

METODE KRITIK HADITH ALIRAN SALAFI DAN SUFI MODEN: SATU ANALISIS PERBANDINGAN

Umar Muhammad Noor,

Akademi Pengajian Islam,

Universiti Malaya,

umarmnoor@gmail.com

ABSTRAK

Pada hari ini konflik Salafi dan Sufi telah menjadi fenomena global yang terlihat kesannya di seluruh dunia Islam. Artikel ini mengkaji sebab-sebab pertembungan pendapat antara kedua-dua aliran dalam penilaian status kesahihan hadith dengan fokus kajian ditujukan kepada dua tokoh hadith yang masih aktif melakukan kritik hadith hingga saat ini, iaitu Maḥmūd Sa'īd Mamdūh daripada aliran Sufi dan Abū Ishāq al-Ḥuwainī daripada aliran Salafi. Kajian kualitatif ini sepenuhnya bertumpu kepada data-data yang dikumpulkan menerusi kajian perpustakaan. Penulis menganalisis dan membandingkan metode kritik kedua-dua tokoh berkenaan empat prinsip asas dalam menilai hadith iaitu penetapan status perawi, kebersambungan sanad, analisis 'illah dan naiktaraf hadith lemah. Kajian mendapati bahawa kedua-dua tokoh bersepakat dalam kebanyakan prinsip-prinsip asas dalam kritik hadith. Perbezaan yang berlaku berpunca daripada penetapan dan pentafsiran beberapa kaedah tertentu. Penulis turut mendapati bahawa metode kritik yang diamalkan tokoh Sufi lebih longgar (tasāhul) dalam mensahihkan hadith berbanding metode kritik Salafi. Pilihan metode ini menurut penulis adalah kelanjutan daripada posisi defensif Sufi dalam mempertahankan tradisi daripada kritikan luar.

Kata kunci: *Salafi, Sufi, konflik, tafarrud, mukhālafah, tasāhul.*

1. Latar Belakang

Bermula daripada kaedah kaji selidik yang sederhana, kritik hadith berkembang menjadi ilmu yang sangat kompleks sekaligus telah melalui sejarah yang panjang. Selepas melalui masa-masa keemasan pada abad 2 dan 3 H/8-9 M, kepakaran dalam ilmu ini semakin hari semakin merosot sehingga mencapai kejumudan pada abad 9 H hingga abad 14 H/15 hingga 20 M. Sebagaimana ilmu-ilmu yang lain, ilmu ini membuka peluang bagi perbezaan pendapat dalam pelbagai aspeknya. Jurang khilaf semakin melebar apabila faktor-faktor subjektif akibat kecenderungan mazhab dan aliran mulai mempengaruhi tokoh-tokoh ilmu ini. Khilaf dalam kritik hadith adalah satu realiti. Sifat ijtihadi ilmu ini membuka peluang untuk perbezaan pendapat dalam menilai status perawi dan sanad, selanjutnya mempengaruhi penetapan status kesahihan hadith. Semakin besar pengaruh subjektif

dalam kajian kritik hadith, semakin besar peluang berlakunya perbezaan pendapat dalam kritik hadith. Sepanjang sejarah ilmu kritik hadith, pertembungan pendapat dalam menetapkan kesahihan hadith sering berlaku antara tokoh-tokoh antara mazhab dan aliran.

Dalam konteks moden di mana ilmu hadith baru sahaja bangkit semula selepas mengalami kejumudan selama tujuh abad, khilaf dalam kritik hadith menjadi satu realiti yang terlalu nyata untuk diabaikan. Sebagai kalangan yang berpegang dengan hadith, kalangan Sunni adalah satu-satunya aliran yang kekal memelihara metodologi dan tradisi ahli hadith dalam memastikan kesahihan hadith menerusi kajian sanad dan matan. Aliran ini, bagaimanapun, telah terpecah menjadi Sufi dan Salafi yang memiliki agenda dan pemikiran yang berbeza. Meskipun sepakat dalam sebahagian besar prinsip-prinsip, kedua-dua aliran sering terlibat dalam konflik ideologi, sosial dan politik (Brown, 2007). Konflik Sufi-Salafi turut berlaku dalam wacana kritik hadith. Kedua-dua aliran selalu terlibat dalam perbincangan tentang status kesahihan hadith. Mengikuti khilaf kritik yang berlaku di antara kedua-dua aliran Sunni ini, kita dapat melihat seolah-olah berlaku “perang kritik” di antara mereka. Sebuah hadith yang disahihkan oleh salah satu aliran seringkali dilemahkan oleh aliran yang lain, begitu juga sebaliknya. Realiti ini mencetuskan persoalan: bagaimanakah sebenarnya metode kritik yang diamalkan oleh kedua-dua aliran? Mengapa mereka seringkali berbeza pandangan dalam status kesahihan hadith?

Kertas kerja ini berusaha menjawab soalan-soalan tersebut. Dengan mengaplikasi metode kajian kualitatif, penulis berusaha menjelaskan metode kritik yang diamalkan oleh kalangan Sufi dan Salafi dalam menetapkan status kesahihan hadith. Fokus kajian ditujukan kepada dua tokoh hadith semasa yang mewakili kedua-dua aliran, iaitu Maḥmūd Said Mamdūḥ daripada aliran Sufi dan Abū Ishāq al-Ḥuwainī daripada aliran Salafi. Sumber data bagi kajian ini ialah buku-buku dan artikel yang ditulis langsung oleh kedua-dua tokoh. Selain itu, buku-buku mustalah, usul fiqh, himpunan fatwa dan lain-lain turut digunakan sebagai sumber sokongan. Objektif kajian ini ialah memberikan pemahaman berkenaan sebab-sebab khilaf kritik yang berlaku di antara Sufi dan Salafi dengan menyingkap persamaan dan perbezaan metode kritik dua tokoh hadith yang mewakili kedua-dua aliran. Menurut penulis, kajian ini sangat penting kerana dapat membantu kita dalam memahami salah satu akar khilaf yang seringkali melebarkan jurang perbezaan di kalangan umat Islam pada hari ini.

2. Konflik Sufi dan Salafi: Sejarah, Doktrin dan Tokoh

Para ulama berbeza pandangan berkenaan akar Sufi sama ada berasal daripada *ṣūf* (kain wol), *ṣafā* (jernih), *ṣifah* dan lain-lain. Muhammad Mayyārah al-Mālikī (al-Ghumārī, 2014), seorang tokoh Sufi asal Maghribi, merumuskan: “Berkenaan akar kalimat tasawuf, terdapat beberapa pandangan. Kesimpulan kesemua pandangan itu ialah (tasawuf adalah) mengamalkan sifat-sifat terpuji dan meninggalkan sifat-sifat tercela.” Walaupun pada asalnya kalangan Sufi berkaitan dengan pembersihan hati dan pendidikan akhlak, akan tetapi sejarah ilmu tasawuf memperlihatkan bahawa tokoh-tokoh Sufi turut terlibat dalam perbincangan konsep-konsep teologi dan falsafah yang sangat rumit (Khalidun, t.t.). Sejak abad 5 H/11 M, pemikiran Sufi bercampur kental dengan teologi Ash‘arī dan fiqh mazhab. Mengikut Jalāl Mūsā (1982), “di tangan Abū al-Qāsim al-Qushairī, tasawuf hampir identik dengan Ash‘arī (*kada an yakuna Ash‘arīyyan*)”. Al-Qushairi adalah seorang tokoh Sufi sekaligus pengikut fanatik aliran Ash‘arī dan mazhab Shāfi‘ī. Pertalian ketiga-tiga elemen semakin erat dalam pemikiran Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan menjadi unsur yang tidak terpisahkan dalam

kesarjanaan dunia Islam hingga berabad-abad selepasnya (Mūsā, 1982). Apabila akidah Ash'arī menjadi ikutan rasmi majoriti umat Islam pada abad 6 dan 7 H/12 dan 13 M, gabungan tiga elemen ini telah membentuk tradisi intelektual yang dominan di kalangan umat Islam, sekaligus didakwa cerminan akidah Ahlu Sunnah wal Jamaah yang sebenar (al-Haitamī, t.t.).

Dalam konteks moden, ideologi Sufi dalam pengertian yang disebutkan identik dengan institusi pendidikan Islam tertua dan paling berpengaruh di dunia Islam iaitu Universiti al-Azhar. Menurut Jonathan Brown (2011), meskipun al-Azhar tidak bersifat monolitik, akan tetapi institusi ini sangat kuat dikaitkan dengan ideologi Sufi (*sufism*). Perkara tersebut dapat dilihat daripada tokoh-tokoh pemimpin institusi ini dan kurikulum yang diajarkan kepada pelajar. Tokoh-tokoh al-azhar mengembangkan sebuah ideologi tersendiri yang dikenal dengan istilah *manhaj azharī*. Sebagaimana penjelasan 'Ali Juma'ah (2006), manhaj Azharī mengajarkan mazhab al-Ash'arī dalam akidah, empat mazhab Sunni (Hanafi, Māliki, Shāfi'ī dan Hanbalī) tanpa mengingkari keharusan mengambil mazhab-mazhab yang lain seperti Ibādī, Zāhirī, Imāmi dan Zaidī, dan mengajarkan pelbagai mazhab tasawuf yang mendidik manusia untuk mengosongkan hatinya daripada sifat-sifat buruk dan mengisinya dengan sifat-sifat baik. Selari dengan ideologi ini, pandangan umum al-Azhar dan tokoh-tokohnya tidak simpatik kepada aliran Salafi. Pengamatan Richard Gauvain (2010) ke atas dakwah tokoh-tokoh al-Azhar di UK pada tahun 2009 mendapati pandangan negatif tokoh-tokoh tersebut terhadap aliran Salafi. Mereka melihat aliran ini sebagai "kekuatan yang berbahaya dan nyata mengancam ketentraman dunia Islam".

Kajian-kajian etnografi yang dilakukan para peneliti Barat melihat aliran Sufi sebagai pengawal tradisi yang tengah menghadapi cabaran hebat daripada aliran Salafi dan moden. Mereka sepakat bahawa aliran ini mewakili pandangan majoriti umat Islam Sunni terutama di Afrika Barat dan Asia Tenggara. Sebuah survey yang dijalankan oleh *Centre for the Study of Religion and Conflict* di Universiti Arizona pada tahun 2013 mendapati bahawa 77.5% muslim di Indonesia memandang baik amalan berkunjung ke makam sebagaimana yang digalakkan oleh Sufi, dan hanya 2.1% sahaja yang memandang negatif amalan ini. Kajian yang sama di Nigeria mendapati 78.3% muslim memandang baik amalan tersebut dan hanya 15.4% sahaja yang melarangnya (woodward, 2013). Berkenaan dengan Mesir, sebuah Negara Islam Timur Tengah yang paling berpengaruh secara politik dan budaya, Jonathan Brown (2011) menegaskan bahawa ideologi Sufi (*Sufism*) mesti difahami sebagai keadaan asal (*default setting*) corak keberagamaan umat Islam di negeri ini.

Selari dengan teologi Ash'arī, tokoh-tokoh aliran Sufi berpandangan bahawa akal dan wahyu saling menyokong dalam menjelaskan hakikat. Apabila teks wahyu menyalahi prinsip-prinsip akal, maka sama ada teks tersebut tidak autentik atau kandungannya tidak boleh difahami secara literal. Kaedah takwil yang meraikan kaedah-kaedah bahasa Arab diamalkan dalam berinteraksi dengan teks-tesk al-Quran atau hadith yang secara zahirnya menyerupakan Allah dengan makhluk (al-Būṭī, 2008). Aliran Sufi menetapkan bahawa hadith āḥād secara prinsipnya bukan asas akidah kerana tidak melahirkan keyakinan yang pasti (*qaṭ'ī*). Hanya al-Quran dan hadith mutawatir sahaja yang diterima sebagai asas akidah dan sistem kepercayaan (al-Būṭī, 2008). Mereka bersetuju bahawa hadis lemah bukan hujah dalam wacana akidah dan hukum. Akan tetapi hadith lemah diterima dalam wacana tafsir, adab, *targhib wa tarhib* dan *faḍā'il al-a'māl* dengan syarat-syarat tertentu ('Itr, 1997, Brown, 2011B). Menurut 'Abd Allah al-Ghumārī (2012), konsep ini disepakati oleh semua ahli hadith terdahulu. Tiada yang menolak konsep beramal dengan hadith lemah selain Abū Bakr bin al-'Arabī lalu diikuti oleh Ṣiddīq Khān al-Qinaujī.

Keterbukaan kepada hadith lemah menjadi salah satu faktor perluasan konsep bidaah di sisi aliran Sufi. Mereka sepakat membahagi bidaah menjadi *hasanah* (baik) dan *sayyi'ah* (buruk), serta mengkaitkannya dengan lima hukum taklifi: wajib, sunat, haram, makrūh dan mubāḥ (al-Ghumārī, 2006). Mereka turut menetapkan bahawa amalan ibadah dan tradisi yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi ataupun Salaf Saleh tidak secara automatik terlarang. Amalan-amalan tersebut mesti dikaji dengan mengamati dalil-dalil umum atau spesifik yang lain (al-Ghumārī, 2009). Prinsip ini membuat aliran Sufi membenarkan banyak perkara yang dilarang oleh aliran Salafi seperti mempelajari ilmu kalām, mengamalkan tasawuf dan tarekat, memperingati maulid Nabi, berzikir dengan menggunakan bijih tasbih dan lain sebagainya. Aliran ini turut membenarkan taqlid kepada mazhab-mazhab fiqh muktabar malah mewajibkannya ke atas setiap orang yang tidak memiliki kelayakan ijtihad. Muḥammad Zāhid al-Kautharī (1998) bahkan menegaskan bahawa seruan berlepas daripada mazhab adalah pembuka jalan menuju ateisma (*al-lādīniyyah*).” Muhammad Sa’id al-Būṭī (2004) turut menyatakan bahawa sikap tak bermazhab adalah bidaah terbesar yang mengancam syariat Islam.

Dalam ilmu hadith, aliran Sufi memberikan perhatian dalam aspek riwayat dan dirayah sekaligus. Berkenaan dengan aspek riwayat, mereka mengambil berat periwayatan hadith menerusi sanad yang menghubungkan mereka dengan tokoh-tokoh hadith terdahulu hingga kepada Rasulullah. Tokoh paling menonjol dalam bidang ini ialah ‘Aidrus bin ‘Umar al-Habshī, Muhammad bin Jaafar al-Kattānī, ‘Abd al-Ḥay al-Kattānī dan Yāsin al-Fādānī (Mamdūḥ, 2009). Berkenaan aspek dirayah, terutama yang berkaitan dengan kritik hadith, tokoh-tokoh Sufi banyak menghasilkan pelbagai kajian untuk mempertahankan tradisi dan amalan yang mendapat kritikan hebat daripada tokoh-tokoh Salafi. Tokoh-tokoh yang paling menonjol dalam bidang ini ialah Ahmad al-Ghumārī, ‘Abd Allāh al-Ghumārī, Zāhid al-Kautharī, ‘Abd Allah al-Harari al-Habshi, Zafar Ahmad al-Tahānawī, ‘Abd al-‘Aziz al-Ghumārī, ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, Muhammad ‘Awwamah, Hasan al-Saqqaf, Maḥmūd Said Mamdūḥ dan ramai lagi. Hingga hari ini, nama-nama tersebut terus muncul mewakili aliran Sufi dalam setiap perbincangan berkenaan dengan kritik hadith.

Anti tesis pemikiran Sufi ialah sebuah pemahaman yang cuba disebar oleh kalangan yang menyebut diri mereka: Salafi. Secara bahasa, Salafi berasal daripada kalimat Salaf yang bermakna “telah lepas, terdahulu dan terhadapan”. Kalimat ini kemudian digunakan sebagai istilah yang merujuk kepada “kalangan yang berpegang kepada perkara-perkara yang menjadi pegangan Salaf saleh daripada tiga generasi yang pertama, berjalan di atas jalan mereka dan mengikuti jejak langkah mereka hingga hari kiamat, sama ada daripada kalangan fuqaha, ahli hadith, ahli tafsir atau selain mereka” (Khail, 2015). Menentukan tarikh awal aliran ini adalah satu topik perdebatan yang panjang dan hangat. Jonathan Brown (Brown, 2007) menyimpulkan bahawa gerakan Salafi moden berkembang dalam empat tahapan. Tahapan pertama berlaku pada abad 18 M di tanah Hijaz menerusi gerakan pembaharuan yang dipelopori oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dengan sokongan kerajaan Bani Saud. Tahapan kedua, gerakan Salafi Sanaa yang dimulakan oleh Muḥammad bin Ismā’īl al-Ṣan’ānī lalu dilanjutkan oleh Muhammad bin ‘Ali al-Shaukānī. Tahapan ketiga ialah Salafi Damsyik yang berkembang pada pertengahan kedua abad 13 H/19 M yang dipelopori oleh ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār, Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī dan Ṭāhir al-Jazā’irī. Terakhir, aliran Salafi Baghdad yang dikembangkan oleh keluarga al-Alusi: Maḥmūd al-Alūsī, Nu’mān al-Alūsī dan Maḥmūd Shukrī al-Alūsī. Meskipun berkongsi semangat puritan yang sama, namun keempat-empat aliran mengamalkan pendekatan yang berbeza apabila mendiskusikan isu-isu tradisi dan tasawuf. Apabila ketiga-tiga aliran yang lain mengambil pendekatan lembut, aliran Hijaz tegas memaksakan perubahan.

Aliran Salafi mendakwa lebih berhak ke atas gelaran Ahli Sunnah wal Jamaah kerana mereka adalah satu-satunya aliran yang “berpegang kepada Sunnah dan bersepakat padanya, tidak berpaling kepada selainnya, samada dalam perkara-perkara konseptual akidah mahupun hukum-hakam amali” (al-Sulaiman, 2009). Keteguhan di atas Sunnah yang dimaksudkan ialah menempatkan teks lebih tinggi daripada akal yang tercermin dalam sikap menerima makna literal dan menolak takwil dalam perbincangan akidah. Oleh kerana takwil adalah tanda menempatkan akal lebih tinggi daripada wahyu, maka kaedah pentafsiran ini diharamkan dan pelakunya telah terkeluar daripada kalangan Ahli Sunnah wal Jamaah (al-Hawali, 1986). Sebagai kelanjutan daripada pengharaman takwil, tokoh-tokoh Salafi seperti Ibn Bāz (1428 H) dan al-Amin al-Shinqiti (t.t.) tegas menafikan kewujudan majaz (pentafsiran metafora) dalam al-Qur’an dan menetapkan bahawa “semua yang terdapat di dalamnya adalah hakikat.”

Berkenaan dengan hadith, aliran Salafi tidak menerima pemisahan antara aspek akidah dan hukum. Menurut mereka, setiap hadith yang telah dipastikan kesahihannya layak menjadi asas akidah walaupun ahad (al-Albānī, 2005). Mereka turut menolak penggunaan hadis lemah dalam semua aspek keagamaan termasuk *faḍā’il al-a’māl* dan *targhīb wa tarhīb* (Brown, 2011B). Larangan beramal dengan hadis lemah berkait rapat dengan matlamat utama dakwah Salafi iaitu membanteras bidaah dan khurafat. Hadis lemah adalah salah satu sumber pelbagai bidaah di masyarakat (Sa’ad, 2011). Konsep bidaah di sisi aliran Salafi bersifat monolitik kerana semua bidaah adalah sesat (Sa’ad, 2011). Mereka bahkan menetapkan bahawa dosa kerana bidaah lebih berat berbanding maksiat yang lain dan dapat melemahkan iman (Ibn Bāz, 1420H). Pengamatan penulis ke atas penggunaan istilah bidaah dalam fatwa tokoh-tokoh Salafi mendapati bahawa konsep ini meliputi setiap amalan yang tidak dilakukan oleh Nabi dan Salaf al-Saleh seperti mengangkat tangan untuk berdoa selepas solat, memperingati maulid Nabi, meraikan hari jadi, kenduri arwah, bertabarak dengan kubur, meletakkan tangan di atas dada sebelah kiri ketika solat, solat zuhur selepas melaksanakan solat Jumaat, membaca talqin dan al-Quran di kubur dan lain-lain (al-Sulaiman, 2009, Bāz, 1420H, Saad, 2011). Selain berkaitan dengan perbuatan, bidaah turut ditetapkan ke atas perbuatan yang ditinggalkan (*tark*). Sesiapa yang meninggalkan sesuatu perbuatan dengan sengaja kerana meyakini sebagai bahagian daripada agama, maka ia telah melakukan bidaah (al-Ghāmidī, 1999). Tokoh-tokoh Salafi moden membenarkan orang awam mentaqlid mazhab atau ulama. Namun bagi yang mampu mengkaji dalil, sikap taksib mazhab (tamazhub), iaitu terikat kepada satu mazhab dalam setiap masa dan tempat walaupun menyalahi dalil, adalah dilarang (Salīm, 2006).

Semangat pembaharuan dan pemurnian Salafi membuat aliran ini sangat mementingkan ilmu kritik hadith. Mereka selalu memastikan kesahihan setiap hadith yang digunakan sebagai hujah hukum, sokongan nasihat, bahan kuliah dan lain sebagainya. Sepertimana tokoh-tokoh Sufi, aliran Salafi turut memberikan perhatian kepada aspek riwayat dan dirayah ilmu hadith. Dalam aspek riwayat, beberapa tokoh Salafi telah menerbitkan buku-buku yang menghimpun senarai guru dan riwayat mereka. Bagaimanapun, sesetengah tokoh Salafi kurang mementingkan aspek ini dan tegas mengatakan bahawa sanad pada hari ini sekadar formaliti tidak berfaidah (al-Shamrānī, 1422H, Ḥumaid, 1999). Dalam bidang dirayah, dunia Islam menyaksikan ramai tokoh hadith moden yang berasal daripada aliran Salafi seperti Ahmad Shakir, ‘Abd al-Rahman al-Mu’allimī, Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Bakr Abu Zaid, Muqbil Hadi al-Wadi’i, Rabī’ bin Hadi al-Madkhalī, Mashhūr Ḥasan Salmān, ‘Ali bin al-Hasan al-Halabi, Salim bin ‘Id al-Hilali, Abu al-Hasan Mustafa al-Sulaimani, Abū Ishāq al-Ḥuwainī dan lain-lain. Buku-buku mereka sangat popular dan sebahagiannya telah diterjemahkan

dalam pelbagai bahasa. Kesan pemikiran mereka turut ketara dalam setiap wacana kritik hadith termasuk di rantau Asia Tenggara.

3. Mamdūh dan al-Ḥuwainī: Tokoh Hadith Sufi dan Salafi

Oleh penelitian ini akan memfokuskan pengamatan kepada metode kritik hadith Maḥmūd Said Mamdūh dan Abū Ishāq al-Ḥuwainī sebagai perwakilan daripada aliran Sufi dan Salafi, penulis akan menceritakan secara ringkas biografi ilmiah kedua-dua tokoh tersebut. Bagaimanapun, perbincangan akan memberi pemberatan kepada aspek-aspek yang berkaitan dengan ilmu kritik hadith.

Maḥmūd Sa'īd bin Muḥammad Mamdūh bin 'Abd al-Ḥamīd bin Muḥammad bin Sulaimān al-Qāhirī dilahirkan pada tahun 1372 H/1953 M di distrik Hay Kubāri al-Qubbah di Kaherah, Mesir. Beliau berpegang dengan aliran Ash'arī dalam akidah, mazhab Shāfi'ī dalam fiqh, dan tarekat Shadhili dalam tasawuf.

Mamdūh mempelajari ilmu hadith secara tradisional dalam kedua-dua aspeknya, iaitu riwayat dan dirayah. Beliau menerima ijazah daripada tokoh-tokoh hadith dari Mesir, Makkah, Madinah, Maghrib, India, Yaman dan al-Jazair. Antara guru-guru beliau ialah musnid al-'aṣr Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, 'Abd Allāh, 'Abd al-'Azīz, 'Abd al-Ḥay, Hasan dan Ibrahim, kesemuanya anak Muhammad bin Siddiq al-Ghumārī, sekaligus adik tokoh hadith Sufi terkemuka, iaitu Ahmad al-Ghumārī. Menurut Mamdūh, Ahmad al-Ghumārī satu-satunya tokoh hadith moden yang layak bergelar hafiz. Dengan bimbingan 'Abd al-'Azīz, beliau mengkaji kitab-kitab mustalāh dan berlatih melakukan analisis dan kritik sanad secara praktikal. Tokoh yang paling berpengaruh dalam membentuk pemikiran dan kepakaran Mamdūh dalam hadith ialah 'Abd Allāh al-Ghumārī. Menurut Mamdūh, beliau "menjumpai pada diri tokoh ini"sesuatu yang tidak dijumpai pada orang lain" (Al-Mar'ashlī, 2006).

Dari senarai tajuk buku hasil tulisannya, kita dapat melihat Mamdūh seorang penulis yang produktif. Beberapa buku tulisan beliau berkaitan dengan biografi dan himpunan sanad guru-gurunya. Dalam bidang takhrij dan kritik hadith beliau *menulis Is'af al-Mulihhin bi tartib Ahadith Ihya 'Ulum al-Din, Bisharah al-Mu'min bi Tashih Hadith ittaqu firasah al-Mu'min, Raf' al-Manarah li Takhrij Ahadith al-Tawassul wa al-Ziyarah dan Mubahathah al-Sairin bi Hadith Allahumma Inni As'aluka bi haq al-Sailin*. Dalam ilmu mustalah dan rijal hadith, buku-buku beliau ialah *al-Ihtifal bi Ma'rifah al-Ruwah al-Thiqat alladhina laisu fi Tahdhib al-Kamal, Tazyin al-Alfaz bi tatmim Dhuyul Tadhkirah al-Huffaz, Husul al-Ma'mul bi Tafsil Ahwal al-Rawi al-Majhul, al-Ta'rif bijawaz al-'amal bi al-Hadith al-Da'if, al-Qaul al-Mustaufi fi tauthiq Atiyyah al-'Aufi dan Nazarat fi Ara al-shaikh Abd al-Rahman al-Muallimi al-Yamani*. Beberapa buku beliau berbentuk *tahqiq* (pemurnian manuskrip beserta komen ilmiah) bagi kitab-kitab hadith klasik seperti *al-Mas'a al-Rajih bi Tatmim al-Naqd al-Sarih dan al-Naqd al-Sahih lima 'turida 'alaihi min Ahadith al-Masabih*. Selain itu, buku-buku beliau turut menyentuh topik-topik lain seperti *Sharh al-Sudur bi Ahkam al-Qubur dan Muftadaat fi al-Asma wa al-Sifat* (Al-Mar'ashlī, 2006).

Daripada keluarga al-Ghumārī, Maḥmūd mewarisi pandangan negatif terhadap aliran Salafi dan tokoh-tokohnya. Beliau selalu mengkritik dan menyindir al-Albānī dengan pelbagai ucapan negatif seperti "belajar hadith sendiri", "kasar", "mudah menuduh bidaah" dan lain-lain (Mamdūh, 2009). Dalam kritik hadith, Mamdūh berusaha meruntuhkan ketokohan ahli hadith Salafi ini dengan menunjukkan kesalahan, kontradiksi (*tanaqudat*) dan ralat (*taraju'at*) beliau. Beberapa buku bahkan

dihasilkan secara khas untuk membantah kritik hadith al-Albānī seperti *Wuṣūl al-Tahānī bi Ithbāt Sunnah al-Subḥāḥ wa al-Radd ‘alā al-Albānī* dan *Tanbīh al-Muslim ilā Ta’addī al-Albānī ‘alā Ṣaḥīḥ Muslim* yang menuduh al-Albānī telah menyalahi ijmak kerana melemahkan beberapa hadith dalam Sahih Muslim, dan *al-Ta’rīf bi Awhām man Qassama al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa Ḍa’īf* yang mendiskusikan hadith-hadith dalam kitab-kitab Sunan yang dilemahkan oleh al-Albānī. Sikap ini menjadikan Maḥmūd seorang tokoh kontroversi. Di sisi aliran Sufi, beliau adalah seorang tokoh hadith terdepan (*al-muḥaqqiq al-‘allāmah*) yang gigih membela tradisi di tengah kritikan Salafi sepertimana ucapan Salim bin ‘Abd Allāh al-Shatiri, Habib ‘Umar bin al-Hāfiz, Hasan al-Saqqāf dan lain-lain (Mamdūḥ, 2005). Pada masa yang sama, aliran Salafi memandang Mamdūḥ sebagai pembela kesesatan dan ahli bidaah yang jahil ilmu hadith (al-Albānī, 1409H). Mashhūr Hasan Al Salmān (1995) memasukkan buku beliau dalam senarai buku-buku yang wajib dijauhi.

Bersama Mamdūḥ di Mesir, dikenal seorang tokoh hadith Salafi yang terkenal dengan sebutan Abū Ishāq al-Ḥuwainī. Nama asal beliau ialah Ḥijāzi bin Muḥammad bin Yūsuf bin Sharīf al-Ḥuwainī al-Athari. Abū Ishāq merupakan *kuniyah* pilihan beliau kerana mengharap berkat tokoh-tokoh terdahulu yang menggunakan sebutan ini. Beliau dilahirkan pada hari Ahad 1 Zulkaedah 1375 H/ 10 Jun 1956 M di desa Ḥuwain, Kafr al-Shaikh, Mesir.

Al-Ḥuwainī menimba ilmu-ilmu agama secara tradisional daripada beberapa ulama Mesir seperti Muhammad Najib al-Muti’i, Abd al-Ḥay Zayyan, Abd al-Fattah Jazzar, Musa Shahin Lashin dan lain-lain. Beliau turut berjumpa dan menimba ilmu daripada tokoh-tokoh Salafi tanah Hijaz seperti Ibn Baz, Ibn ‘Uthaimin Abd Allah bin Qa’ud dan Abd Allah bin Jibrin. Minat beliau kepada ilmu hadith bermula selepas membaca buku-buku al-Albānī seperti *Talkhīṣ Ṣifah Ṣalat al-Nabi* dan *Silsilah al-Āḥādith al-Ḍa’īfah* (al-Ḥuwainī, 2003). Oleh kerana tidak guru yang dapat mengajarkan ilmu hadith di Mesir pada masa itu, al-Ḥuwainī secara autodidak belajar mentakhrij dan menilai status hadith menerusi buku-buku al-Albānī. Justeru, al-Albānī adalah mentor al-Ḥuwainī secara tidak langsung. Kedua-dua tokoh berjumpa untuk pertama kali pada tahun 1407H/1986M di Amman. Tiga tahun kemudian, yakni pada tahun 1410 H/1989 M, kedua-duanya berjumpa semula di tanah suci. Al-Ḥuwainī memanfaatkan kedua-dua perjumpaan ini untuk berdiskusi tentang ilmu hadith dengan al-Albānī.

Projek dakwah al-Ḥuwainī adalah kelanjutan perjuangan al-Albānī iaitu “mendekatkan Sunnah kepada umat (*taqrib al-Sunnah bayna yadai al-ummah*)”. Projek ini meliputi 34 tajuk buku dalam 54 jilid dan berkaitan dengan 10,540 hadith (al-Wakīl, 2007). Secara umum, karya tulis al-Ḥuwainī dapat dibahagi menjadi dua kategori, iaitu kritik hadith dan istinbat hukum. Termasuk dalam kategori kritik hadith ialah buku-buku klasik yang beliau terbitkan selepas menyunting manuskrip dan mentakhrij hadith-hadithnya seperti Kitāb *al-Zuhd* karya Asad bin Mūsā, Kitāb *al-Ṣamt wa Adāb al-Lisān* karya Ibn Abī al-Dunyā, *Musnad Sa’d bin Abī Waqqās* daripada kitab *Musnad al-Bazzār*, *Khaṣā’is Amīr al-Mu’minīn ‘Ali bin Abī Ṭālib* karya al-Nasā’ī, *Juz’ fīhi majlisānī min Imlā’ Abī ‘Abd al-Rahman al-Nasā’ī*, kitab *al-Ba’th* karya Abū Bakr bin Abī Dāwūd, *Fada’il Fatimah al-Zahra* karya Ibn Shahin dan lain-lain. Dalam kategori istinbāt, buku-buku al-Ḥuwainī ialah *al-Inshirāḥ fī Ādāb al-Nikāḥ* tentang adab-adab rumah tangga muslim, *Nahy al-Ṣuḥbah ‘an al-Nuzūl bi al-Rukbah* berkenaan kaifiat sujud, *Iqāmah al-Dalā’il ‘ala ‘Umūm al-Masā’il* yang menghimpun fatwa fiqh yang diajukan masyarakat dan *Is’āf al-Labīth bi Fatāwā al-Ḥadīth* yang menghimpun fatwa-fatwa beliau berkenaan status dan kandungan hadith.

Kepakaran al-Ḥuwainī dalam hadith diperakui oleh tokoh-tokoh Salafi al-Albānī, Bakr Abu Zaid, Muhammad ‘Amr ‘Abd al-Latif, Ahmad Ma’bad ‘Abd al-Karim, Wahid bin Bali, Muhammad Hassan dan ramai lagi (al-Wakīl, 2007). Semangat ijtihad dan hujah sangat jelas dalam setiap perbincangan al-Ḥuwainī. Tokoh Salafi ini berani berbeza pendapat dengan para ulama terdahulu dalam kritik hadith dan hukum fiqh yang berkaitan dengannya. Bagaimanapun, semangat ijtihad yang melampau membuat al-Ḥuwainī mengeluarkan kata-kata yang kontroversi. Salah satunya ucapan beliau apabila mengulas kritik hadith ‘Ali bin al-Madini: “Bukan seperti ini sepatutnya menilai ‘ilal hadith.” Ucapan al-Ḥuwainī yang seolah-olah merendahkan tokoh rujukan dalam kritik hadith sekaligus guru besar Imam al-Bukhari ini segera menuai kritikan hebat di kalangan para pengkaji hadith semasa. Sesetengah sumber mengatakan bahawa beliau menyesal dan menarik semula ucapan ini.

Sepertimana al-Albānī, al-Ḥuwainī sering mengkritik tokoh-tokoh Sufi moden seperti al-Kauthari dan al-Ghumārī. Berkenaan dengan al-Kauthari, al-Ḥuwainī (2008) menyebut tokoh ini “sheikh Jahmiyyah dan imam para pentaksub mazhab Hanafi”. Beliau turut memberikan perhatian khas kepada buku-buku Ahmad al-Ghumārī. Beliau (al-Wakil, 2012) mendapati tokoh hadith Sufi ini sering menguatkan hadith-hadith lemah, melemahkan hadith-hadith sahih dan mencipta tuduhan palsu kepada ahli hadith. Jika tidak menemukan jawapan yang kuat untuk menuduh perawi thiqah (*qawiy*), beliau mereka tuduhan kepada ahli hadith. Beliau pernah menuduh al-Bukhari memiliki kecenderungan nasb (benci ahli bait) hanya kerana meriwayatkan daripada perawi-perawi yang memuji pihak yang memusuhi Ali. Al-Ḥuwainī juga sering mengkritik penilaian hadith dan fatwa fiqh ‘Abd Allah al-Ghumārī. Menurut beliau (al-Wakil, 2012), tokoh Sufi ini seorang ilmunan yang “sering melampau dan kesat lidah terutama kepada imam-imam Salafi seperti al-Dhahabi, Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim dan seumpamanya”.

4. Analisis Kritik Hadith Kedua-Dua Tokoh Aliran

Setiap orang yang mengamati khilaf Salafi dan Sufi pada hari ini dapat melihat bahawa perbezaan antara kedua-dua aliran moden ini bukan hanya berkaitan dengan perkara-perkara furuk, akan tetapi turut menyentuh aspek-aspek yang lebih mendalam. Salah satunya ialah berkaitan dengan kaedah-kaedah dan prinsip-prinsip yang digunapakai dalam kritik hadith. Dalam kesempatan ini, penulis akan membandingkan metode kritik Mamdūh dan al-Ḥuwainī berkenaan empat kaedah utama yang menentukan status kesahihan hadith. Kaedah-kaedah itu ialah kaedah penetapan status perawi, penetapan kebersambungan sanad, kaedah analisis ‘illah dan naiktaraf hadith lemah. Sebelum itu, ada baiknya penulis huraikan definisi hadith dan konsep sahih di sisi kedua-dua tokoh terlebih dahulu.

Hadith ialah sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi sama ada berbentuk ucapan, perbuatan ataupun perakuan (*taqrīr*), termasuk juga sifat-sifat fizikal (*khalqiyyah*) dan akhlak (*khuluqiyyah*) baginda (‘Itr, 1997). Meskipun definisi ini hanya meliputi aspek matan sahaja, akan tetapi kedua-dua tokoh aliran Salafi dan Sufi sepakat bahawa penilaian status hadith mesti dibina di atas kajian aspek sanad dan matan sekaligus. Kedua-duanya turut sepakat bahawa hadith sahih ialah sebuah hadith yang diriwayatkan oleh perawi yang *‘adl* dan *dābiṭ*, sanadnya bersambung dan tidak mengandungi *syādh* ataupun *‘illah* (Mamdūh, 2010). Kedua-dua tokoh turut menegaskan bahawa sebuah hadith yang diriwayatkan menerusi banyak sanad tidak boleh dinilai hanya berdasarkan salah satu jalurnya sahaja. Penilaian itu mestilah dirumuskan selepas kajian komprehensif dan teliti terhadap kesemua

sanad tersebut secara kolektif. Kelemahan salah satu jalur sanad tidak menjejaskan kesahihan hadith tersebut telah sah menerusi jalur sanad yang lain (Mamdūh, 2002). Perkara ini menyebabkan berlakunya pemisahan antara kritik sanad dan kritik matan. Penetapan hukum ke atas sanad bukan secara automatik juga merupakan penetapan hukum ke atas matan. Mamdūh (2002) berkata: “Apabila engkau melihat seorang pendusta atau pemalsu dalam sanad, janganlah segera menghukum palsu hadith tersebut. Oleh yang demikian, kita mesti membezakan antara menghukum sanad dengan menghukum matan.” Dalam metode kritik yang memisahkan antara sanad dan matan ini, sebuah hadith boleh jadi lemah sanadnya namun sah matannya begitu juga sebaliknya. Bukan hanya memisahkan antara sanad dan matan, metode kritik kedua-dua aliran turut memisahkan antara setiap perkataan yang terkandung di dalam matan. Dalam sepotong hadith yang diriwayatkan, boleh jadi beberapa patah perkataan di dalamnya dinilai sah dan beberapa patah yang lain dinilai lemah.

4.1. Kaedah penentuan status perawi

Kedua-dua tokoh Salafi dan Sufi melihat status perawi sebagai asas terpenting dalam menentukan status hadith. Justeru, diskusi tentang status perawi yang terdapat dalam sanad menjadi perhatian utama dan pertama dalam metode kritik hadith mereka. Diskusi tentang penetapan status perawi menyentuh lima perkara, iaitu kaedah berinteraksi dengan khilaf jarh dan ta’dil, kekuatan tauthiq (penilaian thiqah) Ibn Hibban, tauthiq dimni, status perawi majhul dan menetapkan riwayat perawi mukhtalit.

Mamdūh dan al-Ḥuwainī sepakat bahawa perawi yang disepakati thiqah adalah thiqah dan perawi yang disepakati lemah adalah lemah. Jika berlaku khilaf, kedua-dua tokoh sepakat mengamalkan kaedah jamak dan tarjih. Penulis melihat empat kaedah jamak dan tarjih yang selalu diamalkan kedua-dua tokoh dalam menentukan status perawi yang diperselisihkan. Pertama, pandangan majoriti ditarjih ke atas pandangan yang lebih sedikit. Kedua, menolak *jarh mubham* yang bertentangan dengan *tauthiq*. Mamdūh (2006) berkata: “Seorang perawi yang terdapat pada dirinya *jarh* dan *ta’dil* sekaligus, namun pandangan *jarh* bersifat *mubham* tidak *mufassar*, maka pandangan *jarh* tersebut mesti ditolak, tidak diamalkan dan tidak endahkan.” Ketiga, pandangan ahli hadith daripada kalangan *mutasāhil* (bermudah menilai thiqah) dan *mutashadid* (terlampau sukar menilai thiqah) tidak dapat diamalkan apabila bertentangan dengan penilaian kalangan *mu’tadil* (bersederhana). Keempat, apabila pihak yang melemahkan dan yang menguatkan sama kuat, maka jalan tengah diambil dengan menetapkan status hasan bagi perawi berkenaan.

Kedua-dua tokoh berbeza pandangan berkenaan kekuatan *tauthiq Ibn Ḥibbān*. Punca perbezaan ialah konsep *thiqah* di sisi Ibn Ḥibbān yang terlalu luas. Menurut beliau, setiap perawi yang tidak dilemahkan oleh ahli hadith adalah *thiqah*. Konsep ini membuat kitab beliau yang bertajuk *al-Thiqāt* mengandungi ramai perawi *majhūl* (al-‘Asqalānī, t.t.). Al-Ḥuwainī berpandangan bahawa Ibn Ḥibbān termasuk kalangan *mutasāhil*, justeru *tauthiq* beliau tidak menguatkan perawi lemah ataupun menafikan status *majhūl* melainkan apabila disokong oleh pakar hadith yang muktamad. Pada masa yang sama, Mamdūh tidak bersetuju dengan tuduhan *tasāhul* ke atas Ibn Ḥibbān. Menurut beliau, para perawi yang dinilai *thiqah* oleh Ibn Ḥibbān terbahagi menjadi dua kategori. Kategori pertama ialah para perawi yang diperselisihkan statusnya oleh ahli hadith, namun Ibn Ḥibbān menilai mereka *thiqah* selepas mengkaji riwayatnya. Kategori kedua ialah para perawi yang tidak dinilai *thiqah* mahupun lemah oleh mana-mana ahli hadith, akan tetapi guru dan murid

beliau *thiqah*, dan matan hadith yang diriwayatkan tidak *munkar*. Perawi sebegini *thiqah* di sisi Ibn Ḥibbān walaupun jumhur ahli hadith menilainya *majhūl al-ḥāl*. Menurut Mamdūh (2002), ahli hadith sepakat menerima kategori yang pertama dan berselisih dalam kategori kedua. Beliau lalu membela mazhab Ibn Hibban, justeru menerima *tauthīq Ibn Ḥibbān* secara mutlak.

Kedua-dua tokoh turut berselisih berkenaan penerimaan *tauthīq dimni*. Secara ringkasnya, *tauthīq dimni* ialah menetapkan status perawi dengan mengamati riwayatnya. Jika riwayat beliau pernah dinilai sahih atau hasan oleh seorang ahli hadith, maka perawi berkenaan layak dinilai *thiqah* atau *ṣadūq*. Mamdūh (2002) menerima kaedah ini untuk menetapkan dan menguatkan status perawi kerana *taṣḥīḥ* (penilaian sahih) dan *taḥsīn* (penilaian hasan) selari dengan *tauthīq*. Apabila seorang pakar hadith mensahihkan hadith, maka secara tidak langsung beliau menilai *thiqah* semua perawi yang terkandung dalam sanadnya. Beliau lalu meluaskan cakupan kaedah ini sehingga meliputi semua hadith yang terdapat dalam kitab-kitab yang bertajuk sahih, sama ada yang disepakati seperti Sahih al-Bukhārī dan Muslim ataupun yang diperselisihkan seperti Sahih Ibn Khuzaimah dan Ibn Ḥibbān. Semua hadith dalam kitab-kitab ini adalah sahih, justeru semua perawinya adalah *thiqah*. Diam Abu Dawud apabila meriwayatkan hadith turut ditafsirkan sebagai penerimaan (*qabūl*) sekaligus *tauthīq* para perawinya. Mamdūh terus meluaskan cakupan konsep ini sehingga meliputi tokoh-tokoh yang bukan pengkhususan hadith. Seorang faqih mujtahid yang berhujah dengan hadith, padahal terdapat mu'arid (dalil penentang), ditafsirkan sebagai *taṣḥīḥ* sekaligus *tauthīq* para perawinya. Konsep ini tidak diterima oleh al-Ḥuwainī sebagai salah satu kaedah yang sah dalam menetapkan status perawi. Menurut beliau, *taṣḥīḥ* seseorang imam bagi sesebuah hadith tidak bermakna bahawa semua *rijāl* dalam sanad hadith tersebut *thiqah* di sisinya. Sebab boleh jadi *tashih* itu bukan kerana perawinya akan tetapi kerana sokongan *mutabaah* dan *shawahid* (al-Wakīl, 2012). Bagaimanapun, beliau akur bahawa *taṣḥīḥ* ahli hadith memberi nilai tambah bagi status perawi. Apabila digabungkan dengan *tauthīq* tokoh *mutasāhil*, *tauthīq dimni* dapat mengangkat darjat perawi lemah.

Berkenaan perawi *majhul*, kedua-dua tokoh sepakat membahagi *majhul* kepada *majhūl al-'ain* (perawi yang tidak diketahui identitinya terlebih lagi status *'adālah* dan *ḍabt*-nya) dan *majhul al-hal* (perawi yang diketahui identitinya namun tidak diketahui status *'adālah* dan *ḍabt*-nya). Kedua-duanya turut bersetuju bahawa *majhul al-'ain* dapat terangkat kepada *majhul al-hal* dengan riwayat satu orang perawi yang *thiqah*. Perselisihan berlaku dalam menetapkan status *majhul* ke atas perawi yang didiamkan oleh Ibn Abi Hatim dalam kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Perawi tersebut hanya disebutkan namanya tanpa penilaian *thiqah* ataupun lemah. Menurut al-Ḥuwainī, perawi seperti ini termasuk dalam kategori *majhūl* (al-Wakīl, 2012). Mamdūh (2002) menyalahkan pandangan ini dan mentafsirkan diam Ibn Abi Hatim sebagai tengah menanti maklumat. Justeru, perawi tersebut termasuk dalam kalangan *maqbul* kerana ketiadaan *jarh*. Mengikut pengamatan penulis, Mamdūh membuka banyak peluang untuk menerima riwayat *majhūl*. Beliau menerima riwayat *majhūl hal* apabila memenuhi dua syarat: kandungan hadith tidak *munkar* dan perawi daripada beliau *thiqah*. Dan riwayat perawi *majhul al-hal* daripada kalangan *tābi'in* diterima tanpa syarat. Beliau juga menerima *tauthīq Ibn Ḥibbān* dan *tauthīq dimni* untuk menafikan status *majhūl* daripada seorang perawi.

Perawi mukhtaliṭ ialah seseorang yang mengalami penurunan kualiti hafalan akibat usia tua, musibah, penyakit dan lain-lain. Ahli hadith mengamalkan sikap selektif dalam berinteraksi dengan riwayat *mukhtaliṭ*. Hadith-hadith yang beliau riwayatkan sebelum *ikhtilāṭ* diterima, hadith-hadith yang beliau riwayatkan selepas *ikhtilāṭ* ditolak, dan hadith-hadith yang tidak dapat dipastikan turut dilemahkan (Ibn al-Ṣalāḥ, 2002). Ketiga-tiga perkara tersebut dikesan dengan mengamati tokoh yang meriwayatkan daripada perawi mukhtaliṭ tersebut. Secara umumnya, Mamdūḥ dan al-Ḥuwainī sepakat dalam kaedah berinteraksi dengan perawi mukhtaliṭ ini. Bagaimanapun, tokoh Sufi mengamalkan dua metode kritik yang tidak dijumpai dalam kritik hadith Salafi. Pertama, beliau mensahihkan riwayat mukhtaliṭ, walaupun menerusi riwayat seseorang yang mendengar selepas *ikhtilāṭ*, apabila sanad seumpamanya pernah disahihkan oleh al-Bukhārī ataupun Muslim. Kedua, setiap kali menemukan riwayat seorang perawi yang tidak diketahui sama ada mendengar sebelum atau selepas *ikhtilāṭ* daripada tokoh *mukhtaliṭ*, Mamdūḥ berijtihad untuk memastikan tempoh *samā'* dengan membandingkan usia perawi itu dengan usia tokoh yang mendengar sebelum *ikhtilāṭ*, atau membandingkan tarikh wafat kedua-dua perawi (Mamdūḥ, 2002).

Perbezaan dalam menetapkan status *samā'* mengakibatkan ikhtilaf dalam menetapkan kesahihan hadith-hadith yang diriwayatkan perawi mukhtaliṭ. Pengamatan penulis terhadap empat tokoh mukhtaliṭ yang paling kerap muncul dalam kritik Abū Ishāq dan Mamdūḥ memperlihatkan perbezaan jelas berkenaan status riwayat tokoh-tokoh tertentu sebagai berikut.

NO	PERAWI MUKHTALIṬ	MURID	STATUS RIWAYAT	
			Al-Huwainī	Mamdūḥ
1	Abū Ishāq al-Sabīṭī	Syarīk al-Qāḍī	Lemah	Sahih
		Isrā'īl	Khilaf	Sahih
		Ma'mar	Lemah	Sahih
		Abū al-Aḥwaṣ	Lemah	Sahih
		Zuhair bin Mu'āwiyah	Lemah	Sahih
2	Aṭā bin al-Sā'ib	Ḥammād bin Salamah	Tawaquf	Sahih
3	Syarīk al-Qāḍī	Yazīd bin Hārūn	Tawaquf	Sahih
4	'Abd Allāh bin Lahī'ah	Qutaibah bin Sa'īd	Lemah	Sahih
		'Abd Allāh bin Yūsuf	Lemah	Sahih

Rajah 1: perbandingan riwayat perawi mukhtaliṭ

Daripada rajah ini, kita dapat merumuskan bahawa peluang sahih lebih besar dalam kritik hadith Mamdūh berbanding al-Ḥuwainī. Riwayat para perawi yang dilemahkan oleh al-Ḥuwainī disahihkan oleh Mamdūh.

4.2. Kesambungan Sanad

Kedua-dua tokoh Sufi dan Salafi sepakat bahawa kesambungan sanad salah satu aspek yang wajib dipastikan sebelum menetapkan kesahihan hadith. Kesambungan tersebut dapat diketahui menerusi bukti riwayat, *Mu'āṣarah* dan ketetapan ahli hadith. Bukti riwayat ialah dijumpai kenyataan *samā'* (ucapan yang menunjukkan penerimaan hadith secara langsung seperti "aku mendengar", dan yang seumpama dengannya) dalam sesuatu sanad. *Mu'āṣarah* ialah kedua-dua perawi terbukti hidup dalam masa dan tempat yang sama walaupun tidak dijumpai kenyataan *samā'* dalam mana-mana riwayat. Dan ketetapan ahli hadith ialah ucapan ahli hadith yang menetapkan bahawa seseorang perawi berjumpa dan mendengar daripada perawi yang lain. Kedua-dua tokoh turut bersepakat bahawa bukti riwayat dan *Mu'āṣarah* lebih kuat berbanding ketetapan ahli hadith. Justeru, jika kedua-dua kaedah itu menetapkan *samā'* yang dinadikan oleh seorang ahli hadith, maka ucapan ahli hadith mesti dilemahkan. Oleh yang demikian, al-Ḥuwainī menetapkan *samā'* Sulaimān bin Yasār daripada 'Ā'ishah meskipun dinafikan oleh al-Syafii (al-Wakīl, 2012). Perkara yang sama dilakukan oleh Mamdūh (2002) yang menghukum bersambung riwayat 'Irāk bin Mālik daripada 'Ā'ishah meskipun dinilai *mursal* oleh Ahmad bin Hanbal.

Kedua-dua tokoh Salafi dan Sufi sepakat menilai lemah setiap sanad yang terputus sama ada berbentuk *mursal*, *munqaṭi'*, *muallaq* mahupun *mu'dal*. Bagaimanapun, berlaku perselihan dalam status kehujahan *mursal*. Menurut Mamdūh (2002), *mursal* semua tokoh *tābi'in*, sama ada kalangan *tābi'in* besar ataupun kecil, adalah hujah dalam hukum. Beliau bahkan menerima *mursal* tokoh-tokoh *tābi'in* yang dilemahkan oleh ahli hadith seperti Ibn Syihāb al-Zuhrī, Hasan al-Baṣrī dan Ibrāhīm al-Nakhā'ī. Sebaliknya, al-Ḥuwainī menafikan kehujahan *mursal* secara mutlak "melainkan apabila disokong oleh perkara lain yang menguatkannya" (al-Wakīl, 2012).

Perbincangan tentang kesambungan sanad tidak dapat diasingkan daripada diskusi tentang riwayat *mudalis*. *Mudalis* adalah seorang perawi yang sering meriwayatkan hadith yang tidak didengarnya daripada tokoh yang pernah beliau jumpai. Ibn al-Ṣalāḥ (2002) berkata: "*Tadlīs* dalam sanad ialah seorang perawi meriwayatkan daripada tokoh yang dijumpainya sebuah hadith yang tidak ia dengar daripadanya namun mengesankan seolah ia mendengarnya daripada orang itu, atau (meriwayatkan) daripada orang yang hidup semasa namun tidak pernah dijumpai dan mengesankan seolah ia pernah berjumpa dan mendengar hadith daripadanya."

Mamdūh dan al-Ḥuwainī sepakat bahawa riwayat perawi *mudalis* yang tidak menyatakan *samā'* memerlukan kajian teliti sebelum ditetapkan bersambung ataupun terputus. Jika dijumpai kenyataan *samā'* dalam riwayat yang lain, maka riwayat itu ditetapkan bersambung. Jika tidak, maka al-Ḥuwainī segera melemahkan sanad tersebut. Mamdūh (2002) melihat riwayat *mudalis* bukan kepastian terputus akan tetapi hanya menunjukkan kemungkinan terputus. Justeru, beliau menggalakkan untuk memastikan status kesambungan sanad itu bukan terus menolaknya. Beliau mengamalkan beberapa cara untuk menetapkan riwayat *mudalis* yang tidak dijumpai *samā'* dalam riwayat lain. Salah satunya ialah mensahihkan riwayat tersebut jika para ulama menerima dan mengamalkan hadith tersebut. Jika riwayat itu pernah diriwayatkan dalam salah satu atau kedua-dua

kitab Ṣaḥīḥain, maka sanad itu wajib disahihkan seperti riwayat Abū al-Zubeir dan Ḥabīb bin Abī Thābit. Taṣḥīḥ Ibn Khuzaimah dan Ibn Ḥibbān menurut beliau telah memastikan ketiadaan *tadlīs*. Sekali lagi, penulis melihat peluang *taṣḥīḥ* dan penerimaan hadith lebih terbuka dalam metode kritik tokoh aliran Sufi ini.

4.3. Kaedah Analisis 'Illah

Secara bahasa, *'illah* memiliki tiga makna: tegukan yang kedua, cacat dan sebab. Dalam ilmu hadith, *'illah* ialah istilah yang merujuk kepada “sebab-sebab yang tersembunyi, halus dan menjejaskan kesahihan hadith. Hadith yang mengandungi *'illah* (*mu'allal*) ialah hadith yang dijumpai di dalamnya *'illah* yang melemahkan meskipun secara luaran terlihat sahih; perkara ini berlaku pada sanad yang para perawinya *thiqat* dan memenuhi syarat-syarat sahih secara zahirnya” (al-Ṣalāḥ, 2002). Salah satu cara untuk menyingkap *'illah* ialah dengan mengamati fenomena *tafarrud* yang disertai dengan pertanda-petanda (*qarā'in*) yang menunjukkan kesilapan dalam riwayat. *Tafarrud* ialah istilah yang digunakan ahli hadith untuk merujuk kepada riwayat perawi yang bersendirian dalam menisbahkan riwayat kepada seorang tokoh tanpa sokongan. Mamdūḥ dan al-Ḥuwainī sepakat berpandangan bahawa *tafarrud* bukan cacat yang melemahkan hadith. Berpandukan kaedah Ibn al-Ṣalāḥ dalam berinteraksi dengan *tafarrud*, kedua-dua tokoh menetapkan status sanad yang mengandungi *tafarrud* mengikut status perawinya. Al-Ḥuwainī (2011) berkata: “Para ulama telah menetapkan bahawa seseorang yang bertafarrud jika ia *ḍābiṭ* dan *ḥāfiz*, dan ia bertafarrud daripada seorang syeikh, maka tafarrudnya diterima selagimana tidak ada bukti yang menunjukkan kesalahannya.” Mamdūḥ (2009) turut menegaskan: “*Tafarrud* perawi tidak mencatatkan melainkan jika ia menyalahi riwayat orang yang lebih *thiqah*, menyalahi prinsip-prinsip agama atau lafaznya pelik.”

Selain *tafarrud*, *'illah* dapat diperkirakan dalam sebuah sanad yang mengandungi fenomena *mukhālafah*. *Mukhālafah* ialah pertembungan riwayat antara seorang perawi dengan perawi yang lain, sama ada menyebutkan nama atau kalimat yang berbeza, ataupun menyebutkan tambahan yang tidak disebutkan oleh perawi lain. Salah satu bentuk *mukhālafah* ialah *muḍṭarib*, iaitu “pertembungan riwayat yang berlaku apabila sesetengah perawi meriwayatkan versi yang berbeza dengan versi perawi lain” (Ibn al-Ṣalāḥ, 2002). Menurut Ibn al-Ṣalāḥ, *muḍṭarib* mestilah melibatkan pertembungan riwayat yang sama kuat dan tidak dapat dijamak ataupun ditarjih. Jika dapat dijamak atau ditarjih, maka pertembungan tersebut tidak lagi dihukumkan *muḍṭarib*. Mamdūḥ (2002) dan al-Ḥuwainī (1988) sepakat mengamalkan kaedah ini. Mereka tidak menetapkan *muḍṭarib* selagimana pertembungan yang terdapat dalam hadith berkenaan dapat dijamak atau ditarjih. Apabila pertembungan tersebut berkenaan penentuan salah satu daripada dua perawi yang menjadi sumber riwayat, maka mereka mengandaikan kedua-dua tokoh tersebut benar-benar meriwayatkan hadith itu. Jika pertembungan tersebut berkaitan dengan tambahan tokoh dalam sanad, maka mereka mensahihkan sanad yang mengandungi tambahan dan sanad yang tidak mengandunginya dengan mengandaikan telah berlaku *'uluw* dan *nuzūl*.

Perbincangan tentang *tafarrud* dan *mukhālafah* turut berkaitan dengan *ziyadah thiqah*, iaitu tambahan dalam sanad atau matan yang dibawakan oleh seorang perawi *thiqah* tanpa sokongan perawi lain. Selari dengan kaedah yang ditetapkan Ibn al-Salah, Mamdūh (2006) menegaskan bahawa *Ziyādah thiqah* dalam matan mesti selalu diterima selagimana tidak menafikan riwayat yang lebih *thiqah*. Dengan kaedah ini, beliau mempertahankan pelbagai tambahan lafaz yang dinilai munkar dan dilemahkan oleh al-Albānī. Beliau (2002) turut berpendapat bahawa riwayat *marfū'*, apabila bertembung dengan mauqūf, adalah tambahan *thiqah* yang mesti diterima. Penerimaan secara mutlak ini tidak disetujui oleh al-Ḥuwainī. Pengamatan beliau ke atas praktik ahli hadith terdahulu mendapati bahawa mereka sering melemahkan tambahan dalam matan dan sanad meskipun perawinya tokoh-tokoh *thiqah*. Selain itu, menerima tambahan *thiqah* secara mutlak menafikan istilah *syādh* yang disepakati kelemahannya. Al-Ḥuwainī (2011) merumuskan: "Kesimpulannya, pendapat yang mengatakan bahawa tambahan *thiqah* mesti diterima tidak ucapkan oleh pakar hadith, akan tetapi hanya diucapkan oleh orang yang tidak mahir dalam hadith seperti para fuqaha yang mengkaji hadith untuk menyokong pandangan fiqh mereka. Mereka tidak mendalam dalam kajian hadith sehingga memiliki kepakaran khas padanya."

4.4. Naik Taraf Hadith Lemah

Diskusi tentang naiktaraf hadith lemah menjadi perbincangan paling hangat sekaligus paling samar dalam wacana hadith semasa. Kesamaran konsep dalam perkara ini membuka peluang bagi menaiktaraf hadith-hadith lemah dan palsu kerana sentimen mazhab dan aliran. Menurut Ibn al-Ṣalāh (2002), tidak semua hadith lemah berbilang sanad boleh terangkat menjadi hasan. Proses naiktaraf hanya dibenarkan jika kecacatan yang terdapat dalam hadith berpunca daripada kelemahan hafalan perawi atau keterputusan sanad. Hadith yang mengandungi cacat yang sangat parah- iaitu kerana perawinya pendusta, pemalsu dan *matrūk*, atau sanadnya *syādh*, silap atau munkar- tidak dapat dinaiktaraf meskipun berbilang sanad. Perkara yang sama turut diamalkan dalam penetapan kriteria riwayat yang layak menjadi *mutāba'ah* ataupun *syāhid*. Bagaimanapun, kaedah ini menjadi sangat longgar apabila beralih kepada tokoh-tokoh hadith selanjutnya. Status sanad yang *shādh*, munkar dan silap tidak lagi dilihat sebagai penghalang untuk menaiktaraf hadith lemah. Menukil pendapat Ibn Ḥajar, al- Suyūṭī (2004) menegaskan bahawa "*riwayat matrūk* dan munkar jika berbilang jalannya dapat terangkat kepada *da'if gharīb* bahkan boleh terangkat kepada hasan."

Secara prinsipnya Mamdūh dan al-Ḥuwainī menerima konsep naiktaraf hadith lemah yang berbilang sanad. Bagaimanapun, al-Ḥuwainī (1988) menetapkan bahawa konsep ini terhad kepada hadith lemah yang mengandungi cacat ringan sahaja, iaitu hadith-hadith dilemahkan kerana perawinya *majhūl*, buruk hafalan atau sanadnya terputus. Pada masa yang sama, *mutāba'ah* dan *syāhid* yang menjadi penyokongnya lebih kuat atau, paling kurang, sama taraf dengan hadith asal. Hadith yang mengandungi cacat yang sangat parah tidak dapat dinaiktaraf ataupun digunakan sebagai *mutāba'ah* dan *syāhid* seperti hadith yang diriwayatkan oleh perawi *matrūk*, *muttāham*, munkar al-ḥādīth terlebih lagi pendusta ataupun pemalsu hadith. Meskipun menerima mursal sebagai riwayat sokongan, namun al-Ḥuwainī (1985) menolak mursal Ibn Syihāb al-Zuhrī dan al-Ḥasan al-Baṣrī kerana kelemahannya yang sangat parah.

Konsep naiktaraf hadith lemah yang diamalkan aliran Sufi terlihat lebih luas. Menurut Mamdūh (2002), konsep ini bukan terhad hanya untuk hadith yang mengandungi cacat ringan

sahaja, namun terbuka untuk semua riwayat perawi lemah yang masih dalam kategori *mu'tabar bih*, iaitu selain *muttaham*, *mughaffal* (perawi yang lalai), selalu silap dan pemalsu hadith. Perawi yang diperselisihkan statusnya, sama ada *matruk* ataupun tidak, termasuk dalam kategori *mu'tabar bih* selagimana tidak berlaku ijmak untuk meninggalkan hadithnya. Dalam praktiknya, Mamdūh turut menaiktaraf hadith riwayat perawi *matruk* seperti yang beliau lakukan bagi Muhammad bin 'Ubaid Allah al-'Arzamī, seorang perawi yang beliau akui sendiri berstatus *matruk*. Mamdūh turut meluaskan konsep shahid (sokongan) sehingga meliputi aspek-aspek yang berada di luar cakupan ilmu riwayat. Menurut beliau (2006), hadith lemah dapat terangkat kepada hasan ataupun sahih apabila kandungannya diamalkan oleh seorang ulama ataupun sesetengah umat.

5. Kesimpulan

Daripada huraian di atas, penulis merumuskan beberapa kesimpulan. Pertama, Mamdūh dan al-Ḥuwainī bersepakat dalam kebanyakan prinsip dan kaedah utama dalam kritik hadith. Perbincangan tentang status perawi mendedahkan kesepakatan ketiga-tiga tokoh berkenaan dikotomi '*adalah* dan *dabt* perawi, kemestian merujuk pandangan imam-imam *jarh wa ta'dil*, pembahagian majhul menjadi *majhul 'ain* dan *majhul hal*, menentukan status riwayat *mukhtalit* dengan mengamati periode *samā'* perawi daripadanya, dan lain-lain. Dalam aspek kesambungan sanad, kedua-dua tokoh bersepakat bahawa kesambungan sanad adalah salah satu syarat terpenting dalam kesahihan hadith, status *samā'* ditetapkan dengan penegasan pakar, bukti riwayat ataupun *Mu'āṣarah*. Kesepakatan turut berlaku tentang '*an'annah* perawi *mudalis* yang mesti diperlakukan secara berhati-hati dan riwayat sahihain menafikan *tadlis* tersebut. Dalam analisis '*illah*, kedua-dua tokoh sepakat bahawa '*illah* menjejaskan kesahihan hadith, *tafarud* bukan '*illah*, hadith *mutdarib* dilemahkan apabila tidak dapat dijamak ataupun ditarjih. Mereka turut bersetuju bahawa hadith lemah berbilang sanad berpeluang terangkat kepada darjat hasan ataupun sahih.

Kedua, perbezaan yang berlaku di antara ketiga-tiga tokoh dapat dikembalikan kepada tiga perkara: perbezaan dalam menetapkan rujukan, perbezaan dalam penetapan kaedah, perbezaan dalam mentafsirkan kaedah. Perbezaan dalam menetapkan rujukan berlaku dalam perselisihan tentang penerimaan *ziyadah thiqah*. Mamdūh merujuk kepada teori dalam kitab-kitab mustalah, sementara al-Ḥuwainī merujuk kepada praktik ahli hadith terdahulu dalam kitab-kitab mereka. Perbezaan dalam penetapan sesuatu kaedah terlihat dalam perselisihan tentang kaedah *tauthiq dimni* dan *tauthiq bi al-riwayah* sebagai penentu status perawi. Perbezaan kaedah juga terlihat dalam diskusi tentang kategori hadith lemah yang boleh dinaik taraf kepada darjat hasan atau sahih. Perbezaan dalam pentafsiran terlihat dalam diskusi tentang status perawi yang didiamkan Ibn Abi Hatim. Al-Ḥuwainī mentafsirkan diam Ibn Hatim sebagai penetapan status *majhul*, sebaliknya Mamdūh mentafsirkannya sebagai ketiadaan *jarh* yang berakibat penetapan *maqbul*.

Ketiga, peluang *tashih* lebih terbuka dalam metode kritik Mamdūh berbanding dalam kritik al-Ḥuwainī. Kaedah-kaedah yang beliau tetapkan membuka peluang untuk mensahihkan hadith-hadith yang dilemahkan oleh al-Ḥuwainī seperti penerimaan *tauthiq dimni*, *tauthiq Ibn Hibban*, *ziyadah thiqah* secara mutlak, riwayat *matruk* yang disokong *mutabaah* dan *shawahid*, dan lain-lain. Sebaliknya, peluang *tashih* lebih sempit dalam kritik hadith al-Ḥuwainī kerana menafikan kaedah-kaedah tersebut. Dengan kata lain, penulis dapat merumuskan bahawa Mamdūh *mutasahil* dalam mensahihkan hadith, sementara al-Ḥuwainī berada dalam kategori *mu'tadil*. Menurut penulis, metode kritik *mutasāhul* ini adalah kelanjutan daripada posisi defensif dan *apologetik* aliran Sufi

yang berusaha mempertahankan tradisi dan pandangan mazhab atau aliran mereka. Sikap defensif ini seringkali membawa mereka untuk mempertahankan dengan pelbagai cara setiap hadith yang menjadi dalil mazhab dan aliran walaupun lemah. *Wallahu a'lam*.

Rujukan

al-Albānī, M. N. (1409 H). *Adab al-Zafaf, fi al-Sunnah al-Mutahharah*. Amman: al-Maktabah al-Islamiyyah.

_____ (2005). *al-Ḥadīth Ḥujjah bi Nafsih fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām*. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif.

Al-'Asqalānī, A. A. H. (t.t.). *Lisān al-Mīzān*. Beirut: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah.

Ibn Bāz, A. A. (1428 H). *al-Fatāwā*. Riyad: Dār al-Dā'irah al-Nashr wa al-Tauzīr.

_____ (1420 H). *Majmū' Fatāwā wa Maqālāt Mutanawwi'ah*. Riyad: Dār al-Qāsim li al-Nashr.

Brown, J. A. C. (2007). *The Canonization of al-Bukhari dan Muslim: The Formation and Function of The Sunni Hadith Canon*. Leiden: Brill.

_____ (2011). *Salafis and Sufis in Egypt*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.

_____ (2011 B). *Even It's Not True It's True: Using Unreliable Hadiths in Sunni Islam*. *Islamic Law and Society* 18, 1-52.

al-Būṭī, M. S. R. (2008). *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kauniyyah: Wujūd al-Khāliq wa Waṣīfah al-Makhlūq*. Damsyik: Dār al-Fikr.

_____ (2004). *al-Lamadhhabiyah Akhtar Bid'ah Tuhaddid al-Shariah al-Islamiyyah*. Damsyik: Dar al-Farabi.

al-Ghāmidī, S. N. (1999). *Haqiqat al-Bid'ah wa Ahkamuha*. Riyad: Maktabah al-Rushd.

al-Ghumārī, A. Ṣ. (2006). *Itqān al-Ṣun'ah fi Taḥqīq Ma'na al-Bid'ah*. Beirut: 'Ālam al-Kutub.

_____ (2014). *al-'Ilam bi anna al-Tasawwuf min Shariat al-Islam*. Maghrib: Markaz al-Imam al-Junaid.

_____ (2009). *Ḥusn al-Tafahhum wa al-Dark li Mas'alah al-Tark*. Kaherah: Maktabah al-Qāhirah.

_____ (2012). *Sabīl al-Taufīq fī Tarjamah 'Abd Allāh bin al-Ṣiddīq*. Kaherah: Maktabah al-Qāhirah.

Gauvain, R. (2010). *Salafism In Modern Egypt: Panacea or Pest*. *Political Theology* 11, 802-825.

al-Hawali, S. A. R. (1986). *Manhaj al-Ashā'airah fi al-'Aqīdah: Ta'qīb 'ala Maqālāt al-Ṣābūnī*. Kuwait: al-Dar al-Salafi.

al-Haitamī, Ibn Hajar (t.t.). Tuḥfat al-Muḥtāj fi Sharh al-Minhāj. Mesir: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah.

al-Ḥuwainī, A. I. (2011). al-Fatāwā al-Hadīthiyyah al-Musammā Is'āf al-Labīth bi Fatāwā al-Ḥadīth. Mesir: Dār al-Taqwā.

_____ (2008). Fatāwa Abī Ishāq al-Ḥuwainī. Shubra: Dār al-Taqwā.

_____ (2003). Tanbīh al-Hājid ilā mā Waqa'a min al-Nazar fī Kutub al-Amājid. Abu Dhabi: Dār al-Mihajjah.

_____ (1988). Nahy al-Ṣuḥbah 'an al-Nuzūl bi al-Rukbah. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

_____ (1985). Faṣl al-Khiṭāb bi Naqd al-Mughni 'an al-Ḥifz wa al-Kitāb. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Humaid, S. A. (1999). Fatawa Hadithiyyah, Riyad: Dar 'Ulum al-Sunnah.

'Itr, Nur al-Din. (1997). Manhaj al-Naqd fi "Ulūm al-Hadīth, Damsyik: Dār al-Fikr al-Mu'āsir.

Juma'ah, 'A.(2006). al-Mutashaddidūn. Mesir: al-Hai'ah al-'Āmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2006.

al-Kauthari, M. Z. (1998). Maqalat al-Kauthari. Kaheerah: Dar al-Salam.

al-Khail, S. A. H. (2015). al-Salafiyyah: Haqiqatuha wa Usuluha wa Mauqifuha min al-Takfir, Da'wah al-shaikh Muhammad bin Abdil Wahhab Anmudhajan. Riyad: Dar al-'Asimah.

Khaldun, A. (t.t.). Muqaddimah Ibn Khaldun. Beirut: Darul Fikr.

Mamdūh, M. S. (2010). Takhrīj Aḥādīth Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id. Kaheerah: Muassasah al-Iqra.

_____ (2002). al-Ta'rif bi Auhām Man Qassam al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf. Dubai: Dār al-Buḥūth li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā al-Turāth.

_____ (2005) . Ghāyat al-Tabjīl wa Tark al-Qaṭ' fi al-Tafḍīl: Risālah fi al-Mufaḍalah baina al-Ṣaḥābah. T.t.: Dār al-Imām al-Tirmidhi.

_____ (2009) . Al-Ittijāhāt Al-Hadithiyyah fi Al-Qarn Al-Rabi' 'Ashar, Kaheerah: Dār al-Basair.

_____ (2006). Raf' al-Manārah li Takhrīj Aḥādīth al-Tawassul wa al-Ziyārah (Kaheerah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth.

Al-Mar'ashlī, Y. A. R. (2006). Nathr al-Jawāhir wa al-Durar fī 'Ulamā al-Qarn al-Rābi' 'Ashar. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

Mūsā, Jalāl (1982). Nash'at al-Ash'ariyyah wa Tatawwuruha. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.

al-Sulaiman, F. N. (2009). Fatāwā Arkān al-Islām li Fadilah al-Sheikh al-'Allamah Muhammad bin Salih al-'Uthaimin. Beirut: Muassasah al-Risalah Nāshirūn.

Sa'ad, A. (2011). Fatawa al-Albānī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Salim, A. A. M. (2006). *Fatāwā al-Shaikh al-'Allāmah Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī fi al-Madīnah wa al-Imārāt*. Tanta: Dār al-Ḍiyā'.

Salman, M. H. (1995). *Kutub Hadhar minha al-Ulama*. Riyad: Dar al-Sama'i.

al-Shamrānī, A. M. (1422 H). *Thabt Muallafat al-Muhaddith al-Kabir Muhammad Nasiruddin al-Albānī al-Arnauti*. Riyad: Dar Ibn al-Jauzi.

al-Shinqīṭī, M. A. (t.t.). *Man' Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal li al-Ta'abbud wa al-l'jāz*. T.t.: Dar 'Alam al-Fawa'id.

al-Suyūṭī, J. (2004). *Ta'aqqubāt al-Suyūṭī 'ala Mauḍū'āt Ibn al-Jauzī*. Maṣūrah: Dār al-Makkah al-Mukarramah.

Ibn al-Ṣalāh, U. A. R. (2002), *'Ulūm al-Hadīth*. Damsyik: Dār al-Fikr.

al-Wakīl, A. A. (2012). *Nathl al-Nibāl bi Mu'jam al-Rijāl al-ladhīna Tarjama lahum Faḍīlah al-Shaikh al-Muḥaddith Abū Ishāq al-Ḥuwainī*. Kaherah: Dar Ibn 'Abbās.

_____ (2007). *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Ahadith al-Nabawiyyah wa al-Athar al-Salafiyyah li Fadilah al-Shaikh al-Muhaddith Abi Ishaq al-Huwaini*. Iskandariah: Dar al-Safa wa al-Marwah, 2007.

Woodward, M., Umar, M. S., Rohmaniyah, I., & Yahya, M. (2013). *Salafi Violence And Sufi Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom*. *Perspectives on Terrorism* 7 (6), 58-78.