



THE ROLE OF SCIENCE IN HADITH CRITICISM: BETWEEN NAQD IJABI AND NAQD SALBI

Muhammad Alfin Ghozali¹

¹ Al-Azhar University, Cairo, Egypt, alfin.ghozali.7@gmail.com

Abstract

The study of hadith through a scientific approach is becoming increasingly popular. One of the most important but rarely highlighted themes in this regard is the discourse of using modern scientific facts as a tool in the method of hadith criticism. Can a ḍaʿīf hadith that is in accordance with scientific facts be corroborated (naqd ijābi)? Then, can an allegedly authentic hadith be weakened if it contradicts modern scientific findings (naqd salbī)? These two important questions—which are the main foundations of hadith criticism through modern scientific facts—have rarely been taken seriously. In this journal, the author will answer these two questions, which also means that the author will dissect how the rules and limitations of science can be used as a tool in the method of hadith criticism. The result of this study is that scientific findings can be used as a tool in hadith criticism. They can be used to strengthen the status of a hadith or to weaken it. However, it does not mean that it can replace the position of conventional hadith criticism methodology which is fixated on the hadith sanad. The position of science as a tool of hadith criticism is to demand that we recorrect the sanad of a hadith whose matan contradicts the findings of science or vice versa. Moreover, the process of its application cannot be done haphazardly. There are various limitations and strict conditions that must be observed.

Keywords: *Methods of Hadith Criticism, Science, Naqd Ijābi, Naqd Salbī*



PERAN SAINS DALAM KRITIK HADIS: ANTARA NAQD IJABI DAN NAQD SALBI

Muhammad Alfin Ghozali¹

¹ Al-Azhar University, Cairo, Egypt, alfin.ghozali.7@gmail.com

Abstrak

Kajian hadis melalui pendekatan ilmu sains kian ramai dilakukan. Salah satu tema kajian yang cukup penting namun jarang disorot dalam hal ini ialah wacana menggunakan fakta-fakta sains modern sebagai alat dalam metode kritik hadis. Apakah hadis ḍaʿīf yang sesuai dengan fakta sains dapat dikuatkan statusnya (naqd ījābi)? Apakah hadis yang diduga sahih dapat dilemahkan statusnya jika menyalahi temuan ilmiah modern (naqd salbī)? Dua pertanyaan penting tersebut—yang merupakan fondasi utama kritik hadis melalui fakta sains modern—masih cukup jarang diperhatikan secara serius. Pada artikel ini, penulis menjawab dua pertanyaan tersebut, yang juga berarti penulis akan membedah seperti apa kaidah dan batasan-batasan agar ilmu sains dapat dijadikan peranti dalam metode kritik hadis. Hasil dari penelitian ini menyatakan bahwa temuan sains dapat dijadikan sebagai salah satu alat dalam metode kritik hadis. Ia dapat digunakan untuk menguatkan status suatu hadis atau melemahkannya. Namun, bukan berarti ia dapat menggantikan posisi metode kritik hadis konvensional yang terpaku pada sanad hadis. Posisi sains sebagai alat kritik hadis ialah untuk menuntut kritikus agar mengoreksi ulang sanad suatu hadis yang matannya berseberangan dengan temuan sains atau sebaliknya. Selain itu, proses pengaplikasiannya tidak bisa dilakukan secara serampangan. Ada berbagai batasan dan ketentuan ketat yang harus diperhatikan.

Kata Kunci: Metode Kritik Hadis, Sains, Naqd Ijābi, Naqd Salbī

PENDAHULUAN

Ada dua fokus utama para ulama hadis dalam memastikan bahwa suatu perkataan atau perbuatan dapat dinisbatkan kepada Nabi SAW, yaitu sanad (ketersambungan riwayat orang-orang yang menyampaikan) dan matan (kandungan atau isi).¹ Akan tetapi, ulama hadis memberikan atensi terhadap sanad melebihi yang mereka berikan terhadap matan. Ada berbagai metode yang mereka gunakan untuk memastikan validitas suatu hadis dari segi sanad, seperti mengukuhkan ketersambungan sanad suatu hadis melalui aturan yang ketat, serta penyelidikan status atau integritas para rawi di dalam sanad tersebut (*jarḥ wa ta'dīl*).²

Meskipun demikian, bukan berarti para ulama tidak memiliki metode kritik terhadap matan hadis. Matan atau kandungan suatu hadis dapat menyebabkan hadis yang sanadnya tersambung kepada Rasulullah SAW menjadi hadis *ḍa'īf*. Hal ini bisa disebabkan oleh beberapa hal, seperti *idrāj* (adanya lafal tambahan yang bukan dari Nabi SAW), *qalb* (tertukarnya beberapa lafal matan), *iqtirāb* (adanya beberapa riwayat yang saling bertentangan), dan *taṣḥīf* (adanya perubahan pada beberapa huruf atau kata yang mengubah makna) yang terjadi pada matan hadis.³

Beberapa hal di atas pada intinya kembali kepada kaidah '*adam al-syuzūz*'. Artinya, meskipun sanad suatu hadis berstatus tersambung (*muttaṣil*), namun ketika matannya menyelisihi riwayat lain yang lebih kuat (*awṣaq*), maka hadis tersebut dipermasalahkan kesahihannya.⁴ Hal yang menarik ialah kritik matan yang dilakukan para ulama ternyata tidak hanya fokus kepada suatu matan hadis yang menyelisihi riwayat hadis lain, melainkan mereka juga menaruh perhatian terhadap suatu hadis yang menyelisihi hukum akal, ayat Al-Qur'an, dan dalil-dalil *qaṭ'ī* lainnya. Khathib al-Baghdadi secara sarih

¹ Umma Farida, "Muhammad Nāṣiruddin al-Albani wa Manhajuhu fī Taṣḥīḥ al-Ḥadīṣ wa Taḍṭīfuh: Dirāsah Naqdiyyah", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 21, No. 2, 2020. Hal. 6-7. DOI: <https://doi.org/10.14421/qh.2020.2102-09>

² *Ibid*, 7.

³ Muhammad Luqman Salafi, *Ihtimām al-Muḥaddiṣin bi Naqd Ḥadīṣ Sanadan wa Matnan* (Riyadh: Dar al-Da'i, 1999), 315.

⁴ Maulanida, "Penggunaan I'tibar dalam Matan untuk Mengungkap Pelaku Perubahan Matan Hadis", *Jurnal Nabawi*, Vol. 2, No. 2, 2022. Hal. 10. DOI: <https://doi.org/10.55987/njhs.v2i2.53>

mengatakan bahwa hadis ahad yang menyelisihi hal-hal tersebut tidak dapat diterima.⁵

Sisi lain dari hal di atas, realitas (*wāqī'*) dan fakta sains juga merupakan sesuatu yang perlu diperhatikan dalam kritik matan. Hal ini dikarenakan, dengan perkembangan zaman, terdapat beberapa temuan sains modern yang ternyata sesuai dengan kandungan (matan) suatu hadis. Misalnya kesesuaian fakta sains dengan hadis tentang sayap lalat yang mengandung sejenis antibiotik untuk membunuh bakteri yang ia bawa di kakinya.⁶

Sebaliknya, terdapat pula beberapa kandungan hadis yang menyelisihi fakta sains atau kedokteran modern. Misalnya hadis tentang *ṭa'ūn* (suatu wabah penyakit) yang mengatakan bahwa penyebab terjadinya wabah ialah sengatan jin. Hal tersebut bertentangan dengan ilmu kedokteran yang mengatakan bahwa wabah terjadi karena virus dan penularan.⁷ Padahal, temuan sains sendiri merupakan salah satu sumber pengetahuan yang diakui, bahkan oleh para sarjana muslim.⁸ Sehingga ketika ada hadis yang bertentangan dengan suatu temuan ilmiah, seolah-olah ada benturan antar dua sumber pengetahuan.

Berangkat dari fenomena di atas, dirasa perlu adanya upaya untuk mengonstruksi peranan temuan sains tersebut sebagai alat kritik hadis; menguatkan hadis yang sesuai dengan fakta sains atau melemahkan hadis yang bertentangan dengan fakta sains. Pertanyaan besar yang mendasar adalah sejauh mana batas keabsahan temuan sains modern sebagai alat kritik hadis Nabi SAW?

Penelitian terdahulu tentang temuan sains modern dan hubungannya dengan hadis Nabi SAW telah dilakukan oleh Helmi Basri (2018) dengan judul "Relevansi antara Hadis dan Sains Kaedah dan Aplikasinya dalam Bingkai I'jaz Ilmi".⁹ Penelitian ini membahas

⁵ Ahmad bin Ali al-Khatib al-Baghdadi, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* (Madinah: Maktabah Ilmiyyah, 1938) 432.

⁶ Isnayanti, "Hadis Lalat dalam Minuman Ditinjau dari Segi Ilmiah (Analisis Hadis Tahlili)", *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis*, Vol. 5, No. 1, 2025. DOI: <https://mushafjournal.com/index.php/mj/article/view/337>

⁷ Umar Muhammad Abdul Munim al-Farmawi, "Dirāsah Ḥadīṣ Abī Mūsā al-Asy'arī Fanā' Ummati bi al-Ṭa'n wa al-Ṭā'ūn", *Majalah Fakultas Dirasat Islamiyyah wa al-Arabiyyah*, Universitas al-Azhar, Dimyat, Vol. 10, No. 10, 2022.

⁸ Mas'ud bin Umar Sa'd al-Din al-Taftazani, *Syarḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 2014), 32.

⁹ Helmi Basri, "Relevansi antara Hadis dan Sains Kaedah dan Aplikasinya dalam Bingkai I'jaz Ilmi", *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 17, No. 1, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.24014/af.v17i1.5336>

berbagai temuan sains yang memiliki kesesuaian dengan beberapa hadis Nabi SAW. Tetapi penulis hanya terfokus pada cara memahami hadis berdasarkan fakta sains modern, serta bagaimana cara menyikapi temuan sains tersebut dari sudut pandang hadis. Tidak ada pembahasan terkait wacana menggunakan fakta sains sebagai sarana kritik hadis. Hal inilah yang menjadi pembeda dengan penelitian penulis. Sebab, fokus penulis adalah pada wacana penggunaan fakta sains modern sebagai alat untuk mengkritik hadis; melemahkan yang sahih atau menguatkan hadis *ḍaʿīf*.

Terdapat pula penelitian terdahulu yang memiliki sedikit irisan dengan artikel ini, seperti tulisan M. Idham Aditia Hasibuan dkk. (2017) dengan judul “Kontribusi Sains dalam Menentukan Kualitas Hadis”.¹⁰ Pada artikel tersebut, penulis hanya fokus pada pembuktian (validasi) beberapa hadis yang sesuai dengan fakta sains modern, disertai dengan takhrij riwayat hadis dan uraian matan hadis. Tidak sedikit penelitian dengan model seperti itu, hanya saja dengan contoh hadis yang berbeda. Tentunya, penelitian-penelitian seperti itu berbeda dengan yang penulis tawarkan pada tulisan ini. Karena di sini penulis lebih menyorot peran ilmu sains modern sebagai alat dalam metode kritik hadis.

Terakhir, kajian terdahulu tentang sains dan hadis pernah dilakukan oleh Faizin (2015) dengan judul “Pemahaman Hadis Sains: Menguji Validitas Hadis dengan Kebenaran Ilmiah”.¹¹ Dalam tulisan tersebut, penulis sedikit menyinggung bahasan status hadis *ḍaʿīf* yang dapat dikuatkan dengan adanya fakta sains yang mendukung isi matan hadis. Akan tetapi, di sana, penulis hanya sedikit menyinggung terkait peran kebenaran ilmiah sebagai alat kritik hadis. Ia juga tidak menyinggung terkait hadis sahih yang dapat dilemahkan karena menyelisihi fakta ilmiah modern.

Dapat dinyatakan bahwa penelitian yang penulis lakukan memiliki objek yang lebih luas. Penelitian ini tidak hanya berkisar pada bahasan hadis *ḍaʿīf* yang dapat dikuatkan dengan adanya fakta sains yang mendukung isi matan hadis, melainkan juga mencakup bahasan hadis sahih yang dilemahkan ketika kontennya menyelisihi

¹⁰ M. Idham Aditia Hasibuan dkk, “Kontribusi Sains dalam Menentukan Kualitas Hadis”, *Edu-Religia: Jurnal Pendidikan Islam dan Keagamaan*, Vol. 1, No. 3, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.47006/er.v1i3.955>

¹¹ Faizin, “Pemahaman Hadis Sains: Menguji Validitas Hadis dengan Kebenaran Ilmiah”, *Tajdid*, Vol. 18, No. 1, 2015. DOI: <https://doi.org/10.15548/tajdid.v18i1.130>

temuan sains modern. Kemudian, penulis juga menghadirkan beberapa contoh penerapannya.

Pada artikel ini, penulis menggunakan metode kualitatif, dengan metode analisis berupa analisis wacana. Prosedur penelitian ini dilakukan dengan mengumpulkan data yang sesuai dengan wacana penggunaan sains sebagai alat kritik hadis, lalu menginterpretasikannya dalam bentuk laporan yang bersifat fleksibel dan reflektif. Hal ini berbeda dengan metode kuantitatif yang lebih cenderung pada penyajian data dalam bentuk statistik. Kemudian, dalam pengumpulan data, penulis menggunakan teknik kajian pustaka.

Penulis mengumpulkan berbagai literatur dalam bentuk buku, jurnal, dan sumber lainnya dengan objek kajian yang sesuai dengan penelitian ini. Selanjutnya, data-data tersebut dianalisis menggunakan teknik analisis deskriptif, dengan mendeskripsikan berbagai variabel penelitian melalui data-data yang tersedia, lalu meringkas dan menyusunnya secara sistematis.

PEMBAHASAN

Metodologi Kritik Hadis

Sebelum jauh membahas batas keabsahan ilmu sains sebagai alat kritik hadis, ada dua istilah yang perlu dipahami, yaitu metodologi kritik hadis dan ilmu sains. Pada sub judul ini, penulis akan fokus menjelaskan terkait metodologi kritik hadis terlebih dahulu. Kritik hadis (*naqd al-ḥadīs*) adalah upaya yang dilakukan oleh para ulama hadis untuk menentukan suatu hadis, apakah ia berstatus sahih atau *ḍaʿīf* dengan menggunakan metodologi tertentu.¹² Secara garis besar, ada dua perhatian utama para muhaddisin untuk dapat menentukan status hadis, yaitu sanad dan matan.

Kritik sanad adalah metode khas yang hanya dimiliki oleh peradaban Islam. Dalam sejarah peradaban bangsa lain, bahkan agama samawi lain, tidak ditemukan tradisi menjaga teks secara ketat dengan meneliti jalur riwayat teks tersebut hingga ke penuturnya.¹³ Untuk mengupayakan ketersambungan sanad hadis hingga Rasulullah SAW, para ulama terdahulu membuat berbagai kaidah seputar sanad

¹² Muhammad Musthafa Al-A'zhamy, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muḥaddiṣīn; Nasy'atun wa Tārīkhuhu* (Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1990), 5.

¹³ Muhammad Luqman Salafi, *Ihtimām al-Muḥaddiṣīn bi Naqd Ḥadīs Sanadan wa Matnan* (Riyadh: Dar al-Da'i, 1999), 165.

yang kini kita kenal dengan ilmu mustalah hadis atau ilmu hadis dirayah.¹⁴ Mereka membagi sanad menjadi dua: yang terputus (*inqiṭāʿ*) dan tersambung (*ittiṣāl*). Bahasan terkait sanad yang terputus bercabang menjadi beberapa kajian, yaitu hadis *mursal*, *munqaṭiʿ*, *muʿallaq*, *muʿdal*, dan *mudallas*. Beberapa kriteria sanad yang terputus seperti itu membuat status hadis menjadi *ḍaʿīf*.¹⁵

Perlu diketahui pula bahwa bukan berarti sanad yang tersambung otomatis menjadikan suatu hadis berstatus sahih. Karena bisa jadi di dalam sanad tersebut terdapat rawi yang bermasalah secara kredibilitas atau kejujurannya. Ulama hadis terdahulu telah mengantisipasi hal tersebut dengan menciptakan ilmu terkait kritik personal rawi yang kita kenal dengan ilmu *rijāl al-ḥadīṣ*. Ilmu *rijāl al-ḥadīṣ* mencakup standar umum bagaimana seorang rawi dapat diterima riwayatnya dan mencakup ilmu *jarḥ wa taʿdīl*. Seorang rawi yang mendapatkan *jarḥ* (kesan negatif) dari ulama kritik hadis akan dipersoalkan riwayatnya, bahkan bisa menjadi riwayat *ḍaʿīf*, tergantung dari tingkat *jarḥ* yang ia peroleh.¹⁶

Selain kritik terhadap sanad hadis, para ulama hadis juga meletakkan kaidah kritik terhadap matan hadis. Matan dapat menjadi penentu suatu hadis bernilai sahih atau *ḍaʿīf*. Secara umum, proses kritik matan hadis yang dilakukan oleh para ulama hadis adalah dengan cara mengumpulkan berbagai riwayat yang senada (*sabr al-turuq/ṭarīqah al-iʿtibār*).¹⁷ Lantas, riwayat dengan matan yang menyelisihi matan riwayat lain yang lebih kuat dari segi sanad, akan dipermasalahkan kesahihannya, bahkan ketika yang melakukannya adalah rawi yang *ṣiqah*. Beberapa contoh dari kritik matan yang dilakukan para ulama adalah munculnya bahasan *ziyādāt al-ṣiqah*, hadis *mudraj*, hadis *maqlūb*, dan sebagainya.

Selain menggunakan metode pengumpulan berbagai riwayat (*iʿtibār*) seperti di atas, para ulama kritik hadis (*al-nuqqād*) juga menggunakan metode lain dalam kritik matan hadis. Di antaranya ialah kritik matan hadis yang menyelisihi Al-Qurʾan, hadis mutawatir, dan akal.¹⁸ Sementara itu, di era modern—khususnya pada awal abad ke-20 M, ketika sains berkembang cukup pesat, serta berbagai fakta

¹⁴ Hasan Hanafi, *Min al-Naql ilā al-ʿAql* (Kairo: Muassasah Hindawi, 2017), 113.

¹⁵ Nuruddin ʿItr, *Manhaj al-Naqd fī ʿUlūm al-Ḥadīṣ* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1979), 346.

¹⁶ Muhammad Luqman Salafi, *Ihtimām al-Muḥaddiṣīn bi Naqd Ḥadīṣ Sanadan wa Matnan* (Riyadh: Dar al-Daʿi, 1999), 231.

¹⁷ *Ibid*, 328.

¹⁸ *Ibid*, 329.

ilmiah kian membuktikan kebenaran berbagai matan hadis, mulai muncul berbagai gagasan untuk mempertimbangkan temuan-temuan sains sebagai alat kritik hadis. Apakah ia dapat digunakan sebagai metode untuk setidaknya menguatkan derajat suatu hadis atau untuk melemahkannya di sisi lain? Apakah ia dapat menggantikan metode kritik hadis konvensional yang terfokus pada sanad?

Sebelum menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, perlu diketahui definisi ilmu sains, serta tingkat kebenaran yang ia hasilkan. Selain itu, juga perlu diketahui derajat ilmu (pengetahuan) yang dihasilkan oleh hadis. Hal ini diperlukan agar perbandingan tingkat ilmu dari kedua hal tersebut diketahui, agar memperjelas batas cakupan kritik hadis menggunakan fakta sains.

Ilmu Sains dan Parameter Kebenaran

Ilmu sains sering didefinisikan sebagai ilmu untuk memahami suatu fenomena dengan menggunakan eksperimen (*tajrībī*), observasi, dan analisis.¹⁹ Ilmu sains memiliki objek kajian berupa hal-hal yang dapat diindera. Di antara yang termasuk cabang ilmu sains adalah ilmu biologi, fisika, kimia, geologi (ilmu bumi), dan astronomi. Lalu bagaimana dengan tingkat kebenaran yang dihasilkan oleh ilmu sains, khususnya dari aktivitas observasi, analisis, dan eksperimen sains, apakah hanya asumsi atau bisa mencapai tingkat meyakinkan?

Dalam tradisi kesarjanaan Islam, sumber pengetahuan berasal dari tiga hal: *khavar ṣādiq*, akal, dan indera.²⁰ *Khavar ṣādiq* adalah informasi yang berasal dari nas (Al-Qur'an dan hadis). Nas jelas dapat memberikan ilmu, baik bersifat *qaṭ'ī* atau *ẓannī*. Akal juga demikian, ia mampu menghasilkan pengetahuan dan kebenaran, khususnya melalui berbagai kaidah logika.

Pengetahuan yang dihasilkan oleh indera, termasuk di antaranya hasil eksperimen dan observasi (*tajrībī*), juga merupakan sumber kebenaran. Yang terakhir inilah yang sekarang dikenal sebagai ilmu sains. Para ulama Islam meyakini ketiga hal tersebut sebagai wasilah untuk mencapai pengetahuan.

Secara umum, tingkat kebenaran yang dihasilkan oleh ilmu sains tentu tidak bisa dibagi menjadi *qaṭ'ī* dan *ẓannī*, sebagaimana nas

¹⁹ Shaharir Mohamad Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*. (Bangi: Universitas Kebangsaan Malaysia, 1987), 6.

²⁰ Mas'ud bin Umar Sa'd al-Din al-Taftazani, *Syarḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 2014), 32.

dalam Islam.²¹ Akan tetapi, pembagian tingkat kebenaran yang ada di dalam sains terbagi menjadi dua, yaitu hipotesis dan teori yang telah terbukti secara empiris.

Hipotesis adalah suatu dugaan yang belum terbukti secara empiris dan observatif. Bukan berarti ia hanya dugaan tanpa dasar. Hipotesis juga dibangun berdasarkan kaidah-kaidah ilmiah tertentu. Sementara itu, hipotesis yang telah diuji terus-menerus secara empiris dan observatif akan membentuk sebuah teori ilmiah.²² Teori ilmiah lebih mendekati kebenaran daripada hipotesis yang masih asumptif.

Jamil Farid Abu Sarah, ulama asal Yordania, mengatakan bahwa hipotesis dalam ilmu sains selevel dengan hadis *ẓannī*. Sedangkan teori ilmiah yang telah terbukti kebenarannya secara empirik selevel dengan hadis yang bernilai *qaṭʿī*.²³ Hal ini perlu diperhatikan sebelum melangkah lebih jauh dalam mengaplikasikan temuan sains sebagai alat kritik hadis. Karena tidak mungkin mengkritisi status hadis yang *qaṭʿī* dengan temuan sains yang masih asumptif (hipotesis). Namun, yang dapat terjadi adalah upaya mengkritisi hadis yang derajatnya *ẓannī* dengan temuan sains yang lebih pasti.

Selanjutnya, kita juga perlu mengetahui bagaimana hadis dibagi menjadi *qaṭʿī* dan *ẓannī*.

Pembagian Hadis Berdasarkan *Qaṭʿī* dan *Ẓannī*

Berdasarkan tingkat ilmu (kebenaran) yang dihasilkan, hadis dibagi menjadi dua, yaitu yang menghasilkan ilmu yakin (*qaṭʿī*) dan yang *ẓannī*. *Pertama*, hadis yang menghasilkan kebenaran yang bersifat yakin, sering pula diistilahkan dengan hadis *muḥtaff bi al-qarāʾin* (hadis yang disertai dengan indikasi tambahan).²⁴ Indikasi tambahan yang dimaksud di sini adalah indikasi yang menambah tingkat kesahihan hadis di samping syarat-syarat hadis sahih pada

²¹ Jamil Farid Abu Sarah, *Asar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 38.

²² Syarif Hidayatullah, "Agama dan Sains: Sebuah Kajian tentang Relasi dan Metodologi", *Jurnal Filsafat*, Vol. 29, No. 1, 2019. Hal. 8-9 DOI: <https://doi.org/10.22146/jf.30246>

²³ Jamil Farid Abu Sarah, *Asar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 39.

²⁴ Ali bin Sulthan al-Qari, *Syarḥ Nukhbah al-Fikr* (Beirut: Syirkah Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam, 1994), 216.

umumnya: tersambungnyanya sanad, diriwayatkan oleh rawi yang *ṣiqah* dan *dābiṭ* dari awal sampai akhir, tanpa *syazz*, dan tanpa *‘illah*.²⁵

Indikasi tambahan di luar syarat awal hadis sahih di atas dapat menambah tingkat kesahihannya. Ia menambah tingkat ilmu dan keyakinan yang dihasilkan oleh hadis tersebut. Hasilnya, seakan mendengar langsung lafal hadis tersebut keluar dari lisan Nabi SAW. Di antara hal-hal yang masuk kategori indikator tambahan hadis ahad adalah datangnya hadis tersebut melalui riwayat Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim, serta hadis tersebut diamalkan oleh para imam hadis dan ulama.

Para ulama terdahulu menyepakati bahwa hadis *muḥtaff bi al-qarā’in* terwujud dalam beberapa kategori hadis,²⁶ yaitu:

1. Hadis mutawatir. Para ulama sepakat bahwa hadis mutawatir adalah tingkatan tertinggi dari hadis Nabi SAW. Hadis tersebut menghasilkan ilmu yang bersifat *qaṭ’ī*.
2. Hadis di dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim. Ibn Ṣalāh dalam salah satu kitabnya mengatakan bahwa hadis-hadis di dalam kedua kitab tersebut dapat dipastikan kesahihannya, serta menghasilkan ilmu yakin (*naẓarī*).²⁷
3. Hadis masyhur (terkenal) dan musalsal yang diamalkan oleh para imam hadis dan *ḥāfiẓ*.²⁸

Kedua, hadis yang menghasilkan ilmu *ẓannī*. Yang termasuk ke dalam kategori tersebut adalah hadis-hadis sahih yang tidak termasuk kategori hadis *muḥtaff bi al-qarā’in*. Sederhananya, hadis yang bernilai *ẓannī* adalah hadis-hadis ahad dengan sanad yang sahih selain dari yang penulis sebut di atas.²⁹ Contohnya adalah hadis-hadis sahih di dalam Musnad Ahmad, kitab-kitab sunan, Muwattha’, dan sebagainya.

Perbedaan mendasar antara hadis yang tidak disertai dengan indikasi tambahan (*ghair muḥtaff bi al-qarā’in*) dengan hadis mutawatir atau hadis *muḥtaff bi al-qarā’in* adalah ia hanya menghasilkan ilmu yang bersifat asumtif, sedangkan hadis mutawatir

²⁵ Asaad Rezq Ahmed al-Hawlani, “Qarā’in al-Ḥadīsiyyah al-Khārijīyyah wa ‘Ilāqatuhā bimā Yufiduhu al-Ṣābit min Akhbār al-Aḥād”, *Mizan al-Hak: Jurnal Pengetahuan Islam*, Vol. 15, 2022. Hal. 5. DOI: <https://doi.org/10.47502/mizan.1105851>

²⁶ Ali bin Sulthan al-Qari, *Syarḥ Nukhbah al-Fikr* (Beirut: Syirkah Dar al-Arḳam bin Abi al-Arḳam, 1994), 218.

²⁷ Abu ‘Amr Ibn Shalah, *Muqaddimah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 28.

²⁸ Ali bin Sulthan al-Qari, *Syarḥ Nukhbah al-Fikr* (Beirut: Syirkah Dar al-Arḳam bin Abi al-Arḳam, 1994), 227.

²⁹ Sayyid Ali Hasan Mathar al-Hasyimi, *Manhaj Naqd al-Sanad: fī Taṣṭīḥ al-Riwāyāt wa Taḍīfihā* (Qom: Mansyurat Nadhirin, 2008), 54.

maupun hadis *muḥtaff bi al-qarā'in* memberikan hasil ilmu yang pasti. Pada hadis *muḥtaff bi al-qarā'in*, hasilnya seakan mendengar langsung lafal hadis tersebut keluar dari lisan Nabi SAW, namun tidak dengan hadis tanpa indikasi tambahan (*ghair muḥtaff bi al-qarā'in*).

Keabsahan Ilmu Sains sebagai Metode Kritik Hadis

Para ulama hadis kontemporer berbeda pendapat tentang keabsahan ilmu sains sebagai metode kritik hadis, ada yang menolaknya, ada pula yang menerimanya. Di antara ulama hadis kontemporer yang menolak menggu adalah Abdul Qadir Arna'ut. Namun, yang ia tolak secara khusus adalah penggunaan ilmu sains sebagai *taṣḥīḥ* hadis yang lemah. Alasan yang mendasari perkataan Arna'ut adalah bahwa yang dapat menguatkan status suatu hadis hanyalah hadis lain dari jalur yang berbeda (*syāhid* atau *tābi*).³⁰

Sementara itu, secara umum, para ulama kontemporer menerima berbagai temuan sains sebagai peranti kritik hadis, baik untuk *taṣḥīḥ* maupun *taḍ'īf*. Beberapa nama yang berada pada kelompok ini adalah Syaraf al-Qudah, Salman al-'Audah, Zaghlul an-Najjar, Said al-Mari, dan Syarif Hatim al-Auni. Bahkan, Syarif Hatim al-Auni mengatakan bahwa andai saja al-Bukhāri dan Muslim bin Hajjaj hidup di era sekarang, maka mereka akan menjadi orang pertama yang akan mengonstruksi peran ilmu sains modern sebagai alat kritik hadis.³¹ Akan tetapi dalam hal penyahihan (*taṣḥīḥ*) hadis yang awalnya lemah (*naqd ijābī*), semua ulama menekankan perlunya aturan yang ketat. Hal tersebut akan penulis ulas pada sub judul selanjutnya.³²

Kesimpulannya, secara umum, para ulama kontemporer mengakui keabsahan temuan sains sebagai peranti dalam metode kritik hadis.

Wilayah Kritik Sains dan Batasannya

Satu hal penting yang perlu disorot dalam hal ini adalah apakah peran ilmu sains sebagai alat kritik hadis dapat berdiri sendiri atau tetap harus mempertimbangkan sanad hadis? Artinya, apabila suatu hadis memiliki konten matan yang menyelisihi fakta ilmiah, apakah

³⁰ Abdul Qadir Arna'ut dalam komentar kitab Muhammad bin Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, tahkik: Syu'aib al-Arna'ut dkk, 1994), 2/371.

³¹ Syarif Hatim al-Auni dalam pengantar Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 13.

³² Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 42-43.

secara otomatis ia akan menjadi *ḍa'if* atau perlukah mempertimbangkan sanadnya terlebih dahulu?

Jika kita cermati, kritik hadis menggunakan ilmu sains pada dasarnya menasar pada matan hadis. Sebagaimana kritik matan pada umumnya, ia tidak dapat berdiri sendiri untuk menentukan suatu hadis bernilai sahih atau *ḍa'if*. Kritik matan hadis yang isinya menyelisihi rawi yang lebih kuat (*syazz*) misalnya, tetap harus dikembalikan pada pertimbangan sanadnya. Harus dicari siapa rawi yang menyebabkan terjadinya *syazz* tersebut. Sehingga dalam berbagai literatur turaṣ, dapat kita lihat bahwa hadis-hadis *syazz* masuk dalam kategori yang cacat (*ṭha'n*) pada rawinya.³³

Secara umum, tidak ada perbedaan dengan langkah yang ditempuh dalam menggunakan ilmu sains modern sebagai alat kritik hadis. Karena fokus utama metode kritik ini adalah pada matan hadis, maka ketika terdapat matan hadis yang bertentangan dengan fakta ilmiah, bukan berarti hadis tersebut langsung dikatakan *ḍa'if*. Peranan sains di sini adalah untuk membuka kemungkinan bahwa sanad hadis tersebut perlu dikoreksi ulang, yaitu dengan mencari kemungkinan *'illah* yang terdapat pada sanad. Jika tidak bisa ditemukan *'illah*-nya, maka upaya yang dapat dilakukan adalah mentakwil makna hadis agar tidak bertentangan dengan temuan ilmiah modern. Apabila tidak dimungkinkan keduanya, maka harus *tawaqquf*.³⁴

Nalar kritik seperti ini banyak dilakukan oleh para ulama terdahulu. Misalnya pada hadis:

لَا يُوْلَدُ بَعْدَ الْمِائَةِ مَوْلُودٌ لِلَّهِ فِيهِ حَاجَةٌ

"Tidak dilahirkan setelah seratus tahun, seorang anak yang Allah punya urusan terhadapnya."

Ibn al-Jauzy mengomentari hadis tersebut karena menyelisihi realitas (*wāqī'*). Ia mengatakan bahwa walaupun sanad hadis ini sahih, maka harus dicari kemungkinan *'an'anah*³⁵ yang terjadi di tengah

³³ Muhammad bin Abdurrahman al-Sakhawi, *Fath al-Mughīṣ bi Syarh Alfīyyah al-Ḥadīṣ* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003) 1/244.

³⁴ Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajrībī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 123.

³⁵ *'An'anah* adalah kondisi ketika pada sanad hadis terdapat rawi yang menggunakan lafal عَنْ. hal ini perlu diperhatikan karena menyimpan kemungkinan bahwa rawi tersebut tidak benar-benar mendengarkan hadis dari rawi sebelumnya.

sanadnya. *An'anah* tersebut memiliki kemungkinan bahwa ada rawi yang membuang nama salah satu pendusta (*kazzab*) di tengah-tengah sanad. Bagaimana bisa hadis ini sahih, padahal banyak imam dan ulama yang lahir setelah tahun seratus hijriah.³⁶

Sementara itu, batasan yang tidak bisa disentuh oleh sains dalam kritik hadis Nabi SAW adalah pada hadis dengan muatan matan yang menyinggung hal-hal gaib, seperti surga-neraka, alam setelah kematian, dan malaikat. Fakta sains tidak memiliki ruang untuk dijadikan sebagai peranti kritik hadis-hadis tersebut. Ulama Ahlusunah wal Jamaah sepakat bahwa hal gaib dalam ajaran agama tidak bisa dijangkau oleh akal dan indera.³⁷ Ilmu sains pada dasarnya merupakan perpanjangan dari indera. Ia tidak akan pernah bisa mengkritisi hal-hal gaib, dikarenakan indera memiliki batas. Ia hanya menjangkau alam fisik, sementara hal gaib adalah metafisik.

Justru tanpa adanya berita dari nas-nas agama, akal maupun indera tidak akan dapat menggambarkan hal gaib. Bahkan, setelah dijelaskan oleh nas pun, ide tentang yang gaib tetap tidak dapat digambarkan secara sempurna oleh akal maupun indera.³⁸ Maka, mengharapkan akal dan indera untuk mengkritisi hal gaib adalah *daur* dalam istilah ilmu kalam. Satu-satunya jalan untuk mengetahui hal gaib adalah *khobar ṣādiq*. Dalil-dalil *qath'i* dari Al-Qur'an atau hadis Nabi SAW yang berisi tentang hal gaib harus diterima dengan keyakinan penuh.³⁹

Dalam konteks kritik hadis, terdapat metode alternatif yang kerap dipertimbangkan dalam mengkritisi hadis-hadis tentang hal gaib, yaitu metode *kasyf*.⁴⁰ Metode tersebut mengandalkan intuisi seorang sufi untuk menentukan matan suatu hadis yang menyangkut hal gaib, apakah sesuai dengan intuisi mereka atau tidak. Namun,

³⁶ Abdurrahman Ibn al-Jauzy, *al-Mauḍu'at* (Riyadh: Maktabah Adhwa al-Salaf, 1997), 3/129.

³⁷ Mahmud Mahir Abduh Sayyid, "Álam al-Ghaib fī Ḍau' al-'Aqīdah al-Islāmiyyah", *Majalah Fakultas Dirasat Islamiyyah Universitas al-Azhar Aswan*, Vol. Juni, 2021. Hal. 28

³⁸ Muhammad Said Ramadhan al-Buthy, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1997) Hal. 302.

³⁹ Mahmud Mahir Abduh Sayyid, "Álam al-Ghaib fī Ḍau' al-'Aqīdah al-Islāmiyyah", *Majalah Fakultas Dirasat Islamiyyah Universitas al-Azhar Aswan*, Vol. Juni, 2021. Hal. 33

⁴⁰ Muhammad Kudhori, "Metode Kashf dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis di Kalangan Kaum Sufi", *Jurnal Afkaruna*, Vol. 14, No. 1, Juni 2018. Hal. 2. DOI: <https://doi.org/10.18196/AIJIS.2018.0079>.

metode ini memerlukan syarat ketat, seperti tokoh yang melakukan metode tersebut haruslah benar-benar sufi yang telah mencapai derajat *kasyf*. Lalu, metode tersebut hanya berlaku pada hadis *muṭṭasil* dan *faḍā'il al-a'māl*.⁴¹

Pada bahasan selanjutnya, penulis akan menjelaskan lebih detail kaidah pengaplikasian kritik hadis menggunakan ilmu sains beserta batasan dan beberapa contohnya. *Pertama*, penulis akan mengulas tentang *naqd ijābī* (menguatkan suatu hadis yang memiliki kandungan yang sesuai dengan fakta sains). Kemudian, akan penulis lanjutkan dengan *naqd salbī* (melemahkan suatu hadis yang menyelisihi fakta sains).

Penerapan Kaidah *Naqd Ijabi* Ilmu Sains terhadap Hadis

Tidak sedikit fakta sains modern yang mengafirmasi kandungan suatu hadis sahih. Di antara contohnya adalah hadis tentang tulang ekor. Dalam berbagai riwayat sahih, Rasul SAW menjelaskan bahwa tulang ekor adalah satu-satunya anggota tubuh manusia yang tidak akan hancur. Dari tulang ekor tersebutlah manusia nanti akan dibangkitkan.

Enam abad setelah Rasul mengatakan hadis tersebut, berbagai penelitian sains membuktikan kebenaran kandungan hadis tersebut. Berbagai penelitian yang dilakukan dengan membakar tulang ekor, menunjukkan bahwa sel-sel tulang ekor tetap utuh. Begitu pula dengan fakta kedua, sains membuktikan bahwa awal mula terbentuknya embrio manusia adalah dimulai dari sel-sel tulang ekor.⁴²

Namun, objek kajian kita di sini bukanlah hadis seperti contoh di atas. Karena hadis tersebut sudah jelas status kesahihannya, sehingga upaya menghubungkannya dengan temuan sains kontemporer adalah dalam bentuk pembuktian *i'jāz 'ilmī* hadis saja. Objek kajian kita di sini adalah bagaimana peran temuan sains modern untuk mengangkat derajat suatu hadis *ḍa'īf* menuju derajat yang lebih tinggi—entah hasan atau sahih—ketika kandungan matan hadis tersebut sesuai dengan temuan sains. Aktivitas tersebut akan penulis bahasakan dengan istilah *naqd ijābī*.

⁴¹ Abdillah Afabih dan Viki Junianto, "Examining Ibn Arabi's Kashf Method on the Authenticity of Hadith", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 23, No. 1, Januari 2022. Hal 9. DOI: <https://doi.org/10.14421/gh.2022.2301-06>

⁴² Lihat lebih jauh di Najma Ulya Ramadhani, "Tulang Ekor (Shulb) Perspektif Hadis dan Osteologi". Skripsi. UIN Alauddin Makassar. 2023

Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam pengamalan *naqd ijābī*:

Pertama, Status hadis *ḍa'īf* yang dikuatkan adalah *ḍa'īf yasīr* (ringan), khususnya apabila penyebab *ḍa'īf*-nya adalah *syāzz* pada matannya (menyelisihi riwayat lain yang lebih kuat atau karena menyelisihi akal dan realitas).⁴³ Sehingga, hadis *ḍa'īf* yang disebabkan karena rawinya adalah pendusta (*mawḍū'*), tertuduh dusta (*matrūk*), atau *munkar*⁴⁴ misalnya, tidak akan berubah menjadi sahih meskipun sesuai dengan temuan ilmiah.⁴⁵ Belum tentu perkataan yang benar merupakan ucapan Rasul SAW. Fokus para ulama hadis dalam kritik sanad adalah memastikan bahwa suatu perkataan dapat dinisbatkan kepada Nabi SAW.

Kedua, temuan sains yang dijadikan alat kritik hadis adalah yang telah teruji berulang kali secara empiris atau observatif, bukan yang masih bersifat hipotesis. Temuan sains tersebut pada nantinya dapat bernilai seperti jalur riwayat lain (*syāhid*) yang menguatkan hadis *ḍa'īf yasīr*. Sehingga meningkatkan derajatnya menjadi *ḥasan li gayrihi* atau *ṣaḥīḥ li gayrihi*.⁴⁶

Ketiga, fakta ilmiah yang dijadikan penguat suatu hadis adalah fakta yang belum terungkap pada masa Nabi SAW. Fakta tersebut tidak ada yang mengetahuinya selain Nabi SAW yang maksum.⁴⁷ Penulis akan memberikan contoh hadis *ḍa'īf* yang tidak dapat dikuatkan dengan temuan sains modern karena tidak sesuai dengan kaidah yang benar. Kemudian, penulis juga akan memberikan contoh temuan sains yang dapat digunakan sebagai penguat status hadis (*naqd ijābī*).

Di antara contoh penerapan *naqd ijābī* yang kurang tepat adalah hadis tentang berpuasa yang menjadikan seseorang sehat.

⁴³ Syaraf Mahmud al-Qudlah, *al-Islām wa al-'Ilm fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Jurnal Fakultas Syari'ah wal Qanun Universitas Qatar, Vol. 14, 1996, 35.

⁴⁴ Hadis munkar dan *syāzz* berbeda, meskipun keduanya merupakan hadis dengan riwayat yang menyelisihi riwayat lain yang lebih kuat. Hanya saja, rawi hadis *syāzz* adalah *ṣiqāh*, sedangkan rawi hadis munkar adalah *ḍa'īf* sedari awal. Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa pada hadis munkar, sudah dipastikan bahwa rawi melakukan kesalahan. Sementara hadis *syāzz*, rawinya belum tentu melakukan kesalahan, namun ia melakukan *wahm* (diduga beresalah). Lihat lebih jauh di Ahmad bin Hanbal, *al-'Ilal wa Ma'rifah al-Rijāl* (Riyadh: al-Maktabah al-Ma'arif, 1988), 120.

⁴⁵ Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 67.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 93.

روي عن طريق: محمد بن سليمان بن أبي داود، أخبرنا زهير بن محمد، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة مرفوعا، ولفظه: اغْزُوا تَغْنَمُوا، وَصُومُوا تَصِحُّوا، وَسَافِرُوا تَسْتَغْنُوا⁴⁸.

Hadis tersebut bermasalah pada dua rawinya, yaitu Muhammad bin Sulaiman bin Abi Dawud dan Zuhair bin Muhammad. Muhammad bin Sulaiman bin Abi Dawud oleh Imam Nasa'i dikomentari dengan *lā ba'sa bihi*. Sementara Abu Hatim ar-Razi menyebutnya sebagai *munkir al-hadīs*.⁴⁹ Kemudian, terkait Zuhair bin Muhammad, para ulama *nuqqād* (kritikus rawi) berbeda pendapat tentang dia.⁵⁰ Hadis tersebut di-*ḍa'if*-kan oleh al-Iraqi.⁵¹

Meskipun kandungan matan hadis tersebut sesuai dengan hasil riset ilmu kedokteran modern bahwa berpuasa dapat meningkatkan kesehatan, akan tetapi fakta ilmiah tersebut tidak dapat dijadikan sebagai penguat hadis. Ada dua penyebabnya. *Pertama*, status *ḍa'if* hadis tersebut bukanlah *ḍa'if yasīr* (ringan). Beberapa riwayat lain yang senada dengan hadis tersebut juga berupa hadis-hadis *ḍa'if*.⁵² *Kedua*, fakta sains tentang hubungan puasa dengan kesehatan bisa jadi merupakan sebuah fakta yang telah diketahui pada era saat itu. Sehingga, tidak mustahil jika ungkapan tersebut pada awalnya merupakan ungkapan para dokter masa itu.

Contoh lain dari penerapan *naqd ijābī* yang kurang tepat adalah hadis tentang waktu-waktu berbekam yang dianjurkan dan dilarang oleh Rasul SAW. Waktu yang dianjurkan yaitu pada tanggal 17, 19, atau 21 setiap bulan hijriah. Berbagai hadis yang menjelaskan perihal tersebut semuanya bersanad *ḍa'if*. Hal ini sebagaimana yang dikatakan al-'Uqaili dalam kitabnya, *al-Dhu'afā' al-Kabir*.⁵³ Ibnu Hajar

⁴⁸ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Muhammad bin 'Amr al-'Uqaili, *al-Du'afā' al-Kabīr* (Beirut: Dar al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1980), 3/92., Sulaiman bin Ahmad al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Awsaṭ* (Kairo: Dar al-Haramain, 1995), 8/174.

⁴⁹ Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahẓīb al-Tahẓīb* (India: Da'irah al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1943), 9/200.

⁵⁰ *Ibid*, 3/350.

⁵¹ Abdurrahim bin al-Husain al-'Iraqi, *al-Mugni an Haml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj Mā fī al-Iḥyā' min al-Akhbār* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 973.

⁵² Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahẓīb al-Tahẓīb* (India: Da'irah al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1943), 9/200.

⁵³ Muhammad bin 'Amr al-'Uqaili, *al-Du'afā' al-Kabīr* (Beirut: Dar al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1980), 1/150.

al-‘Asqalani juga mengatakan bahwa hadis-hadis dalam bab ini (waktu anjuran dan larangan bekam) tidak ada yang sahih.⁵⁴

Beberapa peneliti ternyata tertarik untuk membuktikan apakah berbekam pada waktu tersebut memiliki dampak berbeda. Hasilnya, bahwa berbekam pada tanggal-tanggal tersebut memiliki dampak positif yang lebih signifikan bagi tubuh daripada hari lainnya. Meski begitu, bukan lantas hasil riset ilmiah tersebut dapat dijadikan alat untuk menguatkan hadis *da’if* tentang bekam di atas.

Hal tersebut dikarenakan bekam adalah teknik kesehatan yang sudah sangat terkenal di kalangan bangsa Arab kala itu. Tidak menutup kemungkinan bahwa hari-hari terbaik untuk berbekam memang telah diketahui sejak dulu. Bahkan jauh sebelum peradaban Arab, telah ditemukan semacam rumus-rumus seputar bekam di Cina, salah satunya mencakup waktu terbaik untuk berbekam.

Setelah melihat contoh temuan ilmiah yang tidak dapat dijadikan indikasi untuk menguatkan hadis, selanjutnya penulis sajikan contoh hadis *da’if* yang bisa dikuatkan dengan temuan ilmiah. Pertama adalah hadis tentang terciptanya anak melalui sel sperma dan sel telur.

حدثنا حسين بن الحسن حدثنا أبو كدينة عن عطاء بن السائب عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله قال: "مر يهودي برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث أصحابه فقال قريش يا يهودي! إن هذا يزعم أنه نبي فقال لأسأله عن شيء لا يعلمه إلا نبي قال فجاء حتى جلس ثم قال يا محمد! مم يخلق الإنسان؟ قال يا يهودي! من كل يخلق من نطفة الرجل ومن نطفة المرأة فأما نطفة الرجل فنطفة غليظة منها العظم والعصب وأما نطفة المرأة فنطفة رقيقة منها اللحم والدم فقام اليهودي فقال هكذا كان يقول من قبلك^{٥٥}.

Hadis di atas secara umum menjelaskan bahwa suatu hari, ada seorang Yahudi hendak menguji Nabi SAW dengan satu pertanyaan. Ia bertanya tentang asal mula terbentuknya janin, di mana jawabannya hanya diketahui oleh orang yang benar-benar nabi. Rasul SAW menjawab bahwa terbentuknya anak adalah melalui dua *nutfah* laki-

⁵⁴ Ahmad bin ‘Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bāri* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1960), 10/149.

⁵⁵ Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2001), 7/437. Ahmad bin Syu’aib al-Nasa’i, *al-Sunan al-Kubrā* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2001), 8/221.

laki dan perempuan, atau sel sperma dan sel telur. Masalahnya, ada dua *illah* pada hadis di atas:

1. Atha' bin Saib mengalami *ikhṭilāt*⁵⁶ pada akhir hayatnya. Sementara itu, tidak dapat dipastikan apakah Abu Kudainah meriwayatkan darinya sebelum *ikhṭilāt* atau sesudahnya.⁵⁷
2. Abdurrahman bin Abdullah bin Mas'ud, tidak dapat dipastikan apakah ia benar-benar mendengarkan hadis tersebut dari ayahnya, karena ia hanya mendengar sedikit riwayat darinya. Sang ayah wafat saat Abdurrahman berusia enam tahun, dan tidak diketahui apakah hadis ini termasuk yang ia dengar atau tidak.⁵⁸

Dari segi sanadnya, ada yang mengatakan *ḍa'īf*, seperti Imam Ahmad.⁵⁹ Sementara Ali bin Abu Bakr al-Haitami mengatakan bahwa *rijāl* dalam sanad tersebut *ṣiqah* sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Hibban, hanya saja Atha' bin Saib mengalami *ikhṭilāt*.⁶⁰ Sehingga, ketika hadis tersebut dikatakan sebagai hadis *ḍa'īf*, tingkat *ḍa'īf*-nya bisa tergolong sebagai *ḍa'īf yasīr* (ringan). Dengan demikian, temuan ilmiah modern dapat dijadikan indikasi penguat (*qārīnah*) sebagaimana riwayat dari jalur lain (*mutāba'āt*) untuk menghilangkan *wahm* dalam hadis tersebut.

Beberapa abad setelah hadis tersebut diucapkan, apa yang dikatakan Rasul SAW ternyata terbukti melalui berbagai temuan sains, bahwa pembentuk janin adalah gabungan antara sperma laki-laki dengan sel telur. Ilmu kedokteran pada masa itu masih meyakini bahwa terbentuknya janin murni dari sperma laki-laki saja, tanpa ikut campur dari sel telur.⁶¹ Sehingga temuan tersebut dapat menjadi salah satu indikasi (*qārīnah*) untuk menghilangkan *wahm* dari beberapa

⁵⁶ *Ikhṭilāt* adalah kondisi seorang rawi *ṣiqah* yang kehilangan sifat ḍabit, entah karena pikun atau karena bukunya hilang. Orang yang meriwayatkan darinya pada saat ia telah mengalami ikhtilath maka riwayatnya menjadi hadis *ḍa'īf*. Sementara, ketika tidak diketahui apakah ia meriwayatkan sebelum ikhtilath atau sesudahnya, maka riwayatnya juga menjadi *ḍa'īf*. Kecuali ada ungkapan sarih darinya bahwa ia meriwayatkan dari seorang *mukhtaliṭ* sebelum terjadinya *ikhṭilāt* itu. Jika demikian, riwayatnya bisa diterima.

⁵⁷ Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahẓīb al-Tahẓīb* (India: Da'irah al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1943), 7/206.

⁵⁸ *Ibid*, 7/216.

⁵⁹ Ahmad bin Hanbal, *Masā'il Ahmad bin Hanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980), 234.

⁶⁰ Ali bin Abi Bakr al-Haitami, *Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id* (Kairo: Maktabah al-Qudsi, 1994), 241.

⁶¹ Zaghlul al-Najjar, *al-I'jāz al-'Ilmi fī al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Kairo: Nahdlah Misr, 2012), 200-206.

rawi yang terdapat pada sanad hadis. Hal ini juga diperkuat bahwa fakta ilmiah tersebut sesuai dengan ayat Al-Qur'an.⁶²

Di sini, kita saksikan bahwa ilmu sains punya peran untuk mengoreksi derajat hadis tersebut. Sains tidak dapat secara langsung menghukumi bahwa hadis tersebut sahih. Namun, ia berperan untuk menuntut kita agar mengoreksi ulang kemungkinan bahwa beberapa *'illah* atau rawi yang bermasalah di sana sebenarnya bisa dihilangkan karena beberapa faktor.

Contoh kedua dari penggunaan fakta ilmiah sebagai penguat hadis adalah dalam hadis bahwa di bawah lautan terdapat api.

(عن صالح بن عمر وعبد الرحيم بن سليمان والليث بن سعد إسماعيل بن زكريا أربعتهم عن مطرف عن بشر أبي عبد الله عن بشير بن مسلم عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: لا يَرَكِبُ الْبَحْرَ إِلَّا حَاجٌّ أَوْ مُعْتَمِرٌ أَوْ غَازٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنَّ تَحْتَ الْبَحْرِ نَارًا وَتَحْتَ النَّارِ بَحْرٌ^{٦٣}.)

Ada dua *illah* pada hadis tersebut:

1. Adanya *idtirāb*⁶⁴ pada sanad hadis tersebut. Ada riwayat lain dengan sanad berbeda, yaitu dari Mutharraf dari Basyir bin Muslim dari seorang laki-laki (رجل) dari Ibn 'Amr bin al-'Ash. Ada riwayat lain yang mengatakan dari Basyir bahwa dia mendapat hadis tersebut dari seseorang (بلغه) dari Ibn 'Amr bin al-'Ash. Ada riwayat lain yang mengatakan hadis tersebut *mawqūf*.⁶⁵

⁶² Hal ini sesuai dengan surah al-Thariq ayat 6-7 dan al-Insan ayat 2

⁶³ Riwayat dari tiga rawi pertama: Shalih bin Umar, Abdurrahim bin Sulaiman, dan al-Laits bin Sa'd dengan sanad tersebut diriwayatkan dalam Ahmad bin 'Ali al-Khatib al-Baghdadi, *Talkhīṣ al-Mutasyābih fī al-Rasm* (Damaskus: Dar al-Qadiri, 1985), 1/156-158., Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubrā* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 6/18. Sementara riwayat dari Ismail bin Zakaria dengan sanad tersebut diriwayatkan dalam Said bin Manshur, *al-Sunan* (India: al-Dar al-Salafiyyah, 1982), 2/187. Sulaiman bin al-Asy'ats Abu Dawud, *al-Sunan* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014) No. 2489. Sulaiman bin Ahmad al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir* (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1994), 13/584.

⁶⁴ *Idtirāb* berarti pertentangan antara dua hadis, di mana pertentangan tersebut tidak dapat dihindari, sehingga mengharuskan adanya *tawaqquf*.

⁶⁵ Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 166-167.

2. Basyir bin Muslim al-Kindi, dia *majhūl ḥāl*. Ulama *jarḥ wa ta'dīl* tidak menyikapinya, apakah ia termasuk *ṣiqāḥ* atau *ḍa'īf*.⁶⁶

Temuan ilmiah modern di bidang geologi membuktikan bahwa ternyata di bawah lautan benar-benar terdapat kawah api (lava). Hal ini kerap dikenal dengan *ring of fire*, yaitu beberapa wilayah gunung berapi yang berada di bawah lautan. Temuan tersebut dapat menjadi penguat status hadis di atas. Hal ini dikarenakan status *ḍa'īf* hadis tersebut adalah ringan, yaitu *jahālah* Basyir bin Muslim. Padahal Ibn Hibban memasukkannya dalam kitab *al-Ṣiqāt* karyanya.⁶⁷

Adapun *iḍtirāb* yang terjadi pada sanad hadis pada dasarnya bukan merupakan penyebab tertolakannya hadis (*mardūd*), melainkan sebab *tawaqquf*-nya (ditahan) hadis. Dengan menggunakan temuan ilmiah, kita menjadi yakin bahwa sebenarnya permasalahan yang terdapat pada sanad hadis tersebut dapat dihilangkan dan status hadis tersebut dapat berubah menjadi sahih.⁶⁸

Beberapa contoh di atas merupakan bagian kecil dari hadis-hadis yang dapat kita tinjau ulang status kesahihannya menggunakan berbagai temuan sains modern. Tentunya, masih banyak hadis yang dapat diteliti menggunakan temuan sains. Namun, penulis tidak dapat menyebutkan seluruhnya. Karena fokus penulis pada artikel ini hanyalah mencoba menawarkan wacana kritik hadis menggunakan temuan sains.

Penerapan Kaidah *Naqd Salbi* Ilmu Sains terhadap Hadis

Jika sebelumnya kita telah membedah bagaimana fakta sains dapat digunakan sebagai alat untuk menguatkan hadis *ḍa'īf* (*naqd ijbābī*), selanjutnya penulis akan membahas bagaimana batas dan kaidah penggunaan ilmu sains untuk melemahkan suatu hadis.

Suatu hadis dapat melemah statusnya apabila bertentangan dengan fakta ilmiah. Namun, dalam kaidah aplikasinya, kita perlu memperhatikan derajat hadis dan tingkatan fakta ilmiah yang

⁶⁶ Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahẓīb al-Tahẓīb* (India: Da'irah al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1943), 1/467.

⁶⁷ Muhammad Ibn Hibban, *al-Ṣiqāt* (India: Da'irah al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973), 6/100.

⁶⁸ Ahmad bin Hasan al-Haritsi, *Al-Aḥādīs al-Nabawīyyah Allatī istadalla bihā 'alā al-I'jāz al-'Ilmi fī al-Insān wa al-Arḍ wa al-Falak Jam'an wa Dirāsatan* (Kementerian Pendidikan Tinggi Kerajaan Arab Saudi, 2010) 429.

dijadikan pembandingnya. Hanya ada empat kemungkinan yang dapat terjadi ketika hadis bertentangan dengan fakta sains, yaitu:⁶⁹

1. Hadis *qaṭ'ī* atau bernilai ilmu yakin (yaitu hadis *muḥtaff bi al-qarā'in*) bertentangan dengan temuan sains yang telah teruji berulang-ulang secara empiris dan melalui berbagai observasi.
2. Hadis *qaṭ'ī* atau bernilai ilmu yakin (*muḥtaff bi al-qarā'in*) bertentangan dengan temuan sains yang masih berupa hipotesis atau teori yang belum teruji dengan berbagai percobaan empiris dan observasi.
3. Hadis *ẓannī* (bukan hadis *muḥtaff bi al-qarā'in*) bertentangan dengan temuan sains yang telah teruji berulang-ulang secara empiris dan melalui berbagai observasi.
4. Hadis *ẓannī* bertentangan dengan temuan sains yang masih berupa hipotesis dan belum teruji.

Penulis akan memaparkan bagaimana cara menyikapi empat kondisi tersebut.

Pertama, ketika ada pertentangan antara hadis *qaṭ'ī* atau bernilai ilmu yakin (hadis *muḥtaff bi al-qarā'in*) dengan temuan sains yang telah teruji berulang-ulang secara empiris dan melalui berbagai observasi. Sejauh ini, kondisi tersebut belum pernah terjadi dan tidak akan pernah terjadi. Karena dua hal yang *qaṭ'ī* tidak akan saling bertentangan. Ibn Taimiyah mengatakan bahwa dua hal yang *qaṭ'ī* tidak akan bertentangan, entah keduanya *sam'ī* atau keduanya *'aqlī*, pun ketika salah satunya *sam'ī* dan yang lainnya *'aqlī*.⁷⁰

Kedua, ketika ada pertentangan antara hadis *qaṭ'ī* atau bernilai ilmu yakin (hadis *muḥtaff bi al-qarā'in*) dengan temuan sains yang masih berupa hipotesis atau teori yang belum terbukti benar secara empiris. Dalam situasi seperti ini, para ulama sepakat bahwa ilmu sains tersebut tidak dapat dijadikan indikasi untuk melemahkan derajat hadis.⁷¹

Ketiga, situasi ketika hadis *ẓannī* (bukan hadis *muḥtaff bi al-qarā'in*) bertentangan dengan ilmu sains yang telah teruji berulang-ulang secara empiris. Dalam menyikapi situasi seperti ini, ada

⁶⁹ Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajrībī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 120.

⁷⁰ Ahmad bin Abdul Halim Ibn Taimiyah, *Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql* (Riyadh: Universitas Islam Muhammad bin Su'ud, 1991), 1/79.

⁷¹ Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajrībī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 123.

beberapa metode untuk mengetengahkan dua sumber pengetahuan tersebut (hadis dan ilmu sains).

Jika ada hadis hasan atau sahih, namun bukan yang *muḥtaff bi al-qarā'in* dan bertentangan dengan fakta ilmiah yang bersifat pasti, maka kita harus mencari adanya kemungkinan 'illah yang ada pada sanad hadis tersebut. Jika tidak, maka dengan mencoba memahami teks hadis tersebut dengan makna yang sesuai dengan temuan sains. Atau dapat dikatakan dengan cara menakwil makna hadis, sehingga tidak bertentangan dengan kebenaran ilmiah.

Di antara contoh pengaplikasian kaidah tersebut ialah pada hadis tentang *tā'ūn* (wabah penyakit) adalah sengatan jin.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ قَوْمِي، قَالَ شُعْبَةُ: قَدْ كُنْتُ أَحَقِظُ اسْمَهُ، قَالَ: كُنَّا عَلَى بَابِ عَثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَنْتَظِرُ الْإِذْنَ عَلَيْهِ، فَسَمِعْتُ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (فَنَاءُ أُمَّيَ بِالطَّعْنِ، وَالطَّاعُونَ. قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الطَّعْنُ قَدْ عَرَفْنَاهُ، فَمَا الطَّاعُونَ؟ قَالَ: " طَعْنُ أَغْدَائِكُمْ مِنَ الْجِنِّ، فِي كُلِّ شَهَادَةٍ⁷².

*Madār*⁷³ hadis tersebut adalah Ziyad bin 'Ilaqah. Ada beberapa rawi yang meriwayatkan dari Ziyad bin 'Ilaqah, yaitu Abu Bakr an-Nahsyali,⁷⁴ Hajjaj bin Arthah,⁷⁵ Abu Hanifah,⁷⁶ Abu Syaibah,⁷⁷ dan abu Maryam Abdul Ghaffar bin al-Qasim.⁷⁸ Dari beberapa jalur riwayat tersebut, riwayat dari Abu Bakr an-Nahsyali adalah yang terkuat. Ibn

⁷² Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001), 32/520.

⁷³ *Madār* hadis adalah seorang rawi yang menjadi pusat jalur periwayatan hadis. Setelah *madār* tersebut, jalur periwayatan hadis bercabang menjadi dua jalur atau lebih.

⁷⁴ Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001), 32/520., Ahmad bin 'Ali Abu Ya'la, *al-Musnad* (Damaskus: Dar al-Ma'mun, 1984), 13/194, Ahmad bin 'Amr al-Bazzar, *Baḥr Zakhkhār* (Madinah: Maktawah al-'Ulum wa al-Hikam, 1988), 8/16.

⁷⁵ Sulaiman bin Ahmad al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Awsaṭ* (Kairo: Dar al-Haramain, 1995), 8/239.

⁷⁶ Ahmad bin Abdillah Abu Nu'aim, *Musnad Abī Ḥanīfah Riwāyah Abī Nu'aym* (Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1994), 105.

⁷⁷ 'Ali bin 'Umar al-Dar al-Quthni, *al-'Ilal al-Wāridah fī al-Aḥādīṣ al-Nabawīyyah* (Riyadh: Dar Thaybah, 1985), 7/257.

⁷⁸ *Ibid.*

Hajar juga mengatakan bahwa hadis dengan matan tersebut sahih tanpa keraguan.⁷⁹

Selain dari jalur Ziyad bin 'Ilaqah, beberapa imam seperti Ahmad, al-Bazzar, ar-Rawyyani, dan al-Hakim meriwayatkan dari jalur lain, sebagai berikut:

(عن أبي عوانة وأبي يونس حاتم بن أبي صغيرة) كلاهما عن أبي بلج عن أبي بكر ابن أبي موسى عن أبيه.

Beberapa ulama mengatakan bahwa hadis tersebut sahih, seperti adz-Dzahabi, al-Hakim, dan al-Albani.⁸⁰

Dengan sanad yang sahih menurut beberapa ulama, hadis tersebut ternyata menyelisihi fakta empiris, yang menyatakan bahwa penyebab suatu wabah merupakan suatu penyakit yang menyebar melalui penularan. Hal ini berbeda dengan kandungan matan hadis yang mengatakan bahwa munculnya wabah disebabkan oleh jin—dalam redaksi hadis di atas menggunakan kata sengatan jin. Dalam menyikapi hal tersebut, ada dua hal yang bisa kita lakukan, yaitu menakwil makna hadis agar sesuai dengan kebenaran ilmiah atau meneleiti ulang kemungkinan 'illah yang terdapat dalam sanad.

Pertama, takwil makna hadis. Ada ulama terdahulu yang telah berusaha memaknai hadis tersebut dengan pemahaman yang tidak bertentangan dengan fakta sains, yaitu Ibn Qayyim al-Jauziyah. Ia memaknai bahwa penyebab munculnya wabah ada dua, yaitu sebab inderawi dan sebab hal gaib. Sebab inderawi dari *ta'un* adalah penularan penyakit melalui satu orang ke orang lain. Sementara, sebab gaibnya adalah jin sebagaimana dalam redaksi hadis. Yang menularkan penyakit dari satu orang ke orang lain adalah jin tersebut.⁸¹

Namun, Jamil Farid Abu Sarah, sarjana hadis kontemporer asal Yordania, menolak penakwilan hadis di atas dengan makna tersebut. Sebab, di sana ada semacam usaha mencampur tafsiran secara empiris (ilmu sains) dengan tafsiran secara gaib, di mana hal tersebut terlalu dipaksakan. Sehingga, lebih sesuai jika kita menggunakan cara lain

⁷⁹ Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Baḥṣ al-Ma'ūn fī Faḍl al-Ṭā'ūn* (Kairo: Maktabah al-Tau'iyyah al-Islamiyyah, 1993), 58.

⁸⁰ Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Irwā' al-Galīl fī Takhrīj Ahādīs Manār al-Sabīl* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1985), 6/72.

⁸¹ Muhammad bin Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994), 3/36.

dalam menyikapi pertentangan antara hadis *ẓanni* dengan fakta sains yang pasti seperti contoh tersebut, yaitu dengan meneliti ulang kemungkinan '*illah* yang ada di dalam hadis.⁸²

Kedua, mencari kemungkinan '*illah* dalam hadis tersebut—terlepas dari pendapat orang-orang yang menyahihkannya. Ada dua rawi yang menjadi sorotan dari dua jalur periwayatan hadis tentang *ṭa'ūn* di atas, yaitu Abu Bakr an-Nahsyali dan Abu Balj al-Fazari.

1. Abu Bakr an-Nahsyali oleh sebagian ulama kritikus hadis (*nuqqād*) di-*da'if*-kan. Di antara yang men-*da'if*-kannya adalah Abu Hatim.⁸³ Ibn Hibban mengatakan bahwa ia termasuk di antara orang yang sering salah dalam meriwayatkan hadis.⁸⁴
2. Kemudian Abu Balj al-Fazari adalah rawi yang di-*da'if*-kan oleh Ibn Abdul Barr dan Ibn Jauzi. Ibn Hibban mengatakan ia banyak melakukan kesalahan (*yukhṭi'*).
3. Terdapat *iḍṭirab* pada sanad hadis tersebut dari riwayat Ziyad bin 'Ilaqah. Banyak perbedaan siapa rawi di antara Ziyad bin 'Ilaqah dan Abu Musa al-Asy'ari. Hal ini juga menjadi indikasi bahwa kemungkinan adanya kesalahan rawi semakin kuat ketika menisbatkan hadis ini kepada Rasul SAW.⁸⁵

Di antara indikasi lain yang menguatkan kemungkinan terjadinya kesalahan rawi dalam menisbatkan hadis tersebut kepada Nabi SAW adalah bahwa keyakinan munculnya *ṭa'ūn* dari sengatan jin ternyata telah mentradisi dalam masyarakat Arab Jahiliyah.⁸⁶ Fakta ini semakin menguatkan kemungkinan kesalahan rawi dalam menisbatkan kaul tersebut kepada Nabi SAW. Karena hadis ini akhirnya tidak bisa masuk dalam kategori hal-hal ghaib yang hanya diketahui Rasul SAW sebagai sosok pilihan Tuhan.

Hadis di atas juga bertentangan dengan redaksi beberapa hadis lain yang lebih kuat tentang penyebab *ṭa'ūn* adalah penularan. Sehingga, sangat memungkinkan apabila ucapan tersebut berasal dari sahabat atau kisah *isra'iliyyat*, kemudian ada rawi yang salah dan

⁸² Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 201.

⁸³ Abdurrahman bin Muhammad Ibn Abi Hatim, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats, 1952), 9/344.

⁸⁴ Muhammad Ibn Hibban, *Al-Majrūḥīn min al-Muḥaddīṣīn wa al-Ḍu'aḥfā' al-Matrūkīn* (Aleppo: Dar al-Wa'y, 1976), 3/145.

⁸⁵ Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 202.

⁸⁶ Jawad 'Ali, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabla al-Islām* (Beirut: Dar al-Saqi, 2001), 16/40.

menisbatkannya kepada Nabi SAW. Hasilnya, temuan ilmiah dalam permasalahan ini dapat melemahkan status hadis.⁸⁷

Keempat, situasi ketika ada hadis *ẓanni* yang seolah bertentangan dengan temuan ilmiah. Akan tetapi, temuan tersebut belum pasti kebenarannya secara empiris (masih berupa hipotesis). Bisa dikatakan, bentuk keempat dari pertentangan hadis dan sains ini adalah yang cukup menjadi perdebatan panjang, karena mentarjih antara dua hal yang *ẓanni*, tentu tidaklah mudah. Beberapa langkah yang bisa dilakukan adalah dengan menjamak (memaknai hadis dengan pemaknaan yang tidak bertentangan dengan sains) atau *tawaqquf*.

Contohnya adalah hadis tentang tinggi Nabi Adam AS yang sangat berbeda dengan ukuran manusia normal saat ini. Sementara itu, ilmu sains mengatakan bahwa tidak ada perubahan ukuran secara signifikan antara manusia terdahulu hingga saat ini. Hipotesis sains tersebut merupakan perpanjangan dari teori evolusi yang masih belum terbukti dengan kuat.

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (خلق الله آدم وطوله ستون ذراعًا ، ثم قال : اذهب فسلم على أولئك من الملائكة فاستمع ما يحيونك ، فإنها تحيتك وتحية ذريتك . فقال السلام عليكم فقالوا : السلام عليكم ورحمة الله . فزادوه : ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم ، فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن) . رواه البخاري (٣٣٣٦)^{٨٨}

Hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Akan tetapi dari berbagai jalur riwayat di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, penyebutan kata ستون ذراعًا hanya berasal dari jalur Abu Zur'ah bin 'Amr bin Jarir.⁸⁹ Sementara itu, beberapa jalur lain seperti dari al-A'raj,⁹⁰ Abdurrahman bin Abi 'Amrah,⁹¹ dan Hamam bin Munabbih⁹² tidak menyebutkan frasa tersebut.

⁸⁷ Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 202.

⁸⁸ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, bab *khalq Ādām* (Riyadh: Dar Thuq al-Najah, 2001), No. 3327.

⁸⁹ Hadis No. 3327

⁹⁰ Hadis No. 3246

⁹¹ Hadis No. 3254

⁹² Hadis No. 3245

Letak *ẓanni* hadis tersebut ialah pada kepastian lafal **ستون ذراعًا**. Meskipun hadis tersebut diriwayatkan oleh al- Bukhāri, bukan berarti bahwa tambahan lafal tersebut sudah pasti benar. Sebab, terkadang tujuan al- Bukhāri meriwayatkan suatu hadis dalam *Ṣaḥīḥ* al-Bukhāri ialah untuk menyatakan bahwa *aṣl* hadis tersebut sahih, bukan secara khusus menentukan bahwa suatu lafal tertentu di dalamnya adalah yang paling benar.⁹³

Kandungan hadis yang mengatakan bahwa tinggi nabi Adam AS adalah enam puluh *ẓira'* (sekitar 37 meter) bersifat *ẓanni*. Hingga saat ini juga belum ada fakta sains yang pasti tentang ukuran manusia pada saat itu. Secara general, berapa temuan sains terkait hal itu masih berupa hipotesis, misalnya teori evolusi Darwin.⁹⁴ Sehingga, beberapa cara untuk menyelesaikannya adalah dengan jamak atau *tawaqquf*.

Cara menjamak atau mengompromikan hadis dengan hipotesis sains seperti di atas adalah dengan memaknai bahwa yang dimaksud hadis tentang tinggi Nabi Adam enam puluh *ẓirā'* adalah ketika di surga. Setelah ia diturunkan ke bumi, ukurannya menjadi seperti ukuran manusia saat ini. Kemudian, ketika suatu saat nanti kembali ke surga, ukurannya akan menjadi enam puluh *ẓira'* lagi.⁹⁵

Apabila tidak dimungkinkan untuk menjamak hadis dengan temuan ilmiah, maka cara untuk menyikapinya adalah *tawaqquf* (berhenti mencari makna yang dimaksud hingga ada indikasi yang dapat membantu). Metode *tawaqquf* juga dilakukan oleh Ibn Taimiyah ketika mendapati suatu hadis *ẓanni* yang belum diketahui maknanya oleh temuan sains pada saat itu. Misalnya pada hadis tentang sperma laki-laki dan perempuan yang dapat menentukan jenis kelamin janin.

ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعا **فعلا** مني الرجل مني المرأة أذكرا بإذن الله، وإذا **علا** مني المرأة مني الرجل أنثا بإذن الله.

Hadis tersebut mengatakan bahwa di antara kedua air mani, laki-laki atau perempuan yang lebih unggul (*'ala*), maka ia yang akan menentukan jenis kelamin janin. Namun makna (*dilālah*) dari hadis

⁹³ Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajribī fī Naqd al-Hadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Markaz Nama', 2016), 137.

⁹⁴ Harun Yahya, "Keruntuhan Teori Evolusi" (Bandung: Dzikra, 2000, terj: Catur Sriherwanto dkk.), 11.

⁹⁵ Muhammad Anwar Syah al-Kasymiri, *Fayḍ al-Bāri* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 4/342-343.

tersebut masih bersifat asumtif (*ẓanni*). Kata **ع** memiliki banyak makna, bisa lebih dulu, lebih kuat, lebih unggul, dan sebagainya. Sementara, ilmu sains belum bisa menjawab, sejauh apa pengaruh air mani laki-laki (kromosom X) dan air mani perempuan (kromosom Y) terhadap jenis kelamin anak. Sehingga, Ibn Taimiyah *tawaqquf* dalam hal tersebut.⁹⁶

Berbagai contoh dalam kaidah aplikasi peran ilmu sains sebagai alat dalam metode kritik hadis di atas tentu hanya bagian kecil dari hadis-hadis yang perlu ditinjau ulang statusnya dengan temuan sains kontemporer. Penulis tidak bisa menyebutkannya secara keseluruhan. Karena, tujuan penulis di sini hanya memaparkan gagasan bagaimana temuan sains modern dapat dijadikan alat kritik hadis Nabi SAW.

KESIMPULAN

Kita tidak bisa secara mentah-mentah menolak kebenaran temuan sains untuk meneliti status suatu hadis, dengan alasan hadis datangnya dari sosok maksum, sementara temuan sains bersifat asumtif. Keduanya (ilmu sains dan hadis) merupakan sumber untuk memperoleh pengetahuan yang diakui oleh para sarjana muslim. Sehingga, ketika terdapat pertentangan, tentu ada sesuatu yang perlu dikoreksi. Maka perlu adanya konstruksi metodologis yang dapat mengatur dan menyelesaikan pertentangan tersebut. Dari sanalah awal mula munculnya gagasan untuk menggunakan temuan sains sebagai peranti dalam kritik hadis.

Ada dua kondisi yang mungkin terjadi. *Pertama*, jika terdapat matan hadis sahih yang menyelisihi temuan sains. *Kedua*, ketika ada matan hadis *ḍa'īf* yang sesuai dengan temuan sains. Dua situasi ini menuntut adanya pengoreksian ulang terhadap sanad hadis-hadis tersebut. Pada kasus pertama, perlu ditinjau ulang keberadaan *'illah* atau penyebab *ḍa'īf* yang mungkin ada pada sanad hadis tersebut. Pada kasus kedua, perlu ditinjau ulang kemungkinan yang dapat menghilangkan status *ḍa'īf* pada sanad hadis itu.

Pada kondisi pertama seperti di atas, status suatu hadis dapat berubah dari yang mulanya sahih menjadi *ḍa'īf*. Sementara, pada kondisi kedua, hadis yang *ḍa'īf* juga dapat berubah menjadi sahih. Kedua proses tersebut tentunya melibatkan peran temuan sains

⁹⁶ Muhammad bin Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2019), 4/207.

modern. Sederhananya, seperti itulah cara kerja ilmu sains dalam aktivitas kritik hadis Nabi SAW.

Penulis rasa, saat ini, upaya untuk merumuskan kaidah pengaplikasian temuan ilmiah sebagai alat kritik hadis adalah sesuatu yang cukup penting untuk dilakukan. Hal tersebut juga sebagai bukti bahwa Islam adalah agama yang selalu sesuai dengan segala tempat dan segala era. Sekarang adalah era di mana banyak sekali kita jumpai berbagai temuan sains karena kemajuan teknologi. Sehingga, untuk membuktikan nilai universalitas hadis, tidak ada alasan untuk menolak temuan tersebut sebagai alat evaluasi hadis Rasul SAW.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Dawud, Sulaiman bin al-Asy'ats, *al-Sunan*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014.
- Abu Nu'a'im, Ahmad bin Abdillah, *Musnad Abī Ḥanīfah Riwāyah Abī Nu'aym*, Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1994.
- Abu Sarah, Jamil Farid, *Aṣar al-'Ilm al-Tajrībī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī*, Beirut: Markaz Nama', 2016.
- Abu Ya'la, Ahmad bin 'Ali, *al-Musnad*, Damaskus: Dar al-Ma'mun, 1984.
- Afabih, Abdillah dan Viki Junianto, "Examining Ibn Arabi's Kashf Method on the Authenticity of Hadith", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 23, No. 1, Januari 2022. DOI: <https://doi.org/10.14421/qh.2022.2301-06>
- Ahmad bin Hanbal, *al-'Ilal wa Ma'rifah al-Rijāl*, Riyadh: al-Maktabah al-Ma'arif, 1988.
- Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001.
- Ahmad bin Hanbal, *Masā'il Ahmad bin Ḥanbal*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980.
- Ahmad bin Syu'aib al-Nasa'i, *al-Sunan al-Kubrā* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001.
- Al-A'zhamy, Muhammad Musthafa, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muḥaddisīn; Nasy'atun wa Tārīkhuhu*, Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1990.
- Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Irwā' al-Galīl fī Takhrīj Ahādīs Manār al-Sabīl*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1985.
- Al-Auni, Syarif Hatim dalam pengantar Jamil Farid Abu Sarah, *Aṣar al-'Ilm al-Tajrībī fī Naqd al-Ḥadīṣ al-Nabawī*, Beirut: Markaz Nama', 2016.
- Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Bazzar, Ahmad bin 'Amr, *Baḥr Zakhkhār*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1988.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh*, bab *khalq Ādām*, Riyadh: Dar Thuq al-Najah, 2001.
- Al-Buthy, Muhammad Said Ramadhan, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1997.
- Al-Dar al-Quthni, 'Ali bin 'Umar, *al-'Ilal al-Wāridah fī al-Aḥādīs al-Nabawiyyah*, Riyadh: Dar Thaybah, 1985.
- Al-Farmawī, Umar Muhammad Abdul Munim, "Dirāsah Ḥadīṣ Abī Mūsā al-Asy'arī Fanā' Ummati bi al-Ṭa'n wa al-Ṭā'ūn", *Majalah*

- Fakultas Dirasat Islamiyyah wa al-Arabiyyah, Universitas al-Azhar, Dimyat*, Vol. 10, No. 10, 2022.
- Al-Haitami, Ali bin Abi Bakr, *Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id*, Kairo: Maktabah al-Qudsi, 1994.
- Al-Haritsi, Ahmad bin Hasan, *Al-Aḥādīṣ al-Nabawiyyah Allatī istadalla bihā 'alā al-I'jāz al-'Ilmi fī al-Insān wa al-Arḍ wa al-Falak Jam'an wa Dirāsatan*, Kementerian Pendidikan Tinggi Kerajaan Arab Saudi, 2010.
- Al-Hasyimi, Sayyid Ali Hasan Mathar, *Manhaj Naqd al-Sanad; fī Taṣḥīḥ al-Riwāyāt wa Taḍ'īfihā*, Qom: Mansyurat Nadhirin, 2008.
- Al-Hawlani, Asaad Rezq Ahmed, "Qarā'in al-Hadīsiyyah al-Khārijīyyah wa 'Ilāqatuhā bimā Yufiduhu al-Ṣābit min Akhbār al-Aḥād", *Mizan al-Hak: Jurnal Pengetahuan Islam*, Vol. 15, 2022. hal 5. DOI: <https://doi.org/10.47502/mizan.1105851>
- Al-'Iraqi, Abdurrahim bin al-Husain, *al-Mugni an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj Mā fī al-Iḥyā' min al-Akḥbār*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.
- Al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2019.
- Al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr Ibn Qayyim, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994.
- Al-Kasymiri, Muhammad Anwar Syah, *Fayḍ al-Bāri*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad bin 'Ali, *Talkhīṣ al-Mutasyābih fī al-Rasm*, Damaskus: Dar al-Qadiri, 1985.
- Al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad bin Ali, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*, Madinah: Maktabah Ilmiyyah, 1938.
- Al-Najjar, Zaghlul, *al-I'jāz al-'Ilmi fī al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Kairo: Nahdlah Misr, 2012
- Al-Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001.
- Al-Qari, Ali bin Sulthan, *Syarḥ Nukhbah al-Fikr*, Beirut: Syirkah Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam, 1994.
- Al-Qudlah, Syaraf Mahmud, *al-Islām wa al-'Ilm fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Jurnal Fakultas Syari'ah wal Qanun Universitas Qatar, Vol. 14, 1996.
- al-Sakhawi, Muhammad bin Abdurrahman, *Fatḥ al-Mughīṣ bi Syarḥ Alfīyyah al-Ḥadīṣ*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003.
- Al-Thabrani, Sulaiman bin Ahmad, *al-Mu'jam al-Awsaṭ*, Kairo: Dar al-Haramain, 1995.

- Al-Thabrani, Sulaiman bin Ahmad, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1994.
- Al-'Uqaili, Muhammad bin 'Amr, *al-Ḍu'afā' al-Kabīr*, Beirut: Dar al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1980.
- 'Ali, Jawad, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabla al-Islām*, Beirut: Dar al-Saqi, 2001.
- Arna'ut, Abdul Qadir dalam komentar kitab Muhammad bin Abi Bakr Ibn Qayyim al- Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, tahkik: Syu'aib al-Arna'ut dkk, 1994.
- Basri, Helmi, "Relevansi antara Hadis dan Sains Kaedah dan Aplikasiannya dalam Bingkai I'jaz Ilmi", *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 17, No. 1, 2018.
- Faizin, "Pemahaman Hadis Sains: Menguji Validitas Hadis dengan Kebenaran Ilmiah", *Tajdid*, Vol. 18, No. 1, 2015.
- Farida, Umma, "Muhammad Nāṣiruddīn al-Albani wa Manhajuhu fī Taṣhīḥ al-Ḥadīṣ wa Taḍ'īfuhu: Dirāsah Naqdiyyah", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 21, No. 2, 2020. Hal. 6-7. DOI: <https://doi.org/10.14421/qh.2020.2102-09>
- Hanafi, Hasan, *Min al-Naql ilā al-'Aql*, Kairo: Muassasah Hindawi, 2017.
- Hasibuan, M. Idham Aditia dkk, "Kontribusi Sains dalam Menentukan Kualitas Hadis", *Edu-Religia: Jurnal Pendidikan Islam dan Keagamaan*, Vol. 1, No. 3, 2017.
- Hidayatullah, Syarif, "Agama dan Sains: Sebuah Kajian tentang Relasi dan Metodologi", *Jurnal Filsafat*, Vol. 29, No. 1, 2019.
- Ibn Abi Hatim, Abdurrrahman bin Muhammad, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats, 1952.
- Ibn al-Jauzy, Abdurrahman, *al-Mauḍu'āt*, Riyadh: Maktabah Adhwa al-Salaf, 1997.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin 'Ali, *Baṣl al-Ma'ūn fī Faḍl al-Ṭā'ūn*, Kairo: Maktabah al-Tau'iyyah al-Islamiyyah, 1993.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin 'Ali, *Fath al-Bāri*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1960.
- Ibn Hibban, Muhammad, *Al-Majrūḥīn min al-Muhaddisīn wa al-Ḍu'afā' al-Matrūkīn*, Aleppo: Dar al-Wa'y, 1976.
- Ibn Hibban, Muhammad, *al-Ṣiqāt*, India: Da'irah al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973.
- Ibn Shalah, Abu 'Amr, *Muqaddimah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

- Ibn Taimiyah, Ahmad bin Abdul Halim, *Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql*, Riyadh: Universitas Islam Muhammad bin Su'ud, 1991.
- Isnayanti, "Hadis Lalat dalam Minuman Ditinjau dari Segi Ilmiah (Analisis Hadis Tahlili)", *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis*, Vol. 5, No. 1, 2025. DOI: <https://mushafjournal.com/index.php/mj/article/view/337>
- 'Itr, Nuruddin, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1979.
- Kudhori, Muhammad, "Metode Kashf dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis di Kalangan Kaum Sufi", *Jurnal Afkaruna*, Vol. 14, No. 1, Juni 2018. DOI: <https://doi.org/10.18196/AIJIS.2018.0079>
- Maulanida, "Penggunaan I'tibar dalam Matan untuk Mengungkap Pelaku Perubahan Matan Hadis", *Jurnal Nabawi*, Vol. 2, No. 2, 2022. DOI: <https://doi.org/10.55987/njhs.v2i2.53>
- Ramadhani, Najma Ulya, "Tulang Ekor (Shulb) Perspektif Hadis dan Osteologi". Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Alauddin Makassar. 2023
- Sa'd al-Din al-Taftazani, Mas'ud bin Umar, *Syarḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 2014.
- Said bin Manshur, *al-Sunan*, India: al-Dar al-Salafiyyah, 1982.
- Salafi, Muhammad Luqman, *Ihtimām al-Muḥaddiṣin bi Naqd Ḥadīṣ Sanadan wa Matnan*, Riyadh: Dar al-Da'i, 1999.
- Sayyid, Mahmud Mahir Abduh, "Ālam al-Ghaib fī Ḍau' al-'Aqīdah al-Islāmiyyah", *Majalah Fakultas Dirasat Islamiyyah Universitas al-Azhar Aswan*, Vol. Juni, 2021.
- Yahya, Harun, *Keruntuhan Teori Evolusi* (terjemah: Catur Sriherwanto dkk.), Bandung: Dzikra, 2000.
- Zain, Shaharir Mohamad, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, Bangi: Penerbit Universitas Kebangsaan Malaysia, 1987.