KAJIAN HADIS ORIENTALIS

Dr. M. Gufron, M.Ag.

Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M)
Universitas Islam Negeri (UIN) Salatiga
2023

KAJIAN HADIS ORIENTALIS

Penulis:
Dr. M. Gufron, M.Ag.

Editor:
Prof. Dr. Adang Kuswaya, M.Ag.

Cetakan: 2023
15,5 x 23 cm; viii + 124 hlm.

ISBN: 978-623-6862-xx-x

Penerbit:
LP2M UIN Salatiga
Jalan Lingkar Salatiga Km. 02 Sidorejo Salatiga 50716, (0298) 323706
lp2m@uinsalatiga.ac.id

Anggota IKAPI & APPTI

All Right reserved. Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

PRA KATA

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله واصحابه اجمعين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله

Al-hamdu li-llahi rabbi-l alamin, berkat pertolongan, lindungan, dan rahmat Allah sub-hanahu wa ta'ala selesai sudah penulisan buku yang berjudul "Kajian Hadis Orientalis" ini.

Puji dan syukur kami panjatkan kehadirat Allah Subhanahu wa Ta'ala karena dengan rahmat dan karunia-Nya penulisan buku yang berjudul "KAJIAN HADIS ORIENTALIS" ini dapat diselesaikan tepat pada waktunya. Di samping usaha maksimal yang penulis lakukan, terdapat banyak pihak yang berjasa banyak dalam hal ini.

Buku ini merupakan hasil kajian dan pemikiran penulis, yang merasa perlu adanya peta kajian hadis dari para orientalis atau pemikiran hadis yang bercorak orientalis yang dapat digunakan para pengkaji hadis. Diharapkan buku ini dapat membantu mengarahkan pengkaji hadis untuk dapat menguasai kritik hadis dari para orientalis dengan mudah.

Buku ini berisi pemikiran-pemikiran hadis dari para orientalis dan juga kritik terhadap hadis yang bercorak orientalis. Mulai dari orientalis yang ber*mindset skeptis*, *non skeptis* dan *middle ground*. Oleh karena itu, dengan pemetaan kajian hadis tersebut dari para orientalis, saya berharap buku ini dapat membantu para pengkaji hadis dengan lebih mudah dan simple.

Pada kesempatan ini, sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora (FUADAH) UIN Salatiga, saya mengucapkan terima kasih kepada para penulis yang telah menulis buku ini dan menyusunnya dengan baik sehingga pengkaji hadis dapat menggunakannya untuk dapat mempelajari pemikiran dari masing-masing tokoh tentang kritik hadis dari para orientalis dan pemikiran hadis yang bercorak orientalis. Saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada penerbit yang telah membantu penerbitan buku ini.

Buku ini tentunya masih jauh dari kesempurnaan, dan untuk itu kami mohon untuk memberikan masukan berupa kritik dan saran yang berguna untuk perbaikan buku ini di masa yang akan datang.

25 Juli 2023

Dekan Fuadah UIN Salatiga

Prof. Dr. Adang Kuswaya, M. Ag

KATA PENGANTAR

Kajian kritik hadis sudah ada sejak masa Nabi Muhammad SAW., kemudian berlanjut pada masa khulafa' ar Rasyidin sampai masa berikutnya. Akan tetapi kritik hadis tersebut lebih berorientasi pada kualitas hadis. Oleh karena itu maka orientalis mengajukan kritik hadis yang lebih berorientasi pada kuantitas hadis, dengan pendekatan sejarah. Melihat metode dan asumsi orientalis, maka orientalis bisa dikelompokkan menjadi 3 bagian: pertama asumsi skeptis, seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, GHA Juynboll dan kedua asumsi non skeptis, seperti Nabia Abbot dan ketiga Middle Ground, seperti Harald Motzki dan Danniel W. Brown.

Debatable tentang kedudukan Hadis sebagai sumber hukum Islam masih terus berlangsung sampa saat ini. Wacana studi Hadis dalam wilayah akademik, dapat diklasifikasikan pada dua persoalan, yaitu pertama tentang otentisitas hadis yang terkait dengan metode penyampaian sanad, apakah teks hadis orisinil dari Nabi atau tidak? Kedua tentang pemahaman hadis, terkait dengan matannya. Kapan hadis Nabi difahami secara tekstual, kontekstual, universal, temporal, situasional maupun lokal. Kiranya, dibutuhkan ketelitian yang sangat tinggi, yaitu berupa kerangka ontologi, epistemologi dan aksiologi yang akurat, agar yang dinamakan hadis benar-benar dapat dipertanggungjawabkan.

Salatiga, 25 Juli 2023

Dr. M. Gufron Ma'ruf, M. Ag

DAFTAR ISI

PRA KATA iii
KATA PENGANTAR v
DAFTAR ISI vii

BAB I KRITIK HADIS ORIENTALIS 1
A. Pendahuluan 1
B. Orientalisme dan Islam; Citra Barat Atas Islam 5
1. Perkembangan Konsep Orientalisme 8
2. Beberapa Tanggapan Tentang Orientalisme 12
C. Metodologi Orientalis dalam studi Hadis 15
D. Hadis dan Sunnah Orientalis 21

BAB II ASUMSI ORIENTALIS TENTANG HADIS 37
Teori dan Asumsi Orientalis Tentang Hadis 37
1. Asumsi Skeptis 37
2. Asumsi Non-Skeptis 66
3. *Middle Ground* 71

DAFTAR PUSTAKA 113
INDEKS 120
CURRICULUM VITAE 121

BAB I
KRITIK HADIS ORIENTALIS

A. Pendahuluan

Mengikuti sejarah perjalanan hadis, ternyata tidak semua yang disebut hadis itu benar-benar berasal dari Nabi. Apalagi kita mengetahui hadis palsu itu memang ada. Benar bahwa tadinya, hadis itu segala sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi, yang fungsinya sebagai rujukan dalam memahami dan melaksanakan ajaran Islam. Kemudian, apa yang dinisbahkan kepada sahabat pun disebut hadis, bahkan yang disandarkan kepada tabi'in. Maka persoalannya, mana hadis yang dapat diterima (*maqbul*) sebagai dalil agama karena dimungkinkan sekali berasal dari Nabi, dan mana pula yang ditolak (*mardud*).

Hadis yang tertulis, baik secara resmi, misalnya berupa surat-surat Nabi kepada para penguasa non muslim dalam rangka dakwah, maupun yang tidak resmi berupa catatan-catatan yang dibuat oleh para Sahabat tertentu atas inisiatif mereka sendiri, jumlahnya tidak banyak. Dalam pada itu, hadis Nabi telah pernah mengalami pemalsuan-pemalsuan. Pada zaman Nabi, pemalsuan hadis belum pernah terjadi. Dalam sejarah, pemalsuan hadis mulai berkembang pada khalifah Ali bin Abi Thalib (W. 40 H = 601 M).[1]

Oleh karena itu, peluang penulisan hadis yang sama sekali

[1]M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela Pengingkar dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 75

tidak disandarkan kepada Nabi sangat terbuka. Lebih-lebih tidak menutup kemungkinan penulisan itu terkena bias politik; hadis ditulis hanya untuk mengokohkan rezim tertentu. Oleh karenanya hadis Nabi hingga sekarang masih diperdebatkan oleh banyak kalangan, baik kaum muslimin sendiri atau lebih-lebih oleh para orientalis. Sebagian kalangan menolak kalau hadis itu dikatakan bersumber dari Nabi, namun sebagian yang lain menerima dan mempertahankannya. Tidak sedikit dari para pengkaji hadis yang meragukan, dan bahkan secara tegas menolak keaslian hadis. Para pengkaji hadis ini tidak yakin atau meragukan kalau hadis dinyatakan bersumber dari Nabi Muhammad SAW.[2]

Wacana studi hadis dalam wilayah akademik, dapat diklasifikasikan pada dua persoalan, yaitu pertama tentang otentisitas hadis yang terkait dengan metode penyampain sanad, apakah teks hadis orisinil dari Nabi atau tidak? Kedua tentang pemahaman hadis, terkait dengan matannya. Kapan hadis Nabi difahami secara tekstual, kontekstual,[3] universal, temporal, situasional maupun lokal.

Ketika sarjana Barat memasuki *domain* penelitian tentang sumber dan asal usul Islam, mereka dihadapkan pada pertanyaan tentang apakah dan sejauhmana hadis atau riwayat tentang Nabi dan generasi Islam pertama dapat dipercaya

---

[2]Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996)

[3]Bebagai upaya untuk memahami hadis nabi secara tekstual dan kontekstual telah banyak dilakukan banyak ahli, diantaranya: M. Syuhudi Ismail, Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual, Telaah Ma'ani al-Hadis tentang ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), Muhammad al-Ghazali, al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1996); Yusuf al-Qardawi, Kaifa *Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah, Ma'alim wa Dhawabit*, (USA: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 1990).

secara historis. Pada fase awal kesarjanaan Barat, mereka menunjukkan kepercayaan yang tinggi terhadap literatur hadis dan riwayat riwayat tentang Nabi dan generasi Islam awal. Tetapi sejak paroh kedua abad kesembilan belas, *skeptisisme* tentang otentisitas sumber tersebut muncul. Bahkan sejak saat itu perdebatan tentang isu tersebut dalam kesarjanaan Barat didominasi oleh kelompok *skeptis*. Kontribusi sarjana seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Wansbrough, Patricia Crone, Michael Cook dan Norman Calder berpengaruh secara dramatis terhadap karya karya sarjana Barat.[4] Pemerhati Islam orientalis semisal Joseph Schacht, Ignas Goldziher, menilai bahwa persambungan sanad yang mengiringi matan hadis seperti disebutkan dalam kitab-kitab Hadis itu rekayasa ulama' Hadis.[5]

Ignaz Goldziher adalah orientalis yang pertama kali melihat Hadis dari proses evolusinya.[6] Bagian terbesar dari hadis adalah tidak lain dari hasil perkembangan keagamaan, politik dan sosial Islam yang berjalan pada abad pertama dan kedua Hijrah.[7] Begitu Nabi Muhammad tampil, maka semua perbuatan dan tingkah lakunya menjadi sunnah bagi masyarakat muslim.

Lebih lanjut Snouk Hurgronje mengatakan bahwa kaum muslimin menambah sendiri sunnah. Lammens dan Margoliouth[8] yang berpendapat bahwa pengertian sunnah

[4]*Ibid*, hlm. 1.

[5]Muh. Zuhri, Telaah Matan Hadis, Sebuah Tawaran Metodologis, (Yogyakarta: LESFI, 2003), hlm. 36.

[6]Ignaz Golziher, *Muslim Studies* translated by CR Barber dan SM Stern Voll II, (London: George Allen and ONWIN, 1971), hlm. 14.

[7]Moh. Thalib, *Cara Menyelesaikan Pertentangan Hadis Dan al-Qur'an*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1979), hlm. 9 .

[8]Uraian secara detil mengenai pendapat Margoliout dapat dilihat dalam karya Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam

sebagai sumber hukum Islam pada mulanya berupa norma yang ideal serta dikenal oleh masyarakat banyak, kemudian ada perkembangan, pengertian itu terbatas pada perbuatan Nabi saja.[9] Sehingga mereka mengatakan bahwa sunnah merupakan karya orang Arab, baik pra Islam atau pun sesudah Islam.[10]

Hal lain yang menjadi alasan mereka adalah bahwa tenggang waktu munculnya sunnah (masa Rasulullah) dengan ditemukannya buku-buku Hadis (al-Muwatta') pada akhir abad ke dua Hijriyah dipandang sebagai cukup lama, sehingga, peluang untuk merekayasa sebuah informasi dijadikan hadis sunnah terbuka lebar.[11] Sunnah Nabi yang dikodifikasikan pada masa generasi kedua setelah Nabi wafat, memunculkan asumsi bahwa sunnah Nabi hanya timbul di kemudian hari.[12] Bahkan para ilmuwan Eropa sering menunjukkan bahwa di antara "hadis *sahih*" ada beberapa yang hampir pasti adalah tidak historis menurut pengertian modern mengenai sejarah

---

Publishers, 1994), hlm. 56; yaitu (1) Nabi tidak meninggalkan Sunnah atau Hadis kecuali al-Qur'an (2) Sunnah yang dipraktekkan umat Islam awal adalah kebiasaan bangsa Arab pra Islam yang termodifikasi dalam al-Qur'an (3) Untuk menjamin otoritas Sunnah, generasi berikutnya mengembangkan konsep Sunnah nabi dan menciptakan sendiri mekanisme Hadis.

[9]Muh. Zuhri, *Hadis Nabi, Historis Dan Metodologis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 7

[10]Moh. Thalib, *Cara Menyelesaikan*, hlm. 9

[11]*Ibid.*

[12]Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1979), hlm. 4-5. Dalam *Islamic Methodology in History* Rahman membuat ringkasan dari pendapat Schacht mengenai perkembangan Hadis, yakni pertama kali Hadis beredar, Hadis tersebut tidak disandarkan kepada Nabi. Tetapi pertama-tama disandarkan kepada para tabi'in, kemudian kepada para sahabat dan baru akhirnya kepada Nabi.. Lihat Fazlur Rahman, *Islami*c, hlm..56-57. Kemudian bandingkan dengan Joseph Schahht, *The Origin*, hlm. 138 dan penjelasannya hingga hlm. 176

obyektif.[13]

Meskipun sistem Isnad itu telah ada pada zaman Nabi dan diyakini benarnya oleh kaum muslimin, namun sebagian orientalis seperti Joseph Schacht menolak teori tersebut. Menurutnya isnad baru muncul kira-kira abad ke dua Hijriyah. Bahkan isnad cenderung berkembang ke belakang. Tesis Joseph Schact menyatakan: *Sanad have...a tendency to grow backward*. Artinya bahwa sebenarnya pada mulanya tidak ada sistem isnad, namun kemudian dibikin isnad, jadi ia tidak mempunyai nilai historis sama sekali. Oleh sebab itu, Joseph Schacht berpendapat bahwa isnad adalah bagian tindakan sewenang-wenang dalam hadis Nabi. Hadis-hadis itu sendiri dikembangkan oleh kelompok-kelompok yang berbeda pendapat yang ingin mengaitkan teorinya kepada tokoh-tokoh terdahulu.[14]

B.Orientalisme dan Islam; Citra Barat Atas Islam

Secara etimologi, orientalisme (orientalism) berasal dari kata orient dan ism. Dalam Bahasa Inggris, kata orient berarti direction of rising sun (arah terbitnya matahari). Secara geografis, kata orient berarti dunia timur dan secara etimologis berarti bangsa-bangsa timur. Secara luas, kata orient juga berarti wilayah yang membentang dari Kawasan Timur Dekat (Turki dan sekitarnya) hingga Timur Jauh (Jepang, Korea, Cina) dan Asia Selatan hingga republic-republik Muslim bekas Uni

[13]W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 185.

[14]Abdul Mustaqim, "Teori Sistem Isnad Dan Otentisitas Hadis Menurut Perspektif Muhammad Mustafa Azami", dalam Fazlur Rahman dkk, *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 64-65.

Soviet, serta Kawasan Timur Tengah hingga Afrika Utara.[15]

Adapun istilah isme (ism) berarti aliran, pendirian, ilmu, paham, keyakinan, dan system. Dengan demikian, secara etimologi, orientalisme dapat diartikan sebagai ilmu tentang ketimuran atau studi tentang dunia timur.[16]

Berdasar pengertian di atas, maka orientalis berarti orang yang mengkaji dunia ketimuran, yang dalam perkembangannya mengalami penyempitan menjadi dunia Islam. Dalam hal ini, ada pendapat yang membatasi pengertian orientalis itu pada orang-orang Barat saja, di samping pendapat lain yang tidak membatasinya pada kelompok tertentu. Menurut Grand Larousse Encyclopedique seperti dikutip Amin Rais, orientalis adalah sarjana yang menguasi masalah-masalah ketimuran, Bahasa-bahasa, kesusastraannya dan sebagainya. Adapun menurut Ismail Yakub, orientalisme merupakan ahli tentang soal-soal Timur, yakni segala sesuatu mengenai negeri-negeri Timur, terutama negeri-negeri Arab dan Islam; tentang kebudayaan, agama, peradaban, kehidupan, dan lain-lain dari bangsa dan negeri Timur.[17]

Islam sejak kemunculannya pada awal abad VII masehi, membuat Barat (Eropah) serba "tidak enak". Apalagi ketika Arab-Islam (lebih kurang pada abad ke-8 dan ke-11 M) sedang berada di puncak peradaban dunia yang membawa pengaruh besar dari segi politik, sosial, ekonomi, budaya dan yang terpenting pengaruh ilmu pengetahuan terhadap bangsa-bangsa lain. Pengaruh ini tidak hanya terbatas pada kawasan

[15]H. Idri, *Hadis dan Orientalis, Perspektif Ulama' Hadis dan Para Orientalis Tentang Hadis Nabi*, (Jakarta: Kencana, 2017), hlm. 1

[16]H. Idri, *Hadis dan Orientalis, Perspektif Ulama' Hadis dan Para Orientalis Tentang Hadis Nabi*, hlm. 1.

[17]H. Idri, *Hadis dan Orientalis, Perspektif Ulama' Hadis dan Para Orientalis Tentang Hadis Nabi*, hlm. 2.

Asia-Afrika, tetapi juga di kawasan Eropa. Pada saat pusat-pusat Islam di Andalusia (Sepanyol) sedang berada di puncak kecemerlangannya dengan perkembangan kajian-kajian keilmuan seperti falsafah Yunani, kedokteran, astronomi, dan lain-lain, pusat-pusat intelektual di Eropah Barat hanyalah berupa benteng-benteng perkasa yang dihuni bangsa semi Barbarik yang merasa bangga atas ketidakmampuannya membaca. Oleh sebab itu orang-orang Eropah banyak belajar di pusat pengajian tinggi Islam di sana. Islam menjadi :guru" bagi orang Eropah. Akan tetapi setelah 5 Abad berlalu, kekuasaan Islam di Sepanyol telah mendapat reaksi yang besar dari kaum Kristen Sepanyol dengan "gerakan Perang Salib". Peperangan ini berlangsung sekitar 2 abad dan akhirnya pada tahun 1492 Masehi kekuasaan Islam berakhir.

Orientalisme muncul ke permukaan bertaut erat dengan latar belakang psiko-historis di atas. Islam pada abad-abad lampau itu dicurigai, ditakuti tetapi secara diam-diam ia juga dicemburui dan dikagumi. Perasaan-perasaan ini semakin mengental menjadi tarikan untuk mengkaji dunia Timur ketika adanya keperluan akan kekuasaan kolonial Eropah Barat untuk belajar dan memahami masyarakat yang mereka kuasai. Maka tidak heranlah apabila sistem pengetahuan orientalisme selama berabad-abad menjadi alat kepentingan kolonialisme. Akan tetapi ketika kolonialisme yang memayungi corak orientalisme pada abad 18, 19, dan 20 lenyap, orientalisme itu sendiri semakin lama semakin terinstitusi. Dengan autoriti akademik dan tradisi literatur yang berwibawa, orientalisme pasca kolonial ingin menjadi suatu "kenetralan ilmiah" dalam melihat Timur. Hal ini pernah dikatakan oleh Bernard Lewis sebagaimana diambil Richard C. Martin dalam salah satu tulisannya dan Montgomery Watt yang menyatakan bahwa usaha-usaha para orientalis untuk

mengeksplorasi pengetahuan tentang Timur selalu timbul dari "rasa ingin tahu intelektual". Bahkan Karel A Stenbring amat menyesali sekiranya psikologi mental kaum Muslim tidak segera di atasi pasti mereka tidak akan dapat menikmati prestasi-prestasi akademik dan scholarship dari para orientalis.

Terlepas dari "objektiviti ilmiah" tersebut mungkin ada infrastruktur orientalis yang tidak boleh diabaikan pada saat ini yaitu perkaitan ekonomi politik global yang didominasi Barat. Barat dan Islam semestinya dari dulu mempraktikkan sistem penolakan satu sama lain. Tetapi penolakan Baratlah-berkat dominasi globalnya (hegemoninya) yang jauh lebih berlaku.

Begitu besarnya perhatian Barat melalui hegemoni budayanya-terhadap Timur khususnya Timur Islam, sehingga menurut Edward W. Said dalam karya monumentalnya Orientalism antara tahun 1800-1950 saja, tidak kurang dari 60.000 buku telah ditulis pihak Barat tentang Timur Dekat (The Near Orient). Kenyataan ini sama sekali tidak diimbangi oleh pihak islam untuk juga mengkaji peradaban dan warisan budaya Barat yang sekarang masih berada "di atas angin". Untuk lebih jelas mengenai orientalisme ini, selanjutnya akan dipaparkan sejarah perkembangan konsep orientalisme, beberapa tanggapan terhadap orientalisme.

1.Perkembangan Konsep Orientalisme

Sepanjang perkembangan sejarahnya, kajian orientalisme tentang Islam dan kaum Muslim pada umumnya telah mengalami pasang surut dan memiliki fase-fase kekhususannya sendiri. Ada beberapa tahap penting dalam sejarah terbentuknya orientalisme. Pertama, tanggapan awal kedatangan dan perkembangan Islam (sejak abad ke-7 samapai abad ke-13 masehi). Pada masa

itu kesan barat tentang Islam dan kaum Muslim tidak tepat dan sangat negatif. Menurut W. Montgomery Watt ada "citra standar" masyarakat Eropah-yang telah dibangunkan oleh para teologi Kristen-tentang islam. Kesan-kesan tersebut adalah: Islam merupakan agama yang keliru dan merupakan penolakan secara sengaja terhadap kebenaran Kristian; Islam adalah agama hawa nafsu; dan Muhammad adalah anti Kristian. Di samping empat citra tersebut, mereka juga memandang al-Qur'an sebagai kitab suci palsu buatan Muhammad sendiri dengan mengambil bahan-bahan dari perjanjian lama, perjanjian baru dan dari kaum murtad.

Anggapan sedemikian oleh para teolog dan ahli Krietian terhadap Islam adalah disebabkan sikap permusuhan mendalam yang muncul dari perluasan Islam ke wilayah-wilayah yang dikuasai Bizantium, dan juga karena terbatasnya informasi yang tepat mengenai Islam. Informasi yang lebih "factual" tentang Islam di kalangan masyarakat Eropah muncul dari semenanjung Iberia (Andalusia) di mana terjadi hubungan dan interaksi yang lebih tegang antara kaum Muslim dan Kristian. Meskipun begitu informasi-informasi secara polemik tersebut tetap digunakan untuk membantah ajaran-ajaran islam sesuai denagn kaca mata Kristian.

Tahap kedua adalah era pasca Perang Salib. Kalau pada tahap pertama para penyelidik masih mempunyai jarak dengan kaum Muslim di sebelah Timur, maka pada tahap kedua ini setelah beberapa gelombang perang salib berlaku di jantung kota Arab-Islam, ilmuan-ilmuan dan sarjana-sarjana Barat yang menyertai misi suci tersebut berleluasa memperoleh dan melihat dengan lebih dekat akan sumber-sumber asli peradaban Islam. Dan karena sumber-sumber itu semuanya berbahasa Arab, maka mendorong munculnya pengajian filologi bahasa Arab sehingga pada akhir abad ke-15 dan awal

abad ke-16 bermulalah gerakan orientalisme yang sebenarnya. Beberapa tokoh yang menfokuskan pada kajian bahasa Arab di antaranya adalah: Guillaume Pstel (1540-1581), Thomas Van Erpe (1584-1624), Francis Van Ravelingen (1539-1597), Jacob Golius (1596-1667), dan George sale (1697-1736). Seiring dengan adanya tokoh-tokoh ini, pusat-pusat kajian Islam didirikan di kota-kota penting Eropah. Pada 1539 jabatan bahasa Arab didirikan di College de France Universiti Sorbone, Perancis. Pada 1631 di Belanda didirikan sebuah institut bagi kajian yang sama. Manakala Oxford dan Cambridge juga telah mendirikan kajian ketimuran di mana kajian Arab-Islam merupakan yang terpenting. Akhirnya,pada abad ke-18 ditandai keinginan untuk melihat TimurIslam dalam sudut pandangan yang lebih mendalam. Implikasinya, yang diperlukan adalah lebih dari sekedar kajian-kajian filologis.

Tahap ketiga. Yaitu era Kolonialisme dan Imperialisme Eropah ke hampir seluruh negeri dan bangsa non-Barat, khususnya dunia islam. Orientalisme pada tahap ketiga ini merupakan "pembantu" para kolonialis dan alat yang paling tepat untuk mendalami keadaan sosio-historis negeri-negeri jajahan barat. Pada masa ini dunia Timur tidak lagi menjadi objek kajian atau objek pengajian (yang murni), tetapi telah menjadi objek kekuasaan dan kesewenang-wenangan bangsa yang lebih kuat. Dan yang mengiringi periode kolonialisme ini adalah idea Evangelis (penginjilan). Idea dasar Evangelise adalah bahwa keselamatan (salvation) terletak hanya pada pengakuan dosa dan penerimaan gospel Kristian. Evangelisme menciptakan konfrontasi antara Kristian Eropah dan muslim dalam skala lebih besar dari pada masa-masa sebelumnya karena pertumbuhan aktivitas misionaris terorganisasi dan perluasan kekuasaan Eropah ke atas wilayah-wilayah Muslim.

Menurut Azyumardi Azra, pada permulaan abad ke -19 (ketika kolonialisme dan imperialisme mencapai puncaknya), setidaknya terdapat dua model citra Eropah terhadap Islam. *Pertama*, mengangap Islam menjadi musuh dan saingan kepada agama Kristian. *Kedua,* menganggap Islam sebagai bentuk pencapaian akal dan perasaan manusia dalam usaha mereka untuk mengetahui dan merumuskan sifat Tuhan dan alam.

Beberapa tokoh orientalisme pada tahap ini di antaranya adalah Thomas Valpy French (1828-1891), Sir William Muir (1819-1905), Reinhart Dozy (1820-1883), Michele Amari (1806-1893), Ignas Goldziher (1850-1921), Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), Carl Heinrich Beeker (1876-1933), dan Duncan Black macdonald (1892-1925).

Dalam konteks ini, kita tidak boleh menyimpulkan bahwa seluruh orientalis adalah "alat-alat" kolonialis dan misionaris. Ini karena tidak boleh dinafikan bahwa banyak juga dari para orientalis yang mempunyai niat murni untuk mempelajari Islam dan ketimuran terutama pada masa-masa akhir generasi orientalisme. Beberapa di antara mereka yang sangat kagum dan menghormati Islam adalah Louis Massignon "murid al-hallaj" (1883-1962), W. Montgomery Watt, W.C. Smith, Henry Corbin, dan Titus Burckhardt. Setelah perang Dunia II, muncul pula kajian wilayah (terutama kajian Timur Tengah) dan pertumbuhan ilmu-ilmu sosial yang mempercepatkan perubahan orientalisme sebagai topik ahli akademik. Para tokoh dalam prose ini antara lain Ira M. Lapidus dengan a History of Islamic Societies (1988), Bernard Lewis di antara karya utamanya adalah The Islamic World (1909-1991), Phillip K. Hitti (1886-1974) dan Giorgio Levi Della Vida (1886-1967).

Pada perkembangan selanjutnya, orientalisme bukanlah sebagai kajian objek yang mempunyai metode tersendiri,

tetapi ia kini menjadi objek kajian, yaitu setelah terbukanya :keburukan-keburukan" orientalisme melalui kritikan yang datang sama ada dari kalangan Muslim seperti yang dilakukan oleh A.L Tibawi, Anwar Abdul Al-Malik dan Abdallah Laroni, serta dari kalangan Barat sendiri misalnya oleh Edward said, Foucoult, Recour, dan Bourdeau. Orientalisme tidak lagi menjadi kerja yang patut dibanggakan, bahkan sebaliknya, para pengkaji ketimuran dari Barat akan merasa "tidak enak" untuk disebut dirinya sebagai orientalisme, karena istilah tersebut sangat *pejoratif*. Mereka lebih suka untuk dipanggil "Islamolog", "Egypolog" dan sejenisnya. Kajian orientalisme sebagai objek kemudian dilakukan dibeberapa universitas Islam yang lebih lanjut mengilhami pengkajian akan budaya Barat yang dilihat dari sudut dan perspektif "selain" barat. Kajian ini menekankan faktor subjektifitas Timur dalam membaca dan mengkaji Barat, yang kemudian disebut ilmu Oksidentalsime.

Akan tetapi pada era mutakhir ini, Islam oleh dunia Barat masih tetap digambarkan sebagai bahaya dan ancaman dengan menggunakan kata-kata kunci seperti "Islam militan", "Fundamentalisme Islam" dan "Terrorisme". Penggambaran Islam dalam citra mutakhir ini agaknya disebabkan oleh sdikitnya dua faktor; Pertama, ketakutan yang dibesar-besarkan dan kedua, pandangan monolitik terhadap Islam dan kaum Muslim. Kedua faktor tersebut pada dasarnya mempunyai peranan dalam pengekalan budaya dan citra "Barat-lama" oleh Barat terhadap Islam.

2.Beberapa Tanggapan Tentang Orientalisme

Perdebatan mengenai orientalisme menjadi semakin meningkat terutama sejak Edward Said, seorang Kristen

Palestin dan aktivis PLO di Amerika, menulis buku *Orientalism*. Dalam buku ini, said memaparkan secara panjang lebar hakikat orientalisme itu, yang baginya secara keseluruhan tidak lebih dari alat penjajah bangsa-bangsa barat atas bangsa-bangsa Timur khusunya Timur-Islam. Kritikan yang paling dasar dari Said muncul dalam penolakannya terhadap istilah orientalisme, atau ketimuran. Menurutnya apa yang dikatakan Timur bukanlah sesuatu yang semual jadi atau ada dengan dengan sendirinya. Dalam istilah said, Timur (orient) adalah *imaginative geography* yang diciptakan secara berat sebelah oleh Barat. Kriteria Timur tidak pernah jelas secara kategori, adapun sesuatu yang menjadikan Barat-Timur berbeda, adalah merupakan hasil rekaan sepihak oleh masyarakat Barat. Persoalan metodologis kemudian muncul ketika imaginasi barat tentang Timur ini dinyatakan sebagai penemuan yang bersifat objektif dan netral. Untuk itu Said menganggap kajian orientalisme selalu berlindung dengan nama ilmiah.

Penolakan ekstrim terhadap objektivitas kajian orientalisme ini muncul dalam bentuk nativisme (pandangan yang menyatakan bahwa natives atau pelaku adalah satu-satunya yang mengetahui tentang dirinya). Pandangan ini di antaranya dikemukakan Mahmud Shakr. Dia berpendapat bahwa untuk memahami Islam seseorang itu harus menjadi Muslim dahulu, karena Islam sebagai agama terut digambarkan dalam bentuk budaya dan bahasa. Dengan demikian, hal tersebut telah mendorong Shakr untuk tidak melihat adanya kebenaran dalam karya orientalis tentang Islam maupun arab. Baginya, orientalis yang berlatarbelakang budaya Barat dan beragama bukan Islam tidak mungkin dapat mengerti tentang Islam. Pandangan ini sebenarnya cukup umum di kalangan umat Islam. Kelebihannya adalah kemampuan Shakr untuk

menerjemahkan penolakannya terhadap barat dalam rumusan dan kaedah ilmiah.

Berlainan dengan pandangan natives di atas, beberapa golongan sama ada Muslim maupun non-Muslim kebanyakan lebih berhati-hati dalam melihat persoalan orientalisme. Mereka kebanyakan tidak menolak begitu saja karya orientalis, bahkan mereka juga kadangkala menerima pandangan-pandangan tentang islam yang dikemukakan oleh beberapa orientalis. Muhammad Abdul Rauf, misalnya, tidak menyamaratakan begitu saja karya-karya orientalis barat. Baginya tidak semua karya orientalis harus ditolak dan dianggap tidak berguna, sebab di antara mereka terdapat orientalis yang jujur (fair-minded orientalist). Rauf tidak menafikan adanya bias serta tumpang tindih yang muncul dari kalangan orientalis. Namun peristiwa semacam ini hanya terjadi jika orientalis yang menulis bersikap tidak jujur. Asaf Hussain, sependapat dengan Abdul rauf bahwa sebagian orientalis memang bermaksud untuk menjelaskan Islam. Di antaranya adalah Duncan mac Donald yang secara jelas menginginkan kehancuran islam. Begitu juga dengan Guilbert de Nogent yang begitu tinggi keinginannya untuk menghancurkan Islam. Bahkan untuk tujuan ini, de Nogent secara terang-terangan merasa tidak perlu lagi m enggunakan data untuk berbicara tentang Islam. Baginya berbicara apapun tentang islam tetap sah adanya, sebab siapapun bebas berbicara tentang keburukan seseorang yang kejahatannya sudah melampaui kejahatan apapun di dunia. Husain menilai bahwa orientalis seperti ini sudah keluar dari etika akademik dan keilmuan, yang tujuannya tidak lain adalah untuk menjelaskan Islam.

Kecaman terhadap orientalisme juga datang dari pemerhati Barat sendiri. Gordon E Pruett berpendapat bahwa banyak

orientalis yang memutarbalikkan makna-makna Islam melalui "operasionalisasi" metodologi dunia. Kecenderungan umum yang terdapat pada tulisan orientalis adalah menganggap Islam sebagai fenomena objektif. Dengan cara ini keyakinan Islam dan pandangan orang islam sendiri tidak banyak diperhatikan, sehingga orientalis seringkali gagal memahami pemerhati sosiologi Islam ini melihat bahwa gambaran tentang Islam berlaku disebabkan Islam merupakan kekuatan asing terbesar dalam masyarakat barat yang kemudian akan menjadi perbandingan nagi orang Barat sendiri.

C.Metodologi Orientalis dalam studi Hadis

Salah satu bidang studi Islam yang masih terus digeluti orientalis dulu dan sekarang adalah kajian hadis. Minat mereka bagai tak lekang dilanda panas dan tak lapuk ditimpa hujan. Perkembangan studi hadis di kalangan orientalis dari beberapa segi, ini penting karena dua alasan. *Pertama*, banyak pengamat menilai kajian hadis di dunia Islam umumnya dan di Indonesia khususnya tampak berjalan di tempat alias mandeg atau jumud, karena hanya melestarikan pengetahuan yang diwariskan turun-temurun. Bukan tidak ada sama sekali, tetapi pola pengajaran maupun penelitian sejauh ini lebih cenderung *konservatif-repetitif* ketimbang *kreatif-inovatif*. Walaupun tidak sepenuhnya benar, kesan sedemikian dapat dimaklumi dan perlu dipikirkan jalan keluarnya. Kedua, dengan pesatnya perkembangan teknologi sekarang ini, banjir bandang informasi tak mungkin dibendung lagi. Semakin banyak, mudah dan murah akses ke sumber-sumber data ilmiah, maka semakin besar pula tantangan yang dihadapi para akademisi. Suka ataupun tidak, kajian-kajian orientalis mengenai hadis yang cukup mrak belakangan ini mulai kelihatan pengaruhnya

di lingkungan akademisi perguruan tinggi Islam. Disinilah kita temukan tantangan sekaligus dorongan untuk memahami dan mengevaluasi studi hadis yang dikembangkan orientalis dan murid-muridnya.

Ditinjau secara keseluruhan, kajian hadis oleh para orientalis sejak awal hingga penghujung abad ke-20 terfokus pada satu masalah saja, yaitu soal otentisitas dan historisnya, di mana mereka mempertanyakan apakah hadis itu asli atau ucapan Nabi SAW. Atau bukan, dan apakah orang-orang yang namanya disebut dalam rantai periwayatan serta peristiwa-peristiwa yang dilaporkan dalam hadis itu benar adanya ataukah tidak, betul fakta ataukah fiktif, sekedar legenda, mitos dan sebagainya. Inilah problematika yang menjadi tumpuan riset para orientalis mulai dari Sprenger dan Goldziher hingga Schacht dan Juyboll. Dalam sebuah artikel yang diterbitkan oleh Jurnal Ikatan Ahli Ketimuran Jerman (ZDMG) pada tahun 1896, Goldziher menulis: :*um den Glauben an die von der von de grossen Autoritaten als Spriihe des Propheten* und seiner Genossen wohl-beglaubigten *Mitheilungen stand es schon damals serhr schlecht*".[18] Meski banyak merujuk ke sumber-sumber primer, Goldziher ternyata banyak keliru dalam kesimpulan-kesimpulannya berkenaan otentisitas hadis dan kaitannnya, dan dinamika perkembangan masyarakat Islam. Logika Induktifnya sangat sangat sederhana: Menunjuk ebebrapa kasus pemalsuan hadis oleh beberapa orang dengan motif-motif duniawi, Goldziher lantas menyimpulkan bahwa kononnya hadis-hadis itu hampir semuanya atau kebanyakannya palsu. Ia juga melakukan lompatan logika ketika menyimpulkan bahwa adanya kemungkinan hadis-hadis

[18]IganzGolziher,"NeucMaterialenZurLitteraturdesUcberlieferungswa bei den Muhammad madanern", *Zeitshrift der deutschen morgenlanddisschen gasseschaft*, 50 (1896), 482.

itu dipalsukan, maka hal itu benar-benar telah terjadi. Memang betul, setiap yang telah terjadi itu mungkin, namun apakah setiap yang mungkin itu berarti telah atau pasti terjadi? Tidak heran jika Profesor Fuaz Sezgin menyatakan reservasinya atas pemikiran Goldziher: *Wir mussen auf Bedeutung einer solchen unrichtigen Vorstellung aufmerksam machen, da Goldziher dadurch zu falschen Ansichten uber die Entwicklung der hadithliteratur kam*".[19] Secara metodologi, kriteria yang dipakai Goldziher untuk menentukan kepalsuan suatu hadis adalah sebagai berikut: (i) ketidaksesuaian antara waktu kejadian atau anachronisme, (ii) kesempurnaan ungkapan atau isi hadis; (iii) ungkapan positif atau negatif ketika menyebut Nabi dan sahabat; (iv) ungkapan yang mengandung kritik terhadap lawan atau kelompok lain. Namun, kecuali yang pertama, tak satupun dari kriteria ini yang ia buktikan kebenarannya terlebih dahulu.

Joseph Schacht setelahnya juga membuat generalisasi kontroversial di mana ia menganggap hadis-hadis hukum yang menjadi landasan literatur fiqh Islam semuanya palsu belaka: "hardly any of these traditions, as far as matters of religious law are concerned, can be considered authentic".[20] Kalau kita fikir sejenak, pernyataan ini sejatinya tak lebih dari dari sekedar opini dan murni spekulasi. Untuk dapat diterima sebagai kebenaran ilmiah maka pernyataan ini sepatutnya berpijak pada bukti-bukti yang kukuh secara empiris sdan rasional. Sama kalau kita mengatakan bahwa laporan mengenai Supersemar yang beredar itu palsu semua, maka kita harus dapat menunjukkan bukti-bukti atau bahkan mendatangkan saksi-saksi yang bisa dipercaya. Jadi, bukan asal melontarkan

[19]Fuat Sezgin, "Hadit", *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967), p. 53-54.

[20]Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*(london, 1964), p. 34

pendapat dari khayalan, fantasi atau imaginasi saja. Hipotesa Schacht diringkas oleh Michael Cook sebagai berikut: *(i) all ascriptions (of tradition) to the propeth and virtually all the Companions are false; (ii) the better the isnad, the later the real date of the tradition; (iii) interrupted isnads will tend to be older than complete isnads; (iv) a tradition with a cammon link in the transmission chain was fabricated by the traditionist in quetion, or by someone of his generation using his name.*[21] Dalam konteks sejarah hukum Islam yang hendak direkonstruksinya, hipotesa Schacht termasuk ini; (v) hadis berbentuk kaedah hukum (legal maxim) adalah lebih awal dibanding hadis yang berbentuk cerita naratif; (vi) kaedah hukum yang tiada atau tak jelas pencetusnya adalah lebih awal ketimbang kaedah hukum yang dinisbatkan kepada tokoh tertentu; (vii) ungkapan yang ringkas-pendek lebih awal daripada ungkapan yang panjang lebar dan terperinci; dan (viii) matan yang mengandung masalah hukum secara implisit adalah lebih awal ketimbang matan yang membicarakan masalah hukum secara eksplisit. Sekali lagi asumsi-asumsi ini sendiri masih terbuka untuk diperdebatkan.

Masalah hadis palsu dan laporan fiktif ini sebenarnya bukan baru sama sekali, dan sangat lumrah atau natural. Bahkan kita tidak mudah percaya pada berita CNN atau laporan keuangan sebuah lembaga, misalnya, adalah wajar. Bahwa kita lalu berusaha melakukan penyelidikan dan pemeriksaan ulang (check dan re-check) atau pemeriksaan silang (cross-checking) atas informasi maupun informan atau sumber datanya pun perkara biasa. Demikian pula ketika muncul pada kurun-kurun pertama hijrah hadis-hadis yang menceritakan ini dan itu mengenai Nabi, melaporkan bahwa si fulan berkata ia telah

[21]Michael Cook,"Eschatology and the dating of Traditions," dalam *Princeton Papers in Near Eastern Studies 1* (1992), p. 24.

melihat Nabi mengerjakan ini dan itu, atau mendengar beliau bersabda begini dan begitu. Para sahabat rasulullah sangat hati-hati dalam soal ini termasuk Khalifah Abu bakar r.a (yang hanya menerima hadis jika ada saksi yang menguatkan: "*hal ma'aka ahad*?"), sayyidina Utsman ibn Affan (yang juga minta konfirmasi: "*Ya ha'ula'i a-hakadza*?") dan sayyidina Ali bin Abi Thalib r.a (yang minta penyampai hadis bersumpah: "*idza haddatsana ghayruhu istahlaftuhu, fa-idza halafa lisadaqatuhu*"). Sikap yang kurang lebih sama ditunjukkan oleh tokoh-tokoh ulama' dari kalangan tabi'in dan generasi sesudahnya semisal Sa'id ibn al-Musayyab, Tawus ibn Kaysan, Muhammad ibn Sirin, Abdullah ibn Mubarak-rahimahumullah-dan banyak lagi.[22]

Namun, kalau sikap kritis semacam itu sudah lama ada dan dipraktikkan olehtokoh-tokoh Islam sejak zaman dulu, lalu apakah bedanya sikap mereka dengan sikap para orientalis di zaman modern ini? Pertanyaan ini dijawab oleh Albrecht Noth dari israel yang membandingkan ulama Islam dengan para orientalis dalam menyikapi hadis-hadis palsu: "*Muslim scholars consider forgery as to be the exception, orientalist consider it to be the rule".* Sebuah analogi menarik disajikannya: para ulama Islam itu bersikap seperti pakar diplomatik yang tahu betul bahwa banyak orang berani memalsukan dokumen demi sebuah titel atau jabatan, tetapi juga percaya bahwa masih banyak di luar sana dokumen yang asli. Jadi tidak menolak setiap hadis hanya karena beredar banyak hadis palsu. Maka mereka pikirkan bagaimana caranya memastikan keaslian sebuah dokumen dengan menetapkan sejumlah kriteria sebagai *discrimen veri ac falsi.* Di antaranya melalui penyandaran atau penyebutan

[22]Lihat ulasannya dalam Muhammad Ajjaj al-Khatib, al-Sunnah qabl al-Tadwin, cet. 6 (Beirut: Dar al-Fikr, 1418/1997), 76-83.

narasumber berikut kualifikasinya yang disebut isnad. Sebaliknya, orientalis yang berangkat dari asumsi pemalsuan total mencurigai sistem tersebut:"*the isnad in its function as means of authentication and possible source of information on the type of transmission becomes suspect.*[23] Akibatnya kajian hadis mirip penyelidikan kriminologi dengan ahli hadis dan sarjana orientalis sebagai detektifnya. Yang pertama dituntut membuktikan bahwa hadis itu otentik, sementara yang kedua berupaya membuktikan bahwa hadis itu palsu.

Memang perbedaan antara mereka sangat tajam dan mendasar. *Pertama*, para ulama' dari kalangan sahabat, salaf maupun khalaf, adalah orang-orang Islam yang teguh iman dan aqidahnya, sedangkan sarjana orientalis itu mayoritasnya-jika bukan semuanya-adalah orang-orang kafir yang mengingkari wahyu dan kenabian Muhammad rasulullah SAW. Bahkan ada mengingkari kewujudan Tuhan. Di sinilah bermula divergensi paradigma yang pada giliranya mempengaruhi epistemologi dan metodologi masing-masing. Titik temu antara keduanya menjadi mustahil karena bertolak belakang sama sekali. Sebagai orang Islam, para ulama' kita meneliti hadis untuk menyaring yang shahih dari yang tidak shahih. Lalu yang shahih itu diyakini, dipahami dan diamalkan,[24] manakala yang tidak shahih diketepikan dan disimpan untuk bahan perbandingan. Adapun sarjana orientalis sebagai orang kafir meneliti hadis untuk menggugat dan menggugurkan yang shahih maupun

[23]Albrecht Noth,"Common Features of Muslim and Western Hadith Criticism: Ibn al-Jawzi's Categoris of Haidth Forgers," dalam Hadith: Origins and Developments, ed. Harald Motzki (Aldershot Ashgate, 2004), p. 309-310.

[24]Lihat Muhammad Hayat Ibrahim as-Sindi, *Tuhfat al-Anam fi al-Amal bi-hadits an-Nabi alayhissalam*, ed. Salahuddin Maqbul Ahmad (Kuwait: Maktabat al-Mu'alla, 1406/1985).

yang tidak shahih, untuk kemudian diabaikan dan dianggap sekedar wacana.

Kedua, para ulama' kita mengajar dan mengkaji hadis dengan niat ibadah dan mengharap keridhaan Allah. Maka mereka menjaga kesucian badan maupun hati, jasmani maupun rohani dengan wudhu', shalat sunnah, sedekah dan sebagainya. Seperti diriwayatkan oleh Ibn Majah, tatkala baru mengucapkan "qala Rasulullah" pun Abdillah ibn Mas'ud r.a sudah tertunduk gemetar memegang erat kancing bajunya dengan kedua matanya berkaca-kaca tak kuat menahan perasaan haru. Adapun para orientalis itu jelas tidak berniat ibadah, tidak memiliki ikatan emosi, dan tidak pula merasa perlu bersuci dalam arti taharah saat mempelajari hadis. Ketekunan mereka meneliti hadis lebih didorong oleh motivasi akadmeik kesarjanaan, disamping ada kepentingan-kepentingan sosial, politik, ekonomi dan sebagainya.

Ketiga, dengan landasan iman dan integrasi moral tersebut para ulama' Islam melakukan koleksi, kolasi, seleksi dan kompilasi dengan kesungguhan, kejujuran dan keikhlasan. Karena integritas, dedikasi dan profesionalisme itulah mereka lebih cenderung berbaik-sangka baik daripada berburuk-sangka kepada para penyampai hadis meski tetap teliti dan sangat berhati-hati. Hal ini berbeda dengan karakter para orientalis umumnya yang lebih suka bermain dalam kolam kecurigaan dan keraguan (*distrust and suspicion*). Dibalik upaya mereka terselip maksud tidak baik, *yakni tasykik al-muslimin fi marwiyyatihim*, meminjam ungkapan Profesor Muhammad Ajjaj al_khatib.

D. Hadis dan Sunnah Orientalis

Saat ini ada dua *mainstream* pendekatan yang berbeda terkait dengan sumber-sumber yurisprudensi hukum Islam—

khususnya terkait dengan paradigma pemikiran hadis—di kalangan mayoritas sarjana Barat, yakni pendekatan tradisional dan pendekatan revisionis.[25]

Pendekatan pertama meneliti sumber-sumber Islam dan mengujinya dengan cara-cara yang sesuai dengan berbagai asumsi dan tradisi kesarjanaan muslim. Hukum Islam sebagai hukum yang berasal dari dua sumber umum, terpelihara dalam teks-teks Alquran dan hadis Nabi (ditunjukkan sebagai sunnah) di samping sumber-sumber tertentu yang diakui lainnya seperti *ijma'* (konsensus) dan *qiyas* (analogi) yang mana otoritas final itu semua adalah berasal dari teks-teks itu sendiri. Meskipun pendapat ini mengakui bahwa dalam periode awal, sebagian besar hadis berkembang melalui periwayatan lisan dan Alquran melalui periwayatan lisan dan tulisan secara seimbang, tetapi pendapat ini pada esensinya adalah pendapat yang mendasarkan diri pada teks (*text based*) karena hadis dan Alquran, baik yang diriwayatkan secara lisan maupun tulisan, otoritasnya tergantung pada bentuk yang telah ditetapkan. Pendapat ini mengkristal dalam pendapat selanjutnya yang mengatakan bahwa pengetahuan Islam, karenanya termasuk juga hukum Islam, pada kenyataannya terbatasi oleh pengetahuan tentang teks-teks Alquran dan hadis, khususnya kumpulan-kumpulan hadis dari al-Bukhari dan Muslim meskipun tidak berarti menafikan sama sekali empat kumpulan hadis lainnya dari kitab hadis yang enam (al-Kutub al-Sittah) yaitu al-Sunan al-Tirmizi, Abu Dawud, an Nasa'i dan Ibnu Majah yang saat ini menjadi kitab-kitab yang paling banyak dipandang sebagai sumber utama hukum

[25]Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam, Alquran, Muwaṭṭa', dan Praktik Madinah,* terj. M. Maufur (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 1

Islam.[26]

Sedangkan yang kedua mengkaji sumber-sumber Islam dengan metode kritik sumber (*source critical methods*) serta menganggap sumber-sumber non Arab dan bahan-bahan lain, seperti temuan-temuan arkeologi, epigrafi, dan numismatic, yang secara umum tidak dikaji oleh aliran tradisional, sebagai bukti sejarah.[27]

Kelompok ini menganggap sebagian besar teks-teks Hadis yang ada adalah palsu yang pada beberapa tahun silam telah dinisbatkan ke belakang sebagai perkataan-perkataan Nabi. Menurut mereka, hal ini dilakukan untuk memperkuat apa yang pada dasarnya merupakan tradisi lokal dari tiap-tiap pusat pendidikan di dunia Islam dengan otoritas Nabi sebagai usaha untuk melegitimasi pendapat mereka. Bukti yang diajukan untuk mendukung pendapat ini sangat sederhana yaitu kemunculan yang agak pesat sejumlah teks hadis yang menurut klaim mereka tidak pernah atau sangat sedikit yang benar-benar eksis sebelumnya; serta terdapat sejumlah kerancuan dan kontradiksi baik dalam teks-teks (matan) hadis itu sendiri atau dalam rangkaian periwayatannya (*isnad*), semua itu menimbulkan keraguan terhadap otentisitas hadis ini dan menunjukkan bahwa itu merupakan hadis yang dibuat-buat pada masa setelah masa yang biasa diklaimnya.[28]

Karya-karya yang termasuk ke dalam aliran revisionis

---

[26]*Ibid*, hlm. 1-2.

[27]Disebut revisionis karena kelompok ini beranggapan bahwa berbagai kesimpulan yang dicapai oleh aliran tradisional tentang sejarah Islam awal mengandung kelemahan dan sebagai konsekwensinya perlu dilakukan revisi. Lihat Yusuf Rahman, "A modern Western Approach to the Qur'an: A Studi of John Wansbrough's Quranic Studis and Its Muslim Replies, dalam *McGill Journal of Middle East Studies*, vol. IV, (1996), hlm. 137.

[28]Yasin Dutton, *Asal Mula…*, hlm. 2-3.

adalah karya-karya yang menawarkan uraian-uraian yang berbeda dan bertentangan tentang penaklukan Arab dan kemunculan Islam, namun mereka sama-sama memakai seperangkat asumsi metodologis yang ditolak oleh aliran tradisional. Mereka cenderung menarik kesimpulan yang mengingkari validitas uraian-uraian historis yang didasarkan pada berbagai fakta dari sumber-sumber Islam. Sementara kelompok tradisional adalah mereka yang tidak mengakui kesimpulan kelompok revisionis dan juga menolak validitas metode kritik sumber yang digunakan oleh mereka. Oleh karena itu, aliran revisionis dan tradisonal adalah dua alairan yang tidak pernah bertemu satu sama lain karena aliran yang pertama menggolongkan yang kedua sebagai aliran yang melakukan studi agama dan literatur, bukan studi sejarah. Hal ini tentu saja sulit diterima oleh aliran tradisonal.[29] Kelompok revisionis direpresentasikan pada tokoh Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht, sementara kelompok traditional direpresentasikan pada tokoh Fuat Sezgin, Nabia Abbott dan MM. Azami.

Terkait dengan dua *mainstream* yang berbeda tersebut, maka perlu kiranya diupayakan adanya titik temu (*konvergensi*), meski hal ini tidak mudah untuk diusahakan. Hal ini mutlak dilakukan supaya para pengkaji hadis tidak merasa bingung, sehingga diperlukan seseorang yang mampu menilai capaian-capaian masa lampau dan memberikan arah baru dalam studi Islam.

Untuk mewujudkan misi ini bukanlah upaya yang ringan, terlebih lagi jika ingin mencari jalan tengah. Ditambah lagi, dua pendekatan tersebut berpijak pada asumsi dan metode

[29]J. Koren dan Y.D. Nevo, "Metodological Approaches to Islamic Studies", dalam *Der Islam*, vol. 68, (1991), hlm. 87-88.

yang berbeda sehingga terjadi benturan paradigma (*clash of paradigms*) antara orang-orang yang menyajikan hadis sebagai otentik dan dan orang-orang yang menganggapnya sebagai bukti bagi perkembangan Islam belakangan. Meski demikian tidak berarti keduanya mustahil didamaikan, seperti dikatakan Coulson. Sebaliknya, adanya benturan paradigma itu justru merupakan sesuatu yang positif sehingga diharapkan akan muncul sebuah sintesa baru yang lebih dapat diterima oleh semua pihak.[30]

Gugatan orientalis terhadap hadis bermula pada pertengahan abad ke 19 M., tatkala hampir seluruh bagian dunia Islam telah masuk dalam cengkraman kolonialisme bangsa-bangsa Eropa. Adalah Alois Sprenger, yang pertama kali mempersoalkan status hadis dalam Islam. Dalam pendahuluan bukunya mengenai riwayat hidup dan ajaran Nabi Muhammad saw., misionaris asal jerman yang pernah tinggal lama di India ini mengklaim bahwa hadis merupakan kumpulan anekdot cerita bohong tapi menarik.[31] Klaim ini diamini oleh rekan satu misinya William Muir, orientalis asal Inggris yang juga mengkaji biografi Nabi Muhammad saw. dan sejarah perkembangan Islam. Menurut Muir, dalam literatur hadis, nama Nabi Muhammad saw. sengaja dicatut untuk menutupi bermacam-macam kebohongan dan keganjilan ("...the name of Mahomet was abused to support all possible lies and absurdities").[32] Oleh sebab itu, katanya lebih

[30]Ali Masrur, *Teori Common Link GHA Joynboll* (Yogyakarta: LC), hlm. 33.

[31]Alois Sprenger, "Die Sunna" dalam bukunya yang berjudul *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*, 3 jilid (Berlin, 1861-1865), hlm 3; lxxxiii; cf. A. Sprenger, On The Origin and Progress Of Writing Down Historical Facts Among The Musulmans,"dalam Jurnal Of The Asiatic Sosiety Of Bengal 25 (1856-1857), hlm 303-329 dan 375-381.

[32]William Muir, *The Live Of Muhammad and the History of Islam to the Era of Hegira*, 4 jilid (London: 1861; cetak ulang Osnabruck: 1988), hlm. 1: xlii.

lanjut, dari 400 hadis yang dianggap sahih oleh Imam Bukhari, paling tidak separuhnya harus ditolak: "…..*the European critic is compelled, without hesitation, to reject at least one-half*".[33] Itu dari sudut sumber isnadnya, sedangkan dari sudut isi matannya, maka Hadis : "*must stand or fall upon its merit*".[34] Tulisan Muir ini kemudian dijawab oleh Sayyid Ahmad Khan dalam esai-esainya.[35]

Selang beberapa lama setelah itu muncul Ignaz Goldziher. Orang Yahudi kelahiran Hungaria ini sempat belajar di Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir, selama kurang lebih setahun (1873-1874).[36] Setelah kembali ke Eropa, oleh rekan-rekannya ia dinobatkan sebagai orientalis yang konon paling mengerti tentang Islam,[37] meskipun dan justru karena tulisan-tulisannya mengenai Islam sangat negatif dan distorsif, mengelirukan dan menyesatkan. Dibandingkan para pendahulunya, pendapat Goldziher mengenai hadis jauh lebih negatif. Brown mengatakan, "Ignaz Goldziher contrasted the independence of muslim thinkers in the Subcontinent with the relative conservatism of those of the middle East".[38] Menurut Goldziher, dari sekian banyak hadis yang ada, sebagian besarnya untuk tidak mengatakan seluruhnya tidak

---

[33]*Ibid.*

[34]*Ibid*, hlm. 1:lxxxvii.

[35]Sayyid Ahmad Khan, *Series of Essays on the Live Mohammed and Subjects Subsidiaries Thereto* (London: t.p, 1877).

[36]Lihat Alexander Schreiber (ed), *Ignaz Goldziher Tagebuch* (Leiden: EJ Brill, 1978), hlm. 68-70 dan Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary* (Detroit: Wayne State University Press, 1987), hlm. 20-28.

[37]Sebagaimana diungkap oleh Theodor Noldeke dalam *Zeitschirft Fur Assiorologie* 26 (1912): hlm. v-vi; C.H. Becker dalam *Der Islam 12* (1922); hlm. 214; dan Lois Massignon, "In Memoriam Ignaz Goldziher" dalam Bernard Heller, *Bibliographie des ouvres de Ignaz Goldziher* (Paris: Imprimeric Nasionale, 1927), hlm.v.

[38]Daniel W. Brown, "Islamic Modern in South Asia: A Reassessment, "*Jurnal The Muslim World,* Vol. LXXXVII, No. 3-4 July-October, 1997, hlm. 258.

dapat dijamin keasliannya alias palsu dan, karena itu, tidak dapat dijadikan sumber informasi mengenai sejarah awal Islam. Menurut Goldziher, hadis lebih merupakan refleksi interaksi dan konflik pelbagai aliran dan kecenderungan yang muncul kemudian di kalangan masyarakat muslim pada periode kematangannya, ketimbang sebagai dokumen sejarah awal perkembangan Islam: *"Des Hadis wird uns nicht als Document fur die Kindheistgeschichte des Islam, sondern als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner reifen Entwicklungsstadien diene"*.[39] Ini berarti, menurut dia, Hadis adalah produk bikinan masyarakat Islam beberapa abad setelah Nabi Muhammad saw. wafat, bukan berasal dan tidak asli dari beliau. Pendapat ini telah disanggah oleh sejumlah ilmuwan seperti Syaikh Ṣuhbah[40] dan Abd al-Gani Abd al-Khaliq.[41]

Tetapi oleh rekan-rekan dari kalangan misionaris, pendapat Goldziher disetujui seratus persen. David Samuel Margoliouth, misalnya, turut meragukan otentisitas hadis. Alasannya, pertama, karena tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa hadis telah dicatat sejak zaman Nabi saw., dan kedua karena alasan lemahnya ingatan para perawinya.[42] Masalah ini telah dijawab dan dijelaskan oleh Muhammad Ajjaj al-Khathib.[43]

---

[39]Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle: Max Niemeyer, 1890), II: 2-5.

[40]Muhammad Abu Suhbah, *Difa' an as-Sunnah wa Radd Syubahi al-Mustasyriqin wa al-Kuttab al-Mu'aṣirin* (Kairi, t.t.).

[41]Abd al-Gani Abd al-Khaliq, *Hujjiyat al-Sunnah* (Wasington: Internasional Institute of Islamic Thought, 1986; cetak ulang Beirut, 1986).

[42]Lihat David Samuel margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism: Lectures Delivered in the University of London, May and June 1913*. The Hibbert Lectures, second series (London: William and Norgate, 1914), hlm. 73; cf. D.S. Margoliouth, "On Muslim Tradition, "dalam *Jurnal the Muslim Wold* 2 (1912), hlm. 121.

[43]Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin* (Kairo: t.p.,

Jika Henri Lammens (misionaris Belgia) dan Leone Caetani (misionaris Italia) menganggap isnad muncul jauh setelah matan hadis ada dan merupakan fenomena internal dalam sejarah perkembangan Islam.,[44] maka Josef Horovitz berspekulasi bahwa sistem periwayatan hadis secara berantai (isnad) baru diperkenalkan dan diterapkan pada akhir abad pertama Hijriyah. Selanjutnya orientalis Jerman berdarah Yahudi ini mengatakan bahwa besar kemungkinan praktek isnad berasal dari dan dipengaruhi oleh tradisi oral sebagaimana dikenal dalam literatur Yahudi: "*Es liegtnahe, in diese Gleichstellung den Einfluss der judischen Theorie zu vermuten, um so mehr als sic him Hadit selbst Reminiszenzen an die Stellung erhalten haben, welche das Judenthum der mundlichen Lehre zuerkennt.*"[45] Spekulasi Horovitz ini belakangan digaungkan kembali oleh Gregor Schoeler.[46]

Di antara yang turut menyetujui pendapat Goldziher adalah orientalis Inggris bernama Alfred Guillaume. Dalam bukunya mengenai sejarah hadis, mantan guru besar Universitas Oxford ini mengklaim bahwa sangat sulit untuk mempercayai literatur hadis secara keseluruhannya sebagai rekaman otentik dari semua perkataan dan perbuatan Nabi saw. *("It is difficult to regard the hadith literatur as a whole as an accurate and trustworthy record of the sayings and doings of Muhammad")*.[47]

1963).

[44]Lihat Henri Lammens, L'Islam: Croyances et Institutions, edisi ketiga (Beirut: Imprimerie Catholique, 1926), hlm. 92-93, dan Leone Caetani, Annali dell'Islam (Milan: Ulrico Hoepli), I: 28-31.

[45]Josef Horovitz, "Alter und Ursprung des Isn,d, " dalam *Jurnal des Islam 8* (1917-1918), hlm. 44.

[46]Gregor Schoeler, "Mandliche Thora und Hadith: Uberliefrung, Schreibverbot, Redaktion, " dalam *Jurnal der Islam 66* (1989), hlm. 213-215.

[47]Alfred Guillaume, *The Tradition of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literatur* (Oxford: Clarendon Press, 1924; cetak ulang Beirut: Khayats, 1966), hlm. 12.

Karena gugatan orientalis terhadap hadis pada awalnya mempersoalkan ketiadaan data historis dan bukti tercatat (*documentary evidence*) yang dapat memastikan otentisitas hadis, maka sejumlah pakar pun melakukan penelitian intensif perihal sejarah literatur hadis guna mematahkan argumen orientalis yang mengatakan bahwa hadis baru dicatat pada abad kedua dan ketiga Hijriah. Muhammad Hamidullah, [48] Fuat Sezgin,[49] Nabia Abbot,[50] dan Muhammad Muṣtafa Al-Aẓami,[51] dalam karyanya masing-masing telah berhasil mengemukakan bahwa terdapat bukti-bukti kongkrit yang menunjukkan pencatatan dan penulisan hadis sudah dimulai semenjak kurun pertama Hijriah sejak Nabi saw. masih hidup. Namun demikian oleh

[48]Muhammad Hamidullah, "Aqdam Ta'lif fi al-Hadis al-Nabawi-Sahifah Hammam ibn Munabbih wa makanatuhu, fi Ta'rikh Ilm al-Hadis, "dalam *Majallāt al-Majma' al-Ilmi al-Arabi* 28 (1953), hlm. 96-116, 270-281 dan 443-467; cf. Muhammad Hamidullah, *The Earliest Extant Work on the Hadith: Sahifah Hammam ibn Munabbih comprising as-Sahihah of Abu Hurairah, prepared for his Pupil Hammam ibn Munabbih, together with in Introduction to the History of the Early Compilation of the hadith*, edisi kelima yang telah direvisi (Paris: Centre Culturel Islamique, 1961); dan M. Hamidullah, Early History of the Compilation of the hadith," dalam Islamic Literatur, vol. 12, no. 3 (Lahore, 1966), hlm. 5-10. Lihat juga Ugi Suharto, "the Sahifah of Hammam Ibn Munabbih and Its Contents in the Musannaf of Abd al-Razzaq (d. 211/862): A Preliminary Note on Motzki's Origins,"dalam jurnal al-Sajarah 7/2 (2002), hlm. 153-179.

[49]Fuat Sezgin, "Hadit" dalam bukunya: Geschichte des arabischen Schrifttums, 10 jilid (Leiden: EJ Brill, 1967-1995), I: 90-233.

[50]Nabia Abbote, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: Chichago University Press, 1976); cf. N. Abbot "Hadith Literature-II Collection and Transmission of Hadith," dalam *The Cambridge of Arabic Literatur: Arabic Literatur to the Umayyad Periode*, ed. A.F.L. Beseston et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 289-298.

[51]MM. Azami, *Studies in Early Hadits Literature: With Critical Edition of Some Early Texts* (Indianapolis: American Trust Publications, 1968, cetak ulang 1978 dan 1992).

orientalis bukti-bukti ini diabaikan begitu saja dan bahkan ada yang menolaknya mentah-mentah.[52]

Separuh abad setelah Goldziher, Joseph Schacht menerapkan metode Goldziher terhadap perkembangan awal hukum Islam.[53] Spekulasi Goldziher dan rekan-rekannya tersebut di atas kemudian ditelan dan diolah lagi oleh Joseph Schacht, orientalis Jerman dan keturunan Yahudi. Dalam bukunya yang cukup kontroversial, Schacht menyatakan bahwa tidak ada hadis yang benar-benar asli dari Nabi saw., dan kalaupun ada dan bisa dibuktikan, maka jumlahnya sangat sedikit sekali: "*we shall not meet any legal tradition from the prophet which can be considered authentic.*"[54]

Senada dengan Goldziher, ia mengklaim bahwa hadis baru muncul pada abad kedua Hijrah dan baru beredar luas setelah zaman Imām Syafi'i (w. 204 H/820 M), yakni pada abad ketiga Hijrah: "*a great many tradition in the classical and other collectiona were put into circulation only after Shafi'I time; the first conciderable body of legal traditions from the prophet originated toward the middle of the second century*."[55] Lebih jauh Schacht mengatakan bahwa bahkan hadis-hadis yang terdapat dalam *al-Kutub as-Sittah* sekalipun tidak dapat dijamin keasliannya: *"even the classical corpus contains a great many traditions which cannot possibbly be*

[52]Lihat misalnya, review negatif atas hasil kajian Abbot oleh: John Wansbroudgh dalam Bulletin *of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS) vol. 3, part. 3 (1968), hlm. 613-616 dan G.H.A. Juynboll, Muslim *Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 5-6.

[53]Daniel W. Brown, *A New Introduction to Islam* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), hlm. 95.

[54]Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, cet. ke-2 (Oxford: Clarendon Press, 1959), hlm. 149.

[55]*Ibid.*, hlm. 4.

authentic."[56] Masih menurut dia, sistem periwayatan berantai alias isnad merupakan alat justifikasi dan otorisasi yang baru mulai dipraktekkan pada abad kedua Hijrah:"*there is no reason to suppose that the regular practice of using isnads is older than the beginning of the second century*."[57]

Semua pernyataan Schacht ini telah dibantah antara lain oleh Muhammad Abu Zahrah[58] dari Universitas Kairo, Mesir, oleh Zafar Ishaq Ansari[59] dari Islamic Research Institute Islamabad, Pakistan, dan oleh Muhammad Mustafa al-Azami[60] dari Universitas King Saud Riyadh, Saudi Arabia.

Keduanya Goldziher dan Schacht mempertahankan bahwa "*the hadith literartur reflected historical reality*" dan bahwa pengenalan sarjana Barat— terhadap pemikiran hadis- dapat menjadi sumber literatur terhadap informasi tentang awal pertumbuhan Islam.[61] Di kalangan orientalis sendiri, teori-teori Schacht menimbulkan reaksi pro dan kontra. Pengukuhan dan pembelaan datang dari Brunschvig, Crone, Powers dan Calder.[62]

---

[56]*Ibid*.

[57]Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence…*, hlm. 37.

[58]Muhammad Abu Zahrah, " an analytical Study of Dr. Schacht's Illutions," dalam *Jurnal of Islamic Studies,* 1 (1968), hlm. 24-44.

[59]Zafar Ishaq Ansari,"The Authenticity of Tradition-Acritique of Joseph Schacht's Argumente Silentio," dalam *Jurnal Hamdard Islamicus*, 7 (1984), hlm. 51-61.

[60]MM. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1985; cetak ulang Cambridge: Islamic Texts Siciety, 1994).

[61]Daniel W. Brown, *A New Introduction*, hlm. 95.

[62]Lihat Robert Brunschvig," Ibn Abdalhakam et la conquete de l'Afrique du Nord par les Arabes," dalam *Annales de l'institut d'Etudes Orientales de l'Universite d'Alger* (1942-1947), 108-155 ; Patricia Crone, Roman, Provincial and Islamic law: The Origins of the Islamic Patronate (Cambridge : Cambridge University Press, 1987), hlm. 23-34; David S. Powers, Studies in Qur'an and Hadith-The Formation of Islamic Law of Inheritance (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), hlm. 6, Rafael Tamon,

Sementara kritik atas asumsi dan kesimpulan-kesimpulannya muncul dari Coulson, Cook, Motzki, dan Rubin.[63]

Sebagaimana telah disinggung di atas, gugatan Schacht terhadap hadis berkisar pada masalah isnad dan persoalan umur atau penanggalannya. Di samping sepakat dengan Schacht bahwa hampir tidak ada hadis yang otentik, Patricia Crone menambahkan bahwa penanggalan atau penentuan kapan persisnya suatu hadis muncul bukanlah perkara yang mudah: "In practice, tradition cannot usually be dated absolutely, and even relative chronologies can be hard to obtain. The earlier the traditions involved, the more difficult it becomes."[64] Artinya, bukan hanya kebanyakan hadis adalah palsu, bahkan asal-usulnya pun nyaris mustahil untuk diketahui, jika mengandalkan sumber-sumber sejarah Islam itu sendiri. Karena itu, setelah mempertanyakan dan mengkritik validitas metodologi Schacht dan Joseph van Ess dalam mengukur

---

"Schacht's Theory in the Light of Recent Discoveries concerning the Origin of Arabic Grammar," dalam jurnal Stvdia Islamica 65 (1987), hlm. 31-50, dan Norman Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993).

[63]Lihat: Noel Coulsen, *A History of Islamic Law* (Edinburgh University Press), hlm. 65; cf. N. Coulson,"European Criticism of Hadith Literature," dalam *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the Umayyad Period*, ed. A.F.L.Beeston et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 317-321; Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study* (Cambridge University Press, 1981), hlm. 107-116; Harald Motzki,"*The Musannaf* of Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic ahadith of the First Century A.H.," dalam Jurnal of Near Eastern Studies 50/1 (1991), hlm. 1-21; cf. Motzki, *The Anfange der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991), terj. Inggris oleh Marion H. Katz, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the classical Schools* (Leiden: EJ. Brill, 2002); Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims, a Textual Analysis* (Princeton: Darwin Press, 1995), hlm. 246-260.

[64]Crone, Roman, *Provincial and Islamic Law…*, hlm. 30.

usia suatu hadis,[65] Michael Cook menyimpulkan bahawa "the traditions have to be dated on external criteria, above all from termini derived from the documents.[66] Yang sangat mengherankan Cook enggan menerima data-data historis yang telah ditemukan, dikumpulkan dan dikemukakan oleh Hamidullah, Abbot dan Sezgin sebagaimana tersebut di atas.

Meskipun telah banyak dikritik, teori dan metode Schacht masih saja diadopsi dan dikembangkan oleh Gautheir Juynboll. Tidak hanya pendekatannya, kesimpulan orientalis Belanda ini pun tidak jauh berbeda dengan apa yang dikatakan Schacht. Menurut dia, bahwa suatu hadis dimuat dalam kitab Ṣahīh Bukhari atau Muslim, misalnya, belum tentu berarti hadis itu otentik dan punya landasan sejarah yang pasti.[67] Dalam bukunya yang khusus membahas sejarah asal-usul dan perkembangan Hadis, ia mengklaim tidak ada metode yang layak dipegang dan diterapkan untuk menentukan secara pasti apakah suatu Hadis otentik atau tidak: "*Surely it is unlikely that we will ever find even a moderately successful method of proving with incontrovertible certainty the historicity of the ascription of such to the prophet but in a few isolated instances*.[68]

Berdasarkan analisis isnad ia menyimpulkan bahwa Hadis memang sudah ada sejak abad pertama Hijrah,[69] namun ia tetap meragukan otentisitasnya. "Aku tidak yakin apakah kita

[65]Lihat Joseph Van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen pradestinationischer berlieferung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1975).

[66]Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, hlm. 116, tesis yang sama ditegaskan lagi dalam: Cookand P. Crone, *Hagarism The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hlm. 3.

[67]G.H.A. Juynboll," Some Isnad-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Hadits Literature, " dalam *Jurnal al-Qantara*, 10 (1989), hlm. 343.

[68]Juynboll, *Muslim Tradition…*, hlm. 71.

[69]*Ibid.*, hlm. 10, 20, 23, 73, dan 75.

akan pernah dapat membuktikan secara pasti tanpa keraguan sedikitpun bahwa apa yang ada pada kita memang betul-betul hadis sahih dari Nabi saw. sebagaimana yang dimaksudkan (I am sceptical as to whether we will ever be able to prove beyond a shadow of doubt that what we have in the way of sound prophetic traditions is indeed just what it purports to be)."[70] Setuju dengan pendapat Schacht, Juynboll menuduh perawi yang dinamakan "common link" sebagai orang yang pertama kali memalsukan suatu hadis, bahwa hadis yang diriwayatkan olehnya sebenarnya bukan berasal dari Nabi Saw., akan tetapi adalah perkataannya sendiri atau perkataan orang lain yang disandarkan kepada Nabi saw.[71] Juynboll meragukan historisitas isnad. Baginya, rangkaian isnad "cannot be maintained as a historically feasible chain of transmission. Differently put, it requires an act of faith to consider it as guarantee of the historicity of what the Prophet of Islam said or did."[72]

Belakangan muncul upaya-upaya untuk merevisi dan menetralisir pandangan-pandangan Goldziher dan Schacht yang dinilai terlalu keras dan tajam. Orientalis Inggris John Burton, misalnya, berpendapat bahwa menolak seluruh hadis dan menganggap semuanya palsu adalah keliru ("*My own position is that the wholesale rejection of the hadiths as mare invention and fabrication misses the point*").[73]

Namun kritik dan revisi yang paling signifikan dilakukan oleh Harald Motzki. Dosen universitas Nijmegen (Belanda)

---

[70]*Ibid*., hlm. 71.

[71]Lihat Juynboll," Some Isnad-Analytical Methods," hlm. 353-354; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence…*, hlm. 171-172.

[72]G.H.A. Juynboll,"Nafi'. The mawla, of Ibn Umar, and his Position in muslim Hadith Literature", dalam *Jurnal der Islam*, 70 (1993),hlm. 241.

[73]John Burton, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), hlm. 181.

ini tidak setuju dengan kesimpulan Schacht mengenai awal munculnya hadis. Berdasarkan hasil analisisnya atas isnad maupun matan hadis-hadis yang terdapat dalam kitab al-Musannaf oleh Abdurrazzaq as-San'ani (w.211 H/826 M), Motzki menyimpulkan bahwa kecil sekali kemungkinan adanya keberagaman data periwayatan itu merupakan hasil pemalsuan yang terencana ("Such a diversity can hardly be the result of systemic forgery").[74] Menurutnya, baik matan maupun isnad hadis-hadis dalam kitab tersebut layak dipercaya. Kesimpulannya ini berbeda dengan skeptisisme Schacht yang menganggap semua hadis adalah palsu. Bagi Motzki: "*the mere fact that ahadith and asanad were forged must not lead us to conclude that all of them are fictitious or that the genuine and the spurious cannot be distinguished with some degree of certainty.*"[75] Ia membantah teori Schacht bahwa isnad cenderung membengkak jumlahnya makin ke belakang,[76] juga teorinya bahwa isnad yang paling lengkap adalah yang paling belakangan munculnya.[77] Berkenaan dengan sejarah munculnya hukum Islam, Motzki juga tidak sependapat dengan Schacht. Menurutnya, Alqur'an dan hadis sudah dipelajari semenjak abad kedua hijrah atau bahkan sejak Nabi Muhammad saw. masih hidup dan para fuqaha' di Hijaz sudah menggunakan hadis sejak abad pertama

[74]Lihat Harald Motzki,"The Musannaf of Abd al-Razzaq…," hlm. 8-9.

[75]Motzki,"The Musannaf of Abd al-Razzaq," hlm. 9; bandingkan dengan penegasannya dalam H. Motzki, "The Prophet and the Cat: On Dating Malik's Muwatta' and Legal Tradition," dalam *Jurnal Jerusalem Studies on Arabic and Islam (JSAI)*, 22 (1998), hlm. 32 footnote 44: "Until now, isn'd forgeris have been proven only in some individual cases. Until we have proof to the contrary, we must therefore proceed from the premise that the system in general worked; that the isn, ds are, in principle, reliable except, perhaps, around the time when the system came into being."

[76]Motzki, "The Musannaf of Abd al-Razzaq…," hlm. 12.

[77]*Ibid.*, hlm. 16-20.

Hijrah.[78]

Wael B. Hallaq dari Mc Gill University menyatakan bahwa sejak Joseph Schacht menerbitkan karya monumentalnya pada 1950, wacana ilmiah tentang masalah ini (persoalan otentisitas hadis) telah tersebar luas. Tiga kelompok sarjana dapat diidentifikasi di sini antara lain: mereka yang berusaha untuk menguatkan analisis Schacht dan melampaui analisisnya; mereka yang berupaya menolak analisis Schacht; dan mereka yang berupaya mencari jalan tengah, membuat sintesis antara dua pendapat di atas. Dalam kelompok pertama antara lain John Wansbrough dan Michael Cook; kelompok kedua antara lain Nabia Abbott, F. Sezgin, M. Azami[79], Greger Schoeler dan Johann Fuck; dan kelompok ketiga yang mengambil jalan tengah antara lain Mootzki, D. Santillana, G.H. Juynboll, Fazlur Rahman dan James Robson.[80]

[78]Motzki, *Die Anfange der Islamischen Jurisprudenz...,* hlm. 262-264.

[79]Meski Sezgin dan Azami akrab dengan wacana penelitian hadis non-Muslim Barat, tetapi mereka bukannya mengikuti premis dan pendekatan sarjana Barat tersebut malahan mereka mengkritik keras dan memilih mengikuti arus utama kepercayaan umat Islam tentang historisitas riwayat koleksi hadis. Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009), hlm. 119-120.

[80]Wael B. Hallaq, "The Othenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem", dalam *Studia Islamica*, 89, 1999, hlm. 75-90.

BAB II
ASUMSI ORIENTALIS TENTANG HADIS

Teori dan Asumsi Orientalis Tentang Hadis

Orientalisme bukanlah paham yang bisa dijelaskan secara tunggal, karena ia bukanlah paham yang monolitik. Di antara para orientalis tersebut, ada yang memiliki concern terhadap Islam dalam pengertian mempelajari Islam sebagai ilmu pengetahuan secara murni, namun ada juga yang mendekati agama yang di bawa Nabi Muhammad SAW ini secara lebih tendensius, baik karena tendensi agama, politik maupun lainnya. Oleh karena itu, secara umum kajian orientalisme terhadap Islam, khususnya hadis, menurut Sahiron Syamsuddin[81] dapat dipetakan menjadi tiga asumsi, yakni asumsi skeptis, asumsi non-skeptis dan asumsi middle ground berikut tokoh-tokoh pendukung beserta teori-teori yang dibangunnya.

1. Asumsi Skeptis

Asumsi skeptis adalah asumsi/persepsi yang meragukan otentisitas hadis Nabi. Di antara orientalis yang dapat dikategorikan memiliki asumsi demikian terhadap hadis adalah Ignaz Golziher, Joseph Schacht, HA. Juynboll, Michael Cook dan Eckatt Stetter. Berikut ini akan dipaparkan tiga tokoh

[81]Sahiron Syamsuddin, "Pemetaan Penelitian Orientalis terhadap Hadis" dalam M. Nur Kholis Setiawan dan Sahiron Syamsuddin dkk, *Orientalisme al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Naweea, 2007), p. 46-49.

orientalisme yang disebutkan pertama.

a. Ignaz Goldziher

Iganaz Goldziher adalah seorang orientalis kenamaan, yang lahir di Hongaria tahun 1850. Orientalis yang merupakan keturunan dari keluarga Yahudi ini belajar di Budapest, Berlin dan Leipzig. Di samping itu, ia juga belajar Islam ke timur tengah, yakni ke Syiria dan belajar kepada Syaikh Thahir al-Jazairi pada tahun 1873, Palestina dan sempat "nyantri" di Mesir untuk belajar ke sejumlah syaikh di al-Azhar selama setahun 1873-1874. Sepulangnya dari al-Azhar, ia diangkat sebagai guru besar di Universitas Budapest. Orientalis yang meninggal pada tahun 1921 ini menulis banyak karya ilmiah yang dipublikasikan dalam bahasa Jerman, Inggris, Prancis dan Arab. Di antara karya monumentalnya, Muhammadanische Studien, dapat disebut sebagai karya master peace yang menjadi rujukan utama dalam penelitian hadis Barat.

Bagi Goldziher, hadis nabi bukanlah representasi kelahiran Islam, tetapi merupakan refleksi atas tendensi-tendensi masa awal perkembangan masyarakat. Dengan kata lain, hadis adalah tradisi masyarakat Arab. Goldziher menilai bahwa hadis bukanlah sumber terpercaya bagi masa awal-awal Islam, namun hanya menjadi sumber yang sangat bernilai bagi dogma, konflik dan perhatian muslim belakangan yang telah menyebarkan hadis. Skeptisesme Goldziher ini kemudian diadopsi oleh Leone Caetani dan Henri Lammens, dengan menyatakan bahwa hampir semua riwayat tentang kehidupan Nabi adalah meragukan (apocryphal). Pendapat ini kemudian juga diperkuat sejumlah sarjana barat lainnya yang juga menolak hadis sebagai sumber otentik bagi rekonstruksi sejarah Nabi dan sejarah perkembangan awal Islam abad

pertama hijrah, yakni John Wansbrough, Patricia Crone dan Michael Cook.[82]

Ignaz Goldziher adalah salah seorang orientalis pertama yang mengkaji dan meneliti Hadist secara mendalam. Karya monumentalnya tentang study Islam terebut dibukukan dalam *Muslim Studies* (Muhammedanische Studies) yang terdiri dari dua jilid. Kerya ini telah dijadikan semacam "kitab suci" oleh para orientalis sesudah Goldziher. Bahkan sebagian umat islam pun ada yang membenarkan kesimpulan-kesimpulan yang ada dalam kitab tersebut.[83]

Beberapa kesimpulan Goldziher mengenai hakikat Hadist dan Sunnah yang kontroversial yang dimuat dalam bagian awal jilid kedua dari karyanya yang monumental tersebut, menimbulkan reaksi keras bangsa Islam. Sayangnya, berbagai reaksi tersebut kebanyakan bernama emosional dan apologis, sehingga kurang menyetuh masalah yang sebenarnya. Walaupun demikian tidak seluruh kritik terhadap kesimpulan Goldziher bernada emosional, ada beberapa diantaranya yang melihatnya dengan kepala dingin.[84]

Tulisan ini berusaha menganalisis secara kritis pandangan Goldziher mengenai Hadist tersebut dengan menggunakan pendekatan historis. Adapun tujuan tulisaan ini ialah untuk mendapatkan pandangan yang jelas dan dapat dipertanggung jawabkan mengenai hakikat Hadist dan Sunnah itu sendiri.

---

[82]Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, (Jakarta: Hikmah, 2009), p. 2

[83]Lihat Ali Hasan Abdul Qadir, *Nadzarat ammah fi Tarikh al-Fiqh al-Islami, Ulum Press. Cario, 1942*

[84]Lihat Mustofa Husni al-Siba'I *Al Sunnah wa makanatuha fi al-Tasyri' islami,* Al-Maktab dalam *Al-Istisyraq wa al-Mustasyriqun ma lahum wama alaihim,* Maktab Dar al-Bayan, Kuwait, 1978 khususnya hlm 45 dst

Untuk maksud tersebut, terlebih dahulu perlu dikenali latar belakang intelektual dan kehidupan Ignaz.

Dalam buku *Muslim Studies* (Muhammedanische Studies)[85], Ignaz Goldziher tercatat dilahirkan tanggal 22 Juni 1850 di Szekesfehervar, Hongaria. Keluarganya keturunan Yahudi dan nenek moyangnya bekerja sebagai tukang emas di Hamburg pada abad ke-16. Di antara keturunan-keturunanya yang ditarik dari garus ibu diperoleh nama-nama Heinrich dan Felix Mandelssohn Bertholdy. Salah keturunan Goldziher Hamburg yang bernama Moses, sejak tahun 1735 menetap di Kopeseny sebelah barat Hongaria. Dan pada tahun 1842 Adolf Goldziher (ayah Ignaz) pindah Kopeseny ke Szekesfehervar dimana anaknya (Ignaz) dilahirkan.[86]

Dalam usia yang masih sangat muda, Ignaz Goldziher telah menunjukan bakat intelektual yang tinggi. Umur 12 tahun telah berhasil menulis sebuah risalah mengenai asal usul dan waktu yang tepat bagi sembahayang orang-orang Yahudi yang disebut *piyyuts*. Empat tahun kemudian dalam usia 16 tahun Ignaz mengikuti kuliah Arminius Vanbery di Universitas Budapest. Dua tahun kemudian, setelah menyelesaikan ujiannya di Calvinist Laceum Budapest, dengan beasiswa negara dikirim ke Jerman untuk belajar pada Prof. Rodiger di Berlin (1868) dan pada H.L. Freischer dan G. Ebers di Leipzig tahun 1869. Selanjutnya, pada usianya yang ke 19 di bawah bimbingan Rodiger Ignaz berhasil meraih gelar doctor.[87]

Setelah Ignaz mempelejari manuskrip-manuskrip Arab di Leiden dan Weina, pada tahun 1871 diangkat sebagai

[85]Walaupun dalam *The Moslim Word* tertulis dengan Ignace Goldhiher.

[86]Joseph Somogy, *Ignace Goldziher,* dalam *The Moslem Word,* vol 41 (Connecticuut 1952), hlm 199.

[87]Ibid.

privat-dosen di Budapest. Selama tahun akademi 1872-1873 ia bertugas sebagai lector untuk mata kuliah Bahasa Hebrew di Calvinist Theological Faculty, Budapest. Yang mengentungkan adalalah ketika Ignaz melakukan perjalanan ke dunia Timur pada bulan September 1873 sampai April 1874 atas biaya pemerintah Hongaria.

Untuk pertama kali dalam perjalan tersebut Ignaz belajar di Universitas Al-Azhar Kairo, kemudian mengunjungi Syiria dan Palestina. Di tiga negara islam inilah Ignaz mengumpulkan bahan-bahan seperti buku-buku dan manuskrip yang kemudian diserahkan untuk perpustakaan Akademi Ilmu Pengetahuan di Budapest.[88]

Selama sekitar tiga puluh tahun antara tahun 1876 hingga tahun 1904, Ignaz bertugas sebagai sekretaris bagi masyarakat Israel modern. Pada saat demikian ketika Ignaz tidal memangku jabatan di universitas, memberi kesempatan baginya dengan leluasa menggunakan waktunya untuk belajar. Sesudah itu, tahun 1904, Ignaz menjadi Guru Besar bahasa-bahasa Semit di Universitas Budapest, disamping mengajar filsafat agama Yahudi di Jewish Theological Seminary Budapest sejak tahun 1900. Sekitar 10 tahun kemudian tepatnya pada tahun 1914 Ignaz mengajar mata kuliah Islam dan lembaga-lembaga Islam di fakultas hukum Universitas Budapest.

Jauh sebelumnya yaitu pada tahun 1892 Ignaz terpilih menjadi anggota biasa dari Akademi Ilmu Pengetahuan Hongaria yang selanjutnya menjadi kepala seksi filologi. Tahun 1899 mewakili Akademinya dalam perkumpulan Akademi berhasil membuat rencana penerbitan *Encyclopedia of Islamic Science.* Berkat gagasannya inilah kemudian terbit *Encyclopedia*

[88]Ibid, hlm 200.

of Islam dimana Ignaz termasuk salah seorang anggota tim.[89]

Karir internasionalnya ditujukan ketika Ignaz terpilih menjadi anggota kehormatan dari delapan akademi. Disamping itu Ignaz juga menjadi anggota kehormatan delapan perkumpulan orientalist, anggota tiga sarjana-sarjana diluar Negeri dan anggota Royal Asiatic Society, Asiatic Society of Bengal, The British Academy dan The American Oriental Society. Tahun 1904, Universitas Cambrigde menganugerahkan gelar doctor kepada Ignaz dalam bidang kesusasteraan dan tahun 1906 memperoleh gelar LL. D. dari universitas Aberdeen Skotlandia.

Selama sepuluh tahun Ignaz juga menjadi komite tetap pada pusat International Congress if of The History of Religions. Bahkan Ignaz juga menjabat sebagai ketua tetap seksi Islam dan International Congress of Orientalist

Menurut sarjana-sarjana Barat yang pernah bergaul dengan Ignaz, menyatakan Ignaz Goldziher adalah orang yang berkepribadian cukup tenang. Sebagai seorang sarjana, sepanjang hidupnya hamper seluruhnya dicurahkannya untuk research. Akhirnya, dalam usia sekitar 70 tahun, tepatnya pada tanggal 13 Nopember 1921 Ignaz Goldziher meninggal dunia[90] memejamkan mata untuk selama-lamanya.

Dalam penelitiannya mengenai Hadist, Ignaz Goldziher menyimpulkan bahwa istilah Hadist yang diyakini kaum Muslimin hanya terbatas sebagai ucapan Nabi, baik ucapan yang muncul atas kehendak sendiri maupun ucapan yang merupakan jawaban terhadap suatu masalah.[91] Menurut Ignaz apa yang diyakini kaum muslimin tersebut ternyata tidak

---

[89]Ibid.

[90]Ibid.

[91]Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanisce Studien)* vol, George Allen & Unwin ltd., London, 1971, hlm 18.

benar. Kesimpulan Ignaz demikian didasarkan pada data yang menunjukkan pada masa-masa setelah Nabi, para pengikut setianya selalu menyebarkan dan mengulang-ulang ucapan Nabi tersebut.

Kesimpulan Ignaz tersebut di atas juga didasarkan data yang menyatakan bahwa ketika perang penaklukan yang dengan cepat membawa kaum muslimin ke negeri-negeri yang jauh, sekaligus menyebarkan Hadist-Hadist Nabi kepada mereka yang sama sekali belum pernah mendengarnya. Pada saat itulah, menurut Ignaz, pengikut Nabi tersebut menambahkan banyak ucapan yang bermanfaat yang dipandang sejalan dengan jalan pikirannya. Hal itu menurut Ignaz, didasarkan anggapan para pengikut Nabi bahwa apa yang mereka sampaikan tersebut berasal dari Nabi.[92]

Berdasarkan kesimpulan tersebut, Ignaz menyatakan bahwa Hadist tidak lebih dari hasil perkembangan agama.[93] Meskipun demikian Ignaz mengakui bahwa sebagian bahan-bahannya diambil dan diwarisi dari praktek-praktek keagamaan dan hukum yang terbantuk pada masa Nabi. Dengan demikian menurut Ignaz, Hadist-Hadist adalah cerminan sebuah evolusi Islam selama beberapa tahun sampai menjadi sebuah keutuhan yang terorganisasi dari kekuatan-kekuatan yang saling bertentangan.[94]

Ignaz Goldziher selanjutnya menyatakan bahwa tidak ada sumber dan bukti otentik yang dapat membuktikan kebenaran Hadist-Hadist itu berasal dari Nabi Muhammad Saw. Karena itu menurut pendapat Ignaz, sungguh gegabah untuk menyatakan dan menduga-duga keabsahan suatu Hadist yang di klaim berasal dari Nabi, atau hanya berasal dari generasi

[92]Ibid.
[93]Ibid, hlm 19.
[94]Ibid.

setelah Nabi.[95] Untuk itu orang-orang harus lebih berhati-hati dari pada mempercayai dengan gampang terhadap bahan-bahan Hadist yang telah berkoleksi dalam beberapa buku.[96]

Dalam bukunya *Muslim Studies* (Muhammedanische Studien), Ignaz Goldziher juga mempertentangkan antara Hadist dan Sunnah dan menjelaskan asal usul-kata kata-kata tersebut. Kata Hadist menurut Ignaz, berarti berita lisan yang bersumber dari Nabi Muhammad Saw. Sementara Sunnah menurut penggunaan yang lazim dikalangan umat islam yang kuno, menunjuk kepada permasalahan hukum atau keagamaan, baik *ada* atau *tidak ada* berita lisan tentangnya.[97] Suatu kaidah dalam Hadist, lazimnya dipandang sebagai Sunnah, tidak berarti suatu Sunnah mempunyai Hadist yang bersesuaian dan memberikan justifikasi terhadapnya. Boleh jadi isi Hadist tersebut bertentangan dengan Sunnah.[98]

Ignaz Goldziher selanjutnya menyatakan bahwa Sunnah juga merupakan patokan tentang cara-cara yang benar dalam mengatur kehidupan pribadi dan kehidupan bersama di tengah-tangah masyarakat. Sunnah demikian menurut Ignaz, telah pula dipergunakan oleh masyarakat jahiliyyah pra-islam penyembah berhala. Menurut mereka (masyarakat jahiliyyah pra-islam), Sunnah diartikan sebagai semua moyang meraka.[99]

Ignaz Goldziher memberikan argumentasi pandangannya tersebut dengan mengutip salah satu Hadist Nabi Saw. yang artinya: *"Hendaklah engkau mengikuti cara-cara mereka yang telah mendahului kamu sejangkal, hasta demi hasta, walaupun mereka itu akan membawa kamu ke sarang buaya (dalam Riwayat Bukhari dan*

[95]Ibid.
[96]Ibid.
[97]Ibid, hlm 24.
[98]Ibid.
[99]Ibid, hlm 25.

Muslim dengan lafadh dlab atau biawak)" HR. Darmini.

Berdasarkan pandangan di atas, Sunnah menurut Ignaz Goldziher adalah tatacara atau tradisi yang telah ada sejak pra-islam, sehingga tidak mesti harus ada Hadist yang meligimitasi. Dengan demikian, boleh jadi materi Hadist justru bertentangan dengan Sunnah itu sendiri. Bagaimana seaungguhnya pengertian Sunnah dan Hadist tersebut, ada baiknya dikaji lebih dahulu pandangan yang umum berlaku di kalangan umat Islam.

Secara etimologis, kata Sunnah dapat ditelusuri dari penggunaanya dalam syair Arab (termasuk syair Arab pra-Islam), maupun dalam Al-Qur'an serta Hadist. Salah satu syair yang menunjukan penggunaan kata tersebut adalah seperti kata penyair Khalid: *Janganlah anda merasa risau, terhadap sunnah (tradisi) yang anda lakukan. Yang pertama kali puas dengan suatu sunnah (tradisi), adalah orang yang menjalankan tradisi itu sendiri, baik saya maupun anda, masing-masing mempunyai sunnah (tradisi), namun yang saya lihat, anda selalu menyimpang dari tradisi anda.*[100]

Kata Sunnah dalam Al-Qur'an juga dapat diketemukan misalnya: *"Allah hendak menerangkan hukum syariatnya kepadamu dan menujukanmu kejalan (tatacara) orang-orang sebelum kamu (yaitu para Nabi dan orang-orang saleh) serta hendak menerima taubatmu. Dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana"* (An-Nisa' ayat 26)

Demikian juga dalam Hadist Rasul: *"Anas Ibnu Malik mengatakan … maka keluarlah Rasulullah saw. dan bersabda "Apakah kalian yang berkata ini dan itu ?. Ingatlah ! Demi Allah saya adalah yang paling takut kepada Allah dibanding kalian semua, tetapi saya juga menikahi wanita. Barangsiapa tidak suka kepada "Sunnah"ku maka ia tidak termasuk golonganku".* Menurut penilaian Ibnu

[100]Diwam al-Hadzaliyin, dalalm M.Musthofa Azami, Hadist Nabi dan Sejarah Kodifikasinya, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1994, hlm. 15.

Hajar, kata Sunnah disini berarti tata cara, dan bukan sunnah sebagai lawan wajib.[101]

Dalam perkembangannya, ahli ushul fiqh mempergunakan kata Sunnah sebagai sabda Nabi Muhammad Saw yang bukan berasal dari Al-Qur'an, perbuatan atau taqrirnya.[102] Sementara itu, ahli fiqh mempergunakan kata Sunnah sebagai hal-hal yang berasal dari Nabi, baik ucapan maupun perbuatan, tetapi hal tersebut tidak wajib untuk dikerjakan.[103]

Di samping itu, menurut para ahli Hadist, Sunnah justru dianggap sama seperti Hadist, yakni sabda, perbuatan, taqrir, sifat atau tingkah laku Nabi Muhammad Saw. baik sebelum menjadi Nabi atau sesudahnya.[104]

Meskipun banyak pengertian dan fungsi sunnah sebagaimana telah dikemukakan, para ulama justru kemudian membukukan istilah Sunnah sebagai tata cara dan tradisi yang khusus diwarisi dari Nabi, baik ucapan, perbuatan maupun taqrir, dengan menambahkan *'al* pada awal kata Sunnah tersebut. Hal ini juga berlaku pada Hadis. Pandangan demikian merupakan pendapat yang dianut oleh sebagian kaum besar Muslimin mengenai makna Sunnah ataupun Hadist.

Memperhatikan pandangan sebagian besar kaum muslimin mengenai Sunnah dan Hadis tersebut di atas, persoalannya adalah bagaimana hubungannya dengan pernyataan Ignaz Goldziher yang justru meragukan otentitas Hadis ataupun Sunnah. Bagi Ignaz, Hadist hanya merupakan informasi mengenai perkembangan praktek-praktek keagamaan selama

---

[101]Ibnu Hajar al-Asqolani, Fathu al-Bari, IV, dar al-Fikr, Bairut, hlm. 498.

[102]Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh,* cet III, 1956, hlm. 36.

[103]Baca Al-Asnawi, *Nibayah al-Sul Syarakh Minhaj al-Wushul ila ilmi al-Ushul II,* Shabih, hlm. 196.

[104]Lihat Musthofa al-Siba'I, *opcit*., hlm. 47.

abad pertama dan kedua Hijriyyah dan Sunnah tidak lebih dari tata-cara atau tradisi yang tidak mesti ada legistimasi dari hadis. Berdasarkan pengertian tersebut, Ignaz berpendapat bahwa adalah terlalu gegabah jika keduanya (Hadist dan Sunnah) disandarkan pada Nabi Muhammad Saw.

Pandangan seperti Ignaz Goldziher diatas dapat saja muncul apabila hanya menyerap opini umum yang berkembang. Dari opini demikian, Hadist sejak semula hanya diriwayatkan secara oral dari lisan ke lisan, hingga terbukanya pada abad kedua dan ketiga Hijriyyah. Sementara informasi tentang penulisan Hadis-Hadis tersebut hanya berdasarkan riwayat pada masa pemerintahan khalifah Umar Ibn Abdul Aziz (memerintah tahun 99-101 H).

Berdasarkan riwayat tersebut Umar Ibnu Abdul Aziz kepada para gubernurnya, pernah menyatakan: *"Periksalah/lihatlah Hadist-Hadist Rasul Allah Saw. lantas tuliskanlah, sebab aku khawatir akan musnahnya ilmu bersamaan dengan hilang(wafat)nya para ulama ..."*[105]

Penelitian yang cermat dan seksama terhadap sejarah Hadist Rasul Saw. justru menujukkan fakta bahwa jauh sebelum itu, sejak masa Rasul Saw, masa sahbat dan tabi'in, Hadis-Hadis tersebut telah ditulis, baik untuk kepentingan sendiri maupun untuk diajarkan kepada orang lain. Memang benar ada riwayat yang menyatakan larangan Rasul terhadap penulisan Hadis seperti: *"Janganlah engkau menulis dariku kecuali Al-Qur'an, dan barang siapa menuliskan dariku engkau selain Al-Qur'an maka hapuslah, dan riwayatkanlah dariku dan tidak mengapa ...."* HR. Abu Said al-Khadzri.[106]

---

[105]Ibid.I., hlm. 204.

[106]Imam Nawawi, Syarh Muslim, Juz 18, Dar al-Fikr, Bairut, hlm 129; juga Abu Umar Yusuf Ibnu Abdi al-Barr, Jamiu bayani al-Ilmi wa Fadllih, I, Idarah al-Mathbahh al-Muniriyyah, Mesir, hlm. 63.

Disamping larangan di atas, harus dengan jujur diakui bahwa terdapat riwayat-riwayat lain yang menyatakan ijin Rasul untuk menuliskan Hadist-Hadis. Izin Rasul demikian antara terdapat dalam riwayat Abdullah Ibnu Amer Ibnu al-Ash yang menyatakan: *"Saya menuliskan segala apa yang saya dengar dari Rasul saw. dengan maksud untuk menjagannya. Terdapat hal tersebut orang-orang Quraisy melarang kepada saya, seraya mengatakan : kamu menuliskan segala yang kmu dengar dari Rasul saw. sedangkan beliau adalah manusia yang kadangkala berbicara dalam keadaan normal dan kadang juga dalam keadaan marah. Setelah itu saya menghentikan penulisan Hadist. Kemudian saya melaporkan peristiwa tersebut kepada Rasul saw. mendengar laporan tersebut, Rasul memberikan isyarat ke lisannya sambil bersabda : Tulislah, Demi dzat dan jiwaku berada dalam genggaman-Nya, tidaklah akan keluar dari lisan saya kecuali hal yang hak".*[107]

Berdasarkann informaasi di atas, para ulama kemudian menyimpulkan perbedaan riwayat tersebut dengan jalan mengambil kompromi kedua bentuk riwayat larangan dan izin menulis Hadis. Para ulama tersebut berpendapat agar tidak menuliskan hal-hal lain bersamaan dengan Al-Qur'an, baik berupa penafsiran terhadap ayat-ayat maupun yang lain.[108]

Sementara itu perlu diketahui, bahwa setelah Rasul tidak menuliskan satu bab atau suatu pasal tertentu yang membahas orang-orang yang menuliskan Hadis, para ulama menganggap bahwa karena masalah ini dianggap tidak penting. Sedangkan yang terpenting bagi mereka adalah bahwa pengajaran Hadis itu berjalan dengan cara-cara yang lazim.

Oleh karena itu catatan tentang penulisan Hadis tidak

[107]Abu Bakr Ahmad Ibnu Ali Ibnu Tsabit, Taqqid al-Ilmi, Damsyiq, 1949, hlm 74-83; Dan Abu Yusuf Ibnu Abdi al-Barr, *opcit*, hlm. 71.

[108]Lihat M.M Azmi, *opcit.*, hlm. 117.

terdapat dalam suatu kajian khusus. Kadang-kadang keterangan tentang penulisan itu hanya dituturkan secara sepintas, terkadang hanya dituturkan dalam masalah perbandingan antara orang yang mengajarkan Hadis berdasarkan ingatanya dengan orang yang mengajarkan Hadis berdasarkan tulisan/kitab.[109]

Sehubungan dengan penulisan Hadis, terdapat riwayat yang menyatakan: *"bahwa Adam Ibn Abu Iyas diberitahukan oleh seseorang bahwa ia mendengar dari Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Hanbal yang ditanya seseorang mengenai Syu'bah; apakah Syu'bah "mengimlakkanya" sedangkan yang menulis ada empat orang disamping Adam dan Ali Ibn al-Nisa'i. mendengar jawaban tadi, Adam membenarkannya seraya berkata: saya memang cepat dalam hal menulis sampai banyak orang yang menyalin dari tulisan saya. Ketika Syu'ban dating ke Baghdad ia mengajarkan Hadist sampai empat puluh kali putaran, masing-masing seratus buah Hadist, saya hanya mengikuti dua puluh kali putaran dan mendengarkan dua ribu Hadist"*.[110]

Dari riwayat di atas dapat dilihat bahwa dalam kejadian tersebut Adam Ibnu Iyas telah menulis Hadis dalam majlis pengajian yang diadakan oleh Syu'bah, akan tetapi ia menggunakan istilqh sama' atau mendengarkan Hadis. Masih banyak riwayat semacam itu yang bisa ditemukan.[111] Kata-kata *sama'* (mendengar) di kalangan muhadditsin tidak semata-mata menunjuk pada adanya pen-dengaran, tetapi juga diiringi dengan penulisan meskipun secara imla'.

Di samping itu istlah *sama'*, terdapat juga istilah *haddatsa*, yang tidak hanya di maksudkan sebagai menceritakan Hadis, tetapi juga dimaksudkan sebagai penulisan Hadits. Hal ini

[109]Lihat Ibid, hlm. 128-129
[110]Lihat Ibid, hlm. 130
[111]Baca Ibid, hlm. 130.

dapat dilihat dari riwayat yang menyatakan: *"Abdullah berkata: ayah saya telah menceritakan Hadits kepada saya (haddatsana) yang beliau terima dari Rauh berdasarkan kitabnya ...".*[112]

Demikian juga riwayat: *"Yahya Ibnu Adam berkata: Abdullah Ibnu Idris telah meriwayatkan sebuah Hadits (haddatsana) kepada saya secara imla"*.[113] Hal ini berarti bahwa pengertian yang hanya didasarkan pada teks semata, tanpa menyelidiki secara cermat, akan membawa kepada suatu kesimpulan bahwa istilah *sama'* atau *haddatsa* hanya berhubungan dengan periwayatan Hadits secara lisan. Sementara, dalam istilah-istilah tersebut termasuk unsur penulisan.

Berdasarkan beberapa keterangan diatas, pendapat sebagaimana dikemukakan oleh Ignaz Goldziher dalam penelitiannya mengenai periwayatan Hadis, dengan sendirinya tertolak. Bukti lain yang menguatkan bahwa Hadis-Hadis memang berasal dari Nabi Saw dan bukan produk sejarah abad pertama dan kedua Hijriyyah, adalah unsur ketelitian dan kehati-hatian dalam periwayatan hadits yang disebabkan oleh adanya rasa takut jika sampai terjatuh dalam kesalahan.[114]

Ketelitian dan kehati-hatian juga tercermin dalam usaha mengadakan perjalanan panjang demi mendapatkan kejelasan sebuah Hadis. Usaha demikian seperti antara lain yang dilakukan oleh Abu Al Aliyah yang menempuh perjalanan dari Basrah ke Madinah hanya untuk menanyakan sebuah Hadits yang ia dengar.[115] Demikian juga apa yang dilakukan oleh

---

[112]Imam Ahmad Ibnu Hanbal, Musnad al-Imam Ahmad Ibnu Hanbal, V, Al-maktab al-Islami, Bairut, hlm. 92.

[113]Ibid., I, hlm. 418.

[114]Lihat Muhammad Ajaj al-Khathib, Ushul al-Hadits, Dar al-Fikr, Bairut, 1989, hlm 84, 92 dan 94.

[115]Baca Ibid, hlm. 92.

Masruq dalam pengembarannya[116], serta lainya.

Di samping itu pada masa sahabat dan tabi'in, kota-kota besar seperti Madinah, Makkah, Kufah, Basrah, Syam, Mesir, Maghrib, Yaman, dan lain-lainnya telah menjadi pusat-pusat-pusat kajian Hadits dengan animo masyarakat muslim yang besar.[117] Tercatat tidak kurang dari 52 sahabat yang dapat dibuktikan menulis Hadis atau mempunyai tulisan[118], dan tidak kurang dari 99 tabi'in abad pertama Hijriyyah yang menulis Hadits Nabi Saw[119], serta sekitar 247 tabi'in muda dan tabi'in yang diketahui mempunyai tulisan[120].

Bukti-bukti tersebut diatas lebih menambah kejelasan bahwa kegiatan tulis menulis di kalangan sahabat dan tabi'in telah berkembang demikian pesat. Konsekuensinya, periwayatan Hadis pada masa Rasul Saw hingga terkodifikasinya dapat dibuktikan kebenaranya dengan jelas dan memenuhi standart ilmiah, baik melalui lisan ataupun tulisan.

Memang harus diakui bahwa dalam diskursus Hadis, terdapat kajian yang berkenaan dengan pemalsuan Hadis yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab, baik dari kalangan umat Islam sendiri maupun dari kalangan zindiq. Akan tetapi dengan kerja keras para ulama Hadits, pemalsuan tersebut dapat dibongkar dan motif-motifnya pun dapat dijelaskan dengan gamblang, jujur dan adil.

Para ulama Hadis tersebut kemudian menghasilkan suatu

---

[116]Baca Abu Umar Yusuf Ibnu Abdi al-Barr, *opcit*., hlm. 94.

[117]Baca Muhammad Abu Zahu, Al-Hadits wa al Muhadditsun, Dar al-Kaitab al-Araby, Beirut,1984, hlm 173; Muhammad Ajaj al-Khatib (1989), *opcit*., hlm 121-125; Dan juga Al-Hakim Al-Naisabury, Ma'rifah Ulum al-Hadits, Al-Maktab al-Tijari, Bairut, tt, hlm. 242 dst.

[118]Baca M.Mushtofa Azami, *opcit*, hlm. 132-200.

[119]Ibid, hlm. 201-302.

[120]Ibid, hlm. 302-440.

rumusan teori ilmiah yang amat mengagumkan, yang sampai saat ini dapat dimanfaatkan orang untuk mengukur mengenai benar atau tidaknya suatu Hadis. Dengan jalan demikian Hadis-Hadis palsu yang disandarkan kepada Nabi Saw dapat diketahui dan dipisahkan. Hal ini penting karena Hadis berfungsi sebagai landasan umat Islam dalam memahami dan menjabarkan firman Allah.

Secara inpartial harus diakui bahwa eksistensi Hadis pada masa Rasul Saw sampai sekarang selalu terpelihara dengan baik melalui tulisan maupun tersimpan dalam dada kaum muslimin. Kenyataan yang dapat dibuktikan secara meyakinkan di atas, kiranya cukup untuk menjawab keraguan Ignaz Goldziher. Kenyataan dan bukti tersebut dapat membuka cakrawala pandang yang lebih meyakinkan dan ilmiah untuk mengakui keabsahan Hadis yang memang berasal dari Nabi Muhammad Saw.

Sebaliknya, kesimpulan yang menganggap Hadis merupakan informasi perkembangan dan evolusi Islam selama abad pertama dan kedua Hijriyyah, ternyata hanya berdasarkan dugaan. Hadis-Hadis hukum umpamanya, yang dianggap mempunyai style sebagimana style fiqh, sementara justru style fiqh itulah yang sebenarnya mirip dengan style Hadits, karna memang fiqh-fiqh tersebut berdumber dari Hadis di samping Al-Qur'an.

Selanjutnya, dalam tradisi intelektual Islam, baik dahulu maupun sekarang, kajian-kajian terhadap Hadis-Hadis Rasul Saw. mendapat perhatian besar. Hal ini terutama dimaksudkan untuk meyakinkan keabsahan materi Hadits, sebelum memahami dan mengimplementasikanya dalam jabaran hukum-hukum praktis. Kajian yang berangkat dari berbagai sudut pandang yang dilakukan oleh para ulama dari masa ke masa telah membuahkan hasil berupa rumusan kaidah-kaidah yang amat berharga dalam dunia ilmiah. Suatu prestasi kerja uang mengagumkan yang

belum pernah dilakukan oleh umat sepanjang masa.

Sementara itu, perlu dicermati pendapat ulama Hadis mengenai adanya perbedaan antara Hadis dan Sunnah[121]. Walaupun demikian perbedaan keduanya tidak bersifat substansial dan mendasar, karna keduanya masih bertaut dengan Rasul Saw. Secara umum para muhadditsun menyamakanan pengertian antara Hadis dan Sunnah dalam suatu term ilmu Hadis. Kedua-duanya merupakan simbol bagi apa saja yang berasal dari Nabi, baik perkataan, perbuatan, taqrir maupun lainya[122].

Demikian pula, walaupun secara etimologi kata-kata Hadis dan Sunnah digunakan untuk maksud-maksud yang berbeda, namun dalam kaitanya dengan kajian terhadap Hadis, kata Sunnah yang merupakan simbol segala yang datang dari Nabi sebagaimana Hadis haruslah dipahami secara terminologis. Memang kata Sunnah itu dapat berarti tradisi, adat istiadat dan kebiasaan.

Kata Sunnah, sebagaimana disebutkan di atas memang juga telah dipergunakan oleh orang-orang pra-Islam (orang-orang jahiliyyah penyembah berhala). Akan tetapi yang perlu dicatat adalah bahwa pemakaian suatu kata atau istilah oleh suatu umat tidak dengan sendirinya menunjukkan kepada pemiliknya. Atau dengan kata lain bahwa istilah Sunnah yang pernah dipakai oleh orang jahiliyyah tidak menunjukkan milik jahiliyyah yang kemudian diadopsi oleh Islam, sebagaimana yang dipahami Ignaz Goldziher. Jikq pandangan demikian dibenarkan, maka seluruh bahasa Arab pun menjadi istilah jahiliyyah yang tentu tidak dapat dibenarkan[123].

---

[121]Lihat Hasby al-Shiddiqy, Problematika Hadits sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam, Bulan Bintang, Jakarta, 1964, hlm. 38 dst.

[122]LIhat Muhammad Ajaj al-Khatib, (1989) *opcit*., hlm. 27.

[123]Lihat juga bantahan dan komentar M. Mustofa Azami, *opcit*., hlm. 21.

Demikian pula selanjutnya, jika Sunnah telah menjadi istilah bagi semua yang datang dari Nabi Saw dan secara substansial telah terbukti kebenarannya, maka mempersoalkan hakikat Hadits dan Sunnah secara umum adalah merupakan tindakan yang kurang beralasan. Hal ini berarti bahwa mempersoalkan ulang masalah-masalah yang tidak perlu dilakukan.

Walaupun demikian, kajian-kajian kritis dan komprehensif yang dilaksanakan terhadap sumber pokok kedua bagi Islam, yakni Hadis atau al-Sunnah akan dapat memperkokoh eksistensinya di dunia ilmiah. Penelitian terhadap literatur-literatur yang menginformasikan sejarah yang dilalui oleh orang-orang yang berhubungan langsung dengan perkembangan Hadis dan al-Sunnah akan semakin membuka tabir ketidak jelasan hakikat Hadis. Tentu saja dengan kajian dan penelitian tersebut akan dapat disaksikan adanya Hadis atau al-Sunnah yang tidak valid, yang kemudian disingkirkan dari hasanah percaturan hukum Islam.

Melalui penyelidikan yang cermat dan akurat dengan memadukan semua informasi yang tersedia dan dengan niat yang ikhlas dan jujur, tidaklah akan didapati suatu kesimpulan yang menyatakan bahwa hakikat Hadis ataupun Sunnah adalah merupakan produk sejarah dan evolusi perkembangan Islam terutama pada abad pertama dan kedua Hijriyyah, sebagaimana Ignaz Goldziher. Kesimpulan Ignaz semacam ini disamping menafikan sebagian data yang ada juga tidak didukung informasi maupun data yang valid. Karena itu, kesimpulan Ignaz Goldziher tentang hakikat Hadis dan Sunnah sebagaimana tertuang dalam bukunya *Muslim Studies* secara ilmiah tidak dapat dibuktikan

b. Joseph Schacht

1). Biografi Joseph Schacht

Joseph Schacht merupakan seorang sarjana yang dikenal dalam bidang *Islamic law* (hukum Islam). Dalam waktu yang lama, ia mengabdikan dirinya untuk menekuni studi tentang sejarah pemikiran hukum Islam pada masa-masa awal.

Selain skop hukum Islam, Schacht juga melakukan kajian yang berkonsentrasi pada otentisitas hadis nabawi (*authenticity of Prophetic traditions*), yang mana di sana ia menggunakan teorinya sendiri dalam studi hadis, seperti *projection back* dan *common link*.

Berbeda dengan pendahulunya Ignaz Goldziher, Schacht mengambil langkah lebih berani dengan mengemukakan kurang lebih bahwa tidak ada satu pun hadis yang otentik dari Rasulullah saw, terutama yang berkaitan dengan hukum-hukum. Apa dan mengapa ia berpendapat seperti demikian? Serta dari sekian banyak sarjana yang mengkaji pemikirannya ada polemik yang masih berkutat sampai sekarang, ada yang mendukung bahkan sampai mengembangkan dan menyempurnakan gagasan-gagasan Schacht, dan ada pula yang mengkritik dan membantah gagasan-gagasannya.

Prof. Dr. Joseph Franz Schacht lahir di Ratibor pada 15 Maret 1902 M. Di kota ini ia tumbuh dan tinggal selama 18 tahun. Ia berasal dari keluarga Katolik yang religius dan terdidik. Ayahnya, Eduard Schacht merupakan seorang penganut Katolik Roma juga seorang guru yang mengajar anak-anak buta dan tuli. Sedang ibunya bernama Maria Mohr. Pada 1943, ia menikahi seorang wanita Inggris, bernama Louise Isobel Dorothy.

Karir Ilmiahnya sudah dimulai sejak ia berada di kota kelahirannya, di sana ia menghadiri *Gymnasium* sehingga ia memperoleh minat pertamanya dalam bahasa-bahasa oriental (Timur). Selain belajar bahasa Ibrani, ia juga mempelajari bahasa-bahasa yang lain seperti Latin, Yunani, Prancis dan Inggris di Humanistisches Gymnasium. Setelah menempuh kurang lebih 9 tahun dalam studinya di Gymnasium (1911-1920) dan studinya tentang Hebrew (agama Yahudi dan bahasa Ibrani), kemudian Schacht pergi untuk melanjutkan studinya di Universitas Breslau (Wroclaw) dan Leipzig. Di sana ia mempelajari Filologi Klasik dan Semit, lalu juga mempelajari Teologi. Pada 1922 ia memenangkan *University prize* dengan esainya tentang Perjanjian Lama (*Old Testament*) dan pada akhir tahun 1923 ia menerima gelar Ph. D (*Doctor of Philosophy*) dengan predikat *summa cum laude* dari Universitas Breslau. Selain itu, ia juga memperoleh gelar M.A. (*Magister of Arts*) pada 1947 dan D. Litt (*Doctor Lit(t)erarum* atau *Doctor of Letters or Literature*) pada 1952, keduanya ia dapat dari Oxford University. Bernard Lewis menyebutkan pada tahun 1925, Schacht untuk pertama kalinya menerima pengangkatan (jabatan) akademik di Universitas Freiburg di Breisgau, berselang dua tahun kemudian ia diangkat menjadi guru besar tamu di sana. Dan pada 1929 ia ditunjuk secara penuh menjadi *Professor of Oriental Languages* (Profesor bahasa-bahasa Timur) di usianya yang baru 27 tahun. Lalu pada 1932, ia diundang untuk menduduki kursi jabatan yang sama di Universitas Königsberg, namun posisinya terhitung singkat di sana lantaran gejolak politik yang berkemelut di Jerman. Meskipun tidak menjurus pada bahaya dalam hal rasial atau alasan politik lainnya, ia lebih

memilih mengikuti hati nuraninya untuk meninggalkan Jerman ketika Nazi mengambil alih kekuasaan. Dua tahun kemudian ia meninggalkan negerinya Jerman untuk mengajarkan Tat Bahasa Arab dan Bahasa Suryani di Universitas Fuad Awal (kini Universitas Cairo) di cairo Mesir. Ia tinggal di Cairo sampai tahun 1939 sebagai guru besar.[124]

Antara tahun 1923 sampai 1933, Schacht melakukan perjalanan yang ekstensif di wilayah Timur Tengah dan Afrika Utara, dan pada 1930 ia mengabdi sebagai Profesor Tamu di Universitas yang sekarang dikenal dengan Universitas Kairo di Mesir. Ketika ia meninggalkan Universitas Königsberg, pada 1934 ia kembali ke Universitas Kairo dan menjadi guru besar (Profesor) di sana sampai tahun 1939.

Setelah perang berkecamuk, Schacht pindah ke Inggris di mana ia lalu bekerja untuk BBC dan *British Ministry of Information* (Departemen Informasi Britania) selama perang terjadi. Meskipun ia seorang Jerman, namun dalam perang dunia II ia berada di pihak Inggris. Dan Ketika perang selesai, ia tidak pulang ke Jerman, melainkan tetap tinggal di Inggris, dan menikah dengan Wanita Inggris. Bahkan pada tahun 1947 ia dinaturalisasi menjadi warga negara Inggris.[125]

Pada 1946, ia ditunjuk mengajar di Universitas Oxford. Dan selama di sana ia banyak melakukan perjalanan ke luar Negeri, di antaranya Amerika Serikat pada 1948, Nigeria pada 1950 dengan misi riset, menerima undangan sebagai

[124]Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: PT Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 19.

[125]Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, hlm. 19.

guru besar tamu di Universitas Algiers pada 1952, dan kembali melakukan riset di Asia dekat dan Afrika Timur pada 1953, 1963, dan 1964. Pada 1954, Schacht meninggalkan Oxford untuk mengambil alih posisi Professor of Arabic di Universitas Leiden, Belanda, sebagai Guru Besar sampai tahun 1959. Di sini ia ikut menjadi supervisor atas cetakan kedua buku Dairah al-Ma'arif al-Islamiyah.[126] Di sana ia juga melakukan studi yang intensif di bawah bimbingan C. Snouck Hurgronje.

Karir Joseph Schacht berlanjut pada 1951, ketika ia ditempatkan sebagai editor edisi baru dari *Encyclopaedia of Islam*. Ia juga sempat bertugas di dalam sebuah asosiasi bersama Bernard Lewis. Kemudian ia bersama Robert Brunschvig bekerja bersama dalam mendirikan dan mengeditori sebuah jurnal yang prestisius, *Studia Islamica*, yang yang terbit pertama kali pada 1953.

Tahun 1957 sampai 1958, Schacht pergi ke Universitas Colombia sebagai Profesor tamu di bidang *Arabic* dan Islām. Dan pada 1959, ia diangkat menjadi Profesor tetap di bidang yang sama. Kemudian pada musim panas tahun 1959 ia pindah ke Universitas Colombia New York, dan mengajar sebagai Guru Besar, sampai ia meninggal dunia tahun 1969.[127]

Joseph Scahcht memiliki beberapa rencana penulisan, di antaranya ia bermaksud menggabungkan catatan dan prolegomena yang ia koleksi, kemudian ia juga berencana menyelesaikan beberapa edisi dan studi tentang *Kitāb at-Tauḥīd* karya Māturidī, dan *Mudawwana* karya Sahnun. Namun sayangnya rencana tersebut tidak

[126]Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, hlm. 19.
[127]Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, hlm. 20.

dapat ia realisasikan, karena ia mengalami pendarahan di otak dan meninggal pada 1 Agustus 1969, di New Jersey. Dalam perkuliahan formal, Schacht memegang dominasi di ruangan. Penyampaiannya yang tegas, suaranya lantang, dan penggunaan bahasanya sungguh menakjubkan dan memesona. Sementara dalam seminar atau konferensi, performa atau penampilannya tak kalah luar biasa, ia memiliki semangat dan antusiasme untuk bidang yang ia tekuni, dan khazanah keilmuannya sangat luas dari berbagai bidang yang menghias dan meluaskan setiap diskusi, sehingga membuat jam-jam (bersamanya) menyenangkan dan menggembirakan bagi orang-orang. Selain itu, ia seorang yang memiliki apresiasi yang baik terhadap humor cerdik yang mana ia gunakan dalam melepas ketegangan. Kedermawanannya juga nampak pada sikapnya dalam memberi arahan untuk kemajuan murid-muridnya. Sebagai contoh, Ia senantiasa siap meminjamkan karya-karya langka dari perpustakaan pribadinya, dan membuat salinan dari manuskrip-manuskrip yang langka dan catatan-catatan yang ia koleksi dengan baik sejak ia mengakhiri risetnya beberapa tahun silam.)

2). Metodologi Joseph Schacht

Sebagai seorang sarjana Joseph Schacht tidak melakukan sesuatu tanpa dasar. Tentunya dalam penelitian-penelitiannya ia menggunakan metodologi yang sesuai dengan spesialisasinya bagi risetnya. Namun penting untuk dicatat, terlepas dari metodologi yang digunakannya, umat Islām yang menerima hasil penelitian Schacht harus ingat betul siapa Joseph Schacht. Ia adalah seorang orientalis yang dalam kajian-kajiannya terhadap

Islām, khususnya dalam bidang hukum Islām dan hadis, ia membawa nuansa *ala* Barat yang khas dengan skeptisisme dan positivistik. Selain itu, pribadinya yang notabene bukan seorang muslim mempertegas bahwa upayanya dalam menilai Islām dalam studinya tentang Islām hanyalah pandangan satu sisi yang subyetif (dari orang luar –*non-muslim*–) dan tidak bebas dari kemungkinan adanya kepentingan tertentu atau tujuan yang harus senantiasa diawasi dan semestinya tidak terburu-buru menjatuhkan sangkaan baik kepadanya demi penjagaan kemaslahatan umat Islām.

Adapun berkenaan dengan metodologi yang digunakan Schacht dalam studinya terhadap hadis, disebutkan bahwa, Metode yang digunakan Joseph Schacht dalam kajian kritik hadisnya adalah historis-filologis, yaitu sebuah metode yang menitikberatkan pada sejarah kemunculan kitab-kitab kanonik yang kemudian digabungkan dengan metode filologis dengan mencari data-data buku yang terkodifikasikan pada saat itu. Oleh karenanya, tidaklah mengherankan jika kritiknya begitu tajam dengan menyatakan bahwa ḥadīṡ adalah buatan para sarjana abad kedua dan ketiga Hijriah, karena pada masa sebelumnya, ḥ adīṡ-ḥadīṡ belum terkodifikasikan dengan baik. Dan sanad-sanad ḥadīṡ adalah sanad palsu yang sengaja dibuat oleh periwayat untuk menyandarkannya kepada Nabi. Bernard Lewis menyebut metode Schacht sebagai *"historical and sosiological*. Di sisi lain, Schacht juga menyatakan bahwa kajian yang telah dilakukannya dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran para pendahulunya, seperi Ignaz Goldziher dan Margoliouth.

3). Sunnah Menurut Joseph Schacht

Tidak berbeda dengan pendahulunya Ignaz Goldziher yang mengatakan bahwa konsep Islām tentang sunnha tidak lebih dari sekedar revisi atas adat kebiasaan, tradisi dan kebiasaan nenek moyang 'Arab, Schacht mendefinisikan Sunnah sebagai konsepsi 'Arab kuno yang berlaku kembali sebagai salah satu pusat pemikiran dalam Islām. Schacht menilai bahwa Sunnah lebih berarti pada praktek ideal dari komunitas setempat atau doktrin yang muncul ke permukaan.

Menurut Schacht, konsep awal Sunnah adalah "tradisi yang hidup" dalam mażhab-mażhab fiqih klasik, yang berarti kebiasaan atau "praktek yang disepakati secara umum" (*'amal, al-amr al-mujtama' 'alaih*). Konsep ini tidak ada hubungannya dengan Nabī.

Lebih lanjut dalam *Introduction to Islamic Law* ia mengemukakan, Sunnah dalam konteks Islām pada awalnya lebih memiliki konotasi politis dari pada hukum. Sunnah merujuk pada kebijakan dan administrasi khalīfah. Pertanyaan apakah tindakan-tindakan administratif dua khalīfah yang pertama, Abū Bakr dan 'Umar, harus dipandang sebagai preseden-preseden yang mengikat, muncul barangkali pada saat pengganti 'Umar harus ditunjuk (23/644), dan ketidakpuasan terhadap kebijakan khalīfah ketiga, 'Uṡman, yang mengakibatkan pembunuhannya pada 35/655, menjadi tuduhan bahwa, dia pada gilirannya menyimpang dari kebijakan pendahulunya dan, secara implisit, dari al-Qur'ān. Dalam kaitan ini, tampak konsep "Sunnah Nabī" belum teridentifikasi dengan seperangkat aturan positif yang manapun melainkan memberikan adanya kaitan doktrinal antara "Sunnah Abū Bakr dan

'Umar dan al-Qur'ān. Bukti paling awal, tentunya yang otentik, untuk penggunaan istilah "Sunnah Nabī" adalah surat yang pernah dikirimkan oleh pemimpin Khawārij 'Abdullāh ibn 'Ibād kepada khalīfah Banī 'Umayyah 'Abd al-Mālik sekitar 76/695. Istilah yang sama dengan konotasi teologis, dan ditambah lagi dengan "contoh para nenek moyang" yang ada dalam risālat yang sezaman yang dikirim oleh Ḥasan al-Baṣrī kepada khalīfah yang sama. Hal ini diperkenalkan ke dalam teori hukum Islām, barangkali menjelang akhir abad pertama, oleh para 'ulamā Irak.

Untuk menopang argumentasinya bahwa konsep awal sunnah adalah praktek atau "tradisi yang hidup", Schacht merujuk pada Margoliouth dan Ibn al-Muqaffa'. Dia menulis, "*Margoliouth has concluded that 'sunna' as a principle of law meant originally the ideal or normative usage of the community, and only later acquired the restricted meaning of precedents set by the Prophet*. (Margoliouth menyimpulkan bahwa Sunnah sebagai prinsip hukum pada awalnya berarti penggunaan ideal dan normatif dari masyarakat dan baru kemudian memperoleh arti terbatasnya sebagai preseden-preseden yang dibuat oleh Nabī.)

Prof. al-A'zamī menuturkan, bagian sentral tesis Schacht bergantung pada penggunaan dan konsep kata Sunnah. Secara ringkas, dia berpendapat bahwa:

1. Konsep awal Sunnah adalah kebiasaan atau praktek yang disepakati secara umum, yang disebut "tradisi yang hidup". Untuk sampai pada kesimpulan ini dia mengikuti D. S. Margoliouth dan mengutip Ibn al-Muqaffa', yang menurutnya mendapatkan istilah itu digunakan pada awal abad kedua untuk kepentingan regulasi administratif pemerintahan Banī 'Umayyah.

2. Konsep Sunnah Nabī pada asal-usulnya relatif terlambat, dibuat oleh orang-orang Irak pada sekitar abad kedua.
3. Bahkan penggunaan istilah "Sunnah Nabī" tidak berarti Sunnah yang sebenarnya berasal dari Nabī *ṣalallāhu 'alaihi wa sallam*, ia sekadar "tradisi yang hidup" dari mażhab yang ada yang diproyeksikan ke belakang hingga ke lisan Nabī *ṣalallāhu 'alaihi wa sallam*.

4). Kontribusi Joseph Schacht

Karirnya sebagai orientalis diawali dengan belajar filologi klasik, semitik, teologi dan bahasa-bahasa timur di universitas Berslaw dan universitas Leipzig, hingga mencapai gelar doktor ketika berumur 21 tahun dengan predikat summa cumlaude. Dia adalah seorang ahli dan peneliti masalah ketimuran di Departemen Penerangan Inggris, setelah menikahi gadis Inggris pada tahun 1939. Karya-karyanya antara lain adalah: 1) The Origins of Muhammad Jurisprudence an Introduction to Islamic Law; 2) Pre Islamic Background ang Early Development of Jurispredence

Kontribusi terpenting Schacht di bidang hukum Islam adalah hadis dalam orientasi studinya terhadap hukum Islam. Pemikiran Schacht tentang hadis adalah dalam bingkai pemikirannya tentang pembentukan hukum Islam. Asumsi-asumsi Schacht tentang hukum Islam adalah: pertama, hukum Islam bukanlah seperangkat norma yang diwahyukan, melainkan sebagai fenomena historis yang memiliki kaitan yang demikian erat dengan realitas sosial; kedua, jika hukum Islam merupakan realitas historis, maka sumbernya (baca: hadis) juga merupakan akibat

dari proses perkembangan historis. Oleh karena itu, ia berdiskusi panjang tentang perkembangan historis istilah sunnah sebagai kebiasaan masyarakat sebagai pembimbing moralitas yang telah digunakan sejak Arab pra Islam yang diadopsi oleh Arab Islam; ketiga adopsi tradisi non Islam semakin berkembang ketika teritorial Islam mencapai wilayah di luar jazirah Arab, sejak era khalifah rasyidah dan era Umayyah; keempat, pengangkatan hakim-hakim era Umayyah ditengarai mendorong upaya penyandaran keputusan berdasarkan landasan-landasan yang lebih otoritatif, yakni sunnah dari Nabi; kelima, munculnya kelompok ahli hadis ternyata justru menjadi justifikai bagi berkembangnya aliran fiqh, yang disandarkan kepada generasi masa lalu, dan dari sinilah timbulnya teori "Projecting Back". Teori ini mengandalkan bahwa sanad yang pada mulanya lahir dalam pemakaian yang sederhana, dikembangkan dan proyeksikan ke belakang sedemikian rupa sehingga terjadi pengadaan sanad pada generasi yang lebih awal/tua, dengan tujuan agar berita tertentu memiliki kekuatan yang lebih otoritatif. Dengan demikian, hadis tidak turut (bersama al-Qur'an membentuk hukum Islam), karena hadis tidak berasal dari nabi tetapi dibuat pada pertengahan abad ke-2 H.

Berdasar definisi berarti toeri Joseph Schacht yang menyatakan bahwa matan ḥadīṡ pada awalnya berasal dari generasi Tābi'īn yang diproyeksikan ke belakang kepada generasi Ṣaḥābat dan akhirnya kepada Nabī dengan cara menambah dan memperbaiki isnād yang sudah ada. Teori *Projection Back* ini dikemukakan Joseph Schacht dalam karyanya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*.

c. GHA. Juynboll

Tokoh orientalis yang bernama lengkap Gautier H.A. Juynboll ini lahir di Leiden, Belanada tahun 1935. Kepakarannya dalam bidang sejarah perkembangan awal hadis, dapat disejajarkan dengan James Robson, Fazlur rahman, MM Azami dan Michael Cook.[128] Ia adalah seorang peneliti dan *daily visitor* di perpustakaan Universitas Leiden untuk meneliti hadis, serta pengajar di berbagai Universitas di Belanda. Di antara karya-karyanya adalah: 1) Concordance et indices de la Tradition Musulmane (kamus hadis th 60 –an); 2) On the Origins of Arabic Prose (1974); 3) The Autenticity of the Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt; 4) Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadits; 5) Studies on the Origins and Uses of Islamic hadits, dan lain-lain. Teorinya yang terkenal adalah Common Link, yang sebenarnya merupakan pengembangan dan elaborasi dari gagasan dari Joseph Schacht. Teori ini dibangun berdasarkan beberapa asumsi: pertama, semakin banyak jalur periwayatan yang bertemu, baik yang menuju kepadanya atau yang meninggalkannya, maka semakin besar pula seorang periwayat dan periwayatannya memiliki klaim kesejarahan; kedu, periwayat yang dianggap sebagai Common Link (CL) bertanggungjawab atas jalur tunggal yang kembali kepada otoritas tertua, sahabat atau Nabi, berikut perkembangan teks yang terjadi di dalamnya; ketiga, posisi CL adalah sebagai originator (pencetus) atau fabricator (pemalsu) isnad dan matan hadis yang kemudian disebarkan kepada sejumlah muridnya. Adapun cara kerja dari teori Common Link ini adalah: 1) Menentukan hadis yang akan diteliti; 2) Menelusuri hadis dalam berbagai koleksi hadis; 3) Menghimpun seluruh

[128]Ali Masrur, *Teori Common Link HA. Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan hadis Nabi* (Yogyakarta: LkiS, 2007), p. 15

isnad hadis; 4) Menyusun dan merekonstruksi seluruh jalur isnad dalam satu bundel isnad (pohon sanad); 5) Mendeteksi Common Link, periwayat yang dinilai paling bertanggungjawab atas penyebaran hadis.[129] Berdasarkan teori yang dikembangkan itu pula, Junyboll berkesimpulan bahwa hadis-hadis yang termuat di dalam kitab Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim, belum tentu hadis itu otentik dan memiliki klaim kesejarahan asal-usul dan perkembangan hadis, ia menyatakan bahwa tidak ada satupun metode yang layak dipegang dan digunakan untuk menentukan secara pasti apakah suatu hadis itu otentik atau tidak.

2. Asumsi Non-Skeptis

Asumsi skeptis merupakan lawan dan kebalikan dari asumsi skeptis, yakni asumsi yang tidak meragukan otentisitas hadis-hadis Nabi SAW. Di antara tokoh pendukung asumsi ini adalah Nabia Abbot, seorang guru besar di Universitas Chicago, USA. Abbot memiliki pandangan yang justru bertentangan dengan para orientalis skpetis di atas. Ia memiliki suatu kesimpulan bahwa terdapat bukti-bukti konkrit yang menunjukkan adanya pencatatan dan penulisan hadis sejak kurun pertama hijrah, yakni sejak rasulullah SAW masih hidup. Ia berpendapat bahwa sejak awal dalam Islam telah ada tradisi tulis menulis selain al-Qur'an. Oleh karena itu, adalah tidak benar pendapat yang menyatakan bahwa hadis adalah bentuk pemalsuan dalam Islam. Bahkan dalam penelitiannya, Abbot mendapatkan kesimpulan bahwa banyak data sejarah yang menghimpun informasi tentang karya-karya generasi awal Islam yang bersumber dari berbagai kitab, meskipun informasi dimaksud belum tentu didukung dengan adanya manuskrip.

[129]Ibid., p. 77

Dengan demikian, tradisi tulis-menulis, termasuk di dalamnya penulisan hadis Nabi, merupakan penopang tradisi lisan yang berkembang pada masyarakat Arab era itu.[130]

Nabia aboot adalah seorang wanita professional pada era kemerdekaan yang di lahirkan di Mardin- sebelah barat daya Turki pada bulan Januari 1897. Nabia dan keluarganya terbiasa hidup nomaden dengan berpindah-pindah tempat dari satu negara ke negara lain. Saat kecil, Nabia dan keluarganya menempuh perjalanan ke daerah Mosul, berlayar dari Tigris ke Baghdad, melewati teluk persia dan laut Arab dan sampai di Bombay tahun 1907. Di Bombay, dia mengenyam pendidikannya di sekolah Inggris kemudian di lanjtkan ke universitas Cambrige pada tahun 1915. Setelah lulus, Nabi memulai program women's education di kerajaan Irak. Kemudian Nabia mengikuti keluarganya pindah ke Boston. Di universitas Boston, Nabia mendapatkan gelar A.M nya pada tahun 1925. Kemudian pada tahun 1925-1933 bergabung menjadi staf pengajar Departemen pendidikan di Asbury College, wilmore dan menjadi kepala Departemen sejarah.

Ketika keluarganya pindah ke Chicago, Nabia menjadi professor Arab di lembaga ketimuran pada tahun 1933. Nabia Aboot menjadi wanita pertama yang mengajar di lembaga ketimuran. Nabia juga mengkaji teks-teks sejarah islam dengan Martin Sprengling, dan kemudian menulis disertasinya dengan judul The kurrah papyri of the Oriental Institute pada tahun 1936.

Wael B. Hallaq mengkategorikan Nabia sebagai salah satu otientalis yang berupaya keras menolak pendapat Joseph Schacht mengenai hadist pada tahun 1950 dan membuktikan keakuratan pemikirannya, sehingga memberikan ruang

[130]Sahiron Syamsudin, "Pemetaan Penelitian Orientalis", p. 49.

perbedan antara Nabia Aboot dengan Joseph Schacht. Ada beberapa karya Nabia Aboot yaitu :

1. The Rise of The North Arabic Script and its Qur'anic Devalopment with a full Description of the Qur'an.
2. Aishah : The Beloved Muhammad
3. Studies in Arabic Literary papyri volume I : Historical and Texts
4. Studies in Arabic Literary Papyri volume II : Qur'anic Commentray and Tradition.
5. Studies in Arabic Literary Papyri volume III: Language and Literature.
6. The Monasteries of the Fayyum 7.
7. The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute
8. Two Queens Bagdahd: Mother and Wife of Harun al Rashid
9. Qur'anic Commentary and Tradition

Pemikiran Nadia Aboot tentang hadits
Pemikiran tentang makna hadist dan sunnah

Menurut Nabia Aboot, hadits menjadi singkatan untuk penyebutan segala yang berasal dari Muhammad yang berupa perkataan. Selain hadis, terdapat khabar yang menurut Nabia memiliki makana yang berbeda dengan hadist. Khabar adalah cerita pendek yang berisi tentang informasi dari sumber sumber yang terpercaya.

hadist dan khabar sama sama bermakna informasi, namun secara teknik hadist berbeda dengan khabar. Terminologi hadits bisa di sanndingkan dengan segala yang di katakan nabi Muhammad, sedangkan terminologi khabar tidak hanya terbatas pada Nabi Muhammad dan para sahabat saja, dan mencakup khalayak umum. Nabia juga mnejelaskan terminologi sunnah yang meliputi 3 aspek :

1. Sunan merupakan bentuk jamak dari sunah. Term sunah tidak hanya terbatas pada apa yang di lakukan dan di pratejjan kepada Nabi Muhammad, namun juga oleh abu bakar dan umar.
2. Kata sunah mencakup kepada hal-hal yang berhubungan dengan administrasi pemerintahan dan praktek-praktek legal.
3. Sunah melibatkan dokumen-dokumen pemerintahan yang berisi petunjuk, bimbingan, arahan, bagi daerah yang baru di taklukan.

Pemikiran tentang penulisan hadist.

Bagi nabia, hadist di tulis ketika Nabi Muhammad masih hidup. Dan pertumbuhan hadist berkembang melalui oral dan penulisan, dan berlansung sampai nabi Muhammad wafat. Pada masa berikutnya, kegiatan penulisan hadist pada masa sahabat terjadi secara parsial. Meskipun secara parsial, bentuk usaha para sahabat dalam mengumpulkan, merkam, dan meriwayatkan hadist di lakukan secara sengaja dan hati-hati. Hal itu terjadi tidak hanya ketika merka meriwayatkan hadist dari Nabi Muhammad secara langsung. Namun juga ketika mereka memriwayatkan hadist dari keluarga Muhammad atau dari para sahabat yang dekat dengan Nabi Muhammad, seperti A nas bin Malik, Abdullah bin amr bin As, ibnu Abbas dan Abu Hurairah.

Tidak jarang kajian-kajian yang dilakukan orientalis mendapatkan respon yang tidak baik dari kalangan Islam. Memang benar, bahwa dalam masa awal kemunculannya, orientalis seringkali malahirkan kajian yang membuat ummat Islam merasa apriori terhadap hal tersebut. Kajian yang paling sering mendapatkan respon seperti itu adalah kajian mengenai otantisitas, baik itu terhadap al-Qur'an maupun

hadits. Barangkali ini bisa dipandang sebagai sesuatu yang bisa diterima, mengingat ketika masa itu menguat polarisasi ‚timur' dan ‚barat' dalam segala sendiri kajian. Brand image para pengkaji ‚timur' dari ‚barat' ini yang cenderung ‚kurang baik' di mata banyak orang muslim.4 Ada banyak ummat Islam yang memiliki pandangan bahwa setiap usaha yang dilakukan para orientalis adalah untuk memalingkan orangorang timur dari warisan-warisan mereka, sehingga pada akhirnya mereka banyak bergantung pada dunia barat. Seiring berkembangnya interaksi pengetahuan dalam Islam, banyak sarjana Islam yang belajar di Barat, pandangan negative demikian dapat diminimalisir. Orang-orang Islam bisa memahami dan membedakan ranah kajian akademik dengan ranah keyakinan agama. Terlebih di dalam tubuh orientalis sendiri, kajian-kajian keislaman sudah bergeser menuju kajian yang lebih akademik, tanpa ada tendensi teologis/agama. Dengan demikian, hemat penulis kiranya tidak arif menafikan adanya kontribusi penting dari para pengkaji, luar Islam, baik dari pemikirannya yang inspiratif maupun buku-buku karya mereka menganai Islam.

Menurut Nabia, hadis menjadi singkatan atau perpendekan kata untuk penyebutan segala yang berasal dari Muhammad yang berupa perkataan. Pada saat yang hampir bersamaan juga terdapat istilah hadis sahabat atau atsar sahabat, yang mengindikasikan untuk segala apa yang dikatakan oleh para sahabat. Selain hadis, terdapat pula istilah khabar yang dianggap oleh Nabia memiliki makna yang berbeda dengan hadis, karena khabar berisi tentang sejarah dan biografi para tokoh-tokoh terkenal yang memuat informasi-informasi yang ada kaitannya dengan disiplin intelektual kala itu. Nabia juga menambahkan definisi khabar dengan cerita pendek yang berisi tentang informasi dari sumber yang terpercaya.

Hadis dan khabar sama-sama bermakna laporan atau informasi, namun secara teknik hadis berbeda dengan khabar. Hadis memperoleh makna yang lebih spesifik. Penjelasan ini mengindikasikan bahwa keberadaan khabar memiliki sifat global jika dibandingkan dengan hadis. Jika term hadis bisa disandingkan dengan segala yang dikatakan oleh Muhammad berikut pula para sahabat sebagaimana di atas, maka untuk term khabar tidak hanya terbatas pada Muhammad dan para sahabat saja, melainkan juga mencakup khalayak umum. Apapun yang dikatakan oleh khalayak umum yang berisi tentang segala informasi dari sumber-sumber yang terpercaya, baik oleh Muhammad, para sahabat, tabi'in, dan generasi berikutnya bisa disebut khabar. Oleh karena itu Nabia kemudian mengerucutkan pembahasan dengan mengatakan bahwa setiap hadis adalah khabar tetapi tidak setiap khabar adalah hadis

3. *Middle Ground*

Asumsi Middle Ground merupakan asumsi yang menengahi dua teori yang berlawanan tersebut (skeptis dan non-skeptis). Asumsi ini diwakili oleh Harald Motzki, seorang profesor Hadis di Universitas Nijmegen Belanda. Sebenarnya, disamping Motzki juga ada orientalis yang mengoreksi pandangan para orientalis sebelumnya yang dinilainya terlalu tajam dan keras. Di antaranya adalah John Burton, orientalis asal Inggris, yang berpendapat bahwa menolak seluruh hadis dan menganggapnya semuanya palsu adalah sikap yang keliru. Namun, kritik dan revisi yang dinilai paling signifikan terhadap teori yang dikemukakan para orientalis dimajukan oleh Motzki ini. Ia mengkritik asumsi skeptis Schacht dan Juynboll dengan mengatakan bahwa otentisitas hadis terbukti terjadi sejak abad ke-1 H. Bagi Motzki, al-Qur'an dan hadis sudah dipelajari sejak

abad kedua Hijrah, atau bahkan sejak Nabi Muhammad SAW masih hidup, dan para Fuqaha Hijaz terbukti telah menggunakan hadis-hadis sejak abad pertama Hijriah. Berdasarkan hasil analisisnya atas isand maupun matan hadis yang terdapat dalam kitab Mushannaf karya Abd al-Razzaq al-Shan'ani (w.211H/826 M), Motzki berkesimpulan bahwa kecil sekali kemungkinan terjadinya keberagaman data periwayatan itu merupakan hasil pemalsuan yang terencana. Menurutnya, sanad dan matan hadis-hadis dalam kitab tersebut.

a. Daniel W. Brown

1) **Komperhensifitas Kajian Daniel W. Brown**

Sebagai seorang peneliti yang berlatar belakang sejarah, maka penelitian Daniel W. Brown menampilkan pemikiran-pemikiran tentang hadis dari banyak tokoh pengkaji hadis, mulai dari masa klasik, tengah, modern dan bahkan sampai pada pemikiran para orientalis.

Argumentasi Daniel W. Brown tentang pemikiran sunah adalah, bahwa kontroversi seputar sunnah sudah terjadi sejak masa pembentukan hukum Islam. Kontroversi tersebut sudah menjadi konsekwensi logis terhadap perkembangan dan kemajuan zaman. Berbicara tentang sunah adalah berbicara tentang sejarah. Oleh karena itu para pemerhati hadis harus merekonstruksi kembali sunnah mulai pada masa Pra Islam, muslim awal, klasik sampai pada masa modern saat ini.

Daniel W. Brown sesungguhnya ingin memotret keterlibatan kaum muslim modern dalam proses memikirkan kembali tradisi mereka. [131] Karena itu fokus

[131]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hlm. 14.

karyanya adalah kaum pembaharu yang berjuang untuk merestrukturisasi sunah terutama sekali di Mesir , India dan Pakistan.

Pada abad ke-18 dan ke-19 muncul tokoh reformis Syah Wali Allah (1702-1762) di India dan Muhammad Al-Syaukani (1760-1834) di Yaman. Pada abad ke-20 di India muncul tokoh Sayyid Ahmad Khan, yang merumuskan kembali konsesi kritis hadis, menyetujui seluruh hadis bahkan yang terhimpun dalam kitab *sahih* harus menjadi sasaran kritis dan mempertahankan nilai kritisisme isnad.

Di Mesir muncul tokoh Muhammad Abduh yang menyatakan bahwa hadis spiritual yang sesuai dengan muslim kontemporer dan hadis tentang hal-hal dunia bersifat tidak mengikat (informal), hanya hadis mutawatir yang mengikat. Bahkan pada kasus-kasus tertentu dia tidak mengakui pendekatan tradisional dalam hadis.

Di Lahore dan Amritsar (India) muncul tokoh skripturalis Alquran, Abdullah Chakralawi dan Khwa Ahmad Din Amritsari yang menyamakan sunnah dengan wahyu. Begitu juga di Mesir muncul Muhammad Taufiq Sidqi yang menyatakan tentang hal yang sama.

Kemudian di Pakistan muncul tokoh Ghulam Ahmad Parwez dan di Mesir muncul tokoh Muhammad Abu Rayyah, yang mana pemikirannya menjadi mainstream dan menghegemoni. Menurutnya al-hikmah adalah sunah, dan di luar Alquran ada wahyu, seperti perubahan arah salat, qiblat dan pembagian rampasan perang setelah perang Badar. Sementara menurut Islam modern bahwa ishmah itu hanya terbatas pada Alquran.

Sejak Sayyid Ahmad Khan, ada 3 topik yang mendominasi diskusi muslim tentang keaslian hadis, yaitu:

1. *Adalah* para sahabat
2. Cara hadis dilestarikan dan disebarkan
3. Keefektifan kritisisme isnad untuk membedakan hadis yang asli dengan yang palsu.

Berkaitan dengan kritik matan, di Pakistan Syibli Nu'mani (murid dari Sayyid Ahmad Khan), dan di Mesir Muhammad rasyid Ridha meletakkan sunah dalam batas-batas Alquran, yang tentu berbeda dengan nalar klasik hadis, yang memposisikan sunah adalah sebagai penjelas wahyu.

Tantangan terhadap sebagian gagasan Islam Klasik tentu saja menimbulkan pergolakan pemikiran yang bermuara pada pengujian kembali sumber-sumber Klasik. Sunah Nabi-praktik normatif yang dicontohkan oleh Rasulullah-merupakan bagian yang paling penting dari pengujian ini, sebab ia merupakan simbol kewenangan Nabi saw. sebagai sebuah sumber kewenangan keagamaan setelah Alquran, dan merupakan sumber kesinambungan dengan masa lalu. Karenanya, diskusi-diskusi tentang sunnah dari sarjana-sarjana di bidang lain semisal teolog, sejarawan dan filosof. Diskusi yang intens dan lebih serius terjadi di Mesir dan Pakistan.

Salah satu tesisnya adalah tentang dorongan kuat munculnya perhatian dan pertanyaan kaum muslim modern terhadap hadis Nabi saw. Tampaknya ia menolak anggapan sepenuhnya bahwa desakan bagi kaum muslim melakukan pengkajian kembali terhadap sunah semata-mata datang dari luar, yakni dampak Barat yang pada abad ke -19 (periode modernisasi di dunia muslim) merupakan periode hegemoni Barat yang berkaitan dengan kelemahan politik dan agama masyarakat muslim, di mana secara politis Barat adalah penguasa situasi dan secara psikologi

adalah tak terkalahkan akibat kemajuan tehnologinya. Menurutnya, meskipun dorongan kuat dari luar tersebut jelas ada dan berpengaruh, namun pola peninjauan ulang hadis sebagai alat untuk beradaptasi dengan perubahan telah tertanam baik sebelum orang-orang muslim merasakan dampak langsung dari hegemoni Barat. Hal terpenting dari kecenderungan ini adalah kemunculan gerakan reformis yang penting pada abad ke-18 dan ke-19 dengan tokoh-tokoh Syah Waliyullah (1702-1762) dari India dan Muhammad al-Syaukani (1760-1834) dari Yaman.

Perdebatan era modern tentang otoritas sunah Nabi sebagai sumber hukum Islam[132] dan sumber otoritas keagamaan, sebenarnya sudah mulai terbentuk jauh pada masa-masa sebelum abad ke-19 M, yaitu pada masa awal sejarah Islam itu sendiri. Berbagi kontroversi persoalan di sekitar sunah, baik pada era klasik maupun modern, harus dipandang sebagai akibat logis dari upaya kaum muslimin untuk menyesuaikan doktrin dalam 7876 sunah dengan perubahan keadaan.

Berkaitan dengan pemikiran muslim modern tentang

[132]Ada beberapa istilah penting yang sering digunakan secara bergantian, yaitu sumber hukum, dalil hukum, asal usul hukum, dan asal hukum. Sebenarnya dilihat dari asal bahasanya, sumber berarti tempat untuk menggali dan menemukan hukum. Kata dalil yang berarti menunjukkan. Hal yang dapat diambil dari istilah sumber biasanya adalah bersifat substansi, sedang dari kata dalil biasanya dapat diambil hal-hal yang bersifat praktis dan teknis. Ilmuwan yang mensinonimkan istilah dalil (*dalil)* dan sumber (*masdar*/*masadir*) antara lain al-Qardawi dan 'Abdul al-Wahhāb Khallāf. Lihat karya Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indunisi, 1972) cet. I, hlm. 72. Sementara itu, imuwan hukum Islam yang membedakan antara dua istilah tersebut antara lain Amir Syarifudin dalam karyanya, *Pembaharuan Hukum Islam* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1986) hlm. 7.

reevaluasi sunah Nabi, Wilfred Cantwell Smith dalam, Islam Modern History, seperti yang dikutip Brown, menggambarkan perdebatan mengenai sunah sebagai pertempuran kecil-kecilan dalam suatu pertarungan tanpa henti antara tradisi dan modernitas, wahyu dan akal, serta liberalisme dan reaksi. Paradigma ini yang sering digunakan oleh kebanyakan orientalis dalam mencermati perjuangan kaum muslim modern dalam pemikiran kembali sunah Nabi. Menurut Daniel W. Brown, pendekatan semacam ini mengasumsikan adanya dikotomi yang tegas antara tradisi dan modernitas. Akarnya adalah pemikiran pencerahan, dimana para pemikir pencerahan, akal merupakan lampu sorot, yang menembus kegelapan tradisi, yang menerobos kabut kebodohan untuk menerangi kebenaran. Pemikiran pencerahan ini pun sebetulnya masih berlaku dalam kebudayaan akademik Barat.

Bagi Daniel W. Brown Modernitas dan tradisi tidak harus dipandang sebagai sesuatu yang diametris saling bertentangan. Pandangannya ini jelas berbeda dengan paradigma yang digunakan oleh kebanyakan orientalis seperti yang dijelaskan di atas. Jika modernitas dan tradisi tidak dipandang sebagai sumber pencerahan, yang menyingkirkan kegelapan tradisi, tetapi membayangkan tradisi sebagai pemberi cahaya, yang dibiaskan oleh prisma modernitas. Sebuah tradisi muncul dari prisma modernitas sebagai spektrum respon yang beraneka warna. Sebagian respons akan memperlihatkan dampak modernitas secara jauh lebih dramatis dibandingkan sebagian lainnya, tetapi tak akan ada yang sama sekali tersentuh. Pada saat yang sama, setiap warna dari spektrum tersebut, respon masing-masing yang berbeda, jelas berakar dari tradisi. Seluruh respons terhadap

modernitas suatu tradisi keagamaan, dan bahkan yang tampaknya meninggalkan tradisi sama sekali mengandung kontinuitas tertentu dengan tradisi, seperti halnya setiap pita spektrum ada dalam cahaya yang memasuki sebuah prisma. Hal ini didasarkannya pada posisi sunah itu sendiri, di mana sunah merupakan titik tumpu tempat perdebatan sentral mengenai kewenangan agama berkisar.

Berkaitan dengan pemahamannya tentang hubungan tradisi dengan modernitas yang dikemukakannya, maka Daniel W. Brown memilih pendekatan yang menekankan pada madzhab pemikiran ketimbang individu- yang mengandung resiko mengaburkan perbedaan antara individu dan keliru mempersatukan gagasan-gagasan yang beragam-yakni lebih menganalisis kecenderungan umum di dalam pemikiran ketimbang menganalisis individu.[133] Namun tentu Daniel W. Brown tak bisa melepaskan diri dari analisisnya terhadap setiap pemikir. Berangkat dari sini, dalam memilih sumber-sumber, ia menerapkan uji sederhana, yakni: jika suatu pernyataan menarik banyak respons, maka pernyataan itu penting; jika berlalu begitu saja tanpa diperhatikan; maka pernyataan tersebut tidak penting.[134] Dengan demikian tampak bahwa Daniel W. Brown mengukur pentingnya suatu pemikiran atau karya berdasarkan tingkat kontroversi yang ditimbulkannya. Karena itu tentu saja sumber-sumber utamanya adalah pemikiran atau karya yang kontroversial mengenai sunah, seperti yang terjadi di Mesir dan Pakistan.

Metode yang digunakan dalam menganalisis tulisan-tulisan modern mengenai sunah dan literatur kontroversial

[133]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hlm. 15
[134]*Ibid*, hlm. 16

tentangnya adalah menggali tema-tema yang paling penting (yaitu yang paling sering berulang) dari tulisan-tulisan tersebut. Hal ini dimaksudkan untuk dapat membangun konteks dan latar belakang tema-tema ini dalam kesarjanaan Islam klasik serta untuk menganalisis cara pandang modern terhadap topik tersebut. Dengan kata lain, Daniel W. Brown berupaya memetakan isu-isu yang paling menonjol, topoi, isu-isu yang menjadi pusat pembahasan sunah, dan untuk menganalisis posisi-posisi utama yang dibangun terhadap isu-isu tersebut, oleh orang-orang muslim modern. Pendekatan ini memiliki kerugian tertentu. Misalnya, pendekatan ini tidak bisa bersikap adil terhadap konteks sejarah atau sosial tempat munculnya pendekatan masing-masing terhadap sunah. Selain itu, dengan menempatkan sunah sebagai suatu isu tersendiri dapat mengaburkan saling terkaitnya gagasan-gagasan suatu isu individu atau kelompok. Akan tetapi, pendekatan berdasarkan topik juga memiliki keuntungan yang besar. Pendekatan semacam ini sangat mencerminkan cara kaum muslim sendiri mendekati masalah sunah, dan secara akurat mencerminkan cara kaum muslim sendiri mendekati masalah sunah, dan secara akurat mencerminkan struktur kajian mereka. Dengan cara ini, saya bermaksud menggambarkan pembahasan modern mengenai sunah sebagaai bagian dari pembicaraan yang terus berlangsung di kalangan kaum intelektual muslim yang terpusat pada pencarian bersama akan suatu visi tentang masyarakat yang setia kepada tradisi dan relevan dengan situasi kontemporer.[135] Artinya Daniel W. Brown berupaya memetakan isu-isu yang paling menonjol yang

[135]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hlm. 16

menjadi pusat pembahasan sunnah untuk menganalisis posisi-posisi utama yang dibangun oleh kaum muslim modern terhadap isu-isu tersebut. Menurut Brown, isu sentral dalam perjuangan yang terus berlangsung ini adalah masalah hakikat, status dan otoritas sunah (contoh-contoh normatif Nabi Muhammad saw.). [136]

Masalah hakikat sunah menjadi penting karena persoalan ini menembus batas-batas manusia utusan Allah berperan dalam proses wahyu. Hal ini tampak sudah menjadi dilema umum dalam risalah kenabian, karena yang transenden menjadi imanen, yang universal menjadi partikular, kesempurnaan disampaikan melalui saluran yang tidak sempurna. Di sisi lain, persoalan status sunah juga merupakan hal yang tak dapat diabaikan. Karena jelas sekali bahwa sunah Nabi saw. yang diketahui melalui hadis disampaikan dengan cara berantai hingga beberapa generasi. Pertanyaan yang mendesak tentang ini tentu saja seberapa jauh sunah Nabi saw. dapat diakui validitasnya benar-benar bersumber dari Nabi saw.. Sementara persoalan otoritas sunah jelas pula menjadi masalah yang tak kalah pentingnya. Hal ini karena menyangkut sejauh mana sunah dapat mengikat kaum muslim.

Menurut Daniel W. Brown, ketika sunah seolah-olah kontradiksi dengan wahyu maka sunah tersebut harus dita'wilkan. 3 ciri umum sunah adalah: universal, keseimbangan dan kesederhanaan.

Hadis merupakan sumber utama Islam kedua setelah Alquran. Karena itu, perdebatan tentang hadis bukanlah suatu yang mengejutkan hingga saat ini terus terjadi. Pada

---

[136]*Ibid*, hlm. 11.

akhir abad ke 20 studi hadis mencatat kemajuan yang berarti dan semakin banyak memperoleh perhatian dari kalangan dunia Islam dan Barat. Ini disebabkan penemuan-penemuan banyak sumber baru dan perkembangan dalam bidang metodologi. Banyak manuskrip hadis pada masa-masa awal diterbitkan dan memperoleh bahasan dari para sarjana. Beberapa sumber hadis yang baru mencakup kitab Musannaf (11 volumes, Beirut 1391/1972) karya Abdur-Razzaq Ibn Hammam As-Ṣan'ani (w.211/827), *Al-Kitab al-Musannaf fi al-Ahadiṣ wa al-Aṣar* (15 volumes, Hyderabad 1386/1983) karya Ibn Abi Syaibah (w.235/849), dan *Tarikh al-Madinah al-Munawarah* (4 volumes., Jeddah, tth) karya Umar Ibn Sabba. Tiga sumber ini dan banyak yang lainnya yang dipandang sebagai temuan penting dalam wacana dalam bidang hadis.

Sebagian gagasan Islam klasik tentang otoritas keagamaan dalam berbagai bidang telah mulai mendapat tantangan sejak pertengahan abad ke -19. Tantangan ini langsung dan terutama dihadapkan pada lembaga-lembaga dan etika-etika sosial Islam. Jelas sekali bahwa tantangan ini-seperti yang diungkapkan Fazlur Rahman[137], bukan berangkat dari anggapan bahwa lembaga-lembaga dan etika sosial Islam tersebut salah atau tidak rasional, tetapi adalah kenyataan bahwa sistem sosial yang ada perlu dimodifisir dan disesuaikan. Pada masa lalu sistem sosial ini betul-betul rasional dan bekerja sempurna. Persoalannya adalah bahwa kaum muslim harus menghadapi perkembangan situasi.

2) *Debatable* Evolusi Sunah; Dikotomi Sunah dengan Hadis

Argumentasi Daniel W. Brown tentang pemikiran sunah-yang berbeda secara fundamental dengan hadis- adalah,

[137]Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 313.

bahwa kontroversi seputar sunah sudah terjadi sejak masa pembentukan hukum Islam. Kontroversi tersebut sudah menjadi konsekwensi logis terhadap perkembangan dan kemajuan zaman. Berbicara tentang sunah adalah berbicara tentang sejarah. Oleh karena itu para pemerhati hadis harus merekonstruksi kembali sunah mulai pada masa Pra Islam, muslim awal, klasik sampai pada masa modern saat ini.

Menurut Daniel W. Brown, era perkembangan pemikiran tetang sunah dibagi menjadi empat, yakni pra Islam, muslim awal, klasik dan modern, yang masing-masing memiliki karakter kecenderungan tertentu dalam kaitannya dengan kajian atas sunah Nabi,[138] namun harus digarisbawahi bahwa di samping kecenderungan tersebut di dalamnya juga terdapat beberapa pemikiran berbeda sebagai pengecualian dari yang berkembang luas.

a) Pra Islam; Identifikasi Konsep Sunah

[138]Era pra Islam sunnah hampir pasti disandarkan kepada Nabi Muhammad, hal ini dikarenakan kehadiran Nabi Muhammad sendiri ditengah-tengah ummmat pada waktu itu sebagai pembawa sumber hukum kedua setelah Alquran. Sehingga pada periode ini hampir tidak ada sunnah yang disandarkan selain kepada Nabi Muhammad saw.. Era muslim awal tidak memposisikan sunnah lebih tinggi dari pada sunnah orang-orang muslim yang lainnya, terutama sunnah para khalifah yang pertama beserta para sahabt-sahabatnya. Akibatnya, orang-orang muslim awal tidak membuat perbedaan yang kaku antara berbagai sumber kewenangan keagamaan, terutama antara sunah Nabi dengan Alquran yang dilukiskan dengan begitu seksama oleh para pakar terkemudian. Era klasik merupakan masa terjadinya perkembangan konsep sunnah secara evolusi dan upaya-upaya untuk mengkonseptualisasikannya secara definitive. Era ini sebenarnya lebih diwarnai oleh pola tradisional yang telah berhasil mendominasi pemikiran Islam, sedangkan era modern adalah masa bangkitnya upaya-upaya untuk mengkritisi dan melakukan reinterpretasi atas sunah sejalan dengan munculnya berbagai perubahan dan tantangan terhadap umat Islam.

Kata *sunah* secara etimologis bermakna arah, peraturan, mode atau cara tentang tindakan atau sikap hidup.[139] Sunah dalam pengertian ini menunjuk kepada suatu praktek atau perilaku yang ditentukan atau dilembagakan oleh orang atau sekelompok orang tertentu. Jadi, sunah bukan hanya menunjuk kepada adat istiadat suatu suku atau kelompok tetapi juga berkaitan dengan individu yang melembagakannya.[140]

Istilah sunah dengan pengertian seperti ini juga mengandung arti praktek normatif atau model perilaku, baik yang terpuji maupun yang tercela, baik dari individu atau kelompok atau masyarakat tertentu. Pengertian sunah yang bersifat umum ini misalnya ditemukan dalam sebuah hadis Nabi yang diriwayatkan oleh muslim dan lainnya,[141] dari Jarir ibn 'Abd Allah yang berbunyi:

من سن سنة حسنة كان له اجرها ومثل اجر من عمل بها من غير أن ينتقص من اجورهم شيئ ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ومثل وزر من عمل بها من غير أن ينتقص من اوزارهم شيئ.

Artinya: "barang siapa membuat sebuah sunah yang baik dalam Islam maka ia akan memperoleh pahala sunah tersebut ser6ta pahala

---

[139]Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi Metode dan Pendekatannya*, (Yogyakarta: Idea Press, 2011), hlm. 8

[140]Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Kairo: al-Dar al-Miṣriyah, tt), juz XII. H. 224 dan Muhammad Jarīr al-Ṭabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk,* juz II, hlm. 885.

[141]Muslim ibn Hajjaj al-Qusyairi, selanjutnya disingkat Muslim, *Ṣaḥ iḥ Muslim* (Semarang: penerbit Nur Asia, tt), juz I, bab Zakat no.69. Abu Abdillah Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islam, 1978), Juz IV, hlm. 357. Ahmad Ibn Syuaib Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i* (Beirut: Dar al-Fikr, 1980) Juz V, hlm. 75. Muhammad Ibn Isa al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1970) meriwayatkam dengan lafal serupa dalam Bab al-Ilm, hadis no. 2675.

orang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya, tanpan mengurangi pahala orang-orang itu sedikit pun. Barang siapa membuat sebuiah sunah yang buruk dalam islam maka ia akan menerima dosanya dan dosa borang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya tanpa mengurangi dosa sedikit pun"

Dalam Alquran ditemukan enam belas kali pengulangan kata sunnah atau kata lain yang memiliki satu akar kata dengannya. Pemakaian kata sunah tersebut terutama digunakan dalam dua konteks, namun sedikitpun tidak terkait dengan sunah Nabi, yaitu:

(1) Sebagai sunah *al-Awwalin* berupa peringatan agar mengindahkan "sunnah-sunnah" orang-orang terdahulu, misalnya yang terdapat dalam Q.S al-Nisa' ayat 26,[142] Q.S. al-Anfal ayat 38,[143] Q.S. Fatir ayat 43.[144]

Sebagai pola-pola perlakuan Allah atas manusia yang dalam Alquran disebut sunnah Allah, misalnya terdapat dalam Q.S. al-Ahzab ayat 62,[145] dan Q.S al-Mukmin ayat 85.[146] berbagai ayat tersebut menegaskan makna umum

---

[142]Terjemah redaksi ayat tersebut berbunyi *"Allah hendak menerangkan (hukum syari'atnya) kepadamu, dan menunjukanmu kepada jalan-jalan orang-orang sebelum kamu dan menerima taubatmu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".*

[143]Terjemah redaksi ayat tersebut berbunyi *"Katakanlah kepada orang-orang kafir itu, jika mereka berhenti niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosa mereka yang telah lalu, dan jika mereka kembali lagi maka sesungguhnya akam berlaku sunah Allah orang-orang terdahulu".*

[144]Terjemah redaksi ayat tersebut berbunyi *"Karena kesombongan di muka bumi dan karena rencana yang jahat. Rencana yang jahat tidak akan menimpa selain orang yang merencanakannya sendiir. Tidaklah yang mereka nantikan melainkan sunah kepada orang-orang terdahulu".*

[145]Terjemahan ayat tersebut berbunyi *"Sebagai sunah Allah yang berlaku atas orang-orang yang terdahulu sebelummu, dan kamu sekali-kali tidak akan mendapati perubahan pada sunah Allah".*

[146]Terjemahan redaksi ayat tersebut berbunyi *"Maka iman mereka tidak berguna bagi mereka tatkala mereka telah melihat siksa Kaum. Itulah sunah Allah*

di atas bahwa prinsip dasar kehidupan moral bangsa arab pra Islam adalah sunah dari masyarakat Arab yang diterima secar turun-temurun dan berasal dari leluhur mereka. Mengandung unsur normative.

Pada masa ini dimulai dari masa sebelum Islam sampai masa Nabi Muhammad. Pengertian sunah sebagai tradisi yang telah mengakar dan sebagai sumber penting dari Islam terus berlanjut dalam kehidupan umat Islam pasca Nabi saw. Misalnya Khalifah 'Umar ketika mengangkat beberapa Gubernur di beberapa daerah berkata kepada mereka agar mengajarkan agama dan sunnah Nabi kepada mereka, atau memanfaatkan sunah yang telah berlaku mapan dalam masyarakat.[147] Sunah yang dimaksud dalam instruksi 'Umar ini tidak lain adalah tradisi yang telah mengakar dalam masyarakat sebelum Islam masuk ke daerah tersebut.[148]

b) Muslim Awal: Evolusi Sunah

Dalam doktrin hukum Islam, istilah sunah biasanya digunakan untuk menunjukkan praktek normatif yang telah dicontohkan oleh Rasulullah, dan ini biasa dinamakan sebagai sunah Nabi atau disingkat sebagai *al-sunah*.[149] Dalam masa muslim awala (masa sahabat) studi historis perkembangan hukum Islam terlihat perkembangan

---

yang telah berlaku terhadap hamba-hamba-Nya. Dan waktu itu binasalah orang-orang kafir".

[147]Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj, t,* hlm. 14. lihat pula Muhammad Mustafa al-Azami, *Dirasat fi al Hadis al-Nabawi wa Tarikh Tadwinihi,* terj. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994) hlm. 33-4. lihat juga: Minhaji, *Hak-Hak Minoritas,* hlm. 17-29.

[148]*Ibid,* hlm. 29.

[149]Jika ditambah huruf alif dan lam di awalnya (menjadi al-sunah) maka menunjukkan konotasi ma'rifah (definitif) sebagai sunah Nabi, dan jika tanpa huruf alif dan lam (hanya sunnah), maka konotasinya sunah yang bermakna umum.

konsep sunah yang dinamis dan evolusi.

Ketika Rasul saw. wafat, ruang lingkup sunnah mengalami perkembangan baru. Perilaku dan pendapat para sahabat lambat laun dipandang sebagai contoh ideal atau sunnah pula oleh generasi berikutnya.[150]

Dalam perkembangannya, tidak hanya tindakan *al-khulafa' al-rasyidun* yang diserap sebagai bagian dari sunah, tetapi juga mencakup perilaku sahabat Nabi yang lain dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan mereka, baik sosial, politik, maupun keagamaan. Dalam fenomena tersebut, perilaku mereka selalu diamati dan diteladani oleh orang lain dari generasi berikutnya sebagai contoh yang lebih mendekati kehidupan ideal Rasul, sehingga muncul teori *'Amal Madinah* sebagai salah satu sumber hukum Islam.[151] Hasil-hasil ijtihad sahabat yang telah diterima dan kemudian menjadi tradisi mapan dalam masyarakat ini dinamakan sebagai sunnah para sahabat (sunah al-sahabah).

Dengan demikian, pada waktu itu ada dua macam sunah: (1) sunah yang sesungguhnya memang berasal dari Nabi saw., dan (2) sunah yang secara tidak langsung berasal dari Nabi melainkan hasil ijtihad pemikiran (interpretasi) sahabat terhadap sunah Nabi tersebut.

Walau ada pengakuan yang sama terhadap otoritas sebagai sunah saat itu, namun mereka tetap memandang sesuatu yang baru muncul sebagai *bid'ah*, yang berbeda dengan tradisi mapan dari kehidupan Rasul saw. Periwayatan Umar yang terkenal tentang salat tarawih memperlihatkan dengan jelas penilaian sahabat yang hati-

[150]Ahmad Hasan, *The Early Developmen*, hlm. 83.
[151]Hassan, *The Early Developmen*, hlm. 87.

hati antara sunah Nabi yang sebenarnya dan sunah yang berasal dari pemahaman atas sunah Nabi tersebut.[152]

Era baru perkembangan evolusi konsep sunah mulai terjadi dengan berdirinya dinasti Umayyah. Dalam periode ini, ruang lingkup sunah semakin luas. Sunah tidak lagi digunakan secara terbatas hanya untuk perilaku Nabi maupun tindakan sahabat yang telah menjadi tradisi mapan dalam masyarakat. Istilah sunah juga mulai mencakup keputusan-keputusan dari otoritas penguasa dan konsensus para ahli hukum dari setiap daerah.[153]

Dengan demikian, sunah dan Ijma' merupakan dua hal yang sangat dekat dalam konsep hukum masa awal. Atas dasar inilah Fazlur Rahman dan Ahmad Hassan menyatakan konsep sunnah dan ijma' pada masa ini sangat dekat dan sulit dibedakan antara keduanya.[154]

Sebagai contoh, Malik menolak riwayat hadis yang melaporkan tentang perilaku tertentu dari Rasul dan mendahulukan pendapat seorang sahabat atau tabi'in yang menurutnya lebih valid atau lebih populer serta

---

[152]*Ibid,* hlm. 87, dan Malik, *al-Muwatta'*, Jilid I, hlm. 114. data ini jelas menolak tesis Brown yang mengatakan bahwa Muslim awal menyamaratakan otoritas semua jenis sunah. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa dalam banyak kasus ternyata sunnah sahabat lebih banyak berlandaskan pada pendapat ijtihad pribadi terhadap sunah. Walaupun demikan, sunah tersebut juga diterima dan diserap ke dalam istilah sunah pada masa awal Islam.

[153]Sejumlah pernyataan dari otoritas-otoritas hukum masa awal menjadi bukti adanya kandungan Sunnah model baru ini. Al-Syaibani misalnya telah *menisbahkan* praktek pengambilan keputusan atas dasar seorang saksi yang disertai sumpah dari penuntut kepada tradisi khalifah Muawiyah atau tradisi khalifah 'Abd al-Malik. Imam Malik ibn Anas juga menyebut praktek demikian sebagai sunnah. Lihat al-Syaibani, *al-Muwatta'* (India: Daoband, tt) *ibid*, 363, dan Malik, *al-Muwatta',* Juz II, *ibid,* hlm.722-25.

[154]Hassan, *The Early Developmen,* hlm. 89.

telah mentradisi dalam masyarakat. Ia juga kadangkala mendahulukan praktek mapan yang disepakati di kota Madinah dari pada laporan hadis tertentu, misalnya dalam masalah *khiyar*. Sebuah hadis menyatakan sebuah sabda Nabi saw.:

البيعان بالخيار مالم يتفرقا[١٥٥]

Artinya: "pembeli dan penjual memiliki hak untuk meneruskan atau membatalkan transaksi selama keduanya belum berpisah".

Menghadapi hadis tersebut, Mālik mengomentari sebagai berikut:

ليس هذا الحديث بالمجتمع عليه وليس عليه العمل[١٥٦]

Artinya: "hadis ini tidak disepakati kebenarannya dan tidak dipraktekan pengamalannya".

Dari pandangan dan argumen Malik, terlihat bahwa konsep sunnah telah melebar. Sunah tidak lagi semata merujuk langsung kepada sunnah Nabi, tetapi juga mencakup praktek mapan dalam masyarakat. Ia juga menggunakan istilah sunnah dengan makna beragam. Artinya, konsep sunah bagi Malik kadang-kadang merujuk secara eksplisit kepada sunah Rasul, sebagai mana terlihat pada soal i'tikaf,[157] namun juga digunakan untuk merujuk secara umum pada "praktek-praktek" yang berjalan sejak masa Rasul. Hal ini misalnya terlihat dalam pernyataan

[155]Lihat *Sahih al-Bukhari* pada bab *al-Buyu'* hadis nomer 1937, *Ṣaḥiḥ Muslim* bab *al-Buyu'* nomor hadis 66 dan *Sunnan al-Tarmiẓi* bab *al-buyu'* nomor hadis 2825.

[156]Lihat: al-Syafi'i dalam *al-Umm* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), cet ,ii. Juz VII, hlm. 65.

[157]Lihat Malik, al-*Muwaṭṭa'*, Juz I, hlm. 314.

pada beberapa persoalan tertentu.[158]

c) Masa Klasik: Identifikasi Ekslusif Sunah dengan Hadis

Konsep sunah yang fleksibel dari para ahli hukum masa awal ternyata mengahadapi kesulitan tertentu dan melahirkan persoalan baru ketika berhadapan dengan situasi dan kondisi umat Islam yang berubah cepat pada masa selanjutnya. Suasana yang demikian membutuhkan pemikiran baru tentang konsep sunnah, dan hal itu ditawarkan oleh al-Syafi'i.

Dalam pandangan al-Syafi'i, sunah Nabi merupakan kedudukan unik dibandingkan dengan semua sumber hukum otoritas yang lain. Bagi al-Syafi'i, satu-satunya sunah yang otentik adalah sunah Nabi. Sunah ini tidak termasuk tradisi lokal seperti dalam teori Malik, atau pendapat para fakih dan putusan penguasa seperti dalam teori al-Auza'i. Sunah Nabi yang sebenarnya adalah sunah yang secara eksklusif disampaikan lewat jalur periwayatan yang jelas, formal, verbal, dan otentik, yang dinamakan sebagai hadis-hadis.

Untuk memperkokoh konsepnya, al-Syafi'i membuat kriteria yang ketat bagi riwayat sunah yang dapat diterima, terutama riwayat yang menyendiri (*hadis ahad)*. Menurut al-Syafi'i, persyaratan itu ialah:

---

[158]Malik menggunakan istilah Sunah dengan pengertian beragam sebagaimana terlihat dalam banyak ungkapannya, seperti *madat Sunnah* (yang menjadi tradisi), *al-amr* atau *al-'amal al-mujtma' 'alaih 'indana* (praktek yang disepakati di kalangan kita), *al-amr 'indana* (praktek yang ada pada kami), *Sunah 'indana* (kebiasaan yang berlaku di kalangan kita), dan sebagainya. Kata-kata *Sunnah* dan *al-amr* atau *al-'amal* memiliki pengertian yang sama sehingga dapat saling dipertukarkan. Jadi, 'amal dan Sunah, bagi Malik, adalah indentik. *Ibid*, juz II, hlm. 449. lihat pula: Malik, *al-Muwatta*, juz I, h. 177, 314 dan juz II, hlm. 449, 574 dan 854.

(1) Sanadnya bersambung sampai kepada Nabi saw..
(2) Para periwayatnya memenuhi persyaratan tertentu, yaitu kualitas keagamaannya dapat diandalkan, jujur dalam riwayat, memahami makna hadis jika lafaznya berubah, mampu meriwayatkan secara lafaz, terpelihara hafalannya atau catatannya, tidak bertentangan dengan riwayat yang kuat, periwayat bukan seorang *mudallis*.[159]

Bagi al-Syafi'i, hanya sunah Nabi yang diperoleh lewat transmisi periwayatan otentik atau hadis sebagai satu-satunya sumber sunah yang otoritatif, terlepas dari persoalan apakah sunnah tersebut diterima oleh orang banyak (*masyhur)* ataukah tidak, apakah sejalan dengan *'amal* (praktek) dan tradisi lokal ataukah sebagai tradisi yang asing dan menyendiri (*garib).* Sebuah hadis dari Rasul tidak boleh disisihkan meskipun hadis tersebut datang lewat periwayatan tunggal (*ahad)* atau bertentangan dengan tradisi mapan yang telah dikenal (*masyhur)*. Hadis tersebut hanya dapat ditolak jika kandungannya bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh serangkaian periwayat yang handal (*ṣiqah)*. Jika beraturan seperti ini terjadi maka salah satu riwayat yang dinilai lebih otentik harus didahulukan, sedangkan yang dianggap lemah terpaksa ditinggalkan[160].

Selanjutnya Fazlur Rahman menyimpulkan ada tiga macam pengertian sunnah pada masa awal tersebut, yaitu:
(1) Perilaku Nabi sebagaimana pendapat yang lebih banyak dianut oleh mayoritas ulama hadis belakangan.

[159]Lihat: al-Syafi'i dalam *al-Risalah*, diedit dan diberi notasi oleh Ahmad Muhammad Syakir (Beirut: Dar al-Fikr, 1309H), hlm. 369.

[160]*Ibid*, hlm 456 dan al-Syafi'i, *al-Risalah,* juz VII, hlm. 177, 179 dan 184

Sunah ini dapat berupa perkataan, perbuatan, atau ketetapan.

(2) Kandungan aktual perilaku setiap generasi pasca Nabi, sepanjang perilaku tersebut dinyatakan untuk meneladani pola perilaku Nabi.[161]

(3) Beberapa pokok praktis yang disimpulkan dari sebuah hadis juga sebagai sunnah.[162]

Atas dasar itu maka Abu Dawud (w. 275 H/888 M) dalam salah satu komentarnya atas sebuah hadis, misalnya pernah mengatakan bahwa "*dalam hadis ini ada lima sunnah"*. Maksudnya lima hal yang bersifat norma praktis yang dapat disimpulkan dari hadis tersebut[163]. Dengan demikian, konsep klasik bahwa penafsiran, pemikiran dan penyimpulam dari sunah Nabi juga dianggap sebagai bagian dari sunnah tetap hidup dan terus mengalami pengulangan.

Sementara itu, Brown menyimpulkan bahwa terminologi sunnah dalam pandangan golongan ahli Hadis klasik maupun mayoritas Ulama Usul era pasca al-Syafi'i memiliki 3 (tiga) elemen dasar yang membedakan dari terminologi sunah dari kalangan ahli hukum Islam masa awal (pra al-Syāfi'ī)[164]. Ketiga elemen tersebut ialah:

(1) Identifikasi secara ekslusif istilah sunah dengan Nabi Muhammad saw.

(2) Identifikasi sempurna sunah dengan riwayat-riwayat hadis yang mata rantainya dinilai *sahih* dan bisa dilacak sampai kepada Nabi Muhammad saw.

(3) Status sunah adalah wahyu.

---

[161]Rahman, *Islam,* hlm. 43
[162]Brown, *Rethinking*, hlm. 43
[163]*Ibid*,, hlm. 74
[164]*Ibid*. hlm. 19.

Tiga pandangan dasar sebagaimana yang telah dikemukakan oleh ulama ahli tafsir dan ahli hukum tradisional di atas merupakan konsep yang dominan dalam pemikiran hukum Islam sampai saat ini.

a. Perkembangan Konsep Hadĩs dan Hubungannya dengan Sunah

Menurut bahasa, hadĩs berarti (1) *al-jadid* artinya yang baru, (2) *al-qarib* berarti yang dekat, dan (3) *al-khabar* artinya berita atau informasi.[165]

Pada awalnya, pengertian hadĩs diartikan sebagai khabar atau cerita, baik yang lama ataupun yang baru. Hal ini misalnya terlihat dalam ucapan Abu Hurairah kepada golongan Ansar yang berbunyi *aturiiduna an uĥadĩśakum biĥadĩśin min aĥadĩśikum* artinya apakah kalian ingin kuberitakan dengan suatu berita dari berbagai berita kalian.[166]

Selanjutnya, hadĩs diartikan sebagai berita atau informasi yang berkembang khusus dalam masyarakat Islam, baik yang berasal dari Wahyu atau dari Sabda Nabi Muhammad saw. Misalnya ada ungkapan Beliau yang berbunyi:

عن جابر بن عبد الله قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته إن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثتها وكل محدثة

[165]Ada yang mengartikan hadĩs sebagai yang baru dengan maksud untuk menunjukkan bahwa Hadĩs adalah kebalikan dari alquran yang qadim. Hadĩs diartikan sebagai yang dekat karena berangkat dari pernyataan dalam alquran surat At-Thur ayat 34 yang berbunyi *falya'tu biĥadĩśin mislihi in kanuu sadiqiin*. Artinya "hendaklah mereka mendatangkan khabar yang sepertinya mereka memang benar". Hadĩs diartikan sebagai berita misalnya terdapat dalam ungkapan *huwa Hadĩś al-ahdi bi al-islam* artinya "dia adalah orang yang baru memeluk agama islam". Lihat: Syuhudi Ismail, *Kaidah-Kaedah Kesahihan*, hlm. 17.

[166]Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis,* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1982), hlm. 7-8

بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار[١٦٧]

Artinya: "diriwayatkan dari Jabir ibn Abd Allah dia berkata bahwa R asul Allah saw. telah bersabda dalam khutbahnya bahwa sesungguhnya berita yang paling benar adalah Kitab Allah dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad, dan seburuk-buruk perkara adalah segala yang diada-adakan dan setiap yang diada-adakan adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah sesat, dan setiap yang sesat masuk neraka".

Pada tahap berikutnya hadĩs hanya digunakan untuk menyebut segala hal yang berkaitan dengan Nabi Muhammad saw. Dalam banyak hal, ternyata beliau sendiri yang menyatakan sabdanya sebagai hadĩs. Misalnya ungkapan:

عن عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال بلغو عني ولو أية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ومن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار[١٦٨]

Artinya: "diriwayatkan dari 'Abd ibn 'Amr bahwa Nabi saw telah bersabda: Sampaikanlah oleh kalian diriku walaupun satu ayat, dan ceritakanlah oleh kalian tentang berita Bani Israil dan tidak berdosa, dan barang siapa berdusta dengan mengatasnamakanku maka hendaklah itu bersiap-siap masuk neraka.

Setelah dikhususkan untuk menyebut sabda Nabi saw., lalu istilah hadĩs tidak hanya tentang sabda yang berasal dari Nabi tetapi juga yang berasal dari sahabat.[169] Selain itu, ada

[167]Riwayat al-Nasa'i dalam kitab *Sunan*-nya pada bab *salat al-idain* dengan nomor 1560

[168]Hadĩś ini diriwayatkan oleh Bukhari dalam *Ṣaḥīḥ*nya dengan nomor 3202 pada bagian kitab *al-Anbiyā'*

[169]Banyak definisi yang dikemukakan oleh para ulama, terutama ahli hadĩś tentang sahabat. Diantara pandangan yang popular mendefinisikan sahabat sebagai "*orang yang pernah bertemu dengan Nabi saw., beriman*

ulama yang mengatakan makna hadĩs selain mencakup Nabi dan sahabat juga mencakup tabi'in.[170] Maka muncul istilah hadĩs *marfu'*, hadĩs *mauquf* dan hadĩs *maqtu'* .[171]

Ada pula kalangan yang melihat lingkup makna hadĩs dari segi rangkaian kata hadĩs itu sendiri, sebagian jumhur ulama' mengatakan, jika kata hadĩs itu berdiri sendiri dan tidak diikuti atau dikaitkan dengan kata lain maka maksudnya ialah apa saja yang berasal dari Nabi saw. atau yang terkait dengannya. Ada pula kata hadĩs yang berdiri sendiri tersebut diartikan sebagai apa yang disandarkan kepada sahabat atau tābi'in. [172]

Perbedaan antara sunah dan hadĩs pada masa awal ini semakin terlihat dengan keluarnya ungkapan dari 'Abd al-Rahman ibn Mahdi (w. 198 H) yang menyatakan: "Sufyan al-Sauri adalah imam dalam Ĥadĩś tetapi bukan imam dalam sunnah. Al-Auza'i adalah imam dalam sunah tetapi bukan dalam hadĩs, sedangkan Mālik adalah Imam dalam keduanya".[173]

Perbedaan antara hadĩs dan sunah juga terlihat dari gelar yang diberikan oleh para penulis biografi kepada Abū Yūsuf

---

kepadanya dan mati dalam keadan Islam". Lihat: Ibn 'Abd al-Barr, Jami' Bayan al-Ilm wa Fadlih (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah , 1987) hlm 74. Lihat pula: Fuad Jabali, *A Study of Compinions*; *Geographical Distribution and Political Alignment*, disertai pada Mc. Gill University, Montreal, Kanada, Thun 1997.

[170]Tabi'in ialah orang yang pernah bertemu dengan sahabat dan mati dalam keadaan Islam. Lihat: *Ibid*

[171]Hadĩs *marfū'* ialah hadĩs yang sanadnya bersambung sampai kepada Nabi Muhammad SAW, hadis *mauqūf* ialah hadĩs yang sanadnya sampai kepada sahabat atau orang yang bersumber dari sahabat, sedangkan hadĩs *maqṭū'* ialah sanadnya hanya sampai atau bersumber dari tābi'in.

[172]Muhammad Ajjaj al-Khāthib, *Uṣūl al-Ḥadiṣ*, hlm. 25 Muhammad Mahfuz al-Tirmiẓi. *Manhāj Ẓawii al-Nazar* (Surabaya: penerbit Sa'ad ibn Nabhan, 19974) h. 8. lihat juga Syuhudi Ismail, *Kedah-Kaedah*, hlm. 25.

[173]Lihat: Muhammad 'Abd al-Azim al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani 'Ala al-Muwaṭṭa Mālik* (Beirut: Dār al-Fikr, 1936), juz I, hlm. 3. Lihat juga Muhammad 'Ajjaj al-Khatib *Uṣūl al-Ĥadĩś*, hlm. 26 dan Ahmad Hasan, *The Early Developmen* , hlm. 87.

sebagai "*Ahli di bidang hadīs dan ahli di bidang sunnah (ṣaḥīh al-Hadīś wa ṣaḥīh al-sunnah*)[174]. Perbedaan di antara keduanya semakin jelas dari sikap Abu Yusuf yang menegaskan untuk hanya mengikuti hadīs yang memiliki kesesuaian dengan Alquran dan sunah. [175]

Sikap yang membedakan antara hadīs dan sunah juga ditunjukkan oleh Malik ibn Anas yang hanya menerima hadīs yang didukung oleh praktek (*'amal*), yakni tradisi masyarakat Madinah. Jika hadīs tersebut berbeda dengan praktek (*'amal*), maka ia mendahulukan praktek. Dengan sikap demikian tidak berarti Mālik telah mengingkari hadīs tersebut, tetapi hanya tidak menjadikan dasar atau landasan dalam membuat putusan hukum.[176]

b. Orisinalitas Sunah

Bagi kebanyakan muslim klasik dan modern, sunah Rasul adalah konsep yang telah baku dan benar-benar pernah ada pada masa awal Islam. Menurut mereka, konsep sunah Rasul dalam Islam muncul setelah kedatangan Nabi. Hal ini terbukti dimana Alquran berulang kali memerintahkan untuk menaati Rasul[177] dan menegaskan bahwa perilaku Beliau sebagai perilaku ideal[178].

---

[174]Abu Nu'aim al-Asfihani, *Hilyah al-Auliya* (Kairo: 1936) Juz VI. hlm. 322.

[175]Hassan, ibid, hlm. 78 dan pandangan Imam Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibani dalam kitab *al-Radd 'ala Siyar al-Auza'i*, hlm. 41

[176]Hassan, *The Early Developmen*, hlm. 95-6.

[177]Antara lain surat al-Hasyr ayat 7: "*…dan apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia, dan apa yang dilarang bagimu maka tinggalkanlah*…." Dalam surat Ali 'Imran ayat 32 disebutkan: "*….Katakanlah Taatilah Allah dan Rasul-Nya, jika kamu berpaling maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir*".

[178]Dalam Surat Al-Ahzāb ayat 21 dinyatakan: "*Sesungguhnya telah ada*

Sebagai satu konsep, sunah Rasūl tetap memiliki ikatan, walau sekecil apapaun, dengan tradisi (sunah) suku-suku Arab. Memang banyak adat istiadat bangsa 'Arab pra Islam yang tetap diberlakukan dan tetap dipertahankan oleh Nabi setelah Islam datang, di samping juga memperkenalkan sejumlah tradisi lain yang baru, pemberlakuan kembali itu baru terjadi setelah dilakukannya pembaharuan oleh Nabi di dalam tradisi tersebut.[179]

Selain argumen di atas, kalangan positivis dan tradisionis[180] ini juga berpendapat bahwa Rasul saw. telah memberikan bentuk yang konkrit dan contoh-contoh praktis untuk menerapkan ajaran-ajaran Alquran yang terdapat dalam Alquran. Cara Rasul dalam menerapkan ajaran-ajaran Alquran yang global tersebut tentu menjadi sunnah dan menjadi hukum bagi masyarakat. Para sahabat tidak mungkin melalaikan perintah Nabi, karena hanya melalui beliaulah Alquran diturunkan dan diajarkan kepada mereka[181]. Oleh karena itu, Alquran dan sunah Nabi saling terkait satu sama lain. Sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan.

Dalam kaitannya dengan hubungan antara sunah dan hadīs ini, Ahmad Hassan menegaskan lagi bahwa ungkapan sunah Rasul telah ada dalam literatur awal. Ibn Hisyam misalnya

---

pada diri Rasulullah suri teladan yang baik bagimu (yaitu) orang-orang yang mengharap rahmat Allah dan kedatangan hari kiamat dan dia banyak menyebut nama Allah".

[179]Hassan, *The Early Developmen*, hlm. 95-96.

[180]Positivis atau tradisioni di sini ialah mayoritas ulama muslim yang berpendapat bahwa Hadīs adalah benar-benar berasal dari Rasullah saw. Sedangkan kelompok sebaliknya adalah Revisionisme yang berpendapat bahwa Hadīs tidak asli bersumber dari Nabi saw melainkan hanya rekayasa generasi belakangan. Lihat: Yasin Dutton, *Hadit, Sunna and Madinan 'Amal* artikel yang dimuat dalam *Journal of Islamic Studies*, Jesus College, London, edisi nomor 4, tahun 1988, hlm. 3.

[181]Hassan, *The Early Developmen*, hlm. 80.

mencatat adanya kata-kata "*kitab Allah wa sunnah Rasulih*" dalam pidato Nabi pada haji wada'.[182] 'Umar ketika menjadi khalifah telah mengirim utusan ke berbagai daerah dengan tujuan mengajar agama dan sunah Rasul pada penduduk di daerah tersebut.[183] Istilah ini juga ditemukan di berbagai literatur hukum masa awal pra al-Syāfi'ī, misalnya terdapat dalam kitab al-Muwaṭṭa.[184]

c. Pengingkaran terhadap Sunah

Munculnya hadīs sebagai disiplin yang mempengaruhi segala bidang telah menyebabkan sebagian ulama kalam, yang diwakili oleh Mu'tazilah', bersikap skeptis terhadap hadīs secara keseluruhan. Mereka tidak hanya terdiri dari kaum teolog saja, tetapi juga didukung oleh para hakim dan ahli hukum, seperti ditunjukkan oleh Syāfi'ī dalam tulisan-tulisannya.[185] Sikap skeptis ini disebabkan banyak hadīs yang memuat antropomorfisme, [186] dan ajaran seperti ini telah menghalangi kesadaran rasionalisme mereka dalam memahami ajaran keagamaan. Sebagaimana ahli hukum masa awal pra Syāfi'ī,

---

[182]*Ibid*. hlm. 80, dan Ibn Hisyam, *Sirah Al-Nabawiyyah* (Kairo: al-Maktaba'ah al-Islamiyah. 1963), juz VII, hlm. 276.

[183]Abu Yusuf. *Kitāb al-Kharāj*, hlm. 8 dan 66

[184]Lihat Malik,al-Muwatta', Juz II hlm. 833, 899 dan 983. Lihat *kitāb al-Kharāj* karya Abū Yūsuf, *Ibid*, hlm. 8, 43 dan 66, serta kitab *al-Hujjah 'ala Ahl al-Madinah* karya al-Syaibani, hlm. 317 dan 391.

[185]Lihat Syāfi'ī, *al-Umm, Jilid* vii, hlm. 250-54.

[186]Antropomorsifisme berasal dari bahasa Inggris "anthropomorphism", yaitu suatu paham yang memiliki kecenderungan untuk mengintrepretasikan eksistensi dari binatang dan benda di alam dengan tingkah laku manusia. Dalam teologi, antropomorfisme adalah suatu paham yang menggambarkan bahwa Tuhan itu seperti manusia. Dalam sejarah islam pernah ada golongan semacam ini dinamakan golongan *Karramiyah* atau disebut juga sebagai golongan *Musyabihin*. Lihat: Mochtar Efendi, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat* (Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2000), cet. II, vol. I, hlm. 262

mereka juga berargumen bahwa hadĩs pada esensinya adalah transmisi dari individu ke individu lainnya. Jadi, tidak dapat dijadikan sebagai jalan masuk yang tepat untuk memperoleh pengetahuan yang meyakinkan tentang ajaran-ajaran Nabi, berbeda dengan Alquran yang transmisinya telah disepakati secara universal (*mutawatir*).[187]

d. Masa Modern: Revitalisasi Konsep Sunah

Era ini ditandai dengan mulai mundurnya kejayaan Islam, termasuk di dalamnya gerakan intelektual. Era ini juga dianggap sebagai awal mula terpecah belahnya dunia Islam ke dalam banyak wilayah kekuasaan yang kecil. Kemunduran ini ditandai dengan jatuhnya kota Bagdad akibat penyerbuan bangsa Tartar pada tahun 1258 M. Kejatuhan ini menjadi indikasi titik balik peradaban Islam yang telah mencapai puncak kejayaan ke arah kemunduran. Walaupun suasananya suram, namun hal ini justru mendorong sebagian ulama untuk memahami sumber-sumber tekstual secara lebih kreatif dan dinamis. Diantara sedikit ulama yang berupaya me-reinterpretasi adalah imam al-Qarafi (wafat 684 H/ 1254 M). Ia memperkenalkan metode tipologi dalam memahami sunah. Al-Qarafi berusaha memetakan ucapan dan tindakan Nabi saw. dari peran-peran sebagai mufti, imam agung, qadi (hakim) atau fungsi-fungsi lainnya seperti sebagai kepala Negara (statesman/negarawan), sebagai kepala keluarga, pemimpin masyarakat, pribadi (anggota masyarakat) dan sebagai Rasul.[188] Oleh karena itu al-Qarafi membagi sunnah ke dalam empat bagian, sunah risalah, sunah dalam bidang fatwa, sunnah dalam pengadilan, dan sunnah kekuasaan. Apa yang

[187]Rahman, *Islamic,* hlm. 81

[188]Muhammad Yusuf, *Metode dan Aplikasi Pemaknaan Hadis, Relasi Iman dan Sosial-Humanistik Paradigma Integrasi-Interkoneksi,* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 3.

dilakukan Nabi dalam sunah risalah dan fatwa perlu diteladani. Dalam konteks ini, Nabi hanya sebagai penyampai wahyu. Sunah pengadilan harus dipahami secara kontekstual. Sunah ini berbeda dengan sunah risalah dan fatwa. Sedangkan sunah kepemimpinan adalah dalam bidang politik. Pembagian harta rampasan, pengaturan pasukan, perjanjian dan pengangkatan jabatan adalah kawasan sunah politik. Dalam konteks sunah pengadilan dan politik, seseorang tidak harus persis meniru yang dilakukan Nabi. Yang terpenting dalam dua sunah ini adalah sesuai dengan perkembangan yang ada dan dapat menciptakan kemaslahatan publik.[189]

Abu Ishak al-Syatibi (w. 790 H/ 1388 M) berpandangan, Alquran dan al-sunah memiliki fungsi berbeda namun tidak dapat dipisahkan satu dari lainnya. Alquran berfungsi sebagai *ta'sil* yaitu merumuskan prinsip-prinsip dasar, sedangkan sunah Nabi adalah sebagai *tafsil* yaitu menjelaskan prinsip-prinsip dasar tersebut dengan cara mengembangkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya kepada kasus-kasus tertentu. Prinsip-prinsip tersebutlah dinamakan sebagai *Maqasid al-Syari'ah* yang dibagi ke dalam tiga tingkatan, yaitu: *daruriyah, hajiyah* dan *tahsiniyah*. Masing-masing dari tiga tingkat *maqasid* tersebut memiliki prinsip yang dijabarkan oleh sunnah Nabi.[190] Sunah hanya sebagai cabang, dan tidak boleh berbeda dengan Alquan.

---

[189]Jamal a-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 2, Redefinisi dan Reposisi al-Sunnah*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008), hlm. 186.

[190]Masing-masing dari tiga kategori *Maqaasid al-Syari'ah*, yaitu *daruriyah* (dasar), *Hajiyah* (kebutuhan) dan *tahsiniyah* (keindahan) memiliki prinsip. Dalam *daruriyah* misalnya ada lima prinsip, yaitu keharusan memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Lima prinsip tersebut selanjutnya dijabarkan oleh sunnah Nabi ke dalam berbagai doktrin teologi, hukum dan moral dalam Islam. Sebagai hasil penjabaran tersebut maka lahirlah

b. Harold Motzki

1) Biografi Harald Motzki

Harald Motzki lahir pada 25 Agustus 1948 di Kota Berlin, Jerman Barat. Ayahnya merupakan seorang saudagar dan ibunya seorang guru. Sejak kecil dididik sebagai seorang katolik. Motzki pernah belajar di Humanistic Academic High School dan kemudian melanjutkan studinya tentang perbandingan agama, bahasa Semit, studi Injil, studi Islam dan sejarah Eropa di beberapa tempat seperti Bonn (Jerman), Paris (Perancis) dan Cologne (Jerman) dari tahun 1968- 1978. Dengan demikian basis akademisnya adalah bidang ilmu klasik (studies of classical area). Pada tahun 1978 ia meraih Ph.D dibawah bimbingan Prof.Albrecht North pada Universitas Bonn. Disertasinya diterbitkan dengan judul Aimma und Egalite-Die Nizhtmuslim-ischen Minderheite Agyptens in der Zweiten Halfte des 18 Jahrhunderts und die Expeditions Bonapartes (1798-1801) di Bonn Wiesbaden tahun 1979. Pada tahun 1989-1991 di Universitas Hamburg Jerman ia menjadi visiting Professor dibidang studi Islam. tepat tanggal 1 Februari 1991 Ia memperoleh Guru Besar Madya Bidang Studi Islam di Universitas Nijmegen Belanda, dan pada 1 Juni 2000 ia diangkat sebagai professor penuh bidang metodologi penelitian pada bidang dan universitas yang sama.[191]

Motzki banyak menulis artikel dan buku dari berbagai bahasa, bahasa Inggris, Jerman, Belanda, hingga Turki. Ia lebih banyak menulis berkitan dengan kajian Hukum

misalnya doktrin trilogi *Iman Islam* dan *Ihsan*. Lihat *al-Syatibi, al-Syatibi, al-Muwafaqaat fi Usuul al—Syari'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987) juz II, hlm. 7.

[191]M. Rofiq Junaidi, Otentitas Hadis Dalam Perspektif Harald Motzki,Surakarta:IAIN Surakarta,2015,hlm.

Islam, Sosial, Hadis. Berikut merupakan beberapa tulisan Motzki yang dimuat di berbagai jurnal seperti artikel yang berjudul Motzki's Reliable Transmitter a Short Answer to P.Gledhill dalam Islamic Law and Society. Kemudian tulisannya dalam bahasa Jerman yakni Ewig wahre Qullen? Wie Glaubwurdig sind die Hardithe? Die Klassische Islamische Hadith-Kritik im Licht Moderner Wissenschaften dalam Schneiders,T.G. (ed).

Motzki merupakan pengkaji hadis Barat yang lebih banyak mengkritik sarjana Barat lain yang cenderung skeptic terhadap kesejarahan hadis disbandingkan metode kritik sarjana Muslim dan tergolong sarjana Barat yang relatif baru. Walaupun ia sendiri tidak sepenuhnya mempercayai hadis benar-benar dari Nabi karena telah terjadi pemalsuan besar-besaran pada masa awal Islam.[192]

2) Pemikiran Harald Motzki

Teori Dating dan Isnad Cum Matn

Motzki membantah pendukung mazhab skeptis para orientalis sebelumnya, Ia Mengkritik metode, premis dan kesimpulan mereka. Sebagai seorang pakar studi Islam Dalam kajian transmisi hadits, Motzki melalui berbagai karyanya memberikan argumen-argumen yang spektakuler, ia menggunakan teori dating dan isnad cum matn, sehingga dapat Meruntuhkan teori-teori pendahulunya. Sebenarnya Motzki bukanlah satu-satunya yang menggunakan pendekatan ini, sebelumnya telah dimulai oleh Hendrik Kramers dalam Artikelnya yang terbit tahun 1953, serta juga digunakan oleh Joseph van Ess dalam bukunya Zwischen Hadits and Theologie

[192]Arief Hidayat,Penanggalan Hadis Kepemimpinan Perempuan, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah,2016,hlm.20-21.

terbit pada tahun 1975, namun posisi Motzki lebih Diperhitungkan oleh peneliti karena keseriusannya dalam mengkaji hadits, maka tidak heran Teori ini lebih dikenal sebagai teori Harald Motzki. Kamaruddin Amin yang pernah belajar Langsung dari Motzki memberi definisi teori dating, ia menulis :

> *"Teori dating (penanggalan) adalah teori yang digunakan untuk menaksir umur dan asal muasal Sebuah sumber (dating documents) sejarah melalui metode kritik sejarah modern berupa kritik sumber (Source criticism) yang bertujuan untuk merekonstruksi peristiwa masa awal Islam."*

Metode atau teori yang ditawarkan oleh Motzki menjadi perhatian para pengkaji hadis Selanjutnya. Idri merangkum berbagai penilaian mereka dan ia menulis :

> *"Bila dikaitkan dengan hadis Nabi, teori dating berkenaan dengan kapan suatu kitab hadis Ditulis, jauh dan dekat masanya dengan Rasulullah, dan dapat tidaknya hadis-hadis yang terdapat dalam Kitab itu dipertanggungjawabkan kebenarannya secara historis. Adapun teori Isnad cum matn analysis Adalah teori penanggalan (dating) hadis melalui analisis dan penelaahan jalur-jalur periwayatan (isnad) Dengan menghimpun dan membandingkan variasi teks hadis (matn) secara bersamaan. Perbandingan Antara matn (the substantive part of tradition) dan isnad (the formal part) tersebut akan membantu Menentukan siapa yang menjadi tokoh kunci (a key figure) yang ada secara historis sebagai common link (cl) atau partial common link (pcl). Dengan isnad cum matn analysis juga dapat diketahui siapa Diantara periwayat hadis yang telah melenceng, menambah, atau mengurangi setiap periwayatan yang asli. Demikian pula, dapat diukur tingkat kecermatan periwayat dengan analisa teksnya masing-masing."*

Pembuktian otentisitas Hadits oleh Harald Motzki

Motzki dalam upaya pembuktian otentisitas hadits melakukan penelaahan sampling Kitab dan kitab yang dipilihnya adalah kitab Musannaf Abd al-Razzaq. Dan berhasil

membuktikan bahwa kitab hadits tersebut merupakan sumber otentik pada abad pertama. Memang secara eksplisit Motzki tidak mengemukakan sistematika kerja yang dilakukannya dalam pembuktian ini, namun dapat disimpulkan dari cara kerjanya terhadap kitab mushannaf tersebut.

Hasnan Adiv Avivi mengemas langkah-langkah yang dilakukan oleh Motzki, yaitu:

1. Dating, menentukan asal-muasal dan umur terhadap sumber sejarah yang merupakan salah satu substansi penelitian sejarah.
2. Tidak melalukan penelitian secara keseluruhan hadits-hadits yang terdapat dalam Mushannaf Abd al-Razzaq. Namun, ia menggunakan metode sampling.
3. Setelah data terkumpul, ia menganalisis sanad dan matan dengan menggunakan Metode isnad cum matan analysis dengan pendekakan traditional-historical.
4. Terkait dengan materi periwayatan (matan) hadits, ia mengajukan teori external dan formal criteria of authenticity sebagai alat analisa periwayatan.
5. Penyusunan atau disebut sebagai tahap aplikasi, yakni berangkat dari metode-metode diatas, ia mengklasifikasikan riwayat yang terdapat dalam kitab Mushannaf.

Dalam melakukan dating, akan tampak seluruh perawi yang terlibat dalam periwayatan suatu hadits, dan akan ditemukan siapa yang menjadi common link dari seluruh periwayat itu. Dalam mendefenisikan common link, Motzki menulis :

> *"The common link, i.e. the first systematic collectors, who wrote down the traditions of the 1 century And transmitted them in circles of learning ("lectures"),revealed in the isnad from whom(i.e. from which Companion or successor) they had received a particular tradition and – if he was a successor- from who, he in Turn had allegedly received it."*

Common link merupakan kolektor sistematis pertama yang menuliskan hadits pada abad pertama dan hadits itu dia sampaikan pada murid-muridnya, maka dalam isnad akan Terungkap dari siapa hadits itu diterima dan jika ia sebagai seorang penyampai hadits maka siapa saja yang menerimanya. Sebelumnya, teori Common Link yang dicetus oleh Schacth menyimpulkan bahwa bagian isnad yang timbul belakangan adalah otentik sedangkan isnad bagian awal yang kembali kepada Nabi adalah palsu . Teori inilah yang kemudian dikembangkan oleh Juynboll. Metode Schact yang dikembangkan oleh Juynboll ini Kemudian dielaborasi lebih rinci oleh Motzki dan menjadi metode analisis isnad-cum-matn. Metode yang bertujuan untuk melacak sejarah periwayatan hadits ini terdiri dari beberapa Langkah :

a. Mungkin varian yang dilengkapi dengan isnad
b. Seluruh jalur isnad untuk mendeteksi common link dalam generasi Periwayat yang berbeda-beda. Dengan dua langkah ini, hipotesis mengenai sejarah periwayatan hadits mungkin diformulasikan.
c. Membandingkan teks-teks dari berbagai varian itu untuk mencari hubungan dan Perbedaan, baik dalam struktur maupun susunan lafadz-nya. Langkah ini juga Memungkinkan untuk membuat suatu rumusan tentang sejarah periwayatan dari Hadits yang dibicarakan.
d. Hasil analisis isnad dan matan. Sehingga dapat disimpulkan kapan dan dimana hadits yang dibicarakan itu disebarkan dan juga siapa yang bertanggung jawab atas perubahan itu? Jika terjadi perbedaan dalam hasil analisis Isnad dan matan dalam arti jika isnad hadits menunjukkan adanya hubungan antara berbagai varian namun masing-masing matan (teks) dari hadits itu tidak menunjukkan hal yang

sama, maka dapat disimpulkan bahwa baik isnad maupun matan hadits sama-sama cacat, baik karena kecerobohan para periwayat maupun karena perubahan-perubahan yang disengaja. Pendekatan seperti ini dapat Dikatakan sebagai pendekatan sejarah (historical approach).

Harald Motzki merupakan satu-satunya penulis yang mengkaji teori common link Secara khusus, ia menulis artikel dengan judul "Quo vadis, Ḥadīṯ-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: Nafi the mawlā of Ibn „Umar, and his position in Muslim Ḥadith Literature". Dalam tulisannya ini Motzki mengemukakan argumen-argumen yang menepis Teori ataupun pendapat dari Juynboll tentang Isnad emas (Malik-Nafi'-Ibnu Umar).

Metode sampling yang dilakukan oleh Motzki terhadap mushannaf Abd al-Razzaq dapat dilihat dari jumlah hadits secara keseluruhan dalam kitab mushannaf Abd al-Razzaq yakni sebanyak 21033 hadits, adapun Motzki hanya meneliti 3810 hadits yang merupakan representasi dari 21% dari keseluruhan buku Abd Razzaq (w.211/287), dia mengklasifikasi riwayat yang terdapat dalam musannaf tersebut. Hasilnya ditemukan beberapa sumber Dominan yang sering dirujuk oleh „Abd al-Razzaq, yaitu; Ma'mar (32%), Ibn Jurayj (29%), Sufyan al-Tsawri (22%), dan Ibn Uyaynah (4%). Sisanya sekitar 13% berasal dari 90% Tokoh yang berbeda, dan kurang dari 1% tokoh yang berasal dari abad ke-2 H seperti Abu Hanifah 0,7% dan Imam Malik sebanyak 0,6%.

Selanjutnya Motzki menganalisa struktur transmisi dari keempat sumber tersebut dan ia menyimpulkan bahwa materi-materi yang disandarkan oleh Abd al-Razzaq kepada keempat informannya utamanya adalah sumber otentik, jadi Abd al-Razzaq bukanlah pemalsu, Motzki menganggap keempat

informan tersebut merupakan orang-orang yang kredibel, karena terdapat persamaan riwayat dari mereka dan tidak ditemukan adanya pertentangan riwayat, seandainya salah seorang diantara mereka melakukan pemalsuan hadis maka tentulah akan tampak bertentangan satu dengan lainnya. Disamping itu Motzki juga berkesimpulan bahwa matan hadits dari Abd al-Razzaq adalah murni, tampak dari Pernyataan atau komentar-komentar Abd al-Razzaq yang sering meragukan sumber asli dari suatu hadits, dan ini menunjukkan bahwa ia bukan pemalsu hadits, karena tentu logikanya tidak mungkin orang yang memalsukan hadis namun ia sendiri yang membuka kedok dengan meragukannya dan tentu itu akan melemahkan riwayatnya.

Motzki kemudian menganalisa lebih jauh tentang hubungan Abd al-Razzaq dengan periwayat diatasnya yaitu Ibnu Jurayj (w.150 H). Distribusi otoritas yang tidak seimbang dan keinginan Ibnu Jurayj menyampaikan pendapatnya sendiri merujuk otoritas yang lebih awal, menunjukkan bahwa ia bukan pemalsu hadits. Hal ini didukung oleh pengujian sumber Ibn Jurayj meliputi perbedaan isi (misalnya penggunaan wahyu didistribusikan secara tidak seimbang), perbedaan penggunaan riwayat guru-murid, anak-bapak, maula-patron, perbedaan proporsi hadits dari Nabi, sahabat, dan tabiin, perbedaan penggunaan isnad dan Perbedaan terminology periwayatan (misalnya penggunaan istilah an atau sami'tu).

Kemudian Motzki juga menganalisa Ata' bin Rabah sebagai sumber yang paling Sering diikuti Ibnu Jurayj, dijelaskan bahwa G.H.A Juynboll menyatakan terdapat sejumlah hadits mursal dengan isnad yang terdapat 'Ata' didalamnya, maka Juynboll meragukan hubungan antara 'Ata' dengan sejumlah sahabat. Sehingga hadits-hadits yang diriwayatkan Oleh (atas

nama) 'Ata' secara umum adalah palsu. Maka untuk klaim historisitas atribusi hukum kepada 'Ata', Motzki menganalisa penyandaran hukum yang dilakukan Ibnu Jurayj Kepada 'Ata' dalam musannaf Abd al-Razzaq, kemudian mengajukan argumentasi yang ia Sebut sebagai external and internal formal criteria of authenticity.

Dari sisi external criteria, dibagi menjadi dua, yakni pertama, sisi magnitude (banyak sanad dan penyebarannya), dan kedua, sisi frekuensi gaya pernyataan. Ibnu Jurayj meriwayatkan hadits dari beberapa informan yang bukan fuqaha atau periwayat terkenal saja, tapi ia juga menerima hadits dari orang yang benar-benar meriwayatkan kepadanya meskipun bukan Periwayat terkenal. Disamping itu, dilihat dari gaya pertanyaan (direct, indirect, anonymous, and Not anonymous), menunjukkan bahwa Ibnu Jurayj tidak melakukan Projection back atau Mengatribusikan pendapatnya kepada generasi sebelumnya. Gaya penyajian materi (matan) Hadis yang diriwayatkan dari „Ata' oleh Ibnu Jurayj menunjukkan impossibility (ketidakmungkinan) asumsi bahwa ia telah melakukan pemalsuan.Sementara dilihat dari kualitas dan kuantitas respons „Ata' atas pertanyaan Ibnu Jurayj menunjukkan keduanya terdapat korelasi historis yang panjang.

Adapun dari sisi internal formal criteria of authenticity, terhadap Ibnu Jurayj maka Motzki mengkategorikannya pada enam hal, yaitu:

a) Ibnu Jurayj tidak hanya menyajikan pendapat hukum dari generasi sebelumnya, namun juga menyajikan pendapat hukumnya sendiri.
b) Ibnu Jurayj tidak hanya menyajikan materi dari „Ata', melainkan juga memberikan tafsir, komentar dan bahkan kritik terhadap materi tersebut.Motzki membayangkan tidak rasional Jurayj membuat teks sendiri, kemudian

menyandarkannya secara palsu kepada „Ata' , dan pada saat yang bersamaan ia memberi komentar dan kritik.

c) Ibnu Jurayj terkadang mengekspresikan ketidakyakinannya atas maksud dan perkataan „Ata', keraguan Jurayj dinilai oleh Motzki sebagai sesuatu yang positif, yakni sebagai bukti kejujurannya dalam memproduksi ajaran dari gurunya.
d) Ibnu Jurayj terkadang meriwayatkan materi „Ata' dari orang lain.
e) Ibnu Jurayj menyajikan materi secara tepat dan verbatim.
f) Ibnu Jurayj terkadang menunjukkan kelemahan sumber informasinya.

Pujian dan Kritik atas Teori dating dan Isnad Cum Matn Analysis

Meskipun teori dating dan isnad cum matn analysis cukup menarik dan lebih bernilai Positif bagi pembuktian historitas hadis, tetapi secara teoritis, metode ini bukanlah sesuatu Yang baru dalam keilmuan hadits klasik (ulum al-hadits). Baik kritik matan maupun kritik Hadits telah ada sajak ulama hadits terdahulu, meskipun terdapat beberapa perbedaan dalam Perspektif dan aplikasinya.

Kesimpulan yang dicapai Motzki tentang kualitas transmisi yang terdapat dalam Mushannaf Abd Razzaq, dengan menggunakan metode uberlieferungsgeschichtlich (tradition historical), tidak jauh berbeda dengan sajian sejarah yang terdapat dalam sumber-sumber biografi atau kutub al-Rijal dan kutub al-Tabaqat. Dengan kata lain, jaringan transmisi dari Ibn-Abbas 'Ata'-Ibnu Jurayj, Abd Razzaq dan jaringan lainnya yang terdapat dalam musannaf, Adalah jaringan yang dapat dibuktikan secara historis. Kesimpulan ini tidak didasarkan

pada Literatur biografi (meskipun literatur tersebut mengklaim hal yang sama). Melainkan pada Analisa teks seperti yang digambarkan diatas. Hal ini menjadi menarik, setidaknya karena Sebagian besar sarjana barat, untuk mengatakan semuanya, meragukan otentisitas berita yang Terdapat didalam literatur biografi tersebut.

Metode ini masih bergantung kepada kemampuan peneliti untuk mengumpulkan Seluruh jalur periwayatan dan sanad dengan berbagai variasinya, serta persepsi dan Interpretasi peneliti terhadap sanad dan matan hadits tersebut. Skeptisme terhadap Reliabilitas hadits akan bergantung kepada tesis awal yang digunakan oleh peneliti. Oleh Karena itu, Motzki mengusulkan agar para orientalis membalik tesis Schacht, dari via negativa Menjadi via positiva, yakni jika Schacht berkata : "Semua hadits harus dianggap tidak autentik Hingga terbukti keautentikannya", maka harus dibalik menjadi pernyataan : "Semua hadits harus Dianggap autentik kecuali jika terbukti ketidakautentikannya." Dengan adanya perspektif yang Mendahulukan penilaian positif (via positiva) maka akan menekan sikap skeptis terhadap Hadits, sehingga metode isnad cum matn analysis akan ideal jika didekati dengan cara seperti ini, Bukan sebaliknya.

3) Karya-karya Harald Motzki

Karya-karya Motzki cukup banyak, terdiri dari artikel dan buku, diantaranya yang terkait dengan kajian hadis adalah :

1. Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-San 'anias a Source of Authentic Ahadith of the First Century A.H. selain dipublikasikan dalam Jurnah Near Eastern Studies (1991), artikel ini juga kemudian dipublikasikan dalam buku kumpulan kejian hadits yang berjudul Hadith : Origins

and Developments (The Formation of The Classical Islamic Word). Yang terdiri dari kumpulan artikel ditulis oleh para Orientalis, selain tulisan Harald Motzaki, diantaranya terdapat tulisan lgnaz Goldziher, Joseph Schacht, G.H.A.Juynboll dan Michael Cook, dan lain sebagainya.

2. The Prophet and the Cat; on Dating Malik's Muwatta'and Legal Traditions. Dalam Jerussalem Studies in Arabic and Islam.Vol.22.No.1, 1998.
3. Wie glauwurdig sind die Hadithe ?; Die Klassische islamische Hadits-Kritik im Licht Moderner Wissenschaft. Judul artikel ini dapat juga diartikan dengan "Bagaimana Mempercayai Hadits?; Kritik Hadits Islam Klasik-dalam Kajian Sains Modern. Artikel ini cukup singkat, diawali dengan pendahuluan, Kajian Hadits sebagai sumber hukum, kritik atas hadits pada masa klasik, hadits pada masa klasik; kritik gemilang dari barat terhadap ilmu-ilmu keislaman, dan ditutup dengan kesimpulan.
4. Quo vadis, Hadit-Forschung? Eine kritishe Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nafi the mawla of Ibn Umar and his position in muslim Hadit Literature" Merupakan artikel yang dipublish melalui jurnal Der Islam (Jurnal Sejarah dan Budaya Timur Tengah). Artikel ini telah diterjemahkan kedalam bahasa inggris dengan judul Whither Hadith-Studies? A Critical Examination of G.H.A.Juynboll's "Nafi" the Mawla of Ibn Umar and His Position in Muslim Hadits-Literature.
5. Die Anfangeislamischer Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts. The Origin Of Islamic Jurisprudence; Meccan Fiqh Before the Classical Schools. Buku ini selesai ditulisnya pada akhir tahun 2000 dalam bahasa jerman dan diterjemahkan oleh Marion H.Katz

kedalam bahasainggris. Mengawali pemikirannya dalam buku ini, Motzki menjelaskan bahwa tujuannya menulis buku ini adalah untuk menyingkirkan persepsi umum yang ada selama ini tentang pemahaman terhadap hadits seperti dalam hal sanad maupun matan, maupun terkait hal lainnya. Ia menekankan pentingnya memahami dari segala sisi bukan hanya melihat pada sisi historis saja. Motzki membagi buku ini kepada empat bab, bab pertama tentang awal mula hukum islam pada abad ke-19 dan ke-20. Bab kedua, berisikan tentang sumber baru dalam menemukan sejarah dimulainya hukum islam (dengan meneliti kitab musannaf Abd. Ar-Razzaq). Bab ketiga, berisi tentang perkembangan hukum islam di makkah pada pertangahan abad kedua/kedelapan, dengan meneliti tokoh-tokoh; Ata bin Abi Rabah, Amr bin Dinar, Ibn Jurayi, dan Ibn Uyayna. Adapun bab keempat, ditutup dengan suatu kesimpulan besar yakni pemikirannya tentang dimulainya hukum islam. Buku ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan mitzki selama kurang lebih enam tahun, yang kemudian dipersembahkan sebagai sebuah karya Habilitation oleh penulisnya untuk mencapai gelar Habil, yaitu gelar yang membutuhkan waktu embat sampai enam tahunyang dilakukan setelah doktor. Dalam karyanya tersebut Motzki melakukan dating, yaitu menentukan asal-muasal san umur terhadap sumber sejarah yang merupakan salah satu substansi penelitian sejarah. Apabila dating yang dilakukan oleh seorang peneliti sejarah terhadap sebuah sumber sejarah terbukti tidak benar dikemudian hari, maka seluruh premis, teori atau kesimpulan ynag dibangun di atas sember sejarah tersebut menjadi Collaps (roboh).

6. Isnad ve Metin Baglaminda Hadis Tarihlendirme Metotlari,

diterbitkan oleh Yayincilik tahun 2011, terdiri dari 304 halaman.

7. Reconstruction of a Source of Ibn Ishaq's Life of the Prophet and Early Qur'an Exegesis: A Study of Early Ibn 'Abbas Traditions (Islamic History and Thought). Terakhir buku ini dipublikasikan oleh Gorgias Press pada bulan Mei 2017.

Selain itu masih banyak karya-karya Motzki yang mengkaji tantang Islam, baik kajian tentang bahasa, sejarah, sosial, budaya dan lain sebagainya, seperti karyanya yang berjudul "Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghz adth (Islamic History and Civilization)", "The iography of Muhammad: The Issue of the Sources (Islamic History and Civilization.)", "Dating Muslim Tradition: a Survey", "Approaches to Arabic Linguistics: Presented to Kees Versteegh on the Occasion of His Sixtieth Irthday (Studies in Semitic Languages and Linguistics)". "Schamanismus als Problem Religionswissenschaftlicher," "Dimma und egalite: die Nichtmuslimischen Minderheiten Agyptens in der zweitwn Halfte des 18. Jahrhunderts und die Expedition Bonapartes (1798-1801)", "Studien Zum Minderheitenproblem im Islam 5: Dimma und Egalite" and "Die Anfange der Islamischen Jurisprudenz". [193]

4) Kelebihan dan Kekurangan Penelitian Harald Motzki

Adapun kelebihan dari hasil penelitian beliau adalah beliau mampu menjelaskan secara logis tentang otensitas hadis yang didasarkan pada data sejarah. Selain itu, beliau juga

[193]Ruhama Wazna, "*METODE KONTEMPORER MENGGALI OTENTISITAS HADIS (Kajian Pemikiran Harald Motzki)"*, Ilmu Ushuluddin, Vol.17, No. 2, Juli-Desember 2018, Hal. 112-124

menggunakan literatur-literatur hadis yang sering digunakan oleh umat Islam. Dan kekurangannya adalah kurangnya interprretasi sejarah karena beliau hanyaterfokus pada otensitas hadis. Selain itu, beliau juga hanya terpaku pada kajian kitab Musannaf al Shan'aniy yang tidak bisa digeneralisir pada kitab-kitab hadis lainnya, karena setiap kitab hadis memiliki ciri khas tersendiri.[194]

[194]https://seanochan.wordpress.com/2013/04/19/otensitas-hadis-menurut-harald-motzki/ diakses pada tanggal 28 Mei 2021 pukul 09.39

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Khan, Sayyid, *Series of Essays on the Live Mohammed and Subjects Subsidiaries Thereto* (London: t.p, 1877).

Abdul Khaliq, Abd al-Gani, *Hujjiyat al-Sunnah* (Wasington: Internasional Institute of Islamic Thought, 1986; cetak ulang Beirut, 1986).

Abdul Qadir, Ali Hasan, *Nadzarat ammah fi Tarikh al-Fiqh al-Islami, Ulum Press. Cario, 1942*

Abboet, Nabia, *The Cambridge of Arabic Literatur: Arabic Literatur to the Umayyad Periode*, ed. A.F.L. Beseston et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)

Abbote, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: Chichago University Press, 1976)

Abu Suhbah, Muhammad, *Difa' an as-Sunnah wa Radd Syubahi al-Mustasyriqin wa al-Kuttab al-Mu'aṣirin* (Kairi, t.t.).

Abu Zahwu, Muhammad, *Al-Hadits wa al Muhadditsun*, Dar al-Kaitab al-Araby, Beirut,1984

Ajjaj al-Khatib, Muhammad, *al-Sunnah qabl al-Tadwin*, cet. 6 (Beirut: Dar al-Fikr, 1418/1997)

_____, Ushul al-Hadits, Dar al-Fikr, Bairut, 1989

Ali, Nizar, *Memahami Hadis Nabi Metode dan Pendekatannya*, (Yogyakarta: Idea Press, 2011)

Amin, Kamaruddin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, (Jakarta: Hikmah, 2009)

Al-Asfihani, Abu Nu'aim, *Hilyah al-Auliya* (Kairo: 1936) Juz VI.

Azami, MM., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1985; cetak ulang

Cambridge: Islamic Texts Siciety, 1994).

_____, Hadist Nabi dan Sejarah Kodifikasinya, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1994

_____, *Studies in Early Hadits Literature: With Critical Edition of Some Early Texts* (Indianapolis: American Trust Publications, 1968, cetak ulang 1978 dan 1992).

al-Barr, Ibn 'Abd, *Jami' Bayan al-Ilm wa Fadlih* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah , 1987)

Al-Banna, Jamal, *Manifesto Fiqih Baru 2, Redefinisi dan Reposisi al-Sunnah*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008)

Burton, John, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994)

Bulletin *of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS) vol. 3, part. 3 (1968)

B. Hallaq, Wael., "The Othenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem", dalam *Studia Islamica*, 89, 1999

Brunschvig, Robert, *Annales de l'institut d'Etudes Orientales de l'Universite d'Alger* (1942-1947)

Brown, Daniel W., *A New Introduction to Islam* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009)

Caetani, Leone, Annali dell'Islam (Milan: Ulrico Hoepli)

Calder, Norman, Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Cook, Michael, *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study* (Cambridge University Press, 1981)

Coulsen, Noel, *A History of Islamic Law* (Edinburgh University Press)

Der Islam, vol. 68, (1991)

Dutton,Yasin, *Asal Mula Hukum Islam, Alquran, Muwattha', dan Praktik Madinah,* terj. M. Maufur (Yogyakarta: Islamika,

2003)

Efendi, Mochtar, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat* (Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2000), cet. II, vol. I

Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien* (Halle: Max Niemeyer, 1890)

_____,"NeucMaterialenZurLitteraturdesUcberlieferungswa bei den Muhammad madanern", *Zeitshrift der deutschen morgenlanddisschen gasseschaft*, 50 (1896)

_____, *Muslim Studies (Muhammedanisce Studien)* vol, George Allen & Unwin ltd., London, 1971

Guillaume, Alfred, *The Tradition of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literatur* (Oxford: Clarendon Press, 1924; cetak ulang Beirut: Khayats, 1966)

H. Katz, Marion, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the classical Schools* (Leiden: EJ. Brill, 2002)

Hajar al-Asqalani, Ibnu, *Fathu al-Bari*, IV, dar al-Fikr, Bairut

Hamidullah, Muhammad, *The Earliest Extant Work on the Hadith: Sahifah Hammam ibn Munabbih comprising as-Sahihah of Abu Hurairah, prepared for his Pupil Hammam ibn Munabbih, together with in Introduction to the History of the Early Compilation of the hadith*, edisi kelima yang telah direvisi (Paris: Centre Culturel Islamique, 1961)

Heller, Bernar, *Bibliographie des ouvres de Ignaz Goldziher* (Paris: Imprimeric Nasionale, 1927), hlm.v.

"*Jurnal The Muslim World,* Vol. LXXXVII, No. 3-4 July-October, 1997

Hidayat, Arief, *Penanggalan Hadis Kepemimpinan Perempuan*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2016

Hisyam, Ibn, *Sirah Al-Nabawiyyah* (Kairo: al-Maktaba'ah al-Islamiyah. 1963), juz VII

Ibrahim as-Sindi, Muhammad Hayat, *Tuhfat al-Anam fi al-Amal*

bi-hadits an-Nabi alayhissalam, ed. Salahuddin Maqbul Ahmad (Kuwait: Maktabat al-Mu'alla, 1406/1985).
Ilmu Ushuluddin, Vol.17, No. 2, Juli-Desember 2018
Ismail, Syuhudi, *Pengantar Ilmu Hadis,* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1982), hlm. 7-8
Islamic Literatur, vol. 12, no. 3 (Lahore, 1966)
Junaidi, M. Rofiq, *Otentitas Hadis dalam Perspektif Harald Motzki*,Surakarta:IAIN Surakarta, 2015
Juynboll, G.H.A., Muslim *Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)
Jurnal des Islam 8 (1917-1918)
Jurnal der Islam 66 (1989)
Jurnal der Islam, 70 (1993)
Jurnal Of The Asiatic Sosiety Of Bengal 25 (1856-1857)
Jurnal the Muslim Wold 2 (1912)
Jurnal al-Sajarah 7/2 (2002)
Jurnal of Near Eastern Studies 50/1 (1991)
Jurnal al-Qantara, 10 (1989), hlm. 343.
Jurnal Studia Islamica 65 (1987)
Jurnal of Islamic Studies, 1 (1968)
Jurnal Hamdard Islamicus, 7 (1984)
Jurnal Jerusalem Studies on Arabic and Islam *(JSAI)*, 22 (1998)
Khalaf, Wahhab, *Ilm Usul al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indunisi, 1972) cet. I
Koren, J. dan Y.D. Nevo, "Metodological Approaches to Islamic Studies", dalam *Der Islam*, vol. 68, (1991)
Lammens, Henri, *L'Islam: Croyances et Institutions*, edisi ketiga (Beirut: Imprimerie Catholique, 1926)
Manzur, Ibn, *Lisan al-'Arab* (Kairo: al-Dar al-Misriyah, tt), juz XII. H. 224

Masrur, Ali, *Teori Common Link HA. Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan hadis Nabi* (Yogyakarta: LkiS, 2007)

Majallat al-Majma' al-Ilmi al-Arabi 28 (1953)

Margoliouth, David Samuel, *The Early Development of Mohammedanism: Lectures Delivered in the University of London, May and June 1913*. The Hibbert Lectures, second series (London: William and Norgate, 1914)

Masrur, Ali, *Teori Common Link GHA Joynboll* (Yogyakarta: LC)

McGill Journal of Middle East Studies, Vol. IV, (1996)

Motzki, Harald, *The Anfange der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991)

_____ (ed), Hadith: Origins and Developments, (Aldershot Ashgate, 2004)

Muir, William, *The Live Of Muhammad and the History of Islam to the Era of Hegira*, 4 jilid (London: 1861; cetak ulang Osnabruck: 1988)

Muslim, *Shahih Muslim* (Semarang: penerbit Nur Asia, tt), juz I

Nawawi, Imam, *Syarh Muslim*, Juz 18, Dar al-Fikr, Bairut,

Al-Naisabury, Al-Hakim, *Ma'rifah Ulum al-Hadits*, Al-Maktab al-Tijari, Bairut

P. Crone, Cookand, *Hagarism The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)

Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims, a Textual Analysis* (Princeton: Darwin Press, 1995)

Setiawan, M. Nur Kholis dan Sahiron Syamsuddin dkk, *Orientalisme al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Naweea, 2007)

Sezgin, Fuat, "Hadit", *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 10 jilid (Leiden: EJ Brill, 1967-1995)

Schacht, Joseph, *Introduction to Islamic Law*(london, 1964)

_____, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, cet. ke-2 (Oxford: Clarendon Press, 1959)

Schreiber, Alexander (ed), *Ignaz Goldziher Tagebuch* (Leiden: EJ Brill, 1978)

Al-Shiddiqy, Hasby, *Problematika Hadits sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1964

Sprenger, Alois, "Die Sunna" dalam bukunya yang berjudul *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*, 3 jilid (Berlin, 1861-1865)

S. Powers, David, Studies in Qur'an and Hadith-The Formation of Islamic Law of Inheritance (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986)J

al-Syafi'i, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), cet ,ii. Juz VII

Syarifudin, Amir Syarifudin, *Pembaharuan Hukum Islam* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1986)

al-Syaibani, *al-Muwatta'* (India: Daoband, tt) *ibid*, 363, dan Malik, *al-Muwatta'*, Juz II

al-Syatibi, *al-Muwafaqaat fi Usuul al—Syari'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987) juz II

al-Tabari, Muhammad Jarir, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk,* juz II, hlm. 885.

al-Tirmizi, Muhammad Ibn Isa, *Sunan al-Tirmizi,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1970)

Van Ess, Joseph, *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen pradestinationischer berlieferung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1975).

Wahab Khalaf, Abdul, *Ilmu Ushul al-Fiqh,* cet III, 1956

Ya'qub, Ali Mustafa, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994)

Yusuf Ibnu Abdi al-Barr, Abu Umar, Jamiu bayani al-Ilmi wa Fadllih, I, Idarah al-Mathbahh al-Muniriyyah, Mesir

Yusuf, Muhammad, *Metode dan Aplikasi Pemaknaan Hadis, Relasi Iman dan Sosial-Humanistik Paradigma Integrasi-Interkoneksi,* (Yogyakarta: Teras, 2009)

Al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-Azim, *Syarh al-Zarqani 'Ala al-Muwatta Malik* (Beirut: Dar al-Fikr, 1936), juz I

INDEKS

B
Barat, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 20, 28, 33, 35, 39, 55, 63, 67, 68, 71, 88, 89, 108

I
Islam, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 49, 50, 51, 52, 54, 57, 60, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89,90, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110

M
Matan, 3
Middle Ground, 64, 107, 108

O
Orientalisme, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 34, 104, 108

S
Sanad, 4
Skeptis, 34, 60, 108
Sunnah, 2, 3, 17, 20, 25, 36, 41, 42, 43, 44, 50, 51, 52, 55, 56, 77, 78, 88, 100, 101, 108

CURRICULUM VITAE

A. Identitas diri

Nama	:	Dr. M. Gufron, M.Ag.
Tempat Tanggal Lahir	:	Pati, 14 Agustus 1972
NIP	:	19720814 200312 1 001
Pangkat/Gol.	:	Lektor (IIId)
Jabatan	:	Penata
Alamat Rumah	:	PA Darul Hadlanah NU Kota Salatiga Jln. Fatmawati KM 5 Blotongan Salatiga.
Alamat Kantor	:	Jln. Stadion No 2 Salatiga Jawa Tengah

B. Riwayat Pendidikan dan Pelatihan

1. SDN Guyangan Trangkil Pati
2. MTs Raudlatul Ulum Guyangan Trangkil Pati
3. MA Raudlatul Ulum Guyangan Trangkil Pati
4. S1 (Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunana Kalijaga)
5. S2 (Jurusan Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam IAIN Sunan Kalijaga)
6. Madrasah Diniyah Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta
7. Forum Kajian A'la (FKA) PP. Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta

8. Pelatihan TOEFL di UNY Yogyakarta
9. Information and Communication Technology (ICT) in Education and Training for Overseas Teachers and Professionals, di National Institute Of Technical Teachers Training and Research (NITTTR) Taramani, Chennai India

C. Riwayat Pekerjaan dan Jabatan:

1. Sekretaris Pusat Pengembangan Praktikum (PPP) STAIN Salatiga
2. Tenaga edukatif Madrasah Diniyah PP. Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta
3. Dosen pada Jurusan Tarbiyah STIQ An-Nur Bantul
4. Dosen pada Jurusan Tarbiyah STAIN Salatiga
5. Ketua Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT) IAIN Salatiga
6. Wakil Dekan 3 Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora IAIN Salatiga
7. Pengasuh Panti Asuhan Darul Hadlanah NU Salatiga

D. Pengalaman Organisasi:

1. Anggota Pengurus Ansor Kotamadya Yogyakarta
2. Anggota Pengurus LKKNU Kotamadya Yogyakarta
3. Anggota Pengurus Cabang NU Kota Salatiga
4. Anggota Komisi Kebijakan Publik PWNU Jawa Tengah

E. Karya Ilmiah

1. Dipublikasikan:
   a. Paradigma Baru Teologi Islam; Studi Atas Pemikiran Teologi Antroposentris Hassan Hanafi, buku STAIN Press 2006

b. Islam; Etika Universal Budaya Lokal, buku STAIN Press 2006
c. Nalar Konseptual Ilmu Hadis, Sebuah Pengantar, buku STAIN Press, 2011
d. Menyoal Nalar Fiqih Kontekstual (Sebuah Tinjauan Epistemologi), dalam jurnal At-Tarbiyah, 2006
e. Reintegrasi Pendidikan Agama dan Umum (Mencari Pola Relasi Agama dan Sains), dalam jurnal At-Tarbiyah, 2006
f. Nalar Teologi Pluralisme; Menilik penghayatan dan Kematangan Beragama Nur Cholish Madjid
g. Pendidikan Lingkungan Hidup Prespektif Teologi Islam, dalam Jurnal At-Tarbiyah, 2009
h. Geliat Kajian Keislaman di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, buku 2010
i. Reposisi Kritis Hadis; Kontribusi Daniel W. Brown, Makalah, 2008

2. Penelitian:
   a. Faktor-Faktor Perubahan Moralitas Pada Anak (Studi terhadap kelulusan Taman Kanak-Kanak Islam pada Sekolah Dasar Negeri se-Kota Salatiga) Penelitian kelompok, 2007
   b. Strategi Penguatan Simbol Keberagamaan Masyarakat Muslim Minoritas Di Dusun Randuares Kelurahan Kumpulrejo Kec. Argomulyo Salatiga, Penelitian Kelompok, 2008
   c. Pola Partisipasi Politik Santri, Studi Kasus di PP. Pancasila Blotongan, 2009
   d. Strategi Pengembangan LP. Ma'arif NU: Studi Multi Situs MI Global Blotongan, MI Asas Kali

Bening, dan MI Ma'arif Kutowinangun

e. Evolusi Sejarah Sunnah-Hadis, Penelitian Rumpun Ilmu 2012
f. Hadis sebagai Realitas Sosial Masyarakat Pulutan (Reposisi Kritis Hadis dalam Pandangan Fazlur Rahman)

3. Makalah Tidak Dipublikasikan:
   a. Lintas Batas Fundamentalisme dalam Islam (2006)
   b. Makna Beragama; Hermeneutika Teologi Hassan Hanafi, 2008
   c. Pengaruh Sartre dalam Pemikiran Oksidentalisme Hassan Hanafi, 2006
   d. Paradigma Pendidikan Islam; Dasar-dasar dalam Pengkajian Islam, 2009
   e. Transformasi Spekulatif dalam Teologi Islam, 2009
   f. Titik Balik Wittgenstein, 2009
   g. Kritik terhadap Hadis Misogini Fatimah Mernisi, 2009
   h. Metode Tafsir Ibnu Kasir, 2009
   i. Genealogi Aswaja NU, 2012