

# EKSISTENSI KRITIK MATAN MASA AWAL

## Membaca Temuan dan Kontribusi Jonathan Brown

Amrulloh

Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum (Unipdu) Jombang

amrullohgalsari@yahoo.com

### Abstract

*Artikel ini merupakan pembacaan gagasan Jonathan Brown, seorang sarjana Barat-Muslim yang menaruh perhatian terhadap kajian ḥadīth, yang tertuang dalam salah satu tulisannya, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find”. Pada tulisannya itu, Brown menemukan sampel-sampel eksplisit kritik matan yang dilakukan para kritikus ḥadīth masa awal. Setelah menganalisis sampel-sampel tersebut, ia kemudian berkesimpulan bahwa para kritikus ḥadīth masa awal sudah mengaplikasikan kritik matan untuk menguji otentisitas dan validitas ḥadīth Nabi. Menurutnya, kritik sanad dan kritik matan diaplikasikan seiring dan sejalan. Hanya saja, sebab alasan-alasan tertentu—salah satunya adalah ketegangan yang terjadi antara kaum tradisional dan kaum rasionalis waktu itu, penerapan kritik matan masa awal dibingkai dan dibungkus dengan bahasa kritik sanad. Pembacaan ini bermaksud membeberkan temuan-temuan Brown tentang kritik matan masa awal itu, kemudian menganalisisnya untuk diketahui kontribusi-kontribusinya dalam perkembangan kajian kritik ḥadīth, khususnya kritik matan.*

*[This article is a reading of the idea of Jonathan Brown, a scholar of Western-Muslim who paid attention to the study of ḥadīth, as stated in one of his writings, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find”. In his writings, Brown discovered samples of explicit criticisms made by critics matan ḥadīth early. After analyzing the*

*samples, she later concluded that the critics ḥ adī th early criticism matan has applied to test the authenticity and validity of ḥ adī th Prophet. According to him, the criticism sanad and matan criticism applied along and in line. However, because of certain reasons—one of which is the tension between traditionalists and rationalists that time, the application of the early criticism matan framed and wrapped in the language of criticism sanad. This reading was intended to reveal the findings of Brown’s early criticism of honor, and then analyze it to know its contributions in the development of critical studies ḥ adī th, especially matn criticism.]*

**Keywords:** Ḥadīth, sanad criticism, matn criticism, Jonathan Brown

## **Pendahuluan**

Eksistensi kritik matan sebagai buah dari metode uji otentisitas dan validitas ḥ adī th Nabi yang dilakukan oleh para kritikus ḥ adī th pada masa-masa awal perkembangannya, sampai saat ini masih diragukan sebagian kalangan. Para orientalis umumnya memandang bahwa kritik ḥ adī th hanya ditekankan pada uji reliabilitas perawi yang menjadi penghuni rangkaian sanad ḥ adī th. Kalaupun kadang kritik matan ditemukan, itu tidak bisa dijadikan representasi kritik ḥ adī th secara keseluruhan sebab minimalitasnya dan sebab mayoritasnya hanya sekadar uji akurasi redaksi ḥ adī th. Pandangan umum orientalis itu juga mendapat sokongan dari sejumlah sarjana Muslim.

Keraguan terhadap eksistensi kritik matan masa awal cukup beralasan, mengingat literatur-literatur yang dianggap sebagai karya-karya monumental dalam bidang kritik ḥ adī th masa awal praktis “hanya” difokuskan untuk membahas sanad. Sebagai contoh, kitab *al-Jarḥ wa-al-Ta’dīl* (komentar negatif dan komentar positif—dalam konteks periwayatan ḥ adī th) karya Muḥammad b. Abī Ḥātīm al-Rāzī (w. 327/938), misalnya, “hanya” memuat entri-entri nama perawi disertai identitas dan komentar-komentar *jarḥ* dan *ta’dīl* yang ditujukan kepada perawi yang bersangkutan. Tegasnya, karya putra Abū Ḥātīm Muḥammad b. Idrīs

al-Rāzī (w. 277/890) itu hanya terfokus pada kritik sanad. Padahal kitab *al-Jarḥ wa-al-Ta'dīl* adalah salah satu *masterpiece* dan rujukan primer kritik ḥadīth masa awal. Demikian juga dengan *masterpiece-masterpiece* lainnya, seperti *al-Tārīkh al-Kabīr* (kitab induk sejarah), *al-Tārīkh al-Awsaṭ* (kitab medium sejarah), *al-Tārīkh al-Ṣaghīr* (kitab mini sejarah) dan *al-Du'afā' al-Ṣaghīr* (kitab mini perawi-perawi daif) karya Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī (w. 256/870); kitab *al-Tamyīz* (diferensiasi) karya Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī (w. 261/875); dan seterusnya.

Adalah Jonathan Brown, seorang sarjana Barat-Muslim, yang tidak sependapat dengan pandangan umum kaum orientalis tentang kritik ḥadīth, khususnya kritik matan masa awal. Bermodal kompetensinya dalam membaca dan menganalisis literatur-literatur sarjana Barat tentang kritik ḥadīth sekaligus literatur-literatur Arab-klasik, Brown berupaya membongkar kesimpulan yang “menyudutkan” kritik ḥadīth konvensional itu. Brown memulai upayanya itu dengan meluruskan kesalahpahaman tentang kritik matan masa awal. Ia membeberkan sampel-sampel eksplisit kritik matan yang dilakukan oleh para eksponen kritik ḥadīth. Kemudian, ia menjelaskan latar belakang di balik minimnya sampel kritik matan masa awal, baik secara teoritis maupun praktis.

Pembacaan ini berupaya menunjukkan temuan-temuan Brown tentang kritik matan masa awal. Kemudian menganalisis temuan-temuan itu dengan maksud menunjukkan kontribusinya untuk perkembangan kajian ḥadīth, khususnya kajian kritik matan yang hingga saat ini tetap menjadi topik perdebatan menarik di antara para sarjana, terutama mereka yang menaruh perhatian terhadap kajian ḥadīth Nabi.

### **Jonathan Brown: Seorang Sarjana Barat-Muslim**

Jonathan A.C. Brown lahir di Amerika Serikat, tepatnya di Washington DC pada 9 Agustus 1977. Nama “Jonathan” diwarisi dari nama ayahnya, Jonathan Brown. Brown tumbuh dan berkembang dalam keluarga yang menganut kepercayaan Kristen Episcopalian. Pada tahun

1997, ia memutuskan memeluk agama Islam. Setelah menjadikan Islam sebagai jalan hidupnya, ia aktif menulis dan berbicara tentang Islam, baik untuk kepentingan akademis maupun dakwah.

Brown adalah seorang akademisi yang diperhitungkan dalam dunia *Islamic studies*. Perjalanan pendidikan tinggi Brown dimulai dari Georgetown University di Washington DC, di mana pada tahun 2000 ia memperoleh gelar BA dalam bidang sejarah. Bidang sejarah yang ditekuninya itu kemudian menggiringnya menekuni sejarah Islam. Ia juga sempat mengenyam pendidikan di American University di Kairo—salah satu institusi pendidikan tinggi terkemuka di Mesir, di mana ia mendalami bahasa Arab selama setahun. Bahasa Arab yang juga ditekuninya itu pada gilirannya mempunyai andil besar dalam menunjang produktivitasnya yang mengharuskan penelaahan mendalam terhadap literatur-literatur asli *Islamic studies*, yang umumnya berbahasa Arab. Pada tahun 2006, Brown memperoleh gelar Doktor Pemikiran Islam dari University of Chicago, dengan disertasi yang kemudian dipublikasikan dalam bentuk buku, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*. Setelah menyelesaikan disertasi tentang studi ḥadīth itu, tampak bahwa Brown—dilihat dari karya-karyanya—menaruh perhatian tinggi terhadap kajian ḥadīth.

Dari tahun 2006 hingga tahun 2010, Brown menjadi tenaga pengajar di Department of Near Eastern Languages and Civilization di University of Washington. Ia kemudian berhasil menjadi Assistant Professor dalam bidang Islamic Studies dan Muslim-Christian Understanding pada School of Foreign Service di almaternya, Georgetown University, dari tahun 2010 hingga saat ini. Di samping itu, ia juga salah satu anggota terkemuka pada The Council on Foreign Relations.

Brown merupakan akademisi yang giat melakukan penelitian. Penelitian-penelitiannya membawanya ke berbagai negara: Mesir, Suriah, Turki, Maroko, Arab Saudi, Yaman, Indonesia, India, Iran dan masih banyak lagi. Brown juga merupakan sarjana Barat-Muslim yang produktif dalam melahirkan karya-karya penting, terutama tentang ḥadīth,

hukum Islam, sufisme, bahasa Arab, syair-syair pra-Islam, dan sekarang ini studinya difokuskan pada kritik sejarah dan peradaban Islam, serta konflik modern antara tradisional-Sunni dengan Salafis dalam pemikiran Islam. Di antara karya-karya terpenting Brown adalah sebagai berikut: *Misquotung Mubammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (Oneworld Publications, 2014); *Mubammad: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2011); *Ḥadīth: Mubammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oneworld Publications, 2009); *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Fuction of the Sunni Ḥadīth Muslim Canon* (Brill Publishers, 2007). Di samping itu, Brown juga aktif menulis di berbagai jurnal berskala internasional.

### **Bukti Eksistensi Kritik Matan Masa Awal**

Untuk membuktikan eksistensi kritik matan masa awal, Brown menyajikan 15 sampel yang dianggap bisa dijadikan representasi. Dari 15 sampel tersebut, 12 di antaranya dilakukan 4 kritikus ḥadīth abad 3 H/9 M, yakni Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī (w. 256/870), Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī (w. 261/875), Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī (w. 277/890-891) dan Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Jūzajānī (w. 259/873); sedang 3 di antaranya dilakukan 2 kritikus ḥadīth abad 4 H/10 M, yakni Muḥammad b. Ishāq b. Khuzaymah (w. 311/923) dan Muḥammad b. Ḥibbān al-Busī (w. 354/965). 15 sampel tersebut dapat disederhanakan sebagai berikut.<sup>1</sup>

#### 1. Dalam Karya-Karya al-Bukhārī

(1.1) Dalam entri tentang perawi daif, Hashraj b. Nubātah (wafat pada pertengahan abad 2/8) dalam *Kitāb al-Du'afā' al-Ṣaghīr*, al-Bukhārī mencatat Hashraj b. Nubātah menarasikan ḥadīth: “Nabi s.a.w. berkata kepada Abū Bakr, ‘Umar dan Uthmān, ‘Mereka ini adalah para khalifah setelahku.” Al-Bukhārī menambahkan, ḥadīth ini “tidak mempunyai pendukung (*not corroborated* *llā yutāba’u ‘alay-hi*) sebab ‘Umar b. al-Khaṭṭāb dan ‘Alī b. Abī Ṭālib berkata: ‘Nabi tidak pernah mengangkat [siapapun

---

<sup>1</sup> Bukti eksistensi kritik matan dan komentar Brown ini dikutip secara langsung.

sebagai] khalifah (*lam yastakhlif al-nabi*).”<sup>2</sup>

(1.2) Ketika membahas perawi yang bernama ‘Awn b. ‘Umarah al-Qaysī (w. 212/827-8) al-Bukhārī mencatat bahwa beberapa di antara ḥ adīthnya dapat diterima dan beberapa di antaranya harus ditolak (*yu’rafu wa-yunkaru* accepted and rejected). Untuk memberi contoh periwayatannya yang daif, al-Bukhārī mencatat bahwa ‘Awn menarasikan ḥ adīth: “Tanda-tanda [Hari Perhitungan] itu ada pasca tahun 200 H (*al-āyāt ba’d al-mi’atayn*).” Al-Bukhārī menolak ḥ adīth ini sebab “dua ratus [tahun] tersebut telah berlalu, dan tak ada satupun dari tanda-tanda itu.” Kritik ini tidak ditemukan dalam karya al-Bukhārī tentang kritik perawi yang sampai pada kita, namun al-Dhahabī (w. 748/1348) mengutipnya dari karyanya yang tidak sampai kepada kita, mungkin itu adalah *Kitāb al-Ḍu‘afā’ al-Kabīr* (kitab induk perawi daif) karya al-Bukhārī. Kita dapat memastikan al-Bukhārī memang melakukan kritik ḥ adīth semacam ini sebab seorang kritikus masa awal abad 4 H/10 M, al-‘Uqaylī mencatat bahwa al-Bukhārī menolaknya. Menariknya, ḥ adīth tersebut termasuk dalam koleksi Ibn Mājah dalam *Sunan [Ibn Majah]* dan dinyatakan otentik oleh al-Ḥākim al-Naysābūrī dalam *al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥayn*-nya.<sup>3</sup>

(1.3) Dalam biografi ‘Abd Allāh b. Hānī’ Abū al-Za‘rā’ (akhir abad 1/7) dalam *al-Tārikh al-Kabīr*, al-Bukhārī menyatakan, ‘Abd Allāh meriwayatkan dari Ibn Mas‘ūd bahwa pada Hari Perhitungan Nabi

---

<sup>2</sup> Jonathan A.C. Brown, “How We Know Early Ḥ adīth Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find”, *Islamic Law and Society*, vol. 15 (2008), hlm. 154. Lihat juga Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *Kitāb al-Ḍu‘afā’ al-Ṣaḥīḥ* (t.p: Maktabat Ibn ‘Abbās, 2005), hlm. 54.

<sup>3</sup> Brown, “How We Know Early Ḥ adīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 155. Lihat juga Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Umar al-Dāraqutnī, *Ta’liqat al-Dāraqutnī ‘ala al-Majrūḥīn li-Ibn Ḥibbān* (Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah dan Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1993), hlm. 212; Muḥammad b. ‘Amr al-‘Uqaylī, *al-Ḍu‘afā’ al-Kabīr*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), hlm. 328; Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Miẓān al-Itidāl*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1963), hlm. 74. Hadith “al-āyāt ba’d al-mi’atayn” diriwayatkan: Ibn Mājah al-Qazwinī, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 2, no. 4057 (t.p: Dār Ḥiyyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th); Aḥmad b. Ja‘far al-Qāṭi‘ī, *Juz’ Alf Dīnār*, no. 279 (Kuwait: Dār al-Nafā’is, 1993); Abū ‘Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥayn*, vol. 4, no. 8319 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990).

s.a.w. akan mengikuti Jibrīl, Ibrāhīm, ʿIsā (atau Mūsa menurut riwayat lain) sebagai figur keempat yang bangkit dan memberi syafaat (*intercede*) bersama Tuhan untuk kepentingan orang-orang Islam. Al-Bukhārī menolak ḥadīth tersebut, sebab “[ḥadīth] yang dikenal luas adalah bahwa Nabi bersabda: ‘Aku adalah pemberi syafaat yang pertama (*anā awwalu shāfi*)’ [pada Hari Perhitungan].’ ‘Abd Allāh b. Hānī’ tidak mempunyai pendukung (*lā yutāba’u ‘alay-hi*).”<sup>4</sup>

(1.4) Dalam *al-Tāriḫ al-Awsaṭ*-nya (kadang juga disebut *al-Tāriḫ al-Ṣagħīr*), al-Bukhārī melakukan kritik terhadap entri perawi Abū Baḥr Muḥammad b. Faḍā’ (wafat pada pertengahan abad 2/8). Al-Bukhārī menyatakan, Sulaymān b. Ḥarb (w. 224/238-9 H) menuduh Abū Baḥr menjual minuman keras dan menarasikan ḥadīth: “Nabi s.a.w. melarang perusakan koin orang-orang Islam yang masih dalam peredaran (*nabā al-nabī ṣalla Allāh ‘alay-hi wa-sallama ‘an kasr sikkāt al-muslimīn al-jāriyah bayna-hum*).” Al-Bukhārī juga menyatakan, Sulaymān juga berkata: “tetapi al-Ḥajjāj b. Yūsuf [lah orang] yang pertama kali mengenalkan koin, [koin-koin] itu belum ada pada masa Nabi s.a.w.” Ḥadīth tersebut ditemukan dalam *al-Muṣannaḥ* [karya] Ibn Abī Shaybah (w. 235/849), *al-Sunan* karya Abū Dāwud (w. 275/889), Ibn Mājah dan literatur-literatur lain yang muncul kemudian.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, 156. Lihat juga Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhārī, *al-Tāriḫ al-Kabīr*, vol. 5 (Haydarabad: Dār ʿirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah, t.th), hlm. 221. Hadīth “ana awwalu shāfi” diriwayatkan di antaranya: Muḥammad b. ʿIsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, vol. 5, no. 3616 (Mesir: Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥallabī, 1975); Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 2, no. 4308; Abū Bakr b. Abī Shaybah, *al-Muṣannaḥ*, vol. 6, no. 31728 (Riyad: Maktabat al-Rushd, 1409 H); Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, vol. 17, no. 10987 (Beirut: Muʿassasat al-Risalah, 2001); ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, vol. 1, no. 48 dan 50 (Arab Saudi: Dār al-Mughnī, 2000). Terdapat juga hadīth-hadīth dengan redaksi berbeda yang menjelaskan bahwa Rasulullah adalah pemberi syafaat pertama.

<sup>5</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, 156. Lihat juga Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhārī, *al-Tāriḫ al-Awsaṭ*, vol. 2 (Aleppo dan Kairo: Dār al-Waʿy dan Maktabat Dār al-Turāth, 1977), hlm. 145. Hadīth “nahā al-nabī ṣalla Allāh ‘alay-hi wa-sallama ‘an kasr sikkāt” di antaranya diriwayatkan: Ibn Mājah, *Sunan*

(1.5) Dalam *al-Tārīkh al-Kabīr*-nya, pada entri Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Yūḥannas, al-Bukhārī mencatat bahwa ia meriwayatkan ḥadīth dari Ḥukaymah bt. Umayyah, dari Umm Salamah, dari Nabi: “Barang siapa melaksanakan haji atau umrah ke Masjidil Haram [di Mekah] dari Masjidil ‘Aqsā [di Jerusalem], maka dosa-dosa yang telah lalu akan diampuni (*man aḥalla bi-ḥijjah aw ‘umrah min masjid al-aqsā ila al-masjid al-ḥarām ghubira la-hu ma taqaddama min dhanbi-hi*).” Al-Bukhārī menyatakan, “ḥadīth ini tidak mempunyai pendukung (*lā yutāba‘u ‘alay-hi*) dalam kaitannya dengan aturan Nabi s.a.w. tentang [dua lokasi] Dhū al-Ḥulayfah dan al-Juḥfah yang menjadi lokasi pertama untuk memulai haji, dan beliau memilih memulai haji dari Dhū al-Ḥulayfah.” Ada yang menarik untuk ditekankan di sini, meskipun al-Bukhārī menolak ḥadīth ini, ia tidak melakukan kritik apapun terhadap perawinya. Ḥadīth ini ditemukan dalam *Sunan* [karya] Ibn Mājah dan Abū Dāwud, juga dalam *Musnad* karya Ibn Ḥanbal dan *al-Sunan al-Kubrā* [karya] al-Bayhaqī (w. 458/1066).<sup>6</sup>

(1.6) Meskipun Abū Dāwud, al-Nasā‘ī, al-Tirmidhī (w. 279/892) dan Ibn Mājah, seluruhnya meriwayatkan dari Ṣāliḥ b. Muḥammad b. Zā‘idah (w. antara 140/757 dan 150/767) dalam *Sunan-sunan* mereka, al-Bukhārī menolaknya dengan menganggapnya sebagai perawi yang meriwayatkan ḥadīth yang diingkari (*munkar al-ḥadīth having unacceptable ḥadīth*). Dalam *al-Tārīkh al-Kabīr*-nya, al-Bukhārī mencatat bahwa Ṣāliḥ meriwayatkan ḥadīth daif (*unreliable*) lewat Sālim b. ‘Abd Allāh b. ‘Umar, dari Ibn ‘Umar, dari ‘Umar, dari Nabi: “Siapa pun yang berlaku tamak [yang secara tidak adil menumpuk harta rampasan perang], maka bakarlah

---

*Ibn Mājah*, vol. 2, no. 2263; Ibn Abī Shaybah, *al-Muṣannaf*, vol. 4, no. 22901; Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Muḥjam al-Kabīr*, vol. 13, no. 470 (Kairo: Maktabat Ibn Taymiyah, 1993); Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Muḥjam al-Anṣaf*, vol. 8, no. 8067 (Kairo: Dār al-Ḥaramayn, t.th); al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, vol. 2, no. 2233.

<sup>6</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 157. Lihat juga al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 1, hlm. 161. Hadīth “man aḥalla bi-ḥijjah” diriwayatkan: Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, vol. 2, no. 1741; Abū Ya‘lā Aḥmad b. ‘Alī, *Musnad Abī Ya‘lā*, vol. 12, no. 6972 (Damaskus: Dār al-Ma‘mūn li-al-Turāth, 1984); ‘Alī b. ‘Amr al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, vol. 3, no. 2713 (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 2004); al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 5, no. 8926.



hartanya itu (*man ghalla fa-ahriqū matā'a-hu*).” Al-Bukhārī menolak ḥadīth ini sebab riwayat yang aktual “dari ‘Umar adalah bahwa Nabi s.a.w. bersabda, berkaitan dengan mengambil lebih dari satu porsi harta rampasan perang: [harta rampasan perang itu] tidak dibakar.” Ḥadīth ini terdapat dalam Sunan-sunan [karya] al-Dārimī (w. 255/869), Abū Dāwud dan al-Jāmi‘ [karya] al-Tirmidhī, dari jalur Ṣāliḥ b. Muḥammad b. Zā'idah. Al-Tirmidhī, bagaimanapun, menyatakan bahwa ḥadīth tersebut diriwayatkan lewat satu jalur *isnād* ini.<sup>7</sup>

## 2. Dalam *Kitāb al-Tamyīz* Karya Muslim

(2.7) Muslim mengkritik satu versi ḥadīth yang diriwayatkan oleh perawi Basrah yang terkenal, Shu'bah b. al-Ḥajjāj (w. 160/776) sebab dalam *isnād*-nya terdapat kekurangan satu *link* (perawi) yang ditemukan dalam versi-versi lainnya, dan sebab riwayat itu berisi bahwa Nabi mengucapkan “amin” tanpa suara dalam salat-salatnya. Muslim menyatakan, “narasi yang diriwayatkan secara luas (*tawātarat al-rivāyāt*) adalah bahwa Nabi mengucapkan “amin” dengan suara keras.”<sup>8</sup>

(2.8) Muslim mengkritik satu versi ḥadīth yang mana Ibn ‘Abbās muda bergabung dengan Nabi yang sedang salat, lalu Nabi memindah posisi Ibn ‘Abbās supaya ia berdiri di sebelah kiri Nabi. Muslim menyatakan, “Sunah Rasulullah s.a.w. dalam riwayat-riwayat Ibn ‘Abbās lainnya adalah bahwa seseorang yang mengerjakan salat dengan imam itu berdiri di sebelah kanannya, bukan sebelah kirinya.”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 157-158. Lihat juga al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 4, 291. Hadith “man ghalla fa-ahriqū matā'a-hu” di antaranya diriwayatkan: Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, vol. 3, no. 2713; al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, vol. 4, no. 1461; al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, vol. 2, no. 2584; al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 9, no. 18213 dan 18215.

<sup>8</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 158. Lihat juga Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysabūrī, *Kitāb al-Tamyīz* (Arab Saudi: Maktabat al-Kawthar, 1410 H), hlm. 180. Hadith “amin” dengan suara di antaranya diriwayatkan: Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, vol. 31, no. 18868; Muḥammad b. Ishāq b. Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, vol. 1, no. 570 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.th); al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 2, no. 2449.

<sup>9</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 158-159. Lihat juga Muslim, *al-Tamyīz*, hlm. 184. Hadith berdiri di sebelah kanan imam di

(2.9) Berkaitan dengan sejumlah ḥadīth yang mendeskripsikan keutamaan surah al-Quran ke-122, surah al-Ikhlāṣ, Muslim menyatakan bahwa “umumnya perawi kredibel meriwayatkan dari Nabi bahwa [surah] itu sebanding dengan sepertiga al-Quran.” Satu riwayat dari Ibn Wardān yang menyatakan bahwa [surah] itu sebanding dengan seperempat al-Quran dengan demikian adalah riwayat minoritas. Selain itu, Muslim melanjutkan, Ibn Wardān menyebutkan empat surah al-Quran lainnya yang [masing-masing] sebanding dengan seperempat Kitab Suci—totalnya adalah lima-seperempat. Kontradiksi logika ini, seperti kata Muslim, patut diingkari (Muslim: *mustankar*; Brown: *reprehensible*) dan kesahihan maknanya tidak dapat dipahami (*ghayru mafhūm siḥḥat ma‘na-hu*).<sup>10</sup>

### 3. Dalam *Kitāb al-Ma‘rifah wa-al-Tārīkh* Karya al-Fasawī

(3.10) Dalam karyanya tentang perkembangan historis komunitas Muslim dan perawi-perawi ternama [yang menarasikan] pengetahuan agama, *Kitāb al-Ma‘rifah wa-al-Tārīkh*, al-Fasawī menyediakan bagian untuk perawi Zayd b. Wahb (w. 96/714-715) di mana ia menyebutkan sejumlah riwayat bermasalah yang diriwayatkan oleh Zayd. Suatu hari, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb bertanya kepada Ḥudhayfah b. al-Yamān, seorang yang Nabi telah membeberkan nama-nama orang munafik kepadanya, apakah Nabi juga menyebutkan khalifah kedua yang tegas ini sebagai salah satu dari mereka. Ḥudhayfah menjawab, “Tidak, [beliau tidak menyebutkan [anda], dan saya tidak akan menginformasikannya kepada siapapun setelah anda [ini].” Al-Fasawī menyangkal bahwa “ini mustahil, dan aku khawatir itu merupakan kebohongan.” Ia menambahkan, ‘Umar adalah salah satu veteran Perang Badar, yang al-Quran telah mengumumkannya mencapai keselamatan, dan Nabi juga menyatakan bahwa jika saja ada nabi lain

---

antaranya diriwayatkan: Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, vol. 5, no. 3360; al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, vol. 1, no. 666.

<sup>10</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 159. Lihat juga Muslim, *al-Tamyīz*, hlm. 194. Hadith “thuluth al-Qur‘ān” di antaranya diriwayatkan: Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 6, no. 5015 (t.tp: Dār Tūq al-Najāh, 1422); vol. 8, no. 6643; vol. 9, no. 7374; Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1, no. 811 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th);

setelah beliau maka itu adalah ‘Umar.<sup>11</sup>

4. Dalam *Aḥwāl al-Rijāl* Karya al-Jūzajānī

(4.11) Dalam salah satu karya paling awal yang sampai kepada kita tentang kritik perawi, *Aḥwāl al-Rijāl*, mencatat satu ḥadīth yang dinarasikan oleh ‘Āṣim b. Ḍamrah (w. 144/761-762) yang mana Ibn ‘Umar menyatakan bahwa Nabi biasa mengerjakan enam belas rakaat salat sunah dalam sehari. Al-Jūzajānī secara tegas menyatakan:

Wahai hamba-hamba Allah, apakah meriwayatkan [jumlah] rakaat salat sunah ini bersesuaian dengan sahabat Nabi s.a.w. manapun atau istri-istri beliau?! Sebab mereka itu semasa [dengan Nabi], dan riwayat Aisyah r.a. adalah dua belas rakaat salat sunah, dan Ibn ‘Umar menyebutkan sepuluh [rakaat]. Di samping itu, umumnya umat [Islam], atau siapapun yang anda harapkan [untuk dikutip], telah mengenal [secara luas] (*accepted/ ‘arafū*) bahwa jumlah rakaat salat sunah adalah dua belas... Adapun jika seseorang menyangkal, “Berapa banyak ḥadīth yang diriwayatkan hanya oleh satu orang [dan ḥadīth itu dapat diterima]?” akan dijawab, “Anda benar, memang Nabi s.a.w. bisa saja menyatakan kata-kata hikmah yang mungkin tak akan pernah diulanginya lagi, dan hanya satu orang yang dapat menghafalnya dari beliau... Tetapi, menurut ‘Āṣim, [Nabi] biasanya akan mengulangi [enam belas] rakaat salat sunah ini. Jadi, ini tidak dapat dicampauradukkan (*not have been confused fa-lā yushtabāni*).”<sup>12</sup>

(4.12) Dalam entri-[nya] pada Salm b. Sālim al-Balkhī (w. 196/812), al-Jūzajānī mencatat bahwa ketika Ibn al-Mubārak (w. 181/797) ditanya tentang ḥadīth yang menjelaskan bagaimana bisa miju-miju (*‘ads*) disakralkan (*quddisa*) pada lidah-lidah tujuh puluh nabi, ia menjawab, “Tidak, bahkan tidak pada satu lidah dari satu nabi! Sebab sesungguhnya [miju-miju] itu berbahaya dan menyebabkan kembang. Siapa yang

<sup>11</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 159. Lihat juga Ya‘qūb b. Sufyān al-Fasawī, *al-Ma‘rifah wa-al-Tārīkh*, vol. 2 (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1981), hlm. 768 dan seterusnya.

<sup>12</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 159. Lihat juga Ibrāhīm b. Ya‘qūb al-Jūzajānī, *Aḥwāl al-Rijāl* (Pakistan: Akademi Hadith, t.th), hlm. 37.

meriwayatkan ḥadīth itu kepada kalian?”<sup>13</sup>

5. Dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* Karya Ibn Khuzaymah

(5.13) Walaupun hanya satu bagian tertentu dari kitab [*Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*] ini yang sampai kepada kita, ada bukti kuat di sana bahwa sarjana Shāfi‘iyah ternama dari Naysabur, Ibn Khuzaymah, melakukan kritik matan dalam koleksi ḥadīth sahihnya. Sarjana abad 8 H/14 M, Badr al-Dīn al-Zarkashī (w. 794/1392), mengutip kritik Ibn Khuzaymah terhadap ḥadīth “Sesungguhnya seorang hamba itu hendaknya tidak menjadi imam salat khalayak ramai dan mengkhhususkan dirinya dalam doa, jika ia melakukan itu maka ia telah mencurangi mereka (*lā ya’umanna ‘abd qawm<sup>m</sup> fa yakhuṣṣu-hu nafsa-hu bi-da‘wah in fa’ala fa-qad kbāna-hum*).” Ibn Khuzaymah menyangkal bahwa ketika menjadi imam salat khalayak, Nabi pernah membaca doa: “Ya Allah, jauhkanlah aku dari segala kesalahanku (*allahumma bā‘id baynī wa-bayna khabāyāy*).” Jika Nabi membatasi suatu doa untuk diri beliau sendiri, itu jelas bukanlah suatu tindakan egois yang penuh kecurangan. Sekilas kritik matan ini dapat ditemukan dalam satu bagian *Ṣaḥīḥ [Ibn Khuzaymah]* yang sampai kepada kita, yang mana Ibn Khuzaymah menyediakan sub-bab tentang bagaimana para imam [salat] dapat mengucapkan doa secara spesifik untuk mereka, “[ini] berseberangan dengan riwayat daif kuat yang diatribusikan kepada Nabi bahwa [imam salat itu] mencurangi mereka saat melakukan itu.”<sup>14</sup>

6. Dalam Karya-Karya Ibn Ḥibbān

<sup>13</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 160. Lihat juga al-Jūzajānī, *Aḥwāl al-Rijāl*, hlm. 352.

<sup>14</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 161. Lihat juga Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Nukat ‘ala Muqaddimat Ibn al-Salāḥ*, vol. 2 (Riyad: Aḍwā’ al-Salaf, 1998), hlm. 270; Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, vol. 3, 63. Hadīth “bā‘id baynī” di antaranya diriwayatkan: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1, no. 744; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1, no. 598; Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud*, vol. 1, no. 781; Aḥmad b. Shu‘ayb al-Nasā‘ī, *Sunan al-Nasā‘ī*, vol. 1, no. 60 (Aleppo: Maktabat al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1986); vol. 2, no. 895; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 1, no. 805; Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, vol. 12, no. 7164; vol. 16, no. 10408; al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, vol. 2, no. 1280; Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, vol. 1, no. 465; vol. 3, no. 1579 dan 1630; Muḥammad b. Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, vol. 5, no. 1775 (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1988).

(6.14) Kami juga menemukan sampel kritik matan dalam koleksi ḥadīth sahih (*Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*) [karya] kritikus ḥadīth abad 4 H/10 M, Ibn Ḥibbān. Di sana, penulis [*Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*] itu tanpa keraguan menolak ḥadīth-ḥadīth yang mendeskripsikan bagaimana Nabi akan mengikatkan batu dengan kuat pada perut beliau menggunakan kain pakaian demi menangkis perihnya rasa lapar ketika berpuasa. Dalam satu riwayat, Nabi menginstruksikan umat Muslim untuk tidak mengikuti preseden beliau dalam berpuasa pada sebagian bulan sebelum dan setelah Ramadan secara berurutan dengan bulan suci: “Sesungguhnya aku tidak seperti kalian, aku diberi makan dan minum [oleh Allah] (*innī lastu ka-aḥadikum inni uṭ‘amu wa-uqṣā*).” Ibn Ḥibbān menjelaskan, riwayat-riwayat yang berisi keterangan bahwa Nabi mengalami tingkat kelaparan yang ekstrem akan mengindikasikan bahwa Allah membiarkan Nabi-Nya itu kelaparan—suatu asumsi yang berseberangan dengan ḥadīth [*“innī lastu”*] di atas. Lebih dari itu, Ibn Ḥibbān menambahkan, susunan kata yang tepat untuk riwayat percobaan-penangkisan-lapar-dengan-batu (*rock-trying*) bukanlah “batu (*rockḥajar*),” tetapi lebih kepada “*ḥujaz*,” yakni ujung kain sarung (*loinclothḥizār*). Ia [juga] menambahkan, “Adapun sebuah batu itu tidak dapat menangkis rasa lapar.”<sup>15</sup>

(6.15) Kompedium Ibn Ḥibbān tentang perawi-perawi ḥadīth daif, *Kitāb al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn al-Ḍu‘afā’ wa-al-Matrūkīn*, memuat entri Abān b. Sufyān al-Maqdisī (awal abad 3/9) yang penulis [*Kitāb al-Majrūḥīn*] itu mencatat bahwa Aban meriwayatkan dua ḥadīth palsu. Satu riwayat menyatakan bahwa “gigi pengiris (incisor/thaniyyah) ‘Abd Allāh b. ‘Abd Allāh b. ‘Ubayy cedera parah pada Perang Uhud, lalu Rasulullah s.a.w. memerintahkannya menggunakan gigi pengiris yang

<sup>15</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, 161-162. Lihat juga Muḥammad b. Ḥibbān al-Busī, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, vol. 8, no. 3579. Hadīth “*innī lastu ka-aḥadikum*” di antaranya diriwayatkan: al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, vol. 3, no. 778; vol. 4, no. 1810; Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, vol. 8, no. 4752; vol. 12, no. 7229; vol. 17, no. 11251; vol. 20, no. 13088; vol. 21, no. 13281 dan 13930; vol. 38, no. 23084; al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, vol. 2, no. 1746; Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, vol. 3, no. 2068; Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, vol. 8, no. 3574 dan 3579; vol. 14, no. 6412.

terbuat dari emas (*anna-hu uṣ̣ibat thaniyyata-hu yawm Uḥud fa-amara-hum rasūl Allāh ṣalla Allāh ‘alay-hi wa-sallama an yattakhidha thaniyyah min dhahab*).” Abān juga meriwayatkan ḥadīth yang menyatakan “Rasulullah s.a.w. melarang kita mengerjakan salat di depan seorang yang sedang tidur atau yang sedang dalam keadaan berhadās (*nabā rasūl Allāh ṣalla Allāh ‘alay-hi wa-sallama an yuṣalliya al-insān ila nā’im aw mutahaddith*).” Ibn Ḥibbān menyangkal, “dua [ḥadīth] itu palsu, sebab bagaimana bisa Nabi s.a.w. memerintahkan menggunakan gigi yang terbuat dari emas sedangkan beliau sendiri telah bersabda, ‘sesungguhnya emas dan sutra itu haram untuk umatku yang laki-laki.’” Ia meneruskan, “bagaimana bisa beliau melarang mengerjakan salat di depan arah seorang yang sedang tidur sedangkan beliau sendiri biasa mengerjakan salat ketika Aisyah sedang berbaring di antara beliau dan [arah] kiblat.”<sup>16</sup>

Demikian sampel-sampel eksplisit yang dapat dijadikan referensi eksistensi kritik matan masa awal. Brown menekankan, sampel-sampel itu membuktikan bahwa para eksponen kritikus ḥadīth seperti al-Bukhārī, Muslim, al-Jūzajānī, al-Fasawī, Ibn Khuzaymah dan Ibn Ḥibbān, melakukan kritik matan ḥadīth dalam upaya menguji otentisitasnya. Bukti-bukti di atas jelas-jelas memperlihatkan kesadaran penuh mereka terhadap anakronisme historis, kemustahilan logis, dan yang terpenting dari itu seluruhnya adalah kesadaran penuh terhadap prinsip-prinsip historio-legal-dogmatik, di mana pada poin itulah penilaian riwayat ḥ

---

<sup>16</sup> Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 162. Lihat juga Ibn Ḥibbān, *al-Majrūhīn*, vol. 1, 99. Hadith “thaniyyah min dhahab” diriwayatkan: Aḥmad b. ‘Amr al-Bazzār, *Musnad al-Bazzār*, vol. 6, no. 2185 (Madinah: Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam, 2009); Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-Aṣbahānī, *al-Ṭibb al-Nabawī*, vol. 1, no. 326-327 (t.tp: Dār Ibn Ḥazm, 2006). Hadith keharaman emas dan sutra untuk laki-laki di antaranya dapat ditemukan di: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 2, no. 1239; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol.3, no. 2066; al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, vol. 8, no. 5148; Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, vol. 28, no. 16872 dan 16930; vol. 32, no. 19503; vol. 33, no. 19838. Hadith Rasulullah mengerjakan salat di depan Aisyah yang sedang berbaring di antaranya diriwayatkan: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1, no. 384; Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, vol. 2, no. 772; Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, vol. 2, no. 821.

adīth seseorang seharusnya dimuarakan. Dalam khazanah pengetahuan absolut al-Bukhārī, misalnya, telah terpatri bahwa Rasulullah tidak pernah menunjuk siapapun menjadi suksesor beliau; bahwa beliau adalah pemberi syafaat pertama dan utama pada Hari Perhitungan; bahwa beliau telah menentukan lokasi sebagai awal mula ibadah haji. Ketika al-Bukhārī mendengar ḥadīth-ḥadīth yang berlawanan dengan pengetahuan absolutnya itu, ia tak segan-segan segera menolaknya dan menjelaskan ketidakotentikannya.

### **Mengapa Sampel Kritik Matan Masa awal Sulit Ditemukan?**

Meskipun Brown “telah membuktikan” eksistensi praktik kritik matan masa awal, termasuk masa keemasan kodifikasi ḥadīth dengan ditandai munculnya kitab-kitab kompilasi ḥadīth yang dikenal dengan *al-Kutub al-Sittah* (enam kitab ḥadīth), ia tetap secara jujur mengakui bahwa eksistensi sampelnya sulit ditemukan dalam lietartur-literatur biografi perawi ḥadīth (*kutub al-rijāl*). Namun, untungnya, Brown juga bersikap optimis untuk dapat menjelaskan mengapa eksistensi sampel kritik matan itu sulit ditemukan. Mulai sekarang, sebaiknya dilakukan diferensiasi antara eksistensi praktik kritik matan dan eksistensi sampelnya. Berangkat dari pertanyaan “mengapa kritik matan masa awal begitu sulit ditemukan?” Brown menjelaskan secara apik latar belakang yang menyebabkan minimnya sampel kritik matan masa awal, yakni ketegangan antara ahli ḥadīth (tradisionalis) dan *abl al-ra’y* (rasionalis).

Terdapat “pengotakan” kesarjanaan Muslim pada masa awal—dan sampai sekarang, entah itu disengaja ataupun tidak, yang selanjutnya menjadi semacam diferensiasi antara kesarjanaan yang satu dengan kesarjanaan lainnya. Para sarjana yang memproklamasikan diri sebagai “ahli ḥadīth” (tradisionalis) menjunjung tinggi sistem periwayatan ḥadīth dari pendahulu mereka hingga Rasulullah demi kepentingan elaborasi hukum dan dogma Islam. “Lawan” mereka adalah Hanafiyah yang lebih selektif dalam penggunaan ḥadīth dan secara signifikan lebih

mengandalkan akal, yang akhirnya—entah mereka terima atau tidak—dilabeli sebagai “*abl al-ra’y* (rasionalis)” oleh ahli ḥadīth. Terma “*abl al-ra’y*” lebih-lebih juga mencakup para rasionalis atau *abl al-kalām* (teolog) yang diasosiasikan pada filsafat Hellenisme, yang biasanya merujuk pada Qadariyah-Mu’tazilah dan Jahmiyah. Masing-masing kelompok mempunyai sudut pandang tersendiri dalam merespons ḥadīth dan sistem periwayatannya. Bagi *abl-ra’y* dan *abl al-kalām*, misalnya, ahli ḥadīth tidak lebih dari “sekumpulan literalis dungu” (*brainless literalists*) yang meriwayatkan ḥadīth tanpa memahami maknanya dan mencukupkan penelitian pada rangkaian sanad. Sebaliknya bagi ahli ḥadīth, *abl al-ra’y* dan *abl al-kalām* adalah sekumpulan pelaku bid’ah yang arogan (*arrogant heretics*), yang tidak mengindahkan ḥadīth Nabi yang terdokumentasikan secara rapi demi menyalurkan penalaran mereka yang lemah dan semu. Menurut Brown, kedua kubu sama-sama mewariskan pemujaan metodologi dalam porsi yang tidak seharusnya: *abl al-kalām* terlalu mengagungkan kekuatan akal untuk melakukan interpretasi wahyu secara tepat, sedangkan ahli ḥadīth terlampau menyakralkan sistem sanad sebagai satu-satunya jalan memahami Islam yang dibawa Rasulullah, yang sepenuhnya jauh superior dari akal manusia.<sup>17</sup>

Brown kemudian menyajikan sejumlah pernyataan dan kasus yang merepresentasikan ketegangan antara kaum ahli ḥadīth dan kaum rasionalis. Kaum rasionalis, misalnya, mempunyai semacam slogan yang secara tajam menyindir perilaku ahli ḥadīth yang amat tekun menyelidiki jalur-jalur (*turuq*, singularis: *tāriq*) sanad suatu ḥadīth tanpa “sedikit pun” menaruh atensi terhadap substansinya: “semakin bodoh seorang ahli ḥadīth, maka ia akan semakin pula dianggap pakar dan kredibel di antara mereka (*kulla-mā kāna al-muḥaddith ammaq kāna ‘inda-hum anfaq*).”<sup>18</sup> ‘Amr b. ‘Ubayd (w. 144/761), salah satu tokoh utama Muktaẓilah, berkaitan

---

<sup>17</sup> Lihat Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matr Criticism”, hlm. 165.

<sup>18</sup> ‘Abd Allah b. Muslim b. Qutaybah al-Dīnawārī, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* (t.tp: al-Maktab al-Islāmī dan Mu’assasat al-Ishrāq, 1999), hlm. 51.



dengan ḥadīth-ḥadīth yang menurutnya tidak masuk akal walaupun sanadnya jelas dan sah, menyatakan:

“Walaupun aku mendengar al-A‘mash mengatakan itu aku pasti mendustakannya; walaupun aku mendengarnya dari Zayd b. Wahb akupun takkan mempercayainya; walaupun aku mendengar Ibn Mas‘ud mengatakannya aku juga takkan menerimanya; walaupun aku mendengar Rasulullah s.a.w. mengatakannya akupun akan menolaknya; [bahkan] walaupun aku mendengar Allah [sendiri] mengatakannya aku akan berkata kepada-Nya: “Tidak seperti ini perjanjian kita (*laysa ‘ala bādhā akhadh-ta mīthāqa-nā*).”<sup>19</sup>

“Rasulullah s.a.w. tidak pernah mengatakan itu. Dan jika beliau benar-benar pernah mengatakannya, maka aku pasti mendustakannya (*fa-anā bi-bi mukadhbib*); dan jika mendustakannya adalah dosa, maka aku akan mengulanginya lagi.”<sup>20</sup>

Sikap kaum rasionalis di atas sama sekali berseberangan dengan sikap kaum tradisional terhadap otentisitas, validitas dan otoritas ḥadīth. Umumnya, mereka lebih mengandalkan rasio dari pada ḥadīth, betapapun ḥadīth tersebut ditransmisikan oleh perawi-perawi kredibel, apalagi jika ḥadīth tersebut dianggap berseberangan dengan konstruksi rasio yang dianggap absolut oleh mereka. Di lain pihak, kaum tradisional memosisikan sanad pada posisi yang superior. Dalam kitab sahihnya, Muslim b. al-Ḥajjāj misalnya banyak mengutip pernyataan-pernyataan ulama ḥadīth tentang superioritas sistem sanad. Muslim, misalnya, mengutip ‘Abd Allāh b. al-Mubārak (w. 181/797) yang menyatakan, “antara kita dan kaum [terdahulu] ada tiang penyangga, yakni *isnād* (*bayna-nā wa-bayna al-qawā'im ya'nī al-isnād*).”<sup>21</sup> Ibn ‘Adī (w. 365/976) juga mengutip Ibn ‘Abbās yang menyatakan, “sesungguhnya ilmu kita ini adalah agama, maka cintailah ḥadīth selama ia disandarkan kepada Nabi (*inna bādhā al-ḥ*

<sup>19</sup> Al-Khaḍīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād wa-Dhuyūli-hi*, vol. 12 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H), hlm. 170.

<sup>20</sup> Lihat Brown, “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism”, hlm. 168.

<sup>21</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1, hlm. 15.

*adīth dīn fa-aḥibbū al-ḥadīth mā usnida ilā nabīyyi-kum).*<sup>22</sup>

Brown menekankan, banyak ḥadīth yang dinilai lemah oleh ahli ḥadīth berdasarkan identifikasi mereka terhadap lemahnya matan ḥadīth. Pertanyaan yang segera terbersit kemudian adalah: bagaimana bisa ahli ḥadīth, dengan obsesi yang sedemikian tinggi terhadap penelitian sanad, menilai otentisitas dan validitas ḥadīth berdasarkan matannya? Jawabannya—seperti disederhanakan Brown: jika tak ada masalah pada matan ḥadīth dengan sanad yang sempurna (tanpa masalah), maka masalah yang ada pada matan ḥadīth pasti menunjukkan adanya masalah yang ada pada sanad. Di sini Brown sepakat dengan kesimpulan Luqmān al-Salafī—walaupun menurutnya kesimpulan itu tidak terkonstruksi secara sistematis—yang menyatakan, kritik ḥadīth masa awal tidak memisahkan antara kritik matan dan kritik sanad, sebab memastikan otentisitas dan validitas matan adalah tujuan utama kritik sanad. Persoalannya hanyalah, jika para kritikus masa awal seperti al-Bukhārī dan Muslim, misalnya, menemukan masalah pada matan, mereka menjelaskannya dengan “bahasa kritik sanad”.<sup>23</sup> Jika ketegangan antara kubu ahli ḥadīth dan *ahl al-ra’y* dipahami, apa yang dilakukan para kritikus ḥadīth masa awal ini juga bisa dimaklumi.

Akhirnya, Brown menyimpulkan, fakta yang menyatakan bahwa para kritikus ḥadīth masa awal tampak tidak mengaplikasikan kritik matan sebagaimana dipastikan oleh umumnya orientalis tidak berarti bahwa mereka tidak mengaplikasikannya sama sekali. Sampel-sampel kritik matan secara eksplisit di atas mengindikasikan bahwa para eksponen kritik ḥadīth semacam al-Bukhārī, Muslim, al-Fasawī, al-Jūzajānī, Ibn Khuzaymah dan Ibn Ḥibbān menjadikan matan sebagai sasaran utama kritik mereka. Mereka mempunyai sensitivitas tinggi terhadap anakronisme-historis, ketidak-masuk-akalan, dan keterbatasan jangkauan akal manusia, serta

---

<sup>22</sup> Ibn ‘Adī al-Jurjānī, *al-Kāmil fi Ḍu‘afā’ al-Rijāl*, vol. 1 (Beirut: al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 253. Lihat Brown, “How We Know Early Critic Ḥadīth Did Matn Criticism”, hlm. 170.

<sup>23</sup> Brown, “How We Know Early Critic Ḥadīth Did Matn Criticism”, hlm. 172.

menolak materi ḥadīth yang—menurut mereka—bertentangan dengan kebenaran historis, dogmatis dan legal.<sup>24</sup> Kritik matan masa awal dengan demikian sebenarnya diterapkan seiring dan sejalan dengan kritik sanad. Sekali lagi, pemastian otentisitas dan validitas matan adalah muara tujuan kritik sanad. Logika simpelnya adalah, tidak mungkin para kritikus ḥadīth masa awal bersusah payah melakukan kritik sanad jika pada akhirnya mereka mengabaikan masalah-masalah yang ada pada matannya. Lalu, mengapa sampel-sampel eksplisit kritik matan sulit ditemukan dalam literatur-literatur yang menyediakan tempat untuk kritik ḥadīth?

Menurut Brown, apa yang dilakukan para kritikus ḥadīth masa awal yang mengemas kritik matan dengan bahasa kritik sanad itu bisa dipahami. Mereka, yakni ahli ḥadīth atau kaum tradisionalis, sedang ‘berjuang’ melawan *abl al-ra’y* atau kaum rasionalis yang merendahkan “kepercayaan penuh” mereka terhadap sanad dalam menentukan otentisitas dan validitas ḥadīth, dan berpandangan bahwa hanya kritik matan satu-satunya alat yang bisa diandalkan untuk memastikan otentisitas dan validitas ḥadīth. Dalam suasana demikian, jika ahli ḥadīth melakukan kritik matan tanpa mengemasnya dalam bahasa kritik sanad, itu dikhawatirkan dianggap sebagai konfirmasi metode kaum rasionalis yang hanya mengandalkan kritik matan dalam menilai ḥadīth.<sup>25</sup> Jika apa yang terjadi pada umat Islam pada masa-masa awal (1-3 H/7-9 M) dipahami, sekali lagi, latar belakang pengemasan kritik matan dalam bahasa kritik sanad ini mudah dipahami.

### **Kontribusi Temuan Jonathan Brown**

Dalam kritik ḥadīth konvensional, ḥadīth bisa dinilai sah jika telah memenuhi lima kriteria: (1) sanad ḥadīth tersambung; (2) perawi-perawi yang menghuni sanad tersebut adil dan (3) dabit; (4) dan baik sanad maupun matan ḥadīth tidak *shādh* (riwayat perawi *thiqab*—yakni adil dan dabit—yang menyimpang dari riwayat perawi yang lebih *thiqab*) dan (5) tidak mengandung *‘illab* (masalah tersembunyi yang mendaifkan

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. 182.

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 183.

ḥadīth yang tampak sah). Jika ḥadīth telah dinyatakan memenuhi kelima kriteria ini, bisa dinyatakan pula bahwa ḥadīth tersebut bernilai sah. Ḥadīth yang dinyatakan sah tersebut selanjutnya bisa dijadikan dasar argumentasi tuntunan dan hukum Islam.

Lima kriteria ḥadīth sah di atas sering disalahpahami sementara kalangan: dilihat dari lima kriteria itu, kritik ḥadīth hanya difokuskan pada kritik sanad, dan kritik matan diberi atensi secara tidak signifikan. Pasalnya, konsep ḥadīth *shādh* dan *mu'allal* kenyataannya lebih didominasi penyimpangan dan masalah yang ada pada sanad. Kalaulah unsur *shudhūd* dan *'illah* ada pada matan, itu hanya sekadar kekeliruan, keterbalikan, ketersisipan, pengurangan atau penambahan redaksi ḥadīth, tidak lebih. Itu tentu jauh dari “kritik matan yang diharapkan”, yakni kritik matan yang memberi atensi penuh kepada kontradiksi ḥadīth dengan al-Quran, Sunah yang dikenal luas, fakta sejarah dan akal sehat.

Oleh karena “ḥadīth sah” dianggap hanya melewati proses kritik sanad tanpa melalui kritik matan sebagaimana mestinya, maka ḥadīth-ḥadīth yang telah dinilai sah—seperti ḥadīth-ḥadīth yang tercantum dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, misalnya—tidak bisa dianggap akurat dan valid, sebab ahli ḥadīth yang menilainya sah hanya mengandalkan kritik sanad dan mengabaikan kemungkinan-kemungkinan kontradiksi ḥadīth dengan al-Quran, Sunah yang dikenal luas, fakta sejarah dan akal sehat. Sekali lagi, ini adalah kesimpulan yang berangkat dari tinjauan dan analisis dangkal terhadap kritik ḥadīth masa awal.

Kesimpulan sepintas lalu yang “menyudutkan” kritik ḥadīth masa awal di atas seakan menjadi konsensus di kalangan sarjana Barat yang menaruh perhatian terhadap studi Islam, khususnya sejarah perkembangan ḥadīth. Di antara para sarjana Barat itu adalah: Ignaz Goldziher dalam *Islamic Studies* yang aslinya berbahasa Jerman: *Mohammedanische Studien*; Alfred Guillaume dalam *The Traditions of Islam: An Introduction of the Study of Ḥadīth Literature*; A.J. Wensink yang menulis tentang “Matn” dalam *Encyclopedia of Islam*; Joseph Schacht dalam *The Origins of Muhammadan*

*Jurisprudence*; James Robson yang pernah menulis “*Muslim Tradition: The Question of Authenticity*” dalam *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society* 93; Gustave E. von Grunebaum dalam *Medieval Islam*; Fazlur Rahman dalam *Islam*; G.H.A. Juynboll dalam *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* dan *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*; F.E. Peters yang menulis tentang “*The Quest of the Historical Muhammad*” dalam *International Journal of Middle East Studies*; Ron P. Bukley yang menulis “*On the Origins of Shiʿī Ḥadīth*”.<sup>26</sup>

Lewat studi mendalamnya tentang sampel-sampel eksplisit kritik matan masa awal, Jonathan Brown mempunyai kontribusi signifikan dalam meluruskan “kesalahpahaman” tentang “bahasa kritik sanad” yang diterapkan para kritikus ḥadīth masa awal. Secara lebih terperinci, kontribusi Brown bisa disederhanakan pada poin-poin berikut.

*Pertama*, Brown berhasil menemukan sampel-sampel eksplisit kritik matan “yang tersembunyi”, yang dilakukan para eksponen kritik ḥadīth masa awal. Harus diakui bahwa memang tidak mudah membongkar gundukan kritik sanad yang menggunung dalam literatur-literatur sejarah dan biografi guna menemukan eksplisitas kritik matan. Literatur-literatur yang mengandung kritik ḥadīth biasanya “hanya” membahas identitas perawi: asalnya, nasabnya, perawi guru dan muridnya dan sepak terjangnya dalam periwayatan ḥadīth; keadilannya: ke-Muslimannya, keterbebasannya dari unsur kebohongan atau ketertuduhannya, dan seterusnya; kedabitannya: akurasi hafalan dan catatannya. Sepintas lalu, seakan-akan itu semua mengabaikan kemungkinan kontradiksi ḥadīth dengan al-Quran, Sunah yang dikenal luas, fakta sejarah dan akal sehat. Namun itu semua dikonter oleh Brown dengan menunjukkan bahwa al-Bukhārī menolak riwayat: “mereka ini adalah para khalifah setelahku”, sebab berseberangan dengan fakta sejarah dan pengetahuan absolutnya, bahwa Rasulullah tidak pernah mengangkat seorang suksesor. demikian juga dengan ḥadīth “al-āyāt ba‘da al-mi‘atayn.”

---

<sup>26</sup> Lihat *Ibid.*, hlm. 147, dan lihat juga catatan kakinya.

*Kedua*, Brown berhasil menjelaskan faktor yang melatarbelakangi sedikitnya sampel kritik matan masa awal yang bisa ditemukan dalam literatur-literatur sejarah dan biografi. Seperti telah disinggung di muka, harus dilakukan diferensiasi antara kegiatan kritik matan dan sampelnya: kegiatan kritik matan dilakukan para kritikus ḥadīth masa awal seiring dan sejalan dengan kegiatan kritik sanad; sedang sampel eksplisit kritik matan “sulit” ditemukan dalam literatur-literatur kritik ḥadīth dengan berbagai bentuknya. Kesulitan penemuan sampel eksplisit kritik matan itu dikarenakan para kritikus ḥadīth biasanya membungkus dan membingkai kritik matan yang dilakukan dengan bahasa kritik sanad.

*Ketiga*, Brown berhasil mengungkap latar belakang pembungkai dan pembungkusan kritik matan masa awal dalam bahasa kritik sanad. Untuk menguji otentisitas ḥadīth, kaum rasionalis praktis hanya mengandalkan kritik matan: kontradiksi dengan al-Quran, Sunah yang dikenal luas, fakta sejarah dan akal sehat. Mereka tidak menaruh perhatian serius terhadap sanad, bahkan merendahkan dan meremehkan ahli ḥadīth yang “terlalu” berpegang pada sanad. Di lain pihak, dalam pandangan ahli ḥadīth, sistem sanad dalam periwayatan ḥadīth sudah dianggap sebagai keistimewaan umat Islam yang harus dilestarikan dan dipelihara secara serius. Lebih tegasnya, Brown berhasil menjelaskan bahwa ahli ḥadīth membungkai dan membungkus kritik matan dalam bahasa kritik sanad supaya, meskipun mereka melakukan kritik matan sebagaimana mestinya, tidak disangka bahwa mereka membenarkan pandangan kaum rasionalis tentang sistem sanad.

*Keempat*, dan ini adalah yang paling penting di antara yang terpenting, Brown berhasil membangun benteng pelindung kritik ḥadīth konvensional yang bisa dimanfaatkan untuk mengonter ‘serangan-serangan’ yang tertuju pada kritik ḥadīth konvensional, baik dari “pihak luar” maupun dari “pihak dalam”. Ini merupakan angin segar bagi umumnya sarjana Muslim yang hingga saat ini memiliki kepercayaan tinggi terhadap kritik ḥadīth yang dilakukan al-Bukhārī terhadap ḥadīth-ḥ

adīth dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim terhadap ḥadīth-ḥadīth dalam Ṣaḥīḥ Muslim, misalnya, dan ḥadīth-ḥadīth lain yang telah dinilai otentik dan valid. Sebab, Brown telah berhasil membuktikan bahwa para kritikus ḥadīth masa awal tidak hanya sibuk melakukan kritik sanad, melainkan juga sibuk melakukan kritik matan.

## Penutup

Literatur-literatur yang mengandung bahasan kritik ḥadīth masa awal, seperti karya-karya al-Bukhārī: *al-Tārīkh al-Kabīr* dan *al-Ḍu'afā' al-Ṣagħīr*; karya Muslim, *Kitāb al-Tamyīz*; karya-karya Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Thiqāt* dan *al-Majrūbīn*; karya al-Tirmidhī dan al-Nasā'ī, *al-Ḍu'afā' wa-al-Matrūkūn*; dan karya-karya para kritikus ḥadīth masa awal lain, memang tampak hanya menaruh perhatian pada kritik sanad. Dalam literatur-literatur yang baru saja disebutkan, dan literatur-literatur lain yang senada, dibahas biografi-biografi perawi ḥadīth: identitasnya, status keadilan dan kedabitannya, serta sepek terjangnya dalam periwayatan ḥadīth. Bagi mereka yang enggan membongkar, mengamati dan menganalisis gunung-gunung bahasa kritik sanad itu, menemukan kegiatan kritik matan dirasa berat bahkan mustahil. Atau, kritik matan memang eksis, namun eksistensi amat minim dan jauh dari yang diharapkan.

Dalam konteks inilah kontribusi Jonathan Brown meluruskan kesalahpahaman terhadap kritik ḥadīth masa awal khususnya, dan kritik ḥadīth konvensional umumnya. Ia berhasil menemukan sampel-sampel eksplisit kritik matan yang tersembunyi di balik gunung-gunung bahasa kritik sanad. Ia berhasil menjelaskan pertanyaan mengapa eksistensi sampel kritik matan masa awal terbilang minim dan, sekali lagi, “tersembunyi”. Ia berhasil menyederhanakan alasan di balik pembungkuan dan pembungkuan kritik matan masa awal dalam bahasa kritik sanad. Terakhir, ia berhasil membentengi kritik ḥadīth konvensional yang mengedepankan bahasa kritik sanad, dari tuduhan-tuduhan negatif yang tertuju pada para pembahasa kritik sanad.

### Daftar Pustaka

- Abū Ya‘fā, Aḥmad b. ‘Alī. *Musnad Abī Ya‘lā*. Damaskus: Dār al-Ma‘mūn li-al-Turāth, 1984.
- Aṣbahānī (al), Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abd Allāh. *Al-Tibb al-Nabawī*. T.tp: Dār Ibn Ḥazm, 2006.
- Bazzār (al), Aḥmad b. ‘Amrw. *Musnad al-Bazzār*. Madinah: Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam, 2009.
- Brown, Jonathan A.C. “How We Know Early Ḥadīth Critics Did *Matn* Criticism and Why It’s So Hard to Find”. *Islamic Law and Society*. Vol. 15. 2008.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā‘īl. *Al-Tārīkh al-Anṣaṭ*. Aleppo dan Kairo: Dār al-Wa‘y dan Maktabat Dār al-Turāth, 1977.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā‘īl. *Al-Tārīkh al-Kabīr*. Haydarabad: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, t.th.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā‘īl. *Kitāb al-Ḍu‘afā’ al-Ṣaghīr*. T.tp: Maktabat Ibn ‘Abbās, 2005.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. T.tp: Dār Tūq al-Najāh, 1422.
- Dāraquṭnī (al), ‘Alī b. ‘Amrw. *Sunan al-Dāraquṭnī*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2004.
- Dāraquṭnī (al), Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Umar. *Ta‘liqat al-Dāraquṭnī ‘ala al-Majrūḥīn li-Ibn Ḥibbān*. Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah dan Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1993.
- Dārimī (al), ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān. *Sunan al-Dārimī*. Arab Saudi: Dār al-Mughnī, 2000.
- Dhahabī (al), Shams al-Dīn. *Miẓān al-‘Iṭidāl*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1963.
- Dīnawārī (al), ‘Abd Allah b. Muslim b. Qutaybah. *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. T.tp: al-Maktab al-Islāmī dan Mu’assasat al-Ishrāq, 1999.
- Fasawī (al), Ya‘qūb b. Sufyān. *Al-Ma‘rifah wa-al-Tārīkh*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1981.
- Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr. *Al-Muṣannaḥ*. Riyad: Maktabat al-Rushd, 1409 H.



- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad Aḥmad*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2001.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1988.
- Ibn Khuzaymah, Muḥammad b. Ishāq. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.th.
- Jūzajānī (al), Ibrāhīm b. Ya'qūb. *Aḥwāl al-Rijāl*. Pakistan: Akademi Ḥadīth, t.th.
- Jurjānī (al), Ibn 'Adī. *Al-Kāmil fi Du'afā' al-Rijāl*. Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Khaṭīb (al) al-Baghdādī. *Tārīkh Baghdād wa-Dhuyūli-hi*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H.
- Nasā'ī (al), Aḥmad b. Shu'ayb. *Sunan al-Nasā'ī*. Aleppo: Maktabat al-Maṭbū'at al-Islāmiyyah, 1986.
- Naysābūrī (al), Abū 'Abd Allāh al-Ḥākim. *Al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Naysābūrī (al), Muslim b. al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Naysabūrī (al), Muslim b. al-Ḥajjāj. *Kitāb al-Tamyīz*. Arab Saudi: Maktabat al-Kawthar, 1410 H.
- Qāṭi'ī (al), Aḥmad b. Ja'far. *Juz' Alf Dīnār*. Kuwait: Dār al-Nafā'is, 1993.
- Qazwīnī (al), Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah*. T.tp: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Ṭabrānī (al), Sulaymān b. Aḥmad. *Al-Mu'jam al-Awsaṭ*. Kairo: Dār al-Ḥaramayn, t.th.
- Ṭabrānī (al), Sulaymān b. Aḥmad. *Al-Mu'jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabat Ibn Taymiyah, 1993.
- Tirmidhī (al), Muḥammad b. 'Īsā. *Sunan al-Tirmidhī*. Mesir: Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥallabī, 1975.
- 'Uqaylī (al), Muḥammad b. 'Amrw. *Al-Du'afā' al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn. *Al-Nukat 'ala Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*. Riyad: Aḍwā' al-Salaf, 1998.

