Radd ‘alā al-Wahhābīyah, t.th.
- Shaybānī (al), Muhammed Ibrāhīm. *Hayāt al-Albānī wa Athāruh wa Thānā’ al-‘Ulamā’ Alayh*, Vol. 1. t.t.: Maktabah al-Saddāwī, 1987.
- Sijistānī (al), Sulaymān b. al-Ash‘ath. *Su’alāt Abī Ubayd al-Ājārī Abā Dāwud al-Sijistānī fī al-Jarḥ wa al-Ta‘dil*. Madinah: ‘Umādah al-Balhīt al-‘Ilmī, 1403.
- Sumbulah, Umi. *Kritik Hadis Pendekatan Historis dan Metodologis*. Yogyakarta: Sukses Offset, 2008.
- Suparta, Munzier. *Ilmu Hadis*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
- Suryadi. *Metode Penelitian Hadits*. Yogyakarta: Sukses Offet, 2008.
- Tāḥhān (al), Maḥmūd. *Taysir Muṣṭalah al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Prespektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Zuhri, Muhammed. *Hadits Nabi: Telaah Historis dan Metodologis*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.